

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

Concepções e Transformações da Infância no Alto Xingu:
Um estudo etnográfico sobre as crianças da aldeia Aiha Kalapalo



Veronica Monachini de Carvalho
RA 106974
Orientador: Prof. Dr. Antonio R. Guerreiro Júnior

Campinas – SP
2015

RESUMO

Esta pesquisa visa reunir aspectos teórico-etnográficos que contribuam para as discussões acerca dos processos tradicionais indígenas de aprendizado lançando um olhar para o protagonismo das crianças. Ela se insere no debate contemporâneo da Antropologia da Criança. Partindo da literatura que passa a revisar o conceito de sociedade e, portanto, a própria dicotomia entre indivíduo e sociedade, sobretudo a partir das discussões sobre a produção da Pessoa este projeto pretendeu: i) sistematizar os processos próprios de formação de pessoa dos Kalapalo; e ii) entender como as crianças percebem, se apropriam e reformulam constantemente os conhecimentos tradicionais. Para isso realizei duas idas a campo, buscando etnografar as formas de socialidade das crianças Kalapalo buscando perceber como estas entendem a fase da infância e seus processos próprios de aprendizagem.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia da Criança, Etnologia Indígena, Alto Xingu, Kalapalo, Sistemas Regionais Ameríndios

SUMÁRIO

Agradecimentos.....	4
Introdução.....	5
Capítulo 1	
A criança e os estudos antropológicos.....	7
As crianças na etnologia sul-americana.....	14
Os Kalapalo, o Alto Xingu e os estudos sobre a infância	17
Capítulo 2	
Discussão das viagens a campo	28
Cotidiano das Crianças.....	35
Cosmologia.....	40
Noção de Pessoa Kalapalo	44
Sessão de Escarificação.....	52
Fases da Criança.....	53
O conhecimento para os Kalapalo: como, quando e o que aprender.....	59
Concepções de Infância Kalapalo.....	63
Transformações recentes no mundo das crianças kalapalo.....	65
Considerações Finais.....	71
Referências Bibliográficas.....	73

Agradecimentos

Esta monografia é uma extensão da minha iniciação científica, realizada entre os anos de 2014 e 2015 no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob orientação do professor Antonio Guerreiro Junior e financiamento da FAEPEX. Esta pesquisa está inserida no projeto jovem pesquisador da FAPESP “Sistemas regionais ameríndios em transformação: o caso do Alto Xingu” (SiRAT) (Processo 2013/26676-0), sob coordenação do mesmo professor. As idas a campo foram financiadas pela FAPESP. Gostaria de agradecer a ambas as fundações pelo apoio fundamental para a execução da pesquisa.

Também agradeço imensamente a meu orientador, Antonio Guerreiro, que me auxiliou em todas as etapas da pesquisa, com uma dedicação e cuidado que serei para sempre grata. Sem ele, esta pesquisa não poderia ter sido realizada. A ele e a Marina Novo, que me acompanharam e me deram apoio emocional, devo todas as traduções e interações na primeira ida a campo, e agradeço por terem me inserido, de alguma forma em “sua família”.

Na segunda ida, agradeço a Thomaz Pedro, que topou a empreitada de viver um mês na dinâmica da vida Kalapalo, e me ajudou a realizar um lindo filme feito com e sobre as crianças de Aiha. Ele é autor diversas fotos que aparecem neste trabalho. Além disso me acompanhou também nos estudos e me instigava com sua curiosidade constante e peculiar. Não é só por me acompanhar sempre que devo agradecer...

Aos colegas do grupo de pesquisa SiRAT, agradeço pelas considerações com relação a minha pesquisa e ao acúmulo que obtivemos ao discutir e ver por outra óptica o que pensávamos já ter entendido. A amiga Gabriela Aguillar, especialmente, que sempre opinou com cuidado e incentivou a pesquisa, além de ter nos acompanhado na segunda viagem a campo, agradeço a parceria.

Agradeço também a minha mãe, Maristela Monachini, pelo exemplo de força e persistência. E a minha metade, minha irmã Ligia Monachini, pela presença sempre.

A imagem da capa, e todos os outros desenhos, foram realizados pelas crianças Kalapalo da aldeia Aiha. À essas crianças devo meus mais singelos agradecimentos, por toda a recepção, carinho e espontaneidade. Agradeço principalmente a Ugise, Tawana, Kahagahü, Luka, Aline, Maü, Bebeto e Carlitos por todo o cuidado e atenção, e às crianças, Laisi, Johi, Wallace, Susema, Asisi, Edu, Jutu, Leijalu, Creusa e Osiris, pela convivência e brincadeiras.

Introdução

O objetivo inicial desta pesquisa era investigar como as crianças e a infância têm sido tratadas na bibliografia sobre os povos indígenas do Alto Xingu (Parque Indígena do Xingu, MT). O estudo compreendia sistematizar as informações disponíveis nas etnografias e reinterpretá-las à luz das discussões recentes sobre Antropologia da Criança, refletindo sobre a formação da pessoa entre os Kalapalo, povo de língua da família karib, do Alto Xingu. Além do estudo bibliográfico, a pesquisa também contou com um estudo etnográfico na Aldeia Aiha Kalapalo, onde estive por duas vezes, o primeiro período em fevereiro de 2015 e o segundo em julho de 2015.

Como primeira etapa, realizei um levantamento e pesquisa bibliográfica que contemplou tanto os estudos sobre a região do Alto Xingu, como, mais amplamente, uma bibliografia no âmbito da Etnologia Sul-Americana. Os estudos sobre antropologia da criança e reflexões mais recentes da antropologia contemporânea também compõem o material desta pesquisa. Estas discussões estão presentes no primeiro capítulo.

Fazer uma etnografia sobre crianças não é uma atividade dissociada do mundo adulto, mas se configura como um recorte possível, que se demonstrou muito rico para pensar diversos aspectos da socialidade Kalapalo, por um novo prisma, já que o protagonismo das crianças da região representa uma lacuna dentro da bibliografia alto-xinguana. Ao me propor a realizar uma etnografia em que buscava compreender o ponto de vista das próprias crianças, pude ter uma dimensão da ampla contribuição que as crianças exercem ao apresentar sua percepção de mundo. Elas, além de compreenderem de maneira peculiar sua própria cosmologia, possuem uma leveza e fluidez no olhar.

Esta pesquisa se configurou, assim, como um desafio: primeiro por seu recorte ainda incipiente na bibliografia da Etnologia Sul-Americana e, em sua dimensão etnográfica, especialmente pela barreira linguística posta entre uma falante de português e falantes de karib. De toda forma, acredito que eu e as crianças nos aproximamos muito, e foi possível, ao fim, apreender – pelo menos em parte – aspectos da socialidade infantil na aldeia Aiha Kalapalo.

Em minha primeira ida a campo ainda estava buscando o que seria a tese da minha pesquisa. Sabia que ir de fato ao campo me levaria a ver as questões latentes, e que deveriam ser trabalhadas. Até então, de longe, apenas lendo referências sobre aquelas pessoas, não sabia ao certo o que seria importante analisar. Ao menos uma coisa

era certa: as crianças alto-xinguanas viriam a ser o “objeto” da minha pesquisa. Este enfoque teria o intuito de cobrir uma lacuna nos estudos sobre o Alto Xingu, que até então não teria voltado os olhos especificamente para as crianças, para ver como elas entendem e eventualmente transformam sua própria sociedade. Desta forma, decidi que iria etnografar as formas de socialidade das crianças Kalapalo, buscando entender como os Kalapalo, e as próprias crianças, entendem a “infância” (categoria que uso aqui apenas de modo aproximativo) e o crescimento, o que marca esta fase da vida, uma vez que a infância é uma construção social que difere de cultura para cultura. Também procuro fazer uma análise de como as crianças intervêm ativamente neste processo. Diversas questões me saltaram aos olhos neste momento: qual o papel das crianças na vida Kalapalo? O que distingue um adulto de uma criança? Como as crianças aprendem? E como fabricam e pensam a construção dos corpos relacionada à aprendizagem e à formação de pessoa? Tendo estas questões em mente, me propus a compreender as concepções nativas, e quais tem sido suas recentes transformações no Alto Xingu, devido à um processo de intenso contato com o mundo não indígena.

Como metodologia me pautei na observação participante, etnografia, análise de desenhos e atitudes das crianças ao desenhar e, em minha segunda ida, realizei uma oficina de vídeo com as crianças, para que por meio do recurso audiovisual as crianças registrassem o que entendem e querem mostrar de sua cultura para outros povos e etnias. A opção por captar um vídeo foi estratégica, pois queria ter acesso à fala das crianças de forma não mediada por tradutores, mas ainda não consegui terminar sua tradução para analisa-lo a fundo nessa monografia. Além deste vídeo, recolhi mais material de campo que não consegui desenvolver devido ao tempo limitado da pesquisa. Apesar disso, acredito que consegui trabalhar satisfatoriamente diversas questões acerca da infância Kalapalo no tempo que tive.

Desta forma, no segundo capítulo, que configura a parte etnográfica de minha pesquisa, busquei compreender a noção de infância para este povo, os significados envolventes e o papel das crianças nessa sociedade, para analisar a agência destas crianças, e como ela se relaciona com o ensino e aprendizagem na relação entre as próprias crianças, ou mediada por adultos. Estas relações se estabelecem em atividades cotidianas na aldeia, em que o lúdico perpassa todos os momentos da vida infantil.

A seguir apresento algumas discussões e percepções que tive neste primeiro contato e estudo com as crianças Kalapalo.

CAPÍTULO 1 - REVISÃO BIBLIOGRÁFICA

◆ A criança e os estudos antropológicos

Desde as abordagens clássicas até o final do século XX, as crianças raramente apareciam como categoria central nos estudos de antropologia. É possível afirmar que até então, a criança fora marginalizada, não sendo considerada tema relevante nas Ciências Sociais (Cohn, 2005; Hirschfeld 2003). Em seu artigo *Porquoi les Anthropologues n'aiment pas les enfants*, Hirschfeld argumenta que há razões imprescindíveis para voltar os olhos às crianças, uma vez que suas formas culturais específicas e seu distinto funcionamento ideológico ajudam a melhor compreender a experiência dos próprios adultos, e a refletir sobre os valores sociais empregados no mundo adulto e a percepção que este ou a criança possuem. A Antropologia da Criança surge, então, com a proposta de um novo modo de compreensão da criança, que passou a ser vista como um sujeito social, que também é dotado de agência dentro das diversas sociedades em que existem.

Os primeiros estudos que colocavam as crianças como objeto empírico foram a Escola de Cultura e Personalidade e os Estudos sobre Socialização. A primeira enfatiza a formação da personalidade das crianças a partir da influência cultural de cada sociedade. A afirmação é que a experiência das crianças é cultural, e só pode ser entendida em contexto (Mead, 1928). Estes estudos foram muito importantes para apontar que os fatores que influenciam a formação social de uma pessoa não são dados por condições biológicas, como se pensava até então. Mead (1951) faz um estudo sobre as crianças balinesas, e destaca que como estas crianças ficam muito tempo no colo dos adultos, em contato com o corpo, as pessoas se tornam mais calorosas, mas não desenvolvem capacidades psicomotoras ativamente, e conclui que experiências culturais marcam a educação do corpo. Outros estudos da Escola de Cultura e Personalidade, enfatizam que cada cultura molda seus indivíduos conforme os próprios valores sociais (Benedict, 1934). Estes estudos contribuíram para a visibilidade das crianças em suas sociedades, mas ainda parte de uma ideia de que o adulto é o fim ideal e que a infância é tida como uma fase de imaturidade e transitória, para formar o adulto ideal.

A outra corrente que costumava abordar a criança são os chamados Estudos sobre Socialização, que seguem uma linha estrutural-funcionalista. Nela, as gerações que se sucedem devem assumir um papel social pré-estabelecido na sociedade, de forma

a socializar¹: absorver valores daquela sociedade se formar enquanto Pessoa. Esta corrente analisa a criança como um ser que adquire conhecimento, mas não aborda a interface da relação na qual a criança se relaciona e ressignifica este conhecimento.

Esses primeiros estudos que colocam a criança como objeto de pesquisa precisam, hoje, ser revisados porque esse tipo de abordagem é caracterizado pela ótica da formação da personalidade em diferentes culturas e estão marcadas pela cisão entre a vida adulta e a da criança. Dessa forma é comum que esses estudos, ao desenvolver a noção de infância, pressupunham uma ideia de imaturidade e desenvolvimento da vida adulta de forma intencional e de cima para baixo (Cohn, 2005: 15), ou seja, como se os adultos pudessem moldar (socializar) as crianças, que são vistas como uma *tabula rasa* (Toren, 1996). Este modo de conceber a fase da infância tem sido chamado de chamado “adultocêntrico²”.

A revisão destas linhas da Antropologia da Criança veio com a teoria social contemporânea que, a partir de 1960, passou a ressignificar certos conceitos e repensar uma linguagem possível para a análise etnográfica. Esses estudos passam a ter como foco as relações e os sujeitos, e essa forma de pensar é imprescindível para o surgimento de uma nova abordagem na Antropologia da Criança. As noções de sociedade, cultura e agência são alguns dos conceitos que passam a ser revistos pela teoria social contemporânea. Rever o conceito de sociedade, por sua vez, exige que revisemos também a sua contraparte – a noção de indivíduo – e também as formas de produção desses indivíduos (Viveiros de Castro, 2002; Strathern, 1996). Desta forma, passa-se a repensar a relação entre diversas dicotomias clássicas da disciplina, como: natureza X cultura; sociedade X indivíduo; adulto X criança; masculino X feminino; privado X público, dentre outras.

As concepções utilizadas até então na antropologia possuíam raízes em categorias durkheimianas, que teriam resultado em conceitos essencialistas e teleológicas da sociedade, enquanto este movimento contemporâneo visa a

¹ A crítica ao conceito de Socialização é muito forte entre os estudos da criança em diversos campos do conhecimento (Sociologia da Infância, Pedagogia, Psicologia Social e Antropologia da Criança). Isto porque a socialização não considera o papel ativo da criança na sociedade; ela é meramente socializada, para entrar se tornar um sujeito pleno. Posteriormente na teoria antropológica, os conceitos de sociedade e sociabilidade (Strathern 1996) surgem também da revisão do conceito de “socialização”.

² Adultocêntrica diz respeito a uma teoria voltada ao ponto de vista do adulto, desconsiderando o papel ativo da criança. Esta linha acredita que a criança está em treinamento para se tornar adulto, que ela ainda não é um sujeito ativo apropriado de sua própria vida, por acreditarem que o que realmente importa é se tornar um adulto com suas características logo, como se a fase da infância e o brincar não fossem importantes para a formação das Pessoas.

reconsideração da noção de agência social e de sujeito, sem que isso signifique, contudo, uma retomada do conceito de indivíduo. Pode-se constatar nesta corrente a busca pelo rompimento entre alguns dos grandes divisores que permeiam o pensamento científico, tais como natureza e cultura, indivíduo e sociedade, primitivo e civilizado, público e privado, pessoa e agente, holismo e individualismo, adulto e criança, masculino e feminino, entre outros (Latour 2005; Viveiros de Castro 2002; Strathern 1996; 1999a; Wagner 2010a). Tais categorias, pensadas a partir de pressupostos ocidentais e modernos, parecem engessar a reflexão a respeito de outros povos, gêneros, e no caso específico das crianças, categorias etárias, que possuem diferentes concepções da realidade e que não necessariamente promovem tais polarizações.

Neste contexto, estes conceitos de origens durkheimianas passam a ser substituídos por alguns autores, e é aí que surge outras categorias para lidar com a mútua constituição de pessoas e coletivos: a noção de Pessoa (Mauss, 1938; Dumont, 1979), de indivíduo (Strathern, 1996, 2006), de pessoa fractal (Wagner, 1991) e de socialidade (Wagner, 1991 e Strathern, 1996).

O início das proposições sobre a Pessoa está situado no texto de Marcel Mauss (1938), o qual pretende, dentro do projeto da Escola de Sociologia Francesa, investigar a noção de pessoa, ou “noção de Eu”, como uma categoria do espírito humano produzida socialmente. Mauss constata que tal categoria é amplamente variável, e se manifesta sob formas distintas ao longo da história e entre as várias sociedades. A grande contribuição do autor é tirar a noção de Pessoa do caráter universal que se costumava atribuir a ela, e percebê-la como uma construção social e cultural variável, situada na esfera do direto e da moral. Dumont (1979) também realizará uma crítica à universalidade da noção de indivíduo, sugerindo a existência de pelo menos duas formas típicas e opostas de se pensar a Pessoa em relação à vida coletiva. Este distinguirá um indivíduo empírico do indivíduo enquanto *valor*, que, no que o autor chama de “ideologia individualista”, se torna uma categoria central: “a humanidade é constituída de homens, e cada um desses homens é concebido como apresentando, a despeito de sua particularidade e fora dela, a essência da humanidade” (Dumont, 1979: 17). Já no que Dumont chama de “ideologias holistas”, o valor incide sobre a totalidade social, e não sobre o indivíduo, resultando em um modo de concepção da Pessoa segundo o qual esta só se define a partir de suas relações com o todo.

Posteriormente, Goldman (1999) faz uma revisão histórica sobre o aparecimento desta categoria, e conclui que “a condução de uma análise dessa natureza depende de

um alargamento do que costumamos denominar 'noção de pessoa'. Seria preciso reconhecer que situar-se sobre o plano puramente representacional é insuficiente, e que este plano constitui apenas parte do fenômeno, sendo necessária a inclusão das múltiplas esferas relativas às práticas institucionais e individuais” (Goldman, 1999: 27).

Outras revisões do conceito de sociedade e de indivíduo (bem como do conceito complementar de “socialização”) foram propostos por Marilyn Strathern (1996, 2006) com as noções de socialidade e divíduo. O que o termo socialidade traz de inovador é a ideia de pensar a constituição de uma Pessoa relacional, que se constitui a partir da relação com os outros, contendo em si as informações sobre o todo. Strathern (2006) propõe a ideia de pessoa singular pensada como um *microcosmo social*, contendo dentro de si uma socialidade generalizada, tendo as relações um caráter holográfico, já que cada parte contém as informações do conjunto e o conjunto está em cada parte³. O que ocorre *entre* os agentes são os mesmos processos conexos de separação e combinação que ocorrem *dentro* dos agentes.

A partir disso, Strathern sugere que seria possível distinguir entre “pessoas individuais” e “divíduais”. Enquanto o indivíduo Euro-Americano é pensado como dotado de uma identidade única, fixa, o divíduo é pensado como um microcosmo de relações que existe na pessoa em relação ao outro. De natureza dual, o divíduo se torna indivíduo em relação a uma contraparte equivalente, quando uma identidade de caráter dual é descartada em favor de uma única, tomando a aparência de uma unidade. Desta forma, pensar a pessoa como alguém que se dá na relação, e que pode acionar diferentes características de acordo com a relação que lhe convir, é atribuir um papel de agência a estas pessoas. Outra característica que surge, então, é assumir que a pessoa não tem um caráter fixo e totalizante, ela está sempre se transformando e se mostrando de acordo com as socialidades em que é constituída e que simultaneamente contribui para constituir. Para a antropologia da criança, isto é uma chave fundamental, que rompe a noção de que a criança é um ser em formação – “menos social” - e o adulto um ser já formado – e, portanto, “mais social”.

No texto “o conceito de sociedade está teoricamente obsoleto?“, do debate Key Debates organizado por Ingold, Christina Toren demonstra como a noção de socialidade permite que pensemos na infância como uma fase em que a criança esta sim em formação e desenvolvimento, mas de forma ativa, se relacionando e influenciando o que

³ Discussão também desenvolvida por Roy Wagner em “A pessoa fractal” (Wagner, 1991).

entra em contato, dado que os próprios adultos não são seres completos. A autora também aponta para uma aproximação entre a antropologia social e a psicologia, uma vez que o desenvolvimento humano também vira tema de discussão antropológica. Uma vez que os conceitos de sociedade e indivíduo carregam consigo a ideia de que a sociedade “socializa” o indivíduo, a autora afirma, concordando com Strathern, que estas categorias “estão teoricamente obsoletas” (Toren, 1996: 60).

Toren também demonstra que desde antes do nascimento, há uma expectativa com relação ao bebê, e seus primeiros meses de vida são mediados por outros. Nesta fase é comum acreditarem que o bebê não possui agência, até ser socializado, ou saber seu lugar na sociedade. Mas, ao contrário, “como muitos pais sabem, as crianças não são tão passíveis de serem moldadas” (idem: 60). E, segundo ela, isso se dá porque a noção de socialização não dá conta dos processos micro históricos que cada bebê desenvolve. Para debater isso, Toren traz estudos da psicologia, que apontam que a criança é um sujeito, dotado de capacidades ativas e passivas, pois necessita do outro ao mesmo tempo em que cria esse outro. A criança paradoxalmente descobre objetivamente o objeto ao mesmo tempo em que o cria subjetivamente. Os significados elaborados pelas crianças são qualitativamente diferentes dos adultos, pois elas conseguem relacionar em suas diferentes formas de expressões aquilo que os adultos sabem, mas não dizem, pois elas possuem outra relação com o mundo material e o sensível.

Estas revisões de conceitos essenciais da antropologia repercutem na ressignificação do papel da criança, que se torna, portanto, um ser social ativo, produtor de cultura e sujeito legitimado nos estudos antropológicos, de forma que a própria condição social da criança passa a ser repensada: “Se antes eram atores num papel pré-estabelecido, agora o são no sentido de recriar a sociedade a todo momento. Ao contrário de seres incompletos, treinando para a vida adulta (...) passam a ter papel ativo na definição de sua própria condição” (Cohn, 2005: 21). Isto se dá na medida em que é importante entender a quem conceito de infância o contexto sociocultural em que a criança está inserida se refere. Isto porque, como demonstra Ariès (1981), ao historicizar sobre as crianças e a família na Idade Média, a infância é uma categoria ocidental, que muda de acordo com o contexto social: cada sociedade e contexto histórico possuem uma concepção diferente de infância. A noção de infância é socialmente construída e varia de sociedade para sociedade e ao longo do tempo (Nunes, 2002). Na época estudada pelo autor, o limiar entre a infância e a vida adulta

era muito tênue, uma vez que se morria com cerca de trinta anos de idade e os menores de dezoito anos tinham acesso as mesmas informações que os adultos. Portanto, não havia uma concepção de infância como a atual ocidental, porque o sentimento de infância não existia. Aries explica que esse sentimento é a consciência de uma *particularidade infantil* (Ariès, 1981: 156), que é a particularidade que distingue a criança do adulto e do jovem. Então acrescenta que naquela época, assim que a criança se desprendia da mãe, ingressava na “sociedade dos adultos e não se distinguia mais destes” (idem: 156).

Desta forma, a antropologia passou a observar a criança em sua especificidade social. Ou seja, passou a reconhecer a criança como um ser pleno, protagonista de sua própria vida, para além da visão *adultocêntrica* de tratá-las apenas como seres em processo de formação, sem capacidade de agência, para concebê-las como atores sociais ativos de uma realidade específica, capazes de articular e reformular suas concepções, agindo e alterando o meio social a que pertencem (Cohn, 2005). Desta forma, a agência exercida pelas crianças pode criar formas de socialidade, em oposição à noção *adultocêntrica* de trata-las como seres em formação, que não reformulam o que aprendem, apenas adquirem passivamente o que lhes é ensinado (Toren, 1996: 48).

Podemos exemplificar essa agência exercida pelas crianças no trabalho de Maria Filomena Gregori (2000) sobre “meninos de rua” da cidade de São Paulo. Nesta etnografia, a autora demonstra a diversidade e complexidade das relações estabelecidas pelos “meninos de rua”, que exercem um papel ativo ao circularem e estabelecerem relações com diversos agentes, de acordo com seus próprios interesses. Estes “menores” “se viram” ao articularem relações específicas com a família, agentes e educadores institucionais, e transeuntes para conseguirem o que querem. Também se mostram ativos ao demarcarem seus espaços, formando “agrupamentos” de crianças de acordo com as relações estabelecidas. Estes meninos conquistam recursos para a sobrevivência por meio da “viração”, que envolve tanto as relações citadas acima, como, “(...) em muitos casos, se tornarem pedintes ou biscateiros ou, ainda, se comportarem como menores carentes nos escritórios de assistência social” (Gregori, 2000: 31). A identidade desses meninos é tida por uma fluidez que confere certa liberdade, mas ao mesmo tempo os conforma sob a tutela das instituições. Desta forma, ao circular, os meninos estabelecem diversas relações e “se virando”, sobrevivem e se protegem.

Outro exemplo de crianças dotadas de agência aparece em *As “trocinhas” do Bom Retiro* de Florestan Fernandes (2004), em que as “trocinhas” são grupos de

crianças, na sua maioria filhos e filhas de imigrantes, que se reuniam nas ruas para brincar e se “agrupar”. Nesta obra, Fernandes (2004) descreve suas brincadeiras, seus rituais de ingresso e formação dos grupos, que disputam espaços entre si. O autor aponta para a capacidade das crianças em criarem regras próprias, que se pautavam numa conduta democrática e refletia a sociedade na qual as crianças faziam parte, por se orientarem pelas noções de classes sociais e diferenciação de gênero.

Delalande (2003), traz a ideia de culturas infantis, apontando para uma diversidade de conhecimento que as crianças podem articular. O autor aponta que as próprias crianças conhecem efetivamente a diferença de ser criança e de ser adulto, e sabem o que os adultos “lhes permite saber” em cada fase da vida, mas reconhece que sua apreensão de mundo, de um jeito próprio vai além desta delimitação autoritária. Além disso, as crianças sabem e participam as regras do mundo adulto, já que estão inseridas neles, mas possuem regras próprias do mundo das crianças, que Delalande denomina de culturas infantis. O autor reconhece a existência de um saber infantil, que é transmitido de uma geração à outra, por meio das diversas relações estabelecidas por uma criança, há, de certa forma, uma “cumplicidade” entre estas.

A partir dos diálogos da antropologia da criança com as discussões sobre a Pessoa, pode-se concluir que a possibilidade de enxergar o indivíduo como um ser em constante formação que se constitui na relação com o outro, pode permitir que observemos as crianças como agentes sociais, que tanto influenciam quanto são resultados de influência das relações que estabelecem. Tendo isso como ponto de partida, sugiro que para estudar a formação de Pessoa Kalapalo, tomando as crianças como foco, é importante estudar as condições socioculturais em que estão inseridas, nos despreendendo de categorias universalizantes como as próprias noções de indivíduo e sociedade.

Em minha pesquisa, observei a realidade sociocultural Kalapalo, e tentei compreender como esses indivíduos – tanto adultos quanto crianças - entendem a transição da infância para a vida adulta, o que é fundamental para relacionar como fabricam e pensam a construção dos corpos relacionada à aprendizagem e à formação de pessoa. Para contextualizar como os povos ameríndios concebem estas práticas, realizei uma revisão bibliográfica de como a etnologia tem tratado as crianças em sociedades indígenas e, em seguida, uma revisão das abordagens de criança no Alto Xingu, para então me focar em meu estudo etnográfico.

◆ As crianças na etnologia sul-americana

Em se tratando de povos ameríndios, e de estudos sobre a infância, na perspectiva da criança enquanto agente, a categoria nativa do corpo torna-se componente central na análise. Isso porque um dos objetivos deste projeto foi analisar como a construção de corpo afeta a formação de Pessoa. Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1987) propõem que “a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americanas) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (1987: 12). Assim, se modelos teóricos da África e do Sudeste Asiático eram importados à Amazônia para se pensar organização social a partir de descendência, aliança e reciprocidade, esses demonstraram-se ineficientes ou de baixo rendimento para o estudo de sociedades que muitas vezes não apresentam organizações como clãs ou linhagens, o que aponta que não podemos transpor análises de outros contextos sociais. Haveria um paralelismo entre a produção do corpo e da pessoa, apontando para uma noção de “eu” ameríndia concebida como o resultado de processos de intervenção sobre o corpo, em que “a produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas” (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1987:13). Esta produção de pessoas envolve “(...) a fabricação, decoração, transformação e destruição dos corpos [que] são temas em torno dos quais giram as mitologias, a vida cerimonial e a organização social” (Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro, 1987: 11).

A produção de pessoas esta sempre vinculada às relações de parentesco, uma vez que os parentes se constituem enquanto uma unidade a partir de laços de substâncias, como demonstra Viveiros de Castro para os Yawalapíti:

Assim, o *tiñikití* [ou jejum] define laços de substância, metonímicos, entre pessoas; o pensamento Yawalapíti pressupõe uma continuidade, uma indiferenciação essencial dentro do grupo de parentes de substância. Note-se que esta unidade se exprime através de um conjunto de proibições, alimentares e sexuais, e que, por outro lado, esta unidade surge a partir da sexualidade – pois a substância que une os indivíduos deriva do “parentesco” (no caso do xamã, o iniciador é dito “pai”). Mais ainda, a prática do *tiñikití* parece se apoiar na ideia

de que os indivíduos são feitos, fabricados, por um grupo: ele exprime a unidade da família de procriação. (Viveiros de Castro, 1977: 175)

Com essa discussão, podemos analisar que para os povos indígenas sul-americanos, os cuidados corporais são extremamente importantes e variáveis. Cada povo possui uma concepção de corpo e pessoa, mas estes sempre estão em primeiro plano nas preocupações cotidianas e de aprendizagem. Segue um exemplo etnográfico que nos ajuda a pensar estas concepções de corpo, apresentado por Clarice Cohn (2000) sobre o povo Xikrin (falantes de uma língua jê):

A criança já nasce formada, corpo (*in*) e *karon* (de glosa mais difícil, frequentemente traduzido por alma ou duplo); porém, sua *kwatui* (idealmente a avó materna, quando impossível a avó paterna), que a recebe no colo na hora do parto, a ‘molda’, como que finalizando a obra. A *kwatui*, esquentando a mão no fogo, modela a cabeça da criança, estica e alonga braços e pernas, modela os pés e as mãos, pelo que lhe é atribuída responsabilidade, ao lado da mãe que gerou a criança, pela forma de sua cabeça e membros. (...) Uma criança recém-nascida (*karore*) exige muitos cuidados, já que seu corpo não ‘endureceu’ ainda e, tendo a pele fraca (*kà rerekre*), pode perder seu *karon* (duplo, alma). Ela exige, ainda, cuidados com o seu bem-estar físico, demonstrado nas restrições alimentares a que seus pais se submetem. A mãe fica mais tempo em resguardo que o pai, até a criança ficar ‘dura’ (*kà tox*, pele forte/dura), o que acontece por volta dos quatro meses de idade. Não é fácil estabelecer a idade em que uma criança já pode ser considerada ‘dura’, já que isso depende da decisão da mãe de sair do resguardo pela criança. (...) nessa idade, o cumprimento mais elogioso a uma criança é o de que ela tem *no tox* (em que *no*: olhos, *tox*: forte), ou seja, de que ela é viva, esperta. É quando a criança cresce (*abatoi*) e engorda, fica pesada (*utim*). As crianças então começam a andar, momento que (...) é fortemente marcado pela pintura corporal, e a falar. No início, as crianças falam mal, de um modo pouco compreensível (*kaben kokre*), mas são sempre instigadas a falar mais pelos adultos, que forjam conversas ou cantam com elas. A criança então deixa de ser um bebê e passa a ser ‘criança’, *meprire* (no singular *prin*) (COHN, 2000: 86-90).

Como se pode observar, a trajetória do recém-nascido (*karore*) que se torna criança (*prin*) é marcada desde o parto por relações de parentesco, saindo da mãe diretamente para o colo da avó materna, que “molda” seu corpo, tido como “fraco”. Seu corpo se torna “duro”, por volta dos quatro meses, e é quando começam a falar e a andar, que se quando se tornam *prin*. Este processo envolve diversos cuidados que devem ser tomados pelos adultos, especialmente pela mãe, que envolvem restrições e prescrições alimentares e resguardos.

A marcação das fases da vida para os Xikrin é centrada no corpo, e é esteticamente marcada pela pintura do mesmo. Quando se tornam *prin*, por volta de um ano, recebem uma pintura corporal, que marca o período da infância até o momento em

que estas pessoas concebem seu próprio filho, o que marca o início da vida adulta Xikrin. Depois, recebem outra pintura corporal, e assim sucessivamente, ao longo de suas diferentes fases da vida (Cohn, 2002).

A comensalidade e coo-residência entre os povos ameríndios, diz respeito à partilha de uma “substância” comum entre os parentes (Da Matta 1976; VILAÇA, 2002; GOW, 1991a.). Há diversos conceitos de substancia e corpos, que varia entre as diferentes etnias, mas a relação tênue entre estes corpos e sua necessidade de fabricá-los está presente entre todos as concepções ameríndias. Viveiros de Castro (2002) discute a noção de o que é um corpo dado ou um corpo construído, a partir da cosmologia ameríndia:

É importante observar que esses corpos ameríndios não são pensados sob o modo do *fato*, mas do *feito*. Por isso a ênfase nos métodos de fabricação contínua do corpo (Viveiros de Castro 1979), a concepção do parentesco como processo de assemelhamento ativo dos indivíduos (Gow 1989, 1991a) pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares – e não como herança passiva de uma essência substancial –, a teoria da memória que inscreve esta na ‘carne’ (Viveiros de Castro 1992a: 201-07), e mais geralmente uma teoria do conhecimento que o situa no corpo (McCallum 1996)” (2002, p. 390, grifos no original).

Tassinari (2007) aponta para a relação intrínseca entre produção de corpo e educação moral, uma vez que a pessoa deve ser boa e bonita. A autora resgata diferentes concepções indígenas de infância e discorre sobre a educação indígena, apontando que há uma preocupação inerente à produção de corpos saudáveis. Por isso, conclui que os “cuidados com a educação das crianças são os mesmos que visam a sua saúde e bem-estar. Há o entendimento de que a educação de pessoas íntegras e moralmente corretas depende da produção de corpos saudáveis e belos, bem desenvolvidos e ornamentados” (TASSINARI, 2007: 17). A autora analisa que a aprendizagem indígena envolve a oralidade e o letramento, mas aprendem sobretudo corporalmente e sobretudo, vivendo. Portanto, a *educação* indígena envolve preparar os corpos para a aprendizagem e demonstrar como se faz determinadas coisas.

Nunes (1999) também destaca que o aprendizado indígena, para os Xavante, é baseado na experimentação, comumente explicitada pelas brincadeiras. O mesmo se dá para os povos indígenas A’uwe, de acordo com Silva (2002): “Uma primeira lição que essas crianças A’uwe nos ensinam é que se aprende vivendo, experimentando e que o

corpo, suas sensações e seus movimentos são instrumentos importantes do aprendizado e da expressão dos conhecimentos em elaboração” (Silva, 2002: 42). Desta forma, pode-se entender a corporalidade como fundamental para os processos de ensino e aprendizagem.

Limulja (2007) realiza uma pesquisa em que trata de transformações entre os Kaingang e os Guarani, e aponta para uma recente dificuldade em se realizar os cuidados corporais, relacionado, principalmente a dois momentos: o primeiro deles, diz respeito aos cuidados tidos no nascimento, e devido ao fato de hoje as crianças nascerem majoritariamente em hospitais, os cuidados específicos com a mãe e com o bebê se tornam impossibilitados; um segundo fator é a inserção das escolas nas aldeias, que afirma ter modificado técnicas corporais de aprendizagem. Desta forma, a autora defende a transformação no modelo formal de escolas na aldeia, que deveria trazer o corpo como mediador simbólico focal, que deveria ser construído também na escola.

A partir desta revisão bibliográfica, algumas questões podem ajudar a pensar a socialidade e a concepção de infância kalapalo. O que os Kalapalo entendem por infância?; o que marca esta fase da vida e como se dá a transição da infância para a vida adulta?; como fabricam e pensam a construção dos corpos relacionada a aprendizagem e a formação de pessoa? Tendo estas indagações em mente, minha etnografia visa compreender, a partir da observação da socialidade das crianças Kalapalo, as concepções nativas, e quais tem sido suas recentes transformações no Alto Xingu, devido à um processo de intenso contato com o mundo não-indígena.

◆ Os Kalapalo, o Alto Xingu e os estudos sobre a infância

Os Kalapalo são um povo de língua karib que vive na região do Alto Xingu (Mato Grosso/Brasil). O Alto Xingu é um complexo sociocultural multiétnico e multilíngue localizado na porção sul do Parque Indígena do Xingu, no estado do Mato Grosso. Fazem parte dele dez povos: os Mehinaku, Wauja e Yawalapíti (falantes de línguas arawak); os Kalapalo, Nahukwa, Kuikuro e Matipu (falantes de karib); Kamayurá e Aweti (tupi); e os Trumai (língua isolada). A bacia dos formadores do rio Xingu é composta por uma paisagem de transição entre o Cerrado Mato-Grossense ao sul e a Floresta Amazônica ao norte, e é trespassada por uma série de rios, dentre eles os principais afluentes do Xingu: os rios Culiseu, Culuene, Ronuro e Batovi.

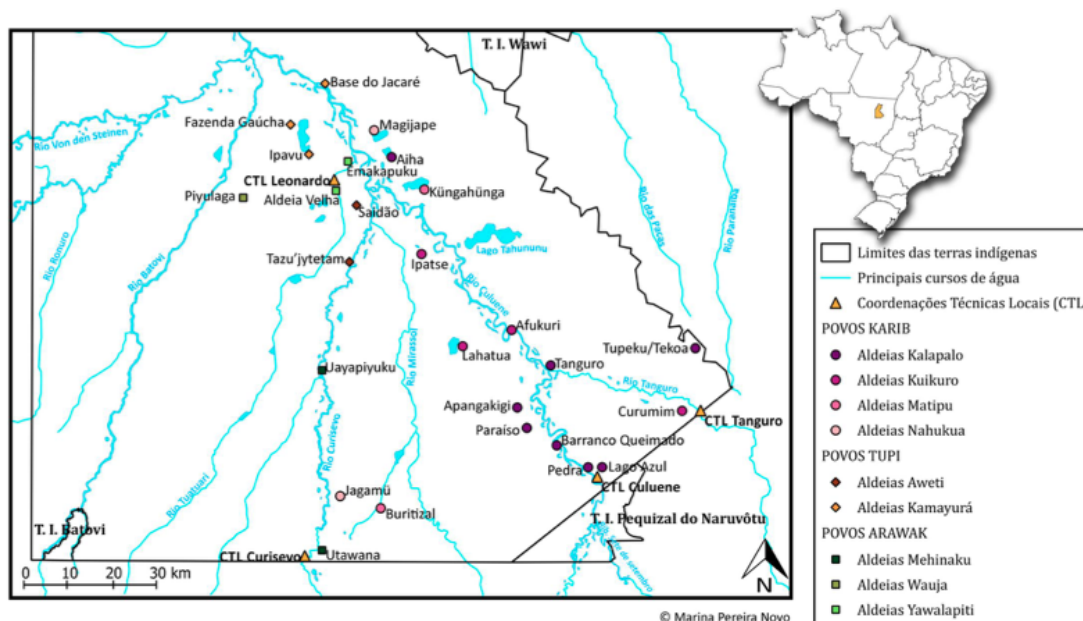


Imagem 2: mapa da região do Alto Xingu⁴

Apesar de falarem línguas distintas, estes grupos passaram a compartilhar diversos traços culturais ao longo do tempo, que possuem registro desde meados do século XIX (Steinen, 1940). Algumas destas características comuns são: a presença de um padrão circular para as aldeias, com uma praça central dedicada a uso ritual, com uma casa no centro de uso exclusivo dos homens, chamada “casa das flautas”; partilha dos modos de subsistência; uma ética alimentar baseada na evitação do consumo de animais terrestres, além do consumo regular de beiju de mandioca e peixe; bem como partilha da mitologia e das estruturas de parentesco (Basso, 1973; Menezes Bastos, 1995; Fausto, 2007). Entre si, estes povos se reconhecem como *kuge* (em karib Kalapalo, “gente xinguana”), em oposição aos *nkigogo* (“índios bravos”) e aos *kagaiha* (os “brancos”).

O sistema é interligado ainda por um esquema de casamentos inter-povos e trocas rituais interaldeias (Franchetto, 2008: 7), que são patrocinados por “donos” de famílias importantes e dedicados seja aos membros desse mesmo círculo, seja a “espíritos” que povoam a cosmologia local. Além destas características, estes povos compartilham um *ethos* pacifista, o qual, segundo Ellen Basso, é expresso pelos Kalapalo através da noção comportamental de *ihütisu*⁵, tida pela ausência de

⁴ Fonte: Marina Pereira Novo.

⁵ Ou *ifutisu*, na grafia de Basso.

agressividade e prática da generosidade. *Ihütisu* também pode ser traduzida pelos kalapalo como “vergonha”, indicando controle sobre si (Basso, 1989: 552).

Minha pesquisa se dá na aldeia Aiha, que é tida como uma das duas aldeias principais do povo Kalapalo, e se localiza à direita do Rio Culuene. Nela vivem cerca de 250 pessoas.

A formação de pessoa no Alto Xingu envolve, como alhures na América do Sul indígena, um complexo processo de fabricação do corpo. Heckenberger (2013) argumenta que o objetivo da fabricação do corpo no Alto Xingu é produzir *corpos diferentes*. Por isso, cada pessoa escolhe se especializar em algo diferente, e existem processos de fabricação específicos para cada pessoa e função social, como, por exemplo, a fabricação de corpo de um chefe (Guerreiro, 2012; Viveiros de Casto, 1977).

Este processo de fabricação dos corpos consiste na observância de diversas restrições e prescrições alimentares e sexuais, cuidados e moldagem do corpo, práticas de escarificação e o uso de remédios. Tais cuidados antecedem o nascimento e seguem até o final da vida. Os cuidados com uma pessoa para os povos indígenas sul americanos sempre envolvem seus parentes, que por fazerem parte do mesmo grupo de substâncias, podem afetar os corpos uns dos outros, fazendo da preocupação com o bem-estar do ponto de vista da saúde algo imprescindível. Devido a isso, quando um parente está doente, todos devem tomar os cuidados referidos a ele. Da mesma forma, há restrições que devem ser tomadas pelos pais quando o bebê nasce, que se descumpridas afetam o próprio bebê.

Já fora demonstrado em estudos anteriores que as pessoas no Alto Xingu não nascem prontas, mas que é preciso fabricar seu corpo e seu *ethos* (Viveiros de Castro, 1977; Guerreiro, 2012; Gregor, 1985), e este é um processo que envolve diversos cuidados que antecedem o nascimento. Os pais são os responsáveis por fabricar a criança, e como “criar alguém é transformá-lo em alguém parecido consigo” (Guerreiro, 2012: 150), os pais *kuge* (gente xinguana) são os únicos que produzem uma criança *kuge*. A fabricação do corpo do bebê se inicia desde a gravidez e envolve diversas restrições alimentares, e, posteriormente, sexuais. No início da gravidez é importante que o homem “trabalhe a mulher” (Guerreiro, 2012), ou seja, ele deve encher a mulher de esperma para dar sustância ao corpo em formação.

Há um estudo sistematizado (Gregor, 1985) sobre a vida sexual entre os Mehinaku (povo falante de arawak do Alto Xingu), na qual está concepção de que a

mulher é um recipiente para o esperma do homem, que é o que formará de fato o corpo do bebê, também aparece. A abordagem que engloba as crianças neste livro diz respeito às teorias de concepção e restrições alimentares relacionadas à formação de corpo e Pessoa. De acordo com Thomas Gregor (1985), para os Mehinaku a sexualidade está presente em diversos âmbitos da sociedade, sendo possível partir deste conceito para fazer uma análise de sua vida social e costumes, podendo observar os diversos cuidados e restrições que perpassam. O autor também busca compreender a relação íntima entre sexualidade e alimentação, na qual uma produz a outra constantemente.

Há, para os Mehinaku, um simbolismo sobre relações sexuais e alimentação. Estas duas atividades estão diretamente relacionadas, a alimentação remete ao sexo, e o sexo remete à alimentação. A alimentação, desde sua produção, na qual o homem pesca o peixe e a mulher produz os derivados da mandioca, está simbolicamente associada à atividade sexual. De acordo com Gregor, o ato de ralar a mandioca se pareceria com sexo, e os objetos utilizados pela mulher são carregados de signos sexuais. O peixe simboliza o pênis, e a concha que a mulher usa para ralar a mandioca, a vagina. Segundo Gregor, “o conceito Mehinaku de procriação consiste numa integrada ideia sobre sexualidade, anatomia humana e divisão do trabalho. Podemos entender este sistema de pensamento no nível de produção de comida e divisão do trabalho entre homens e mulheres” (idem: 79). A divisão do trabalho consiste tanto na produção alimentar, na qual há papéis femininos e masculinos que se completam, quanto na concepção de um filho (também entendida como uma espécie de “trabalho” – cf. Viveiros de Castro, 1977, e Guerreiro, 2012). Ambos os trabalhos são estritamente relacionados, pois haveria uma certa “transitividade” entre os atos de comer uma comida e “comer” alguém. Os alimentos também remetem à sexualidade, e aos corpos femininos e masculinos, uma vez que cada um produz determinados alimentos que no corpo viram sêmen ou fezes.

Quando consumida pelos homens, a mandioca feminina é transformada em algo um tanto quanto diferente: sêmen. Mas, para entender a relação da mandioca com a procriação e simbolismo de gênero, é preciso examinar as noções básicas de anatomia e fisiologia Mehinaku, pois de acordo com alguns moradores da aldeia, certos alimentos ingeridos são transformados pelo corpo em sêmen, enquanto outros são eliminados na forma de fezes. As comidas produzidas pelas mulheres (derivados da mandioca) são comumente associadas à produção de sêmen, enquanto os alimentos produzidos por homens (caças e peixes) são transformado em fezes. A única exceção é o remédio

(*ataia*) produzido por homens com o propósito de produção de sêmen, para passar em meninos na puberdade. Outra aparente exceção é o pirão de peixe, que por alguns é reconhecido como trabalho feminino e masculino, sendo que a parte de mandioca vira sêmen e a de peixe, fezes.

O retorno da comida das mulheres em relações sexuais, reprocessado como sêmen, inicia a criação de uma nova vida. Em relações sem tanto valor (*aintyawaka malu*), por outro lado, o útero [bolsa/porta bebê (“*baby holder*”)] se mantém fechado, assim o sêmen sai da vagina. Para abrir o útero, a mulher come raízes que possuem o formato de genitais masculinas ou femininas, que são símbolos de meninos ou meninas. Tomando o remédio apropriado abre o útero para concepção de uma menina ou um menino. (Gregor, 1985: 88).

Neste trecho pode-se notar que, segundo a cosmologia nativa, a mulher decide quando quer ter um filho, e para isto utiliza uma determinada raiz que remete a um pênis para abrir o útero e poder conceber. A partir daí deve-se realizar diversas relações sexuais para que o sêmen forme o corpo do bebê, como continua Gregor:

Em relações sexuais “de verdade”, a concepção toma lugar sem intervenção. O útero rouba o sêmen e a criação do bebê se inicia. Duas teorias explicam o desenvolvimento do embrião. A primeira vê o bebe como um acúmulo de sêmen resultado de inúmeros atos sexuais. O formato do bebê, a cabeça primeiramente e depois o resto do corpo para que o bebê nasça normalmente. A segunda teoria deve ter uma origem Carib, uma vez que isso está relacionado às diversas crenças decorrentes dos índios Kuikuro (ver Carneiro 1979). De acordo com esta teoria, uma índia pequena (chamada Ywmeweketu ou Atsikuma, “o espírito avó”) vive ao lado da placenta. O espírito avó “faz” o bebê moldando e formatando o sêmen. Um aliado da mãe, o espírito avó ensina o feto durante seu desenvolvimento: “não machuque sua mãe; não faça sua gravidez ser dolorida”. Num sonho, o espírito avó mostra à mãe objetos, como símbolos que representam o feminino e o masculino, e por aí comunica o sexo da criança (pág. 88).

Ambas as teorias concordam que apenas um ato sexual não é suficiente para conceber uma criança. Ao contrário, a criança é formada por repetidos atos de relação sexual que acumulam sêmen suficiente para formar o bebê. Pouca relação sexual não é suficiente para a concepção, mas muita também é indesejável. Uma mulher promiscua arrisca ter filhos “muito grandes” ou gêmeos, que, como todas anomalias de nascimento, são imediatamente enterrados vivos. Segundo os Mehinaku, a promiscuidade da mãe tira todo o cabelo da cabeça da criança, deixando-a careca como veio ao mundo (Gregor, 1985: 88-89). Ambas as teorias Mehinaku de concepção são androcêntricas: o bebê é quase inteiramente uma produção masculina. Apenas o

“espaço” no corpo da mãe deixa qualquer agência para a mãe na criação. Algumas mulheres conferem ao Espírito da Avó (*Atsikuma*) a determinação do sexo da criança, mas muitos outros acreditam que seja determinado pelos sonhos dos pais. A preferência do pai por uma filha durante a gestação de um menino, por exemplo, pode produzir um bebê hermafrodita, ou um homem que queria ser mulher, chamado “Quase Mulher” (idem: 167).

A crença no espírito da “avó” também aparece entre os Kalapalo, como demonstra Guerreiro Júnior em sua tese:

Durante a gestação, a Placenta desenvolve um grande afeto pelo bebê. Esta situação coloca a criança em uma posição liminar entre os espíritos e os humanos, pois enquanto a matéria de seu corpo é fornecida por seu pai, ele é modelado e nutrido por sua ‘avó’ *itseke*, gerando uma tensão no momento do nascimento e que dura pelos dois primeiros anos de vida da criança. Uma das primeiras coisas que as mulheres fazem quando nasce um bebê é verificar se seu corpo é perfeito. Caso apresente qualquer tipo de deformação, ele deve ser enterrado em uma cova aberta atrás da casa dos pais.⁶ Isso porque um corpo deformado de recém-nascido não é um corpo humano, e se diz de um bebê com defeitos físicos que ele ‘se parece’ com *itseke*. Para dizer isso, os Kalapalo usam a raiz *etinki*, que não designa mera ‘semelhança’. Algo parecido com outra coisa é *ihukingo*, cuja raiz é *hu*, ‘imitar’, e pode ser usado para dizer que uma cópia está parecida com o original, ou que o desenho de uma pessoa ou objeto se parece com o modelo. Já a raiz *etinki* pode ser usada para se falar de metamorfose: ‘*üngelepe etinkipügü itsekei*’ (‘aquele que morreu se transformou em espírito’). Um bebê deformado não simplesmente ‘se parece’ com um *itseke*, mas tem um corpo que é parcialmente de *itseke*, impossibilitando sua humanização (o que fica claro pelo local onde ele é enterrado, fora do círculo da aldeia; o único sepultamento menos humano do que o de um bebê defeituoso é o de um feiticeiro, enterrado no mato por seus parentes mais próximos). Isso acontece porque a Placenta pode transformar o bebê em *itseke*, às vezes por vontade própria (afeto excessivo pelo bebê), mas na maioria das vezes por influência de algum feiticeiro (GUERREIRO JÚNIOR, 2012: 152).

Itseke, como é reconhecida a avó, ou o “espírito da placenta”, também pode ser designado para “espírito” propriamente dito, “quase espíritos” ou animais, que são sempre potencialmente espíritos (Viveiros de Castro, 1977).

Aspectos carnis e procriativos do sexo são ligados à comida e alimentação. Bebês recém-nascidos são o reflexo das preferências alimentares dos pais. De acordo com relatos Mehinaku, o sêmen do pai alto-xinguano é diferente de pais de outras sociedades, pois eles se alimentam de beiju e peixe, com a comida tradicional, o que faz com que os filhos nasçam com determinado corpo.

Da perspectiva das mulheres, há razões práticas mais fortes para se ter filhos, especialmente meninas. Com a idade de sete anos, pequenas meninas se tornam economicamente ativas, ajudando a produzir a farinha da mandioca, buscando água, tecendo redes, e cuidando dos parentes pequenos. Mais velhos, filhos e filhas ajudam a garantir a segurança econômica dos pais e fornecem a eles um círculo familiar que irá assegurar seus interesses na comunidade. Um chefe Mehinaku realizou um discurso presenciado por Gregor, na qual explicava a importância de ter filhos para um homem que subestimava suas vantagens práticas: “Meu filho, Kupate, faça mais filhos. Como um sapo que copula, coloque seu sêmen fundo lá dentro. Olhe para você sozinho sem nenhum parente. Faça mais filhos e eles irão te ajudar depois. Eles irão pegar peixe para você quando crescerem e você for mais velho” (Gregor, 1985: 167).

Os homens consideram o parto, e principalmente a placenta e o sangue feminino, algo desagradável e nojento. Inclusive visitar uma criança recém-nascida é considerada uma atividade desagradável. Dizem que a mulher e o bebê acumulam muito sangue feminino no corpo nesta fase, e isto é perigoso para os homens. Assim que a mulher começa a menstruar, seu sangue corre para a água, pirões, pães e bebidas de mandioca. Mesmo que a mulher não tenha tocado a comida ou participado de sua produção, o sangue “vai e pega” a comida. Comida “forte”, produzida pelos homens, como peixe e macaco, resistem à contaminação. Já comidas “fracas”, feitas pelas mulheres, absorvem o sangue e devem ser descartadas. Esta comida não faz tão mal para as mulheres, e sim para os homens, especialmente para os meninos em reclusão, que podem chegar a morrer.

Como pode-se perceber, há diversas restrições relacionadas às mulheres quando estão menstruadas e grávidas, aos pais de filhos pequenos, às próprias crianças, aos jovens durante a reclusão, dentre outras fases da vida. A seguir, exponho uma tabela elaborada por Gregor que diz respeito às restrições sexuais, e como elas se relacionam diretamente com as fases da criança Mehinaku:

Sexo é proibido ou restrito nas seguintes ocasiões	Consequência ao violar a proibição
Durante a gravidez	Gêmeos ou crianças muito grandes. Parentes ou pessoas próximas enterram a criança viva
Para o pai, antes da criança completar um ano	Criança adoece. Xamã remove o sêmen

Antes da “adolescência” ⁷	Dores e doenças não especificadas. Não cresce tudo o que deveria.
Durante a reclusão	Fica paralisado (Makatsiki), para de crescer, baixo desenvolvimento muscular, fica fisicamente não atrativo.
Quando a criança está tomando remédio na reclusão	O cheiro dos fluidos sexuais dos pais fica na comida que preparam para a criança. Criança fica doente ou morre.

Ainda segundo Gregor (1985: 168), uma criança recém-nascida não possui marcas corporais específicas. É apenas após seu primeiro ano, momento marcado por quando a criança começa a andar, que ela recebe o primeiro corte de cabelo e um nome “de verdade”, que a identifica com sua família. Antes disso ela é chamado por apelidos ligados à forma corporal do bebê, como “gordinho” ou “risonho”. Não identifiquei isto entre os Kalapalo, que costumam dar nomes às crianças ainda recém-nascida. Durante este primeiro ano, a criança se mantém quase que exclusivamente ligada à mãe. Os homens não participam dos cuidados das crianças porque, segundo Gregor, “não podem suprir a alimentação do bebê. Ele bebe apenas o leite da mãe, que é produzido do sêmen da mãe⁸, que é produzido pelo peito da mesma comida feminina que produz o sêmen”. É apenas depois de um ano que a criança deixa o ambiente doméstico e passa a frequentar tanto a praça da aldeia quanto a roça de seus pais, circulando pela aldeia com os pais ou irmãos mais velhos. Até o segundo ano, a intimidade corporal da mãe e da criança continua. Ela continua dormindo na rede da mãe, e ao primeiro sinal de choro ou desconforto lhe é oferecido o peito.

A produção de diferenças de gênero começa um pouco mais tarde:

Uma vez que as meninas pequenas atingem a idade ‘que conseguem andar e falar um pouco’, passam a aprender as regras Mehinaku de gênero fundamentais. Homens e mulheres possuem seu próprio lugar. O lugar da mulher é dentro e nas proximidades da casa, e longe da casa dos homens e do centro da aldeia (idem: 169)

Aos três anos de idade a criança se separa da fisicamente dos cuidados exclusivos da mãe. Esta separação tem início no segundo ano do bebê, quando a mãe passa a deixá-lo sob o cuidado da irmã mais velha ocasionalmente. Uma nova gravidez

⁷ Aspas minhas, uma vez que adolescência não é uma categoria nativa.

⁸ O leite materno é tido como uma espécie de sêmen feminino, pois ambos são produzidos pela mandioca, alimento feminino que dá origem a secreções, diferentemente dos peixes, que formam excretos (como as fezes).

pode antecipar esta separação. Nesta idade a criança passa a se alimentar da mesma forma que seus pais e outros parentes.

O choro de um bebê gera uma forte preocupação para seus pais. Quando uma criança de até cinco anos chora, a mãe costuma atender a todos seus pedidos, como dar o peito ou nina-la para dormir. Os pais escolhem as melhores partes do peixe ou da carne de macaco para dar aos seus filhos, e estes são os primeiros a comer. Apesar disso, quando muito insistentes e choronas, as crianças podem ser punidas pelos pais. O que mais costuma acontecer é serem ameaçadas por estes, que dizem que algum espírito irá pega-las, ou que eles irão “arranha-las” (escarificá-las).

Quando uma criança é deixada de ser o centro das atenções da mãe devido ao nascimento de seu irmão mais novo, ela reage com lágrimas e raiva. Os pais tentam lidar com a situação, tentando entender o que a criança está sentindo, mas costumam punir, escarificar ou administrar uma cura mágica para lágrimas ao primeiro sinal de raiva ou choro em excesso. Não é à toa que esta fase da infância é chamada de “Lágrimas”. “A rivalidade entre irmãos entre os Mehinaku é inibida e provavelmente recanalizada pelos pais, que punem severamente hostilidade aberta entre seus filhos. No entanto, podemos encontrar traços disso na cultura e no comportamento” (Gregor, 1985: 173). Há uma certa hierarquia entre irmãos, que segue a regra do respeito ao mais velho, que costuma ficar com a casa dos pais ou, por exemplo, no caso de um filho de um chefe, a tendência é sempre que o mais velho fique com sua posição de chefe:

A justificativa para isso é que filhos mais novos são menos sérios e merecedores. Como explicou um senhor o porquê tinha sido ignorado como chefe, “eu era o inútil/menos valioso irmão mais novo”. O parentesco Mehinaku, assim, fornece privilégios ao irmão mais velho com justificativas que desvalorizam seus irmãos mais novos (idem: 173)

Os irmãos possuem rivalidades incentivadas pelos pais, e os maus tratos com animais são associados a isso (Gregor, 1985: 174 apud Murphy e Murphy, 1974): “nós vimos as crianças pequenas tentando machucar animais e irmãos pequenos, e isso se reflete nas crueldades com os animais”. O autor explica:

Uma segunda evidência de rivalidade entre irmãos é mais especulativa. De tempos em tempo se vê crianças brincando perto da aldeia de capturar pequenos animais, como tatu ou paca. Seus gritos rapidamente atraem um bando de jovens armados com paus, torrões ou terra, e arco e flechas de brinquedo. O pobre animal corre de um lado para o outro da aldeia, cercado pelos gritos das

crianças. Por fim, fica atordoado por uma vara e as crianças terminam o trabalho com suas flechas. (...). Eu interpreto este tratamento de animais como uma deslocada agressão entre irmãos. Nesta interpretação, me baseio em Yolanda e Robert Murphy, que descreveram um comportamento similar entre os índios Munducuru do Brasil: ‘nós vimos pequenas crianças tentando machucar os irmãos, e as requintadas crueldades comumente infligida em animais domésticos pelas crianças Munducuru provavelmente seguiam a mesma lógica.’ (1974, 168). As crianças que participam mais alegremente são esses jovens que estão tentando se ajustar num papel secundário na família. Crianças mais velhas e os pais, veem a dinâmica de fora, e a enxergam de uma forma divertida e paternalista. A identidade das vítimas também me convence de que estamos a assistir a raiva de retaliação dos irmãos recentemente deslocadas (Gregor, 1985: 174).

A última evidência de agressão entre irmãos pode-se encontrar na análise de sonhos. Os Mehinaku, assim como os outros povos alto-xinguanos, são fortemente contra estes tipos de estranhamentos e raivas, então não há relatos de sonhos em que esta rivalidade apareça escancaradamente, mas

Há, no entanto, sonhos frequentes de hostilidade em que o irmão é vítima de assalto. Entre a minha amostra de sonhos existem aqueles em que irmãos e irmãs acabam em fins violentos nas mãos de brasileiros, índios selvagens, jaguares, e outros animais perigosos. Em alguns casos o sonhador tenta intervir heroicamente. Uma interpretação razoável para estes sonhos é que eles expressam a própria agressão proibida de quem está sonhando. A projeção desta hostilidade para um terceiro satisfaz um desejo de raiva, e deixa o sonhador sem culpa (Gregor, 1985: 174).

Ainda segundo o autor, as crianças mais velhas certamente já sabem das atividades sexuais dos pais, como está claro na “música do grilo”: “eu ouço as cordas da rede e os pilares rangendo: Pilaw, kulei, pilaw, pilaw, pilaw [onomatopeias]” (Gregor, 1985: 174). Estas onomatopeias imitam os barulhos emitidos nas relações sexuais. “Os homens explicam que os grilos ouvem as mulheres enquanto elas fazer sexo em suas redes” (idem: 174). O autor tenta fazer uma aproximação da fase que vai dos três aos cinco anos das crianças com o complexo de Édipo de Freud, na qual a criança cria uma rivalidade com o pai, na disputa pela afeição da mãe. Mas logo afirma que, mesmo com a transparência de que os pais fazem sexo, a criança não fica com mais raiva, e os pais costumam ser adoráveis, e não pais punitivos, como para Freud.

O papel do pai é muito importante, pois ele garante a segurança dos filhos na aldeia. Sua obrigação formal, descrita pelos Mehinaku, é em termos educacionais e econômicos (pescando para o filho e ensinando-o a fazer cestas, por exemplo). Mas apesar disso o pai costuma cuidar muito dos filhos em outros termos, como cuidados emocionais, brincando com as crianças, etc. Quando chega aos nove ou dez anos de

idade, um menino costuma passar parte do dia com o pai para aprender as atividades produtivas. Vão pescar juntos, e o menino o acompanha em viagens mais longas. Esta fase das crianças costuma ser marcada por forte separação entre os gêneros sexuais, uma vez que os meninos possuem mais responsabilidade em tarefas com as pais, e as meninas, com as mães. O menino aprende que para se reafirmar enquanto homem, é preciso passar menos tempo em casa, e mais no centro da aldeia e na casa dos homens. Um homem que passa tempo demais em casa é como uma mulher, e pode vir a ser chamado como tal nas fofocas da aldeia.

Segundo Gregor, a socialização⁹ do homem Mehinaku começa, portanto, com íntimo contato com a mãe até cerca dos três anos de idade, quando entra numa fase de rejeição e separação até aproximadamente os seis anos, quando então entra na masculinidade, que é uma fase hostil com o universo feminino, e reafirma seu rompimento. Esta fase de separação é descrita como o trauma da infância, e o desejo de fusão com a mãe e memória dos prazeres da infância devem ser reprimidos.

Gregor também dialoga com Toren (2011) ao propor uma aproximação entre a antropologia e a teoria psicanalítica para pensarmos a vida, relações e desenvolvimento das crianças. Há um debate na antropologia sobre a possibilidade de adaptar algumas teorias da psicanálise, geradas no mundo da família euro-americana, para sociedades em que as relações de parentesco são completamente distintas, e em acredito que em Gregor há questões que ficaram em aberto, e estas análises deveriam ser feitos com mais cuidado, debatendo também as limitações desta aproximação¹⁰.

Detive-me com tantos detalhes sobre o trabalho de Gregor pois é o que contém mais informações sobre o universo infantil alto-xinguano. Nos outros autores, a criança aparece apenas como pano de fundo para explicar algumas questões do mundo dos adultos. Contudo, salta aos olhos a persistência de uma lacuna: mesmo quando fala sobre crianças, Gregor o faz *do ponto de vista dos adultos*, focalizando as ações dos pais e suas expectativas. A seguir discuto elementos de minhas viagens a campo, a fim de experimentar a possibilidade de fazer uma etnografia da socialidade infantil a partir de experiências das crianças, evitando uma visão adultocêntrica.

⁹ Como demonstrado nos estudos recentes sobre Antropologia da Criança, a noção de socialização da criança caiu por terra, uma vez que desde que nasce ela já é parte integrante e atuante de sua sociedade e não precisa se socializar, mas sim adquirir concepções próprias de seu povo.

¹⁰ Ver, por exemplo “A oleira ciumenta”, de Lévi-Strauss, em que o autor desenvolve uma “crítica Jivaro” às noções psicanalíticas de Totem e Tabu.

CAPÍTULO 2

◆ Discussão das viagens a campo

Apesar de ter lido sobre a região antes de ir, me impressionei com diversos fatores. Para começar, chegar lá é notavelmente difícil e caro (o que, para a dinâmica dos alto-xinguanos, deve ser algo a se levar em consideração). Tivemos que ir até Brasília, de lá pegar um ônibus de 15 horas até a cidade de Canarana – MT, e de lá ainda pegar um barco por cerca de 7 horas, ou um avião monomotor. Este segundo meio de transporte foi nossa opção na ida em fevereiro, porque por ser época de chuvas, ir de barco é complicado. Já em julho, fui de barco.

A viagem de avião levava cinquenta minutos da cidade de Canarana, MT, até a aldeia Aiha do povo indígena Kalapalo no Parque Indígena do Xingu (PIX). O contraste da mudança de vegetação na viagem era forte, a entrada no tapete verde e cheio de variedade da floresta amazônica do parque era muito diferente das plantações de monocultura que sobrevoávamos alguns minutos antes.

Quando o monomotor pousou na aldeia vi uma cena que só se repetiria vinte dias depois, quando estivesse novamente na pista de pouso deixando aquele lugar - quase toda a aldeia, uma população de 250 pessoas, estavam ali, juntos, de pé, à nossa espera. Era a minha primeira vez, mas estava acompanhada do meu orientador Antonio e sua companheira, também pesquisadora, Marina, que já haviam ido dezenas de vezes àquela aldeia. Logo que descemos o que mais me surpreendeu foi o número de crianças que vieram nos receber. Havia adultos também, mas os olhares curiosos das crianças se destacavam. Era notável que queriam chegar perto, olhar o avião, olhar para mim, que era nova ali, mas era uma aproximação com muita timidez. Mesmo com o Antonio e a Marina, que já as conheciam, pude perceber que eram muito tímidas. Evitavam contato desviando os olhos e, pelo menos comigo, que não falo karib¹¹, sempre que falava algo com elas, elas riam - um pouco “sem graça” e, suponho, um pouco de mim. Havia muitas meninas segurando os irmãos mais novos no colo, crianças de diversas idades, mas poucos jovens. Foram as crianças que pegaram nossas bagagens e levaram para a casa na qual ficaríamos, enquanto cumprimentávamos os adultos. Estas foram as

¹¹ Língua nativa, comum a outros povos indígenas, possuindo especificidades linguísticas diferentes. Coloco aqui apenas karib, uma vez que não falo nem karib Kalapalo, nem Kuikuro, nem Matipu.

primeiras impressões que tive, e a partir delas pude pensar diversas questões sobre a vida dessas crianças.

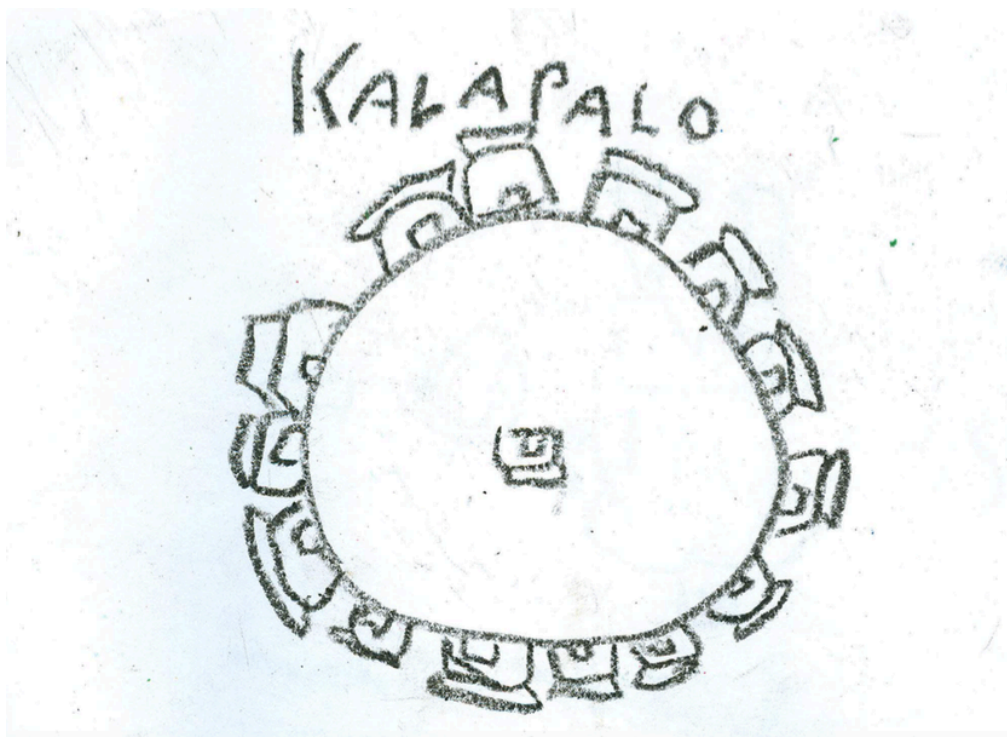


Imagem 3: Desenho de uma criança da Aldeia Aiha

Neste desenho, pode-se observar o formato da aldeia, com as casas de formato oblongo distribuídas em círculo ao redor da aldeia, com a casa dos homens ao centro. É interessante notar que as crianças conseguem abstrair uma noção de como a aldeia é vista de cima, no qual o círculo é um fator determinante, que inter-relaciona todas as casas e dinâmicas das pessoas. É como se as crianças tivessem mais do que uma “experiência imediata” da aldeia, mas a vivessem de um plano circular mais abstrato.

Como somente uma parte dos homens adultos da aldeia fala português, e mulheres e crianças falam quase exclusivamente o karib Kalapalo, fazer pesquisa com crianças e que falam uma língua que não domino foi um duplo desafio nessa pesquisa. As crianças falam o karib kalapalo, e, apesar de achar que elas entendem mais o que eu falo do que demonstram, não falam português. Dessa forma, questões metodológicas de como se comunicar vêm à tona, ainda mais na antropologia, que é tão centrada na linguagem.

A nossa comunicação cotidiana se deu basicamente pelo afeto e envolvimento na vida cotidiana. Rapidamente me aproximei e comecei a brincar¹² com as crianças da minha casa. No começo elas eram muito curiosas, tímidas, mas também muito acessíveis. Elas transitavam por todos os lugares da aldeia, então sempre nos relacionávamos. As crianças frequentam os mesmos lugares que os adultos, e ouvem todas as conversas que estes estabelecem, sem restrições. Os únicos lugares que não podem frequentar, e que são sempre alertadas pelos mais velhos, é o mato, pois possui diversos seres sobrenaturais, que podem ser perigosos para as crianças, tidas como mais vulneráveis que os adultos. As meninas, assim como qualquer mulher, não podem entrar dentro da casa dos homens, que abriga um conjunto de flautas cuja visão lhes é proibida.

Estabelecemos uma rotina em que toda hora que ia tomar banho na lagoa as crianças me acompanhavam. A cada dia surgiam mais crianças. Na lagoa elas se aproximavam muito de mim – talvez por não estarmos mediados por adultos. Gostavam de usar meu shampoo e sabonete e de brincar de pega-pega, que elas chamavam de “Veronica *itseke*!”¹³. Também aprendi algumas palavras em karib, e elas falavam algumas palavras em português, e à nossa maneira nos entendíamos. Algumas vezes, quando queríamos entender o que o outro falava, pedíamos para um adulto bilíngue traduzir. Muitas vezes me utilizei deste recurso para “decorar” frases e repeti-las para as crianças, como quando queria pedir para desenharem algo específico.

Fazíamos muitas atividades de desenho, pois levei um pacote de folha sulfite e giz de cera com o intuito de que elas me ensinassem e mostrassem o que sabiam e sua percepção de mundo. Como um dos objetivos desta pesquisa era entender o que a criança conhece sobre a formação da pessoa e do corpo kalapalo, pedi para elas desenharem um parto, placenta, *itseke* (cada uma desenhou o que entende por *itseke*), criança, *masope* (mulher em reclusão pubertária), *künga kusügü* (rapaz pequeno), dentre outros desenhos. A partir deles pude perceber as diversas visões e repertório que as crianças possuem. Ao desenharem um parto, com sangue, e a placenta bem separada do corpo, ao lado da planta *hõ*, por exemplo, pude perceber que as crianças sabem dos costumes e cuidados de seu povo, porque veem tudo por estar em todos os lugares.

¹² A etimologia da palavra brincar vem de brinco, que significa vínculo. Desta forma, brincar junto é se vincular às pessoas.

¹³ *Itseke* em karib pode ser traduzido por “espírito”. São seres que não morrem, por isso se aproximam da noção de espíritos. São seres dotados de agência e capacidade de transformação, pois podem ser encontrados em diversas formas, como a de animais ou invisíveis.



Imagem 5: crianças desenhando no espaço da escola. Nesta foto pode-se notar uma irmã mais velho cuidando de seu irmão mais novo.

Por estar indo com o Antonio e a Marina, me inseri na rede de relações deles. A casa que nos hospedamos era de “parentes”¹⁴ deles e tipicamente xinguana. Uma grande construção feita de sapê em formato oblongo, com apenas um grande cômodo, que dividiríamos com mais vinte pessoas (só de crianças, eram dez), todas da família do *dono*¹⁵ da casa, Ugise. Era na casa de Ugise que dormiríamos nas redes que levamos, comeríamos juntos a mesma comida local – quando esta estivesse disponível, uma vez que fomos na época mais escassa de peixe -, somada ao macarrão com molho de tomate industrializado, arroz e feijão que levamos. Levei muito tempo para entender as relações de parentesco daquela casa, saber quem era filho de quem, quais crianças moravam lá e quais estavam só de passagem. Mas fui conseguindo classificá-las aos poucos e conhecer melhor as crianças – que eram muitas. É importante ressaltar que minha relação com as crianças da aldeia sempre fora mediada pelas crianças da casa em que fiquei. Diversas análises que faço foram observadas apenas com elas, que eram em sua

¹⁴ Antonio era tratado como “filho” pelos pais do atual dono da casa, que por terem morrido recentemente foram sucedidos por seu filho Ugise, seu “irmão”. Marina, por sua vez, é cunhada de todos os irmãos de Antonio. Vale notar que o uso de termos de parentesco para lidar com estrangeiros parece ser uma forma comum de fazer incidir sobre eles expectativas de comportamento equivalentes àqueles vigentes entre os próprios alto-xinguanos.

¹⁵ No Alto Xingu todas as coisas têm um dono, que é quem cuida. Para entender melhor, ver Carlos Fausto 2008.

maioria meninas, sendo que os meninos eram pequenos (um e três anos). Isso com certeza influenciou muito a minha visão sobre “as crianças Kalapalo”.

Ainda no primeiro dia fui com as crianças para a lagoa tomar banho (*tuãka*¹⁶). O banho também faz parte da formação de corpo Kalapalo, e é muito presente na vida das crianças. Elas gostam muito de se molhar de todas as formas: banham-se na lagoa no mínimo duas vezes por dia, além de tomar banho no chuveiro de manhãzinha para começar o dia, à noite antes de dormir – banhos esses sempre reforçados pelos pais – mas, também, quando chove ficam tomando chuva na cabeça, correndo de um lado para o outro com um grande sorriso no rosto. Um adulto me contou que, por cozinhar o beiju logo cedo, a primeira coisa que as mulheres fazem de manhã é tomar banho, e por isso as meninas devem aprender a tomar banho sempre: porque trabalham a comida.

Também notei que desde o primeiro dia de *tuãka* ficaram instigadas com o meu corpo, com o corpo *kagaiha*¹⁷. Parece que não entendiam porque usava biquíni; queriam ver o que eu escondia. E isso se passou todos os dias: quando saíamos da lagoa elas ficavam esperando eu me secar e trocar para verem o que eu tinha ali. Nossas brincadeiras na lagoa incluíam uma forte aproximação corporal: era brincadeira de pegar o outro (como se fosse um pega-pega), jogar as crianças para cima e ir para o fundo, momento em que todas as crianças se empoleiravam em mim para eu carregá-las como um tubarão baleia levando as rêmoras, e quando via, tocavam meu corpo todo, as vezes até tirando parte do meu biquíni. Elas simplesmente arrancavam seus vestidos ou bermudas ainda correndo, e na volta os vestiam. Um dia as meninas começaram a brincar de lutar, e para isso vestiram calcinhas e ficavam me mostrando dizendo “calcinha”¹⁸. Neste dia e em alguns que se seguiram foram de calcinha para a lagoa como eu o fazia e seguiam me mostrando, como se isso nos aproximasse. A forte curiosidade a respeito do meu corpo era visível entre os meninos também, mas eles se mantiveram mais distantes de mim, acredito que por ser mulher, e participar de diversas atividades que dizem respeito exclusivamente a elas (como preparar o beiju) e por não haver muitos meninos em minha casa.

¹⁶ *Tuãka* significa tanto “local de banho” quanto “banhar-se”.

¹⁷ Como os “brancos” são chamados. As crianças, que possuem todo um arcabouço de palavras específicas dessa fase, costumam chamá-los de *naũ*, nome pelo qual eu passei a atender com frequência. Dizem que nos chamam *naũ*, pois os “brancos” que frequentavam a aldeia sempre falavam “não”, e as crianças entendiam como *naũ*.

¹⁸ Neste ensaio, uso aspas diversas vezes para me referir a falas usuais registradas no meu caderno de campo.

Isso se associa à intimidade corpórea e troca de substâncias entre eles. As crianças abraçam os parentes o tempo todo, e por usarem pouca roupa¹⁹ – muitas vezes nenhuma – há uma forte troca de substâncias corpóreas entre eles. Quando os pais estão conversando com outros adultos, por exemplo, as crianças ficam em volta, penduradas em sua perna e colo. Como demonstrado no capítulo anterior, os pais e os filhos estão vinculados por relações de substâncias, que se dá pelas trocas de contato corporais e partilha da alimentação. Ainda, o pensamento Kalapalo, assim como para os Yawalapíti, segundo Viveiros de Castro, pressupõe uma “unidade” de parentesco que se vincula à aplicação, a um conjunto de parentes, de uma série de proibições alimentares e sexuais ligadas à saúde e à doença.

No final da tarde, muitas vezes se ocupam em mexer nos cabelos, tirar piolhos e espremer espinhas umas das outras, ou de parentes que estiverem sentados na frente da casa. Como vimos com o estudo de caso de Mead (1951) entre os balineses, as relações corporais são essenciais para uma educação de pessoas mais afetivas, que, no caso específico dos Kalapalo, irá configurar pessoas dotadas de *ihütisu* (Basso, 1975). Tendo a concordar com Mead, que as experiências culturais marcam a educação do corpo. Mas, ao contrário da constatação que faz sobre as crianças balinesas, de que estas não desenvolvem capacidades psicomotoras ativamente, as crianças kalapalo, que desde a primeira infância ficam bastante no chão, sob o cuidado das irmãs ou mães e avós reais e classificatórias, desenvolvem e exploram desde cedo diversas capacidades psicomotoras. Essas crianças possuem um corpo firme e ativo.

Ainda neste primeiro dia, junto às primeiras impressões que tive, as meninas da minha casa repetiram diversas vezes a palavra “roupa” e a frase “me da roupa?”. Havia, de fato, levado roupas para dar para as crianças por recomendação do professor Antonio, mas não imaginava que elas saberiam, ou que isto era algo recorrente. Depois, percebi que a “roupa” marcaria minha relação com elas; levar presentes para oferecerem em troca de minha estadia constitui a forte expressão sobre a relação de trocas, que define um modo xinguano de se relacionar. Como diz Piedade (2004: 22), o termo Wauja para “gente xinguana” significa “gente que empresta”, ou aquele que sabe trocar. Na segunda ida levei miçangas e vestidos para cada menina. Ao final da viagem ganhei

¹⁹ Como demonstra Da Matta (1976) para os Apinayé, os parentes são ligados pelo corpo, devem estar próximos fisicamente e trocar de substâncias entre si. Isso faz com que questões referentes a um parente influencie todos os outros.

diversos desenhos e pulseiras feitas de miçanga, o que concretiza, de alguma forma, nossa relação.

Como estava no campo com Antonio e Marina, que falam karib, eles me ajudaram diversas vezes a entender e estabelecer diálogos. Neste primeiro dia lembro-me de as crianças perguntarem sobre diversos aspectos de minha vida particular, para situar-me numa lógica de parentesco. Queriam saber se eu tinha namorado, qual o nome dele, se a gente fazia sexo, qual o nome da minha mãe, qual o nome do meu pai, se tinha irmãos, seus nomes, se estava com saudades²⁰, etc.. Na segunda viagem a campo fui acompanhada de meu namorado, Thomaz, que também não fala karib. Devido a isso, nesta viagem não possuía um “tradutor instantâneo”, como Antonio e Marina se apresentaram, e tive que me inserir mais diretamente nas relações cotidianas para compreender o que acontecia. Ter ido com meu namorado, ao invés de ter me distanciado das relações, me aproximou. Este fato de alguma forma demonstra o interesse por me envolver na vida kalapalo, e os aproxima por me mostrar mais “humanizada” e menos “pesquisadora”. Por termos sexos distintos, cada um se inseriu nas dinâmicas cotidiana de “seus pares”, e eu, mais ainda, na socialidade das crianças.

Assim, um desafio metodológico se colocou de saída: por quais meios seria possível fazer uma etnografia das crianças? A saída para isso, sobretudo levando em consideração o pouco tempo disponível para a pesquisa, era levar a sério os mediadores eleitos pelas crianças para nossa comunicação: as brincadeiras, a proximidade corporal e o interesse por minhas próprias relações pessoais. Procurei ao máximo evitar uma visão adultocêntrica tanto em minhas experiências e relações, como em minhas análises a respeito da socialidade das crianças Kalapalo. Para isso, a observação participante se mostrou uma metodologia imprescindível. Também busquei realizar atividades em que pudesse observar a vida Kalapalo por meio do olhar das próprias crianças, e como exemplo disso posso destacar os desenhos, fotos realizadas pelas próprias crianças, e uma experiência audiovisual que irei relatar adiante, mas que foi elaborada em cooperação com as crianças, que decidiram o que seria filmado e ajudaram na realização do filme. O que se segue é o que foi possível extrair desse experimento metodológico.

²⁰ Saudades para os Kalapalo é tida como uma doença. Também acreditam que quando ficamos com saudades, um espírito pode aparecer na forma do que sentimos falta, nos atraindo para o mundo dos espíritos, que é muito mais atrativo do que o mundo dos vivos. Além disso, quando alguém fica doente pode “contagiar” de alguma forma a todos que estão próximos, por isso os Kalapalo tinham muitos cuidados comigo, como assegurar que estaria bem alimentada e feliz.

◆ Cotidiano das crianças

A aldeia é densamente povoada por crianças, que transitam entre as casas, centro da aldeia, roça e lagoa. As atividades cotidianas podem variar de dia para dia: podem sair para acompanhar a mãe na roça ou o pai na pescaria, ficar em casa com outras crianças ou ir para a lagoa.

Na primeira viagem que fiz a campo, era época da chuva, na qual as mulheres não precisam levantar tão cedo para trabalhar a mandioca, pois já possuem um estoque de polvilho que, idealmente, deve durar todo esse período. Ainda assim, acordam bem cedo, por volta das 5 da manhã. Já em minha segunda ida, que era na época da seca, o trabalho de preparação do beiju era intenso, e ocupava as mulheres, inclusive as meninas, desde muito cedo. A primeira atividade da manhã também diz respeito especificamente às mulheres e às crianças, é tomar banho logo cedo, tanto para despertar, quanto para estar limpo para trabalhar.

A manhã é sempre tranquila e voltada ao ambiente doméstico. As dinâmicas se dão em torno dos núcleos familiares, pois pode-se notar diversos focos de fogueira, um para cada casal e filhos, que ficam se aquecendo e se secando depois do banho matinal. Ficam um bom tempo ali, conversando entre si, até que as mulheres saem para preparar o beiju, e as crianças começam a brincar, normalmente no centro da aldeia, que fica ocupado quase que exclusivamente por suas brincadeiras. Até que o beiju e o café ficam prontos e elas voltam para comer. Na seca, as mulheres e as meninas mais velhas (a partir de 9 anos, aproximadamente) não passam este tempo em volta da fogueira: acordam, tomam banho, e vão direto para a roça colher mandioca. Ao chegarem em casa, ralam a mandioca – neste momento as meninas menores também podem se juntar a elas, mas não possuem um compromisso com este processo como as mais velhas. Estas meninas também são responsáveis por cuidar dos bebês de colo quando a mãe está ocupada, podendo ficar em casa cuidando do bebê enquanto a mãe vai para a roça, por exemplo. As crianças de colo nunca ficam sozinhas, mas podem ficar soltas no chão, sob vigia da irmã mais velha, enquanto a mãe trabalha. Estes bebês costumam tomar leite materno e mingau de beiju como alimentação principal. Quando atingem cerca de 8 meses começam a comer beiju.

Por volta das 11h/12h, com o sol a pino, começa um movimento para irem banhar-se na lagoa. Apesar da proximidade (cerca de 10 minutos de caminhada) e da facilidade de muitas crianças já terem e andarem de bicicleta, podendo levar os

pequenos no bagageiro, elas costumam pedir para um adulto leva-las de moto (acredito que seja principalmente pela companhia). Costumam ir todas juntas, mas não é comum saírem chamando um por um: quem está no movimento na hora da ida vai, e isto mostra como as dinâmicas internas de socialidade se não de forma extremamente espontâneas. Lá elas passam muito tempo brincando: de puxar o pé umas das outras, jogar água e pegar pequenos peixes. As maiores pulavam de árvores altas e as menores gostavam de ser jogadas para o alto para cair na lagoa, dentre outras brincadeiras.



Imagem 6: desenho feito por uma criança que representa *tuãka*

Na volta comem o que houver disponível, pois a alimentação não é regrada em “café da manhã, almoço e jantar”, como para nós. Ela é pautada pela presença ou não de peixe: quando alguém pesca e traz peixe para a casa, as mulheres fazem o beiju e todos comem. As crianças comem bastante, e são as primeiras a receber comida, pois os pais evitam deixa-las passando vontade. Isto se dá porque dizem que pessoas que passam vontades podem se tornar infelizes, ou, se estão querendo ou buscando algo que não têm, ficam muito suscetíveis aos encantos de *itseke*²¹, que aparecem em forma de gente e seduzem as pessoas com justamente o que lhes falta²². A alimentação das crianças é diversa, comem de tudo e o que tiver, dificilmente “não gostam de algo”.

²¹ Significa “espíritos” ou animais. Como a bibliografia xingwana explica, na cosmologia deste povo há uma limiar muito tênue entre espíritos e animais. Ver Viveiros de Castro (1977) e Guerreiro Jr. (2012).

²² Sobre isso, ver a dissertação de Viveiros de Castro (1977) e Viveiros de Castro (2002). Irei abordar isso no tópico “relatos pessoais”, momento em que pensaram que eu havia sido seduzida por um Veado.

Notei que a comida “da cidade” é muito presente na alimentação diária. Gostam muito de suco em pó, bolachas e balas, tomam café e comem arroz, feijão e macarrão. A relação das crianças com comida não é diferente da dos pais com produtos em geral, pois os alto-xinguanos não guardam ou recusam dar algo a alguém: faz parte da reciprocidade, que é considerada um valor fundamental. Mas, isto causa alguns danos de saúde, como as diversas cáries e dores de dentes constante nas crianças.

Durante a tarde as crianças fazem diversas atividades produtivas – em “forma” de brincadeira, que constituem seu aprendizado²³-, como raspar cabaças, colar de miçangas (meninas), matar pequenos bichos com flecha (meninos), construir pequenas casas de sapé, além de outras brincadeiras “mais lúdicas”, como *ta*²⁴. O brincar não tem hora para acontecer, está presente em todas as atividades realizadas pelas crianças. As crianças aprendem muito brincando, experimentando e imitando atividades dos adultos. Ao cuidar dos irmãos menores, imitar o *jamugikumalu*²⁵ e organizar um *uluki*²⁶, no caso das meninas, elas se mostram apropriadas da cosmologia alto-xinguanana e aprendem fazendo, com a prática. Como me disse uma vez um professor Kalapalo, uma menina, ao cuidar do irmão, está “treinando para ser mãe”. O mesmo se dá para os meninos ao pescar, lutar e caçar, por exemplo. Mesmo quando estão trabalhando na preparação do beiju, as meninas costumam brincar. É comum ver várias meninas trabalhando juntas pelo simples motivo de quererem estar juntas umas das outras. Como demonstra Angela Nunes em seu trabalho junto aos Xavante: “O brincar oferece referências cruciais para a percepção das dimensões espaciais e temporais (...) essas referências tornam-se conhecimento individual e coletivo, que acompanhará a criança por toda sua vida” (Nunes, 2002: 72). A relação destas crianças com o tempo e o espaço é pautada numa liberdade não mediada pelos adultos, que permite às crianças uma maior compreensão e partilha do social (Nunes, 1999) - diferentemente da relação de tempo e espaço que as crianças urbanas possuem, marcada por uma forte delimitação e regulamentação dos espaços que frequentam, como a escola, que delimita diversos tempos específicos para cada atividade.

²³ Mais adiante iremos ver algumas classificações de aprendizado Kalapalo, mas adianto que estas atividades são *egitsanenügü*, um modo de aprender pela observação e imitação.

²⁴ Brincadeira predominantemente masculina, que ocorre com mais frequência no período das chuvas, na qual os meninos tentam acertar suas flechas em arcos distribuídos pelo chão.

²⁵ Ritual protagonizado pelas mulheres xinguanas, que cantam e dançam músicas específicas dessa festa.

²⁶ Ritual de trocas.



Imagem 7: meninas de diversas idades (inclusive uma bebê de 8 meses) ajudando as mães a descascar a mandioca

Ao contrário, as crianças Kalapalo possuem autonomia para escolher o que querem fazer e para onde vão, o que se reflete também em sua autonomia para escolher o que querem aprender. Apesar de haver uma escola na aldeia, os professores e pais me relataram que as crianças possuem discernimento próprio para escolher ir ou não na aula. Como me disseram, os pais “aconselham” as crianças a ir ou a não ir, de acordo com sua própria vontade, mas este não é um fator decisivo para elas. Se o pai é professor da escola, por exemplo, quer que seus filhos a frequentem, mas não podem obrigá-las, pois ir ou não cabe à própria criança.

Era comum, também, associar o som do gerador ao “sumiço” de diversas crianças: era hora de ver televisão. Normalmente uma ou duas casas ligavam a televisão, e juntavam crianças e adultos da aldeia toda, sempre por volta das 10 horas da manhã e às 19 horas. Apesar de ter ido em dois períodos distintos, nunca presenciei a escola funcionando, mas na etnografia de Mônica dos Santos Lima (2013), na mesma aldeia Kalapalo, a autora relatou que a televisão era a causa principal de esvaziamento das salas de aula, quando não, o decreto de seu fim. De manhã assistiam a desenhos animados, e pela noite, jornal e novela, assim como os pais.

No final da tarde podia-se ver todas as crianças no centro da aldeia, reunidas em diversos grupos: sendo dois grandes grupos jogando futebol – havia crianças e jovens de todas as idades juntos, um de cada lado da aldeia, provavelmente separados devido às relações de parentesco e proximidade que cada um possuía entre si -; alguns só de

meninas e alguns só de meninos brincando, separados por idades e relações de parentesco. Ao entardecer, as crianças se reúnem ainda na frente das casas, cuidando umas das outras, passando a mão nos cabelos, tirando piolhos e espremendo espinhas.

Quando tem comida à noite comem, e quando tem diesel para ligarem o gerador, assistem à novela ou a festas gravadas pelos cineastas da aldeia na televisão. Depois se reúnem em torno dos núcleos familiares, em torno da fogueira até dormir. Crianças pequenas costumam dormir com a mãe, até que nasça um irmão mais novo. Neste momento passam a dormir com o pai, até se sentirem confiantes para dormirem em sua própria rede, normalmente posicionada a cima da rede da mãe ou do pai.

Desta forma, pude observar que a socialidade das crianças Kalapalo se dá, primeiramente, por proximidade na rede de parentesco, e posteriormente por escolha própria da criança, que escolhe com quem se relacionar, onde ir, o que fazer e o que aprender. As crianças podem frequentar todos os espaços da aldeia e seu entorno, com exceção de lugares muito distantes, como no meio do mato, que são perigosos para elas por serem povoados por animais e seres sobrenaturais. Com isso, os microcosmos de relações estabelecidas por elas, parte da agência delas mesmas ao se relacionarem ativamente. Os cuidados com relação à infância são compartilhados, e estas relações trazem para estas crianças maiores noções de partilha do social. Na aldeia não se vê crianças recusando emprestar os brinquedos, ou brincar com outras por “birra”. Mas pude observar algumas vezes que esta “recusa” pode se dar quando há uma extrema diferença de idade, ou de gênero. Mas, em geral não é comum, e mesmo os menores ficam atrás de atividades mais perigosas exercidas pelos mais velhos, como pular de árvores altas na lagoa.

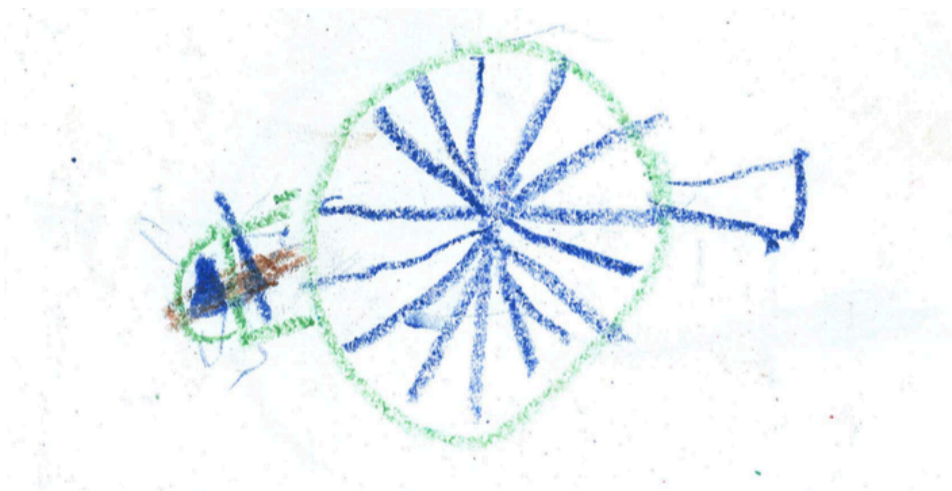


Imagem 8: representação da aldeia feita por uma criança.

Este desenho, feito por uma criança, representa muito bem, ao meu ver, as relações de socialidade estabelecidas por elas. Isto porque, neste esquema, a aldeia é transversal, e pode ser atravessada em diversos sentidos, de onde quer que a criança esteja. Elas têm acesso a todos os lugares, e através deste desenho pode-se perceber esta fluidez física e relacional. O meio se conecta com o todo. Como o desenho foi feito por um menino, que, por ter acesso à casa dos homens, localizada no centro da aldeia, essa fluidez se conecta também com seu interior. Provavelmente, o desenho situado ao lado esquerdo é a escola, uma vez que estávamos na própria escola quando o desenho foi realizado. Há uma explícita fluidez e flexibilidade entre as dinâmicas das crianças, que perpassa a cosmologia alto xinguana, atualizadas constantemente nas relações. As crianças, ao invés de serem vistas como seres “a sociais”, que precisam ser “socializados”, “regulados” etc., atualizam, *a seu modo e de forma positiva tanto de seu ponto de vista quanto o dos adultos*, ideais da vida xinguana: modos de se relacionar com o espaço e com os outros.

◆ **Cosmologia**

No segundo dia que estava na aldeia, tive uma forte diarreia e tomei um remédio que me fez dormir o dia inteiro. Às vezes, no meio de sonhos intensos, acordava com algumas vozes perto de mim, de pessoas comentando que eu estava doente de saudades, ou triste, buscando algo que não estava ali. Se mostraram muito preocupados. Eles ficam atentos para “nossas” atitudes: se estamos comendo, se não estamos evitando o contato humano, se preocupam com nossas impressões sobre eles e a vida kalapalo, costumam perguntar se vamos aguentar ficar ali, ou se estamos gostando e se iremos voltar.

Lá pelo décimo quinto dia na aldeia, senti vontade de sair um pouco da rotina aldeia–lagoa–aldeia, sempre cercada de crianças ou adultos, e resolvi sair para caminhar sozinha. Assim que saí de casa, as crianças, como era o habitual, me seguiram, perguntando se eu estava indo para a lagoa. Disse que não, mas como não sabia falar nem entender muito mais do que isso, saí andando, e respondia *inhalü* (“não”) a tudo que elas falavam. Vi que me seguiram até a esquina de uma trilha que peguei, mas pararam por ali. Sentei à beira de um córrego e comecei a escrever. De repente começo a ouvir Antonio (meu orientador) e Osiris (menino com cerca de 13 anos, parente dos residentes da casa que estava hospedada) me chamarem com ares de preocupação.

Antonio relatou que as crianças estavam muito preocupadas, que voltaram para casa dizendo que eu não estava respondendo e que poderia ter sido seduzida pelo espírito do Veado, já que um dos sintomas desse tipo de situação é a evitação do contato humano, o esquecimento do caminho de casa, a recusa a responder, dentre outros que conformam uma ruptura verbal e espacial.

Há alguns dias se falava muito nisso na aldeia. Ouvimos uns dois casos de pessoas que haviam sido raptadas por Veados. Antonio contou que no caminho até o córrego, Osiris continuou relatando diversos casos, e articulando seus relatos aos conhecimentos cosmológicos sobre a relação com os não-humanos.

Os seres espirituais são de extrema importância na cosmologia alto-xinguana, para entendermos a complexidade dessa compreensão na vida das crianças. Como explica Viveiros de Castro (1977: 179) a respeito dos Yawalapíti (arawak xinguanos), estes “acreditam na existência de uma categoria de seres espirituais, que têm influência nos negócios humanos: causam a maioria das doenças, ajudam o xamã, respondem como “donos” por certos animais. (...) ver o invisível, portanto, é bordejar as fronteiras entre o social e o sobrenatural”. Há espíritos que são “gente” e animal ao mesmo tempo; têm a forma humana perfeita, mas fazem parte da lógica que rege o mundo dos espíritos. “São os habitantes do mundo exterior – ocupam a esfera do impensável. Dentro da sociedade, eles surgem como disruptores da ordem, mas são “capturados” pelos rituais” (Viveiros de Castro, 1977: 183). Os veados fazem parte dessa categoria, por isso são capazes de causar mal às pessoas que se aproximam. Estes aparecem para as pessoas que se mostram vulneráveis – como mostrei anteriormente, as crianças são as principais “vítimas” – que estão com vontades ou saudades, e as fazem esquecer o caminho de casa, não responder, dentre outras características. Na citação anterior, Viveiros fala sobre estes espíritos serem “capturados” nos rituais, pois cada ritual possui um dono humano e um *itseke*. O dono humano se torna dono quando pega uma doença causada por determinado *itseke*. Normalmente essa pessoa sonha com o *itseke*, e descobre que ele lhe causou mau. Para reverter a situação, ele deve virar dono do ritual – o que envolve patrocinar e se responsabilizar por sua realização - que este *itseke* é também dono. Os *itseke* são donos dos rituais, pois ele fora inventado no mundo deles. Há um ritual, por exemplo, em que os peixes são donos, e isto se dá porque dentro do lago os peixes realizam o mesmo ritual. Do ponto de vista dos peixes, eles são gente, que realiza rituais assim como os humanos. Como explica Viveiros de Castro, na perspectiva de diversos povos sul ameríndios: “(...) o mundo é habitado por diferentes

espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (2002: 347). Desta forma, o mundo é o mesmo para humanos e não-humanos, que se relacionam da mesma forma que os humanos, já que, para eles, são *gente* também.

A apreensão deles com o meu desaparecimento pode ser associada não só ao rapto, como à aquisição de doenças, uma vez que:

Ver um espírito acidentalmente – no mato à noite – provoca por si só doença. Ver, com efeito, é algo que define uma relação com o mundo sobrenatural: o xamã é aquele que tem uma visão poderosa (*awiri niritú* – olho bom); quando se está morrendo, vê-se as almas dos mortos (*yakulá*); com febre, vê-se o espírito causador da doença; a alma do doente viaja até a aldeia dos *apapalutápa*; e os Yawalapíti comprazem-se em contar o que viram nestas viagens febris. O feiticeiro, igualmente, é um ser que vê demais: sabe o que se passa em casa alheia. Ver o invisível, portanto, é bordejar as fronteiras entre o social e o sobrenatural. (Idem: 179)

A aldeia dos *apapalutápa* que Viveiros de Castro fala é o termo Yawalapíti para a aldeia dos mortos. Quando febris, os *kuge* viajam para esta aldeia, e normalmente é lá que descobrem qual o animal que o enfeitiçou, e qual ritual deve-se tornar dono.



Durante uma atividade com algumas crianças, pedi para que desenhassem “*itseke*”. Cada criança desenhou o que *entende* por *itseke*, e os desenhos representados acima são algumas das impressões das crianças. É interessante notar que muitos *itseke* se assemelham aos animais, que são parecidos aos espíritos.

A seguir apresento uma canção de ninar do repertório Kalapalo, cantada por Haja Kalapalo e transcrita por Antonio Guerreiro, que fala sobre a relação das crianças com *itseke*:

o ho hĩ, o ho hĩ o ho hĩ

[sem tradução; há uma proximidade sonora com *oi*, “nanar”, no que os Kalapalo chamam de “língua das crianças”, *kangamuke itagihu*²⁷]

eüngükeha tingudemuku

durma, [criança] de olho saltado

eüngügeha tingudemuku

durma, [criança] de olho saltado

ukogetsiha oĩũ anüğü

amanhã seu pai vai chegar

eilüki gope

da busca de seu colar

oĩkekigope

da busca de um *oĩke*²⁸

ijali katsuginhi

se não a anta te pisa

*eteme*²⁹ *katsuginhi*

se não a anta te pisa

o ho hĩ, o ho hĩ o ho hĩ

asã kengeni

se não o veado vem te comer

ijali kengeni

se não a anta vem te comer

ijali kengeni

se não a anta vem te comer

asã kengeni

se não o veado vem te comer

o ho hĩ asã kengeni

²⁷ Em cantos, é comum inserir consoantes aspiradas entre vogais para dar musicalidade às palavras.

²⁸ *oĩke*: colar de conchas de caramujo aquático, pintadas.

²⁹ *Eteme*: anta, em arawak.

nana, se não o veado vem te comer
asã kengeni
se não o veado vem te comer
o ho hĩ, o ho hĩ o ho hĩ

Nela, podemos perceber que os adultos criam um certo “terrorismo” para ensinar às crianças os perigos dos seres sobrenaturais, uma vez que cantam por um longo tempo que o veado ou a anta podem vir comê-las, o que também aparece em nosso repertório de canções sobre a cuca, o bicho-papão, entre outras. As crianças não demonstram medo ao ouvir estas canções, por já estarem apropriadas desse tipo de conhecimento e saberem que é perigoso ir ao mato sozinhas, tanto que me alertaram diversas vezes para não o fazer. As crianças são tidas como mais vulneráveis a esses espíritos, seguidas das mulheres, e só então os homens. Mas estes relatos que ouvimos antes da minha “fuga” haviam acontecido com homens que foram caçar sozinhos.

A preocupação que as crianças demonstraram, bem como a narração de eventos semelhantes ao que temiam acontecer comigo, demonstra como as crianças estão plenamente envolvidas nos assuntos do mundo sobrenatural, ocupando aí também uma posição de agentes, tanto da própria proteção, como da proteção dos outros.

◆ Noção de Pessoa Kalapalo

Os Kalapalo possuem uma noção de estética centrada no corpo. Para tanto, existe um padrão de Pessoa kalapalo que inclui: ter olhos pretos, cabelos pretos, meninos com o cabelo redondo, meninas com franja e cabelo comprido; corpos fortes e arredondados (cuja produção envolve o uso de remédios e rezas para crescer e engordar; amarrar as panturrilhas e os braços; arranhar o corpo; etc.); cor marcada pelo sol (na reclusão os *künga* e as *masope*³⁰ não podem tomar sol e ficam com o corpo branco); além das pinturas e acessórios específicos para festas e rituais. Por isso há diversos cuidados que as mães têm com os filhos desde que estão na barriga, para construir seus corpos. Tudo é muito marcado no corpo - incluindo as diferenças entre ser indígena e ser *kagaiha*, não indígena.

³⁰ *Künga* significa rapaz e *masope* são as meninas reclusas (a palavra pode ser glosada como “que já menstruou”).

As restrições alimentares que envolvem as crianças Kalapalo são diversas e é difícil sistematizar todas. Há restrições que dizem respeito aos pais, e restrições que dizem respeito às próprias crianças. Como problematiza Viveiros de Castro (1977: 118) em sua dissertação sobre os Yawalapíti, eles nunca respondiam diretamente a questões, como “Por que se faz (isso ou aquilo) ...? “; apenas constatavam que “nossos avôs assim o faziam”, ou “era assim que os antigos costumavam fazer”. Eles respondem a essas questões com uma explicação de efeito – “não comemos peixe quando nasce filho porque senão a barriga incha, o sangue não sai”.

Muitas das restrições que busquei sistematizar iam surgindo ao longo de conversas, mas tenho clareza de que muitas das restrições que trago aqui não são consenso entre todos Kalapalo. Muitas vezes havia discordância entre os homens e as mulheres.

Assim como para os Xikrin (segundo Cohn, 2000) e para os Mehinaku (segundo Gregor, 1985), a gestação é caracterizada pela constante fabricação da criança: os pais fazem sexo regularmente assim que sabem da gravidez, para produzir o corpo desse bebê com o sêmen. É apenas quando a “barriga já está grande” e o bebê já vai nascer, que param, pois “pode machucar o bebê”. Como demonstra Gregor para os Mehinaku, o útero da mulher é tido como um recipiente que recebe o sêmen masculino, e segundo uma versão – comumente aceita entre os Kalapalo também – o espírito da placenta molda a criança.

A partir de então, os pais passam a seguir uma restrição alimentar. No início da gestação, a mulher deve parar de comer peixe, até completar cerca de três meses de gravidez. Neste momento começa a “sentir desejo de doce”, mas deve tomar cuidado, pois não pode comer mel, e nem “muitos” alimentos provenientes da cidade.

Os pais não devem comer peixe com barbatana, pois “segura o bebê no parto”, como se o bebê criasse barbatanas que impossibilitariam sua saída do ventre materno. O pai também não pode comer peixe pirarara, pois acreditam que “deixa marca no corpo” (manchas vermelhas) do bebê que vai nascer. Também não podem comer piranha vermelha depois que a criança nasce, pois pode causar diarreia no bebê. Para evitar a diarreia, os pais não podem lidar com nada que tenha cheiro forte, como produtos de limpeza, nem muitos alimentos da cidade com essa característica. Também é preciso tomar cuidado ao lidar com madeiras que possuam líquido dentro, pois ele pode ter cheiro forte e afetar o bebê.

Há um remédio (uma espécie de “corda”) para dar para as crianças para que os pais possam voltar a alimentar-se regularmente logo (pelo que pude perceber, este é um anseio dos pais). Ao completar cerca de um ano, os pais podem voltar a “comer aos poucos”, mas é só quando completam três anos que se pode comer normalmente. Nota-se aqui, que muitas vezes os irmãos têm menos de um ano de intervalo entre o mais novo e o mais velho, ou seja, a produção de filhos é tão intensa que, teoricamente, os pais dificilmente poderiam voltar aos hábitos alimentares usuais até pararem de ter filhos.

Apesar das restrições alimentares que isso acarreta aos pais, ter muitos filhos é um valor positivo. Como analisa Cohn (2002), ter filhos é determinante para a dinâmica social Xikrin. O *status* social do pai e da mãe mudam de acordo com a quantidade de filhos que possuem, uma vez que “é também pelo número de filhos que um homem ganha maior participação na oratória, ao alcançar uma quantidade que é sempre especificada com um mínimo de quatro filhos” (Cohn, 2002: 122). Pude observar que o mesmo se dá para os Kalapalo, que falavam coisas como “vou ter o máximo de filhos que conseguir” ou “vou trabalhar bastante a minha mulher”, o que, como vimos, se refere a *engravidar* a mulher.

Com sete meses de gravidez, as mulheres começam a se preparar para o parto: passam um remédio na barriga para acelerar o nascimento do bebê. Também rezam para a criança nascer bem e não se machucar na hora do parto.

No parto, a parteira toma alguns cuidados como usar a raiz *tihagi imago*ho, para acelerar as contrações, e o *hõ*, para “o parto não doer”. Quando o bebe nasce a mãe toma *kejite* (remédio preparado com o suco das folhas de uma planta com cheiro bem forte) para vomitar e “tirar bem a placenta”, “limpando” assim a barriga. Depois ficam dois dias sem comer, tomando *kejite* duas vezes por dia para assegurar que a barriga esteja “bem limpa”. Como apontei na discussão bibliográfica, é muito importante assegurar que a placenta tenha saído por inteiro da barriga e seja enterrada, para que o espírito da placenta (ou avó da criança) não fique tão próximo da criança e a queira levar para o mundo dos espíritos (Guerreiro, 2012).

Pude presenciar um parto no meu período em campo. Além de mim, estavam presentes a parteira, uma irmã da futura mãe e cerca de 10 crianças, que observavam curiosas todos os suspiros de dor e cuidados tomados durante e depois do parto. A mulher estava de cócoras numa rede feita de fibra de buriti, segurando firme numa outra rede posicionada acima da sua. As duas mulheres – a parteira e a irmã, que cumpria um

papel de assistente – se situavam uma de cada lado da rede e se aproximavam da grávida a cada contração de dor. A parteira rezava em voz baixa enquanto passava *hõ* na vagina e na barriga da mulher, massageando o bebê. Quando cheguei, por volta das 8 horas da manhã, me contaram que ela estava tendo contrações desde a noite anterior. Acabei ficando uma meia hora ali, acompanhando a agonia da espera, mas de repente, como se fosse simples, vi o bebê escorregar da vagina da mãe e cair na rede. Neste momento estranhei, pois achava que ela iria pegar o bebê no colo, mas o que ocorreu foi que a parteira cortou o cordão umbilical e lavou o bebê com um sabonete comum, enquanto a outra mulher corria para pegar um chá de *kejite* e dar em grandes quantidades para a recém-mãe, que forçava o vomito. Neste momento, o bebê estava enrolado num vestido usado da mãe no chão. Quando a placenta saiu, o pai a pegou e enterrou num buraco do lado de fora da casa, coberto por muitos ramos de *kejite* também. Eu e as crianças havíamos saído da casa para acompanhar este “enterro”, e quando voltamos para dentro o quadro era o mesmo: a mulher seguia vomitando e tomando a infusão, enquanto o bebê chorava no chão, embrulhado no pedaço de pano. Com este relato, podemos observar que o cuidado com a placenta é crucial, e mobiliza diversas relações na casa: a irmã ajudava na indução do vomito, enquanto a placenta é enterrada pelo pai, enquanto a parteira lava o bebê (suponho que especialmente para tirar o sangue dele), para só então poder dar atenção especial para ele, como dar de mamar e acaricia-lo. Tudo isso para que o *espírito da placenta*³¹ não fique atrás da criança, uma vez que este desenvolve um grande afeto pelo bebê.

Algumas dessas restrições e cuidados adotados pela mãe e pela parteira “relacionam-se diretamente a uma atitude ativa da criança ao nascer, o que revela o quanto é considerada por essa população um ser dotado de agência desde a gestação” (Codonho, 2012: 56). Durante o parto, as rezas e massagem estimulante com *hõ*, para que o bebê nasça, como se saísse ativamente da barriga, reafirma esta noção de que há um ser já ativo dentro da barriga.

³¹ Guerreiro descreve em sua tese como a placenta desenvolve afeto pelo bebê, colocando a criança em uma “posição liminar entre os espíritos e os humanos” (Guerreiro 2012: 151).



Imagem 10: desenho de uma criança, que representa o parto

Este desenho, feito por uma criança Kalapalo, representa um parto. Como relatado acima, as crianças gostam muito de ver como outras crianças nascem e sabem representa-lo. O desenho mostra uma mulher com a pintura tradicional de urucum na testa, sentada na rede, com o bebê logo abaixo. Nesta figura pode-se notar que a placenta esta bem separada do corpo da mãe e do bebê, o que mostra o entendimento que esta criança possui acerca dos perigos da placenta. Ao lado esquerdo está escrito *hõ*, que é a planta utilizada pela parteira para ajudar a estimular o parto e facilitar a saída do bebê. Do outro lado está escrito “Kalapalo”, que era, junto ao nome, comum escreverem em diversos desenhos que queriam representar questões tradicionais Kalapalo.

Para os Kalapalo é apenas um *kuge* (gente xinguana) que pode fabricar outro *kuge*, e são especificamente os pais que possuem esta responsabilidade, por serem tidos como donos da criança (Guerreiro, 2012 e Viveiros de Castro, 1977: 187). Abaixo segue uma canção para ninar as crianças que representa esta semelhança entre os pais e a criança:

egipointsüe Akalakigi
 Akalakigi, carregue ele
agingo ake ohopütsükütokongo ake
 que é parecido com você, que fica junto de você como as pintas do seu buço
a ha hĩ a ha hĩha ha hĩ a ha hĩ a ha hĩha ha hĩ
egipointsüe Akalakigi
 Akalakigi, carregue ele
egipointsüe akalakigi Akalakigi,

carregue ele
agingo ake etupütsükütokongo ake
esse que é parecido com você, que fica junto de você como as pintas do seu buço
a ha hĩ a ha hĩha ha hĩ a ha hĩ a ha hĩha ha hĩ
egipointsüe Akalakigi
Akalakigi, carregue ele
egipointsüe Akalakigi
Akalakigi, carregue ele
agingo ake etupütsükütokongo ake
esse que é parecido com você, que fica junto de você como as pintas do seu buço

Para ser *kuge*, também é preciso ter uma “alma”, *akuã* em karib (Guerreiro, 2012; Basso, 1973), que, segundo os Kalapalo, já está presente no ventre materno. Todos os corpos possuem *akuã*, não apenas os *kuge* xinguanos. A *akuã* possui a mesma forma da pessoa, e difere de outro tipo de alma, a “alma do olho”, que “designa a pessoa que vemos na íris de alguém quando olhamos para ela” (Guerreiro, 2012: 241). A *akuã* do bebê é muito frágil e “não suporta força nem os efeitos ruins de comidas gordurosas ou com muito sangue.” (Ibidem: 241). É por isso que nem a criança nem os pais podem comer alimentos inapropriados ou fazer esforço: devem seguir determinadas restrições para evitar ataques de espíritos e doenças.

Como apresentei na discussão bibliográfica sobre os outros povos ameríndios (Cohn, 2000), assim que o bebê nasce é preciso moldar seu corpo, que não nasce com ele pronto³². A mãe é responsável por soprar o olho da criança para ficar preto, e a parteira ou avó tem que apertar seu corpo para “não ficar torto”, e também para moldá-lo de acordo com a estética xinguanana – corpo forte, braços e pernas grossas e cabelo e olhos negros.

A alimentação do bebê consiste exclusivamente no leite materno. Mas me relataram que quando a mãe tem pouco leite, raspa-se uma madeira, colocam o suco dela num algodão e colocam na boca do bebê. Para estimular a produção de leite dizem que é bom que a mulher coma melancia ou outras frutas com bastante suco, e espalhe um pouco sobre os seios.

Como o corpo Kalapalo deve ser forte, há rezas e banhos de raízes para o bebê engordar. Para evitar que ela chore muito, dá-se banho com a folha do pequi e coloca-se um colar de frutas do campo e também rezam. Há rezas para a criança aprender a

³² Isto diz respeito a toda a necessidade da fabricação do corpo ameríndio, discutida anteriormente (Seeger, Viveiros de Castro e Da Matta, 1987).

engatinhar (reza da lagartixa) e reza para a criança crescer. Há rezas para quase tudo, que vão desde os cuidados corporais das crianças e adultos, até rezas de atração ou conquistas.

Dos quatro meses, até cerca de um ano e meio, o bebê usa um fio de lã (assim como os usados posteriormente na reclusão) nas panturrilhas, para engrossá-las. Perguntei diversas vezes sobre o tempo exato de uso, e não me deram precisão, mas algo que se repetia muito nas falas dos informantes é que depois de um tempo os bebês não gostam e não deixam a mãe amarrá-los. Também usam cintos no caso dos meninos, e colares no caso das meninas, tudo para seguir moldando os corpos.



Imagem 11: mãe amarrando a panturrilha da filha

Há uma forte preocupação com o crescimento da criança, que é tido como responsabilidade e sob os cuidados dos pais. Como já descrito, desde a primeira infância há rezas e cuidados tidos para a crianças engordar e crescer. Posteriormente, se for uma menina, quando já está com cerca de 9 anos, toma remédio para atrasar a menstruação, para não atrapalhar seu crescimento, pois acreditam que ao menstruarem as meninas não crescem mais por perderem substância (sangue); já os meninos, durante a reclusão, não devem se masturbar, pois a perda de sêmen atrapalha o seu desenvolvimento corporal. Também há uma ressalva com as relações sexuais: “criança grande não pode brincar com crianças de outros sexos (que não sejam parentes próximos) porque se não acostuma e quer namorar mais cedo e não cresce mais”. Da mesma forma,

Há diversos sonhos que uma Pessoa pode ter que fazem parte de sua formação enquanto sujeito Kalapalo, que podem alterar seu corpo, o corpo de seu filho ou definir a posição da pessoa na aldeia. Por exemplo: se um menino, principalmente quando está na reclusão, sonha com uma sucuri é porque vai virar lutador; se uma mulher sonha com

água quente é porque vai ficar feia; se a mãe grávida sonha com um xexéu³³, seu filho será inteligente, mas se sonhar com um pássaro que some, seu filho vai morrer; ainda uma mulher grávida, se sonhar que ganhou um beiju, sua filha nascerá mulher, dentre muitos outros sonhos. Todos estes sonhos me foram descritos por um menino e uma menina kuikuro de 12 e 10 anos de idade, respectivamente, Eric e Tia Morena, que falam muito bem português por terem vivido em Canarana por 4 anos, e foram posteriormente confirmados por Ugise Kalapalo, que ainda acrescentou outro sonho tido durante a gravidez: se a mulher sonha que está presa, sufocada, ou num labirinto, é porque terá dificuldades no parto. Estes sonhos são prenúncios, mas não são determinantes; é preciso que a pessoa aja para evita-lo, ou concretiza-lo, cuidando de seu corpo ou do corpo de seus parentes, por meio de rezas e prescrições alimentares e sexuais. Sobre a relação que estabeleci com Eric e Tia Morena, fora muito interessante conversar com crianças falantes de karib que falam português fluentemente, algo que não estava acostumada. Conversei sobre diversas outras coisas com elas, e pude perceber como a cosmologia alto xinguana está presente na vida das crianças, que associam diversos conhecimentos (do mundo xinguano ou do mundo dos brancos) de acordo com o que lhes convinha, uma vez que pareciam querer me impressionar ao elencar diversos sonhos, mitos dentre outras questões específicas de sua cosmologia, e ao mesmo tempo mostrar como estão apropriadas também do “meu mundo”. Por elencarem diversos tipos de conhecimento, pode-se dizer que as crianças alto-xinguanas possuem diversas culturas infantis (Delalande, 2003), por ressignificarem a sua maneira os conhecimentos alto-xinguanos e do mundo dos brancos, num processo constante de transformação, de uma cosmologia que não é estática.

Estes sonhos dizem respeito à formação da pessoa e a aprendizagem das crianças Kalapalo, uma vez que ao sonhar com algo que simbolize que a criança será um lutador, por exemplo, ela deverá se preparar para o ser. Este preparo inclui rezas, cuidados corporais, escarificação, restrições e prescrições alimentares e sexuais e o uso de remédios. Para os Kalapalo, estes estímulos todos irão auxiliar e intensificar o aprendizado, que só será bem-sucedido com dedicação e perseverança. A pessoa Kalapalo só aprende algo ao se dispor a aprender. Ou seja, ela deve ir atrás dos recursos para aprender. Deve conversar com os pais e com o mestre que detém determinado

³³ Pássaro importante para a cosmologia alto-xinguana. Ele pode fazer articulações entre o mundo dos vivos e dos mortos, cantar para alegrar a aldeia com uma boa notícia, etc. O xexéu consegue imitar o canto de outras aves, e por isso é considerado um “poliglota”, cuja inteligência se expressa em sua capacidade de aprender qualquer língua.

conhecimento, pagá-lo, e demonstrar um constante interesse. Caso não demonstre, não irá “aprender bem”.

◆ Sessão de escarificação

Durante minha estadia em campo, pude presenciar duas sessões de escarificação, que exemplificam os diferentes casos em que esse procedimento pode acontecer. Forame explicado diversas vezes que “arranham” e passam remédio para aprenderem diversos conhecimentos tradicionais, como a pescar, lutar e trabalhar, principalmente durante a reclusão. Mas os dois casos em que pude observar a escarificação foram por motivos ainda diferentes destes.

O primeiro fora numa tarde de chuva, em que os homens haviam saído para pescar, e ficaram em casa apenas as mulheres e as crianças. Eu estava distraída, recolhida na rede, quando vi uma movimentação abrupta de Kahagahü correndo atrás de sua filha, Susema. Meus tradutores falaram que ela iria arranhá-la. Susema foi pega pelo braço e começou a espernear e chorar intensamente. Nunca havia visto uma cena assim lá. A irmã de Kahagahü segurou as pernas de Susema, enquanto a mãe pegava a arranhadeira³⁴. Susema chorava incansavelmente, se debatendo pelo chão. Por um momento achei que conseguiria escapar. A mãe molhava uma de suas nádegas e uma parte da perna, mas ela logo se sujava com a terra do chão. Até que a mãe conseguiu molhar, e por mais que a menina voltasse a se sujar, ela começou a escarificá-la. Escarificou suas duas pernas inteiras, enquanto Susema chorava e se esperneava. Quando acabou, saiu soluçando, e foi se lavar na torneira. A mãe voltou com a raiz que era o remédio para passar em seu corpo, e ela não queria passar. Era um remédio para aliviar a dor e cicatrizar mais rápido. A menina passou a noite toda soluçando de dor. Posteriormente me relataram que Kahagahü arranhou a filha pois ela demonstrou agressividade e estar sentindo raiva, que é o sentimento que os Kalapalo mais temem para suas crianças, pois vai contra o *ethos* xinguano e as qualidades de se tornarem uma pessoa dotada de *ihütisu*. Desta forma, esta sessão de escarificação teve o sentido de educar e formar a menina, que não deveria agir daquela maneira.

O segundo caso de escarificação aconteceu poucos dias após este, o que se configurou num grande contraste para mim. Estava sentada na frente da casa com algumas meninas, comendo o milho estourado na fogueira que o cacique acabara de

³⁴ Objeto feito com um pedaço de cabaça e dentes de piranha que serve para escarificar a pele.

trazer, quando Senegal³⁵ as chama para escarificar. Elas foram, animadas, tomaram uma ducha, e logo estavam numa fila, prontas para serem “arranhadas”. Ele, do meio da roda chamou a primeira. Sem titubear, Esa se apresentou no meio da roda e deitou em seu colo com a nádega virada para cima. Com a primeira arranhada, Esa³⁶ se assustou e começou a chorar. Sem dó, Senegal foi até o fim: arranhou umas três vezes cada nádega. Chamou a segunda, ainda animada, apesar da dor da irmã, Creusa se manifestou, escarificou, saiu com o mesmo sorriso e voltou a comer seu milho. Depois foi a vez de Johi, que apresentou a mesma serenidade que Creusa. E foi assim que vi três meninas serem arranhadas, por livre e espontânea vontade (porque se não quisessem não seriam obrigadas, assim como Asisi, que estava junto das meninas e optou por não arranhar).

Esta sessão de escarificação se deu porque na cosmologia xinguana, na história que explica a origem do milho, os milhos eram pessoas, que foram escarificadas, queimadas e brotaram em forma de milho. Dizem que a palha do milho é toda riscada por isso. Por ser ex-gente, o milho possui sangue (inclusive, o milho dos Kalapalo é vermelho). E, como já vimos, os Kalapalo acreditam que excesso de sangue no corpo não faz bem, então é provável que se escarifiquem para tirar o excesso de sangue na primeira safra do milho.

◆ Fases da criança

Kangamukei djetsa atanini gele

Quando vocês ainda eram crianças mesmo (falando para Agunha)

Ago atani gele inke Aruko atani geleha inke kapehela nkgutsüha igia gele inke

Quando eles, veja, quando Aru e outros de sua idade, ainda estavam deste tamanhinho, veja

Igia gele atani

Quando ainda estavam assim [gesto para mostrar o tamanho]

Ago kangamuke atani igia tuhugu

Quando eles ainda eram todos crianças³⁷

³⁵ Cunhado de Ugise, co-residente da casa que me hospedei.

³⁶ Susema, Esa, Creusa, Johi e Asisi são as meninas da casa em que me hospedei, todas classificatórias.

³⁷ Manuscrito de Enümu Kalapalo, Marina Cardoso, Sapuia Kalapalo, Clarissa Martins e Antonio Guerreiro.

Assim como fez Cohn (2000), resolvi esquematizar as fases da Pessoa Kalapalo no que a autora classifica como “grupos de idades”, existentes para todos os povos jê. Entre os jê, essas classificações determinam diversas mudanças na vida das crianças. Mas, diferentemente, as diversas fases que os nomes classificam não marcam mudanças na infância Kalapalo (e tampouco há, entre estes, grupos de idade como entre vários jê). Elas marcam apenas as mudanças corporais que as crianças passam, de forma sistemática e detalhista, como os Kalapalo são. Mas a infância Kalapalo é marcada mais pelos processos pessoais de cada criança, que dizem respeito a suas escolhas e com quem escolhem se relacionar e onde ir, do que por regras sociais que determinam o que cada criança deve fazer e a pintura corporal que deve usar em determinado momento da vida.

Há cerca de 14 nomes que classificam diferentes fases na vida de uma Pessoa Kalapalo. Essas classificações significam literalmente a estética corporal da fase, o que reitera a importância da construção de corpo para esse povo. Muitas fases são descritas pelo tamanho que a criança está, então junto ao termo vêm uma expressão corporal indicando o tamanho, como no manuscrito relatado no início desta sessão.

O bebê recém-nascido é chamado de *sepisu*, que significa “pele vermelha”; depois, quando “começa a engordar” é chamado de *tepegikita*; quando está “no chão” se referem a ele como *tügahongo*. *Haingotsetse leha* significa “já cresceu um pouco”; depois, quando a criança “já se ergue” ou já está engatinhando chamada de *tipongo*; *atsagatega (leha)* é quando ela fica em pé; *ihülunkguti* é quando criança que começa a andar; *atsakuta* é quando já corre. Outro nome que classifica o tamanho da criança é *kapohongotsetse leha*, que diz respeito a criança “um pouquinho alta”. Até aqui, há poucas distinções de gênero entre as crianças, que começam quando as marcas corporais da puberdade chegam. Quando uma menina começa a ter peito é chamada de *inhangantita leha*, e quando menstrua, de *masope*. Já os meninos, quando o corpo já está mudando e é considerado um “rapaz pequeno”, são referidos como *künga küsügü*. Quando a mulher sai da reclusão e “corta a franja”, a chamam de *agiketi*, que se refere literalmente ao novo corte de cabelo, uma vez que as meninas na reclusão deixam a franja crescer até o queixo, e este corte marca sua saída da reclusão. Os homens, depois, são chamados apenas de *künga*, que significa rapaz (não mais *küsügü* – pequeno). *Haingo* é “adulto um pouco velho”, que possui cerca de 35 anos (segundo um interlocutor) e *haindene* já é velho.

Diante todas estas fases da vida Kalapalo, podemos perceber que não são elas que marcam a vida Kalapalo em si, mas a própria vida e os processos corporais de cada pessoa que são representados por nomes que explicam a fase de cada pessoa. Acredito que seja o equivalente à nossa sociedade, quando nos referimos a crianças, jovens, rapazes e moças, adultos e velhos, mas sem os marcadores etários formais, que marcam a saída da infância (12 anos incompletos, segundo o Estatuto da Criança e do Adolescente), a maioridade (18 anos) ou quando alguém se torna idoso (65 anos). Cada pessoa passa por seus processos corporais, e quando a criança começa a andar, por exemplo, passa a ser chamada de “que já sabe andar”, sem grandes expectativas para cada fase. A criança Kalapalo é dotada de agência e autonomia para aprender e descobrir o mundo em seu próprio ritmo. É apenas quando a mulher menstrua, ou quando os pais do rapaz acham que ele já deve entrar na reclusão, que o processo corporal marca uma regra social desta sociedade, que diz respeito a entrada na reclusão pubertária.

Esta fase marca a transição para a vida adulta, e é um importante momento de aprendizado, no qual o jovem irá se especializar em algo, ou aprender mais de sua cultura e costumes. Uma mulher nessa fase aprende de fato a fazer esteiras, colares, etc., enquanto um homem aprende a lutar, pescar, etc. e preparam e treinam seu corpo para tal. Os braços e as pernas devem ser fortemente amarrados e o jovem deve se escarificar e passar remédios específicos para cada aprendizagem constantemente.

A entrada na reclusão pode ser precedida por um ritual para os meninos importantes (*típonhü*), que é marcado pela perfuração das orelhas dos meninos, o que simboliza uma espécie de “menstruação artificial”, uma vez que as mulheres também entram na reclusão ao menstruarem. Segundo relatos de interlocutores, é cada vez mais comum casar assim que saem da reclusão pubertária, o que antes levava mais tempo. Casar-se acarreta diversas responsabilidades que consagram de vez a vida adulta, o que indica que para este povo não há a fase que chamamos de “adolescência”.

◆ **O conhecimento para os Kalapalo: como, quando e o que aprender.**

O conhecimento para os Kalapalo é muito importante e caro. Caro porque há diversos conhecimentos específicos, como os cantos e discursos, que possuem mestres, que são seus donos. Desta forma, me indagava: como as crianças aprendiam estes determinados conhecimentos? Todos os conhecimentos são caros ou há coisas que todos

devem, ou podem aprender? Como se dão os processos tradicionais de aprendizagem do povo Kalapalo? Com que idade podem aprender determinadas coisas? E o que cada gênero pode ou não aprender? Para entender melhor estas questões, conversei com alguns pais e alguns professores Kalapalo, que explicaram também o papel da escola no processo de aprendizagem das crianças. Também pude entender diversos destes aspectos pela observação participante.

Há coisas que as crianças começam a aprender antes de serem ensinadas “oficialmente” pelos adultos. Elas aprendem muito brincando, experimentando e imitando a vida dos adultos. Estes aprendizados costumam ser de conhecimentos práticos da vida cotidiana, como fazer o beiju ou aprender a pescar, ou mesmo alguns conhecimentos especializados que exigem treino. Os conhecimentos que dizem respeito ao *ethos* e às regras sociais são aprendidos por meio da observação, audição e interação com os adultos.

Há diferentes palavras para expressar estas diferentes formas de aprendizagem. Para os Kalapalo, a transmissão e o aprendizado de diferentes tipos de conhecimentos envolvem ênfases distintas na audição, na visão ou no gestual. Para todas estas formas de aprendizado há vocabulários específicos na língua Kalapalo, cujas glosas nos dão pistas sobre seus sentidos:

Hangaküjü: significa educar. *Hanga* é orelha e *jü* sufixo de aspecto pontual. Este educar diz respeito à educação moral do Kalapalo. Em uma conversa com os professores, *hangaküjü*, aparecia diversas vezes com o ensino do respeito, da vergonha e dos valores Kalapalo. É uma forma de ensinar muito associada à escola, pois, como me explicaram, a escola é o espaço onde reafirmam diversos valores morais já falados em casa. Esta é uma forma de ensinar, na qual o educador fala e o educando escuta, por isso a palavra orelha faz parte desta palavra Kalapalo. Uma pessoa com bom ouvido é uma pessoa integrada socialmente (Seeger 1980: 51). Esta forma de educar forma um “par estrutural” com:

Inguhelü, que de acordo com o dicionário Kuikuro elaborado por Bruna Franchetto, significa “ensinar-se”, “lembrar-se”. Na morfologia da palavra, *ingu* significa olho; *he* abrir; *lü* é um sufixo de aspecto pontual. Esta palavra foi exemplificada pelos professores como “quando você abre o olho e vê”. *He* é um abrir que significa “acordar”, “tornar claro”, “clarear”, como quando as nuvens saem do céu, e ele se abre (*he*). Esta forma de aprender é muito usada para os processos tradicionais

de aprendizagem, os quais o aprendiz tem que ir atrás do mestre e insistir para que este o ensine, até que um dia o educando entende o que estava sendo ensinado.

O mestre ensina da forma *hangakijū* ou:

Akihalū (contar), que diz respeito ao ensino de músicas, rezas, histórias – é a transmissão da tradição oral de conhecimentos formalizados. *Aki* significa palavra, e *akihalū* se refere ao “mostrar com palavras”. Essas duas últimas formas de ensinar, são diferentes de:

Egitsanenūgū, que é a aprendizagem na prática, ou quando a pessoa aprende sozinha. É quando alguém observa e repete, para tentar fazer o que observou. Quando consegue fazer vai aprimorando, e assim se aprende. Segundo o dicionário Kuikuro, *egitsanenūgū* significa aprender, treinar.

Com este vocabulário pude perceber que a educação moral, por meio da fala repetida e sistemática, é fundamental para formar uma pessoa com *ihūtisu*. Na escola esse conhecimento moral é muito presente, por meio dos professores que conversam e “orientam”, como disseram, as crianças. Dos conhecimentos tradicionais, este é o que está presente nesta instituição, que além de ensinar à pessoa valores e práticas da vida coletiva, se utilizam da escola para ensinar os conhecimentos provenientes do “mundo dos brancos”, como o português e a matemática. Recentemente a escola da aldeia, que antes era anexa da Escola Central Karib, localizada na aldeia Ipatse Kuikuro, foi centralizada. Com isso, os professores acreditam que conseguirão trazer alguns mestres para ensinar conhecimentos especializados na escola, por meio do Programa Mais Educação do Governo Federal. Esta proposta é um pouco complexa, já que há conhecimentos caros, e que não são de domínio público. Os professores que propuseram isso falaram que os mestres provavelmente filtrariam um pouco os conhecimentos. Um professor me relatou que agora estão tendo aula de educação física na escola, e que nessas aulas, um lutador da aldeia está ensinando os meninos a lutarem bem, com técnicas diferenciadas e aulas práticas.

Os meninos constantemente lutavam no centro da aldeia e, algumas vezes, as meninas também. A luta *ikindene* (ou *huka huka*, como é conhecida pelos não indígenas), está presente em quase todos os rituais interaldeias, consolidando relações interpessoais. Nesses rituais, os adultos lutam antes dos meninos, que posteriormente se juntam ao centro da aldeia para lutar com as crianças dos outros povos. Normalmente,

os pais ficam por perto e chamam primos cruzados de outros povos para lutar com seus filhos, o que representa uma forma de conhecer seus parentes e possíveis cunhados³⁸.



Imagem 12: meninos lutando num ritual inter aldeias

Sobre as idades com que se aprende cada coisa, me relataram que com três anos os meninos começam a brincar de flecha, e “para aprender alguma coisa” aprendem a caçar pássaro e lagarto brincando com os amigos. As meninas com 6 anos já ajudam a mãe em casa, aprendendo a fazer beiju e mingau.

Na reclusão as meninas não podem mexer com o beiju, então se dedicam a aprender a fazer esteira, rede, etc. O final da reclusão da *masope* é marcado pelo crescimento da franja até a altura do queixo, e sua reclusão costuma ser menos duradoura que a dos meninos, que apesar de ficarem mais tempo reclusos, ficam menos “presos” que as meninas, podendo participar de lutas, sair para ir à escola, etc (Dos Santos Lima, 2013).



Imagem 13: representação de *masope*, desenhada por uma menina Kalapalo. Pode-se notar a franja comprida no desenho.

³⁸ Uma vez que um casamento ideal no Alto Xingu é entre primos cruzados. Matrimônios entre pessoas de povos distintos são vistos como difíceis, sobretudo quando envolvem falantes de línguas distintas, mas aumentam as redes de parentesco dos envolvidos a partir da produção de mais afins.

◆ A experiência de uma etnografia audiovisual

A ideia inicial de realizar um vídeo na aldeia Aiha Kalapalo surgiu em uma reunião sobre as atividades da escola da aldeia, realizada em fevereiro de 2015 entre os cinco professores Kalapalo, eu e Antonio Guerreiro. Os professores levantaram a necessidade de produzir materiais didáticos próprios dos Kalapalo e, tendo em vista as dificuldades que um material impresso, como um livro didático, poderia acarretar (custos, dificuldade de produção e tradução para o formato escrito de conhecimentos que são transmitidos oralmente) decidiu-se, nesse primeiro momento, pela utilização de recursos audiovisuais. Além de ser uma produção mais ágil, os professores consideraram que um vídeo seria mais acessível às crianças como linguagem – já que constituem uma cultura oral - do que cartilhas ou livros, e também lembraram que, a partir do vídeo, poderiam propor diferentes atividades para os alunos. Nessa reunião chegou-se à conclusão que, melhor do que produzir um vídeo *das* crianças seria produzir um vídeo *com* as crianças: a própria produção de vídeo poderia ser formativa. Para a sua realização, voltei em julho com Thomaz Pedro, que trabalha com produção e captação de vídeo, e propusemos realiza-lo com as crianças. Passamos um vídeo realizado pelos Ikpeng, no qual as crianças apresentam a aldeia e a vida cotidiana em formato de vídeo-carta, pedindo que outras crianças enviem em resposta um vídeo apresentando a sua própria cultura. As crianças Kalapalo se empolgaram com essa ideia.



Imagem 14: exibição do vídeo dos Ikpeng “um dia na aldeia”.

Ao longo do processo, percebemos que o interesse maior delas era em ver o resultado das imagens, em se ver ali representadas, e não possuíam tanto interesse em aprender a *fazer* o vídeo, mas participar do processo. Portanto nesse primeiro momento a oficina funcionou como uma brincadeira audiovisual e “para aparecer na câmera”. Assim, nos preocupamos mais em torná-las agentes do processo do vídeo, opinando e construindo. A decisão sobre o que filmar foi tomada em conjunto com as crianças em grande parte, salvo raras exceções, muitas vezes extrapoladas por nós devido à pressa em concluir e tornar o vídeo “coeso”³⁹ e outras pelos adultos Kalapalo, que se preocupavam mais com a forma do que o processo, diferentemente das crianças.

Durante o processo de produção do vídeo das crianças Kalapalo pudemos perceber que elas não são pessoas “incompletas” por serem crianças, como alguns estudos pioneiros sobre infância tendem a indicar, como demonstrado na bibliografia. É claro que estão em constante formação, mas o que não se vê é que *os adultos também*. Estamos sempre aprendendo e reformulando o que já conhecemos. Desta forma, a agência exercida pelas crianças pode criar formas de socialidade, em oposição à noção *adultocêntrica* de trata-las como seres que não reformulam o que aprendem, apenas adquirem ou imitam práticas e conhecimentos como se fossem uma *tábula rasa*.

As crianças Kalapalo se mostraram dotadas de agência, percebem os processos próprios de formação de Pessoa e atuam neles, se apropriando e reformulando constantemente os diversos conhecimentos. No caso do processo de produção do vídeo, pode-se perceber que o conhecimento que mais articulavam eram os tradicionais Kalapalo; queriam se auto representar como Kalapalo “de verdade” para uma vídeo-carta que seria representativa de sua “cultura”.

Em todo esse processo eu, Thomaz e os próprios adultos Kalapalo nos impressionamos com o amplo repertório e conhecimento das crianças. Há coisas que só percebemos que elas já aprenderam e apreenderam de sua própria cultura, quando as demonstram na prática. E, como este processo de produção do vídeo era propício para isto, surpreenderam a mim e a Thomaz ao articular e expor o que conheciam ou estavam aprendendo, uma vez que a visão que nós tínhamos de infância é baseada na lógica ocidental, e não estamos apropriados da cosmologia Kalapalo e de sua repercussão na

³⁹ Sendo que coerência para nós não é a mesma que para eles. Fizemos desta forma principalmente porque possuíamos pouco tempo e queríamos mostrar algo finalizado para eles, e este processo de construir junto todas as etapas, incluindo a edição e texto, experimentando, aprendendo, errando e acertando, levaria muito mais tempo e cuidado. Apesar disso, os cineastas da aldeia possuem uma noção da produção de vídeo muito semelhante à nossa, que pensa começo, meio e fim, mas isto será abordado mais adiante.

vida cotidiana. Pudemos observar que seu processo de aprendizagem se dá por meio da atenção, observação e audição do que os adultos ou outras crianças fazem e têm a dizer, e por meio das experimentações do dia a dia, que para elas se dá principalmente por brincadeiras, como discutido anteriormente.

No período que estivemos na aldeia aguçamos nossas percepções para as crianças e suas atitudes. Em diferentes momentos aos quais normalmente não daríamos tanta atenção, pudemos notar, por exemplo, que as meninas estavam dançando o *jamugikumalu*, cuidando dos irmãos, trabalhando nos processos de produção da mandioca, realizando *uluki* (ritual de trocas) e que os meninos estavam pescando com um pedaço de linha, caçando com arco e flechas feitos por eles, treinando o *ikindene*⁴⁰, jogando futebol no centro da aldeia, dentre outras ações cotidianas. Isso demonstra como estas crianças são apropriadas da própria cosmologia e conhecimentos tradicionais e como aprendem vendo, ouvindo e fazendo constantemente.



Imagem 15: meninas dançando o *jamugikumalu*

Como exemplo de crianças como agentes apropriadas dos conhecimentos tradicionais e de sua cosmologia podemos destacar dois casos que aconteceram durante as gravações do vídeo. Os dois casos foram surpreendentes tanto para nós como para os

⁴⁰ Luta tradicional alto-xinguana, que abre todos os rituais interaldeias.

adultos Kalapalo, que se impressionaram com os conhecimentos que essas crianças articularam nas gravações.

Uma menina surpreendeu a todos os adultos, já que não se imaginava que ela pudesse conhecer tantos cantos tradicionais diferentes. Durante uma tarde ela, que é filha de um cantor respeitado, foi quem "puxou" um canto que passou a ser entoado por várias meninas, da mesma forma como costuma cantar com suas irmãs e amigas. Nós estávamos em nossas redes, e o canto chamou nossa atenção. Chegamos mais perto e começamos a gravar. As meninas se empolgaram, dançaram, riram, se divertiram, e o repertório de cantos não acabava. Eram cantos que passavam desde os cantos de ninar – como o que foi usado no subcapítulo “cosmologia” - aos cantos do *jamugikumalu*. Usamos algumas imagens dessa tarde no vídeo, mas o que foi mais proveitoso, foi utilizar estas músicas, produzidas e cantadas pelas próprias crianças, como trilha sonora do filme. Ao ouvir às gravações, os próprios parentes da menina se surpreenderam com a articulação, percepção e memória para cantos ela possui.

Outro caso surpreendente foi o de seu irmão. Durante a apresentação das máscaras rituais, que estavam guardadas na casa dos homens, este menino soube explicar o porquê de os rituais acontecerem: explicou que o dono da festa é capturado por um espírito, e que cada festa possui um dono-gente e um dono-espírito. Também soube explicar em que festa, como e quem usa as duas máscaras que haviam lá.

As crianças, de modo geral, se envolveram muito com todo o processo. Apesar de não terem passado os dias em função do vídeo, nos procuravam diversas vezes para propor filmagens. Desta forma, o que gravávamos partia de dois tipos distintos de momentos: um como este dos cantos, que surgiam espontaneamente num momento de brincadeira das crianças entre elas mesmas, que aproveitávamos para nos aproximar com a câmera, e por sorte elas deixavam e gostavam que gravássemos. E a outra forma, que era por meio do interesse e procura das crianças, que vinham até nós propor atividades. Entraram nessa segunda categoria: o interesse em mostrar as máscaras, realizar uma luta de *ikindene*, pescar, produzir arco e flecha e caçar. “Curiosamente”, todas atividades eram masculinas e foram propostas por algum menino. As atividades das meninas, como o *ulukí*, produção da mandioca etc., nunca surgiam por proposta delas. As meninas nunca vinham nos propor filmar algo e, quando as filmávamos, ficavam tímidas e rindo. Isto pode ser relacionado à noção de *ihütisu* que Ellen Basso (1973) descreveu em seu livro sobre o povo Kalapalo.

É importante destacar que o *ihütisu* é considerado quase como uma virtude para os Kalapalo. Esse termo é traduzido por eles por vergonha, mas mais do que isso, faz parte de uma das principais características do *ethos* xinguanos, reconhecido pela passividade, generosidade, respeito e ausência de agressividade pública (Basso, 1973). Claro que não é fácil, nem mesmo para quem tem intimidade com uma câmera, se dirigir a ela, atuar. Entretanto, nos casos das crianças xinguanas essa dificuldade era potencializada pelo *ihütisu*. Portanto era muito comum que meninos e principalmente meninas, as mais envergonhadas, muitas vezes tivessem dificuldade de falar, de se expressar na frente de uma câmera. Muitas vezes procuramos para gravar os meninos e meninas que tivessem menos *ihütisu*, e, portanto, falassem mais – a pedido dos adultos, que, por também estarem participando dos processos de gravação, indicavam com quem deveríamos conversar. As meninas parecem ter mais vergonha que os meninos, pois os meninos desde pequenos são treinados para se colocarem no espaço público. As meninas, ao contrário, assim como as outras mulheres da aldeia, ficam mais tempo no ambiente doméstico, com seus parentes. Outra questão relacionada ao *ihütisu* aparece em Viveiros de Castro (1977: 187), ao demonstrar que as crianças possuem *kawika* (palavra em arawak, que significa respeito ou medo), que significa que os jovens devem respeitar os mais velhos e não “expandir sua individualidade”. O autor também traz o conceito de *parikú* (que em arawak significa vergonha), que junto a *kawika* representam o *ihütisu*, demonstrando que na relação com os mais velhos, as crianças se mostram envergonhadas, o que deve ter acontecido em nossa relação.

Durante este processo, a própria câmera se mostrou agente, pois acompanhava as atividades cotidianas que surgiam espontaneamente. As crianças direcionavam nossos olhares para lugares específicos com os quais possuem uma relação afetiva, e este olhar era dotado de fluidez e flexibilidade. Há todo momento algo que parecia banal era enfocado pela percepção criativa do mundo das crianças, que em sua socialização, se relacionavam com as cenas e entre si de forma espontânea e sincera.

◆ **Concepções de infância Kalapalo**

Como demonstrado acima, ser criança para esse povo possui complexidades específicas, que partem de outra concepção de infância do que a ocidental vigente, que como discutida anteriormente é submetida a um regime de tempo e espaço, delimitado pelos adultos, já que a criança é tida como incapaz. Diferentemente desta noção de

infância, as crianças Kalapalo são tidas como plenamente capazes, de acordo com cada momento de suas vidas (uma vez que não é exigido de uma criança saber ou se responsabilizar por tarefas e aprendizados que não dizem respeito a fase que vive). Esta concepção que é baseada na ideia de que a criança não nasce pronta: é preciso fabricá-la e passar por processos de aprendizagem de experimentação e descobertas, que na maior parte das vezes, não são mediados pelos adultos. Como as crianças participam da vida social dos adultos, presenciam, observam tudo o que acontece e aprendem com isso. Depois, na reclusão, os pais continuam fabricando o filho ensinando diretamente especificidades para o que querem que sua filha ou filho se torne.

O que determina o final da infância para os Kalapalo é a entrada na reclusão pubertária. Este momento marca a transição para a vida adulta, e é um importante momento de aprendizado, no qual o jovem irá se especializar em algo, ou aprender mais de sua cultura e costumes. Na reclusão a mediação dos pais se intensifica, pois, eles cuidam do filho desde sua alimentação aos cuidados corporais e ensinamentos para a vida kalapalo. Quando o filho ou filha *escolhe* aprender algum conhecimento especializado, o aprendizado também é mediado por mestres. Uma mulher nessa fase aprende de fato a fazer esteiras, colares, etc, enquanto um homem aprende a lutar, pescar, etc. e preparam e treinam seu corpo para tal. Os braços e as pernas devem ser fortemente amarrados e o jovem deve se escarificar e passar remédios específicos para cada aprendizagem constantemente.

Casar-se acarreta diversas responsabilidades que consagram de vez a vida adulta, o que indica que para este povo não há a fase que chamamos de “adolescência”. Ao casarem, os homens saem da casa de sua família, e passa a trabalhar constantemente para prover alimento (pesca e caça) para sua nova família. As mulheres, também, passam a se responsabilizar por alimentar um marido, e logo, um filho. Como para os Mehinaku (Gregor, 1985), ter filhos confirma o casamento, e a demora para conceber os filhos causa desconforto para o casal. Ao ter filho, passam a ter mais responsabilidades enquanto uma nova família.

Por participam de praticamente todos os momentos da vida kalapalo, as crianças kalapalo de Aiha transitam entre todos os espaços. Com isto observam, ouvem, brincam e treinam, com autonomia para experimentar sem mediações dos adultos. Então, quando tiverem que mostrar que aprenderam algo de fato, este aprendizado é concretizado, como por exemplo quando uma menina vê diversas vezes as mulheres de sua casa

fazendo beiju, mas nunca o fez. Depois, mais velha, passa a treinar às vezes. Mas na reclusão não pode mais fazer, e é quando se casa, ou quando sai da reclusão e passa a participar da dinâmica de produção alimentar da casa que demonstra que aprendeu de fato. Ou ainda, por exemplo, quando um menino está aprendendo cantos. Ele os ouve desde pequeno nos rituais, e pode já ter decorado um ou outro. Na reclusão se especializa no canto, primeiro ouvindo diversas vezes, depois cantando, e sempre se escarificando, passando remédio e sonhando com os cantos. Mas é só quando “puxa” o canto deste ritual de fato que demonstra que aprendeu.

Observei que a infância é tida como um período de experimentação, no qual fazem e reproduzem tudo o que querem, seja coisas que os adultos fazem, coisas que os *kagaiha* fazem, coisas que querem explorar/descobrir e testar os limites. Algo interessante nesta análise é pensar na autonomia que as crianças possuem que inclui esta mobilidade livre, poder escolher o que querem experimentar e fazer, exercendo agência ao escolher o que quer para sua própria vida. Muitas vezes essas experimentações se dão sem a mediação de adultos⁴¹, mas, de toda forma, há coisas específicas que os adultos orientam frequentemente, como não ir para longe sozinhas ou como descascar a mandioca corretamente.

◆ Transformações recentes no mundo das crianças kalapalo

A queixa principal das mulheres é a de que seus filhos e filhas não têm mais tempo para ouvi-las. Para nós, a forma de educar as crianças é sentar com a filha e com o filho, conversar, chamar a atenção do pai para que haja uma conversa entre pai e filho, conversar com as avós e os avôs. Esse momento de ruptura de comunicação com os filhos está sendo um impacto. Isso vem do vício de entrar numa sociedade não-indígena. Os mais novos ficam focados na televisão, no celular, e nesse entra-e-sai da aldeia para a cidade para receber os benefícios do governo (Bolsa família, auxílio maternidade etc).

Entrevista de Nelly Duarte, da etnia Marubo, para a revista DR⁴².

⁴¹ É muito comum ver crianças de dois anos de idade andando pela aldeia com um facão na mão, por exemplo, sem ser repreendida pelos pais.

⁴² Disponível em: <http://www.revistadr.com.br/posts/os-antropologos-contam-tudo-errado-nos-somos-as-autoras-das-nossas-falas>, acesso em 30 de nov. de 15.

A relação das crianças com a cidade é muito próxima, concretizada materialmente pelas roupas, televisão (e todo o universo *kagaiha* ali explícito), comida, e o próprio acesso à cidade, que está cada vez mais viável devido a recursos financeiros como o Bolsa Família, citado na reportagem acima.

Há, inclusive, uma forte vontade – ou curiosidade – entre as crianças de ir para a cidade. Uma das primeiras coisas que Ugise, o *dono* na casa em que ficamos contou, é que seu sobrinho Wallace fala constantemente em ir para Gaúcha do Norte, um dos municípios mato-grossenses em que está situado o território do PIX. Disse também que o menino sempre pedia dinheiro para ir para lá, e a cada vez que isso acontecia ele lhe dava uma moeda. O acesso à cidade é uma realidade cada vez mais concreta no Alto Xingu, devido ao crescente acesso a recursos financeiros, e facilidade devido a barcos e carros próprios. Isto tem exercido transformações no universo xinguno, e um dos objetivos deste trabalho é tentar entender como estas mudanças tem transformado a vida das crianças, e como elas, enquanto agentes, também transformam ativamente a vida Kalapalo, ao se relacionar de diferentes formas ao “acesso à cidade”.

Como descrito no subcapítulo “cotidiano das crianças”, elas têm passado cada vez mais tempo na frente de televisores, assistindo desenho, jornal nacional e novelas da Rede Globo, porque os pais os assistem. Esta é uma forma interessante de socialidade entre as crianças e os adultos, uma vez que riem, comentam e conversam em frente à televisão. A partir da assimilação de conteúdos da rede aberta de televisão, as crianças passam a apreender mais dos “costumes dos brancos”, assim como a língua. Mas não é só neste canal que as televisões da aldeia se sintonizam. Eles gostam muito de assistir a vídeos indígenas e, em especial, filmagens feitas pelos cineastas da aldeia, que mesmo em formato “bruto” (sem edição) é motivo de pararem tudo para assistir. Assistir às filmagens dos cineastas é também uma forma de acessar os lugares frequentados apenas pelos homens adultos, como as festas e rituais interaldeias, que não são todos os Kalapalo que frequentam de uma mesma vez. Normalmente as mulheres, crianças, e velhos ficam na aldeia. O próprio fato de terem cineastas e filmadoras na aldeia é um fato recente, que possibilita assistirem mais do seu próprio repertório, ao invés de apenas adquirir o que é proveniente (língua e recurso) do mundo dos brancos.

Sobre outras transformações recentes que dizem respeito a mudanças na vida das crianças Kalapalo, um interlocutor me relatou que algumas restrições e prescrições alimentares, sexuais e de reclusão relacionadas aos cuidados com as crianças têm se tornado mais flexíveis recentemente. No relato deste Kalapalo, ele sempre começava

descrevendo com detalhes estes cuidados, mas posteriormente acrescentava: “mas hoje em dia não é mais assim” ou “a gente não aguenta fazer assim, como os antigos faziam”. Irei relatar alguns casos a seguir. “Antes”, logo após o nascimento, o pai “entrava em reclusão por um ano e a mãe ficava sem comer peixe por cinco meses”, mas hoje “ninguém mais quer fazer isso”. Outra restrição importante é a de os pais não podem fazer sexo por um ano após o nascimento do filho, mas, como acrescentou meu interlocutor (homem): “ou até quando o homem aguentar”, mas quanto mais tempo seguirem esta restrição, melhor, pois o sexo dos pais pode causar diarreia, choro, emagrecimento e fome ao bebê.

Também me relataram que antes eram mais inflexíveis com relação ao infanticídio. Me contaram que se a criança nasce com “defeito”, “tem que enterrar”, mas hoje em dia acreditam “que ninguém mais teria coragem de fazer isso”. Sobre esta prática, Guerreiro demonstra que para os Kalapalo, “um corpo deformado de um recém-nascido não é um corpo humano, e se diz de um bebê com defeitos físicos que ele ‘se parece’ com *itseke* [espírito]” (Guerreiro, 2012: 154). Desta forma, um bebê que nasce com algum defeito físico é um *itseke* e não um humano, por isso enterra-lo não envolve questões morais de infanticídio, porque para eles o bebê não nasceu humano. Guerreiro também argumenta que deformações no corpo da criança podem ocorrer por ação da própria placenta, que não quer que o bebê deixe de estar próximo a ela (um não humano), ou por influência de algum espírito (concepção comum no Alto Xingu, que justifica as mortes e doenças).

Há restrições para as crianças que dizem respeito ao uso do jenipapo: como me relataram, nas festas “as crianças sempre querem se pintar, mas antes não podiam pintar com jenipapo, porque o dono da planta faz mal para a criança”, ele causa tersol, faz emagrecer etc. Os pais de crianças pequenas também não podem se pintar, pois faz parte das restrições de “cheiros fortes”, mas pude observar nas festas que tanto as crianças (pequenas e grandes) como os pais de crianças pequenas se pintaram.

Recentemente, muitos Kalapalo que não estão satisfeitos com a escola da aldeia, que querem que ter o modelo formal de educação na cidade, vão para cidades onde tenham parentes, amigos ou conhecidos que possam exercer cuidados “à maneira dos brancos”. Isso, ao meu ver, entra em contradição com a afirmação de que só um *kuge* pode fabricar outro *kuge*. Desta forma, talvez os pais que optem esta formação para seus filhos saibam que seu filho, que estará sendo produzido por um *kagaiha*, possa não ser mais *kuge*.

Como aponte na sessão sobre a formação de pessoa Kalapalo, seu aprendizado é baseado na disponibilidade e perseverança. Ou seja, ela deve ir atrás dos recursos para aprender. Deve conversar com os pais e com o mestre que detém determinado conhecimento, pagá-lo, e demonstrar um constante interesse. Mas, como relataram diversos pais e professores, “as crianças de hoje em dia não vão mais atrás dos mestres”, “ninguém mais quer aprender algo difícil”, “nossos detentores de cantos estão acabando”. Pude observar que realmente há poucos jovens que se interessam em aprender determinados ensinamentos de mestres. Isso se dá por diversos fatores, mas acredito que a *ihütisu*, uma vez que a relação estabelecida com os mestres é hierarquizada, possa ser uma influência determinante. Outro fator que pode ser associado para isso é que o conhecimento é caro, e os aprendizes devem pagar. O desinteresse somado a esse fator faz com que haja menos procura pelos mestres. Provavelmente, com o maior acesso aos recursos tecnológicos, que facilitam algumas aprendizagens, a procura pelo mestre como mediador de aprendizagem não seja mais essencial, já que é possível acessar cantos e narrativas, por exemplo, por meio de gravações e escrita. Um exemplo são alguns cantos que Ellen Basso registrou nos anos 90, que estão circulando entre os Kalapalo. Vi diversas vezes jovens em reclusão pubertária ouvindo estes cantos repetidamente, para aprender por meio da gravação, e não de um mestre. Entretanto, não acredito que, por estar gravada, estas canções sejam estáticas. Ao contrário, a interpretação de um canto é sempre a sua releitura, e a pessoa aprende de acordo com o que escutou, e reproduz com suas próprias especificidades, como o timbre da voz. A questão que levanto aqui é que a aprendizagem não mediada por um mestre é diferente da forma tradicional de aprender estes conhecimentos dotados de maestria.

Outro fator interessante, é que a “ambição” de vida hoje em dia não é mais se especializar em algo da cultura tradicional, mas conseguir completar o ensino médio, e talvez, técnico e superior, para conseguir algum emprego e, assim, “conseguir dar alguma coisa para sua família”. Para completar seus estudos é preciso mudar-se para a cidade, uma vez que não há ensino médio na aldeia – o que é um motivo de grande preocupação entre alguns Kalapalo. Esta mudança para a cidade pode acarretar diversas mudanças no estilo de vida da pessoa, e muitos nem querem voltar para a aldeia depois. Outros, ao contrário, querem se formar como professores ou enfermeiros para conseguirem empregos dentro da aldeia. Por outro lado, conseguir ter acesso a cursos e empregos na aldeia não é fácil, uma vez que seguem uma lógica hierarquizada, como

em todo o Alto Xingu. Então, muitos Kalapalo nem têm interesse que os filhos frequentem a escola da própria aldeia, por acreditarem mais na educação informal que esta criança recebe, do que na educação formal proveniente da instituição escolar. Ao mesmo tempo em que há pais que tiram a criança da aldeia por não concordar com a metodologia empregada, e acreditar que colocar o filho para ter aula com um professor branco seja muito mais produtivo para este.

Há diversas relações que envolvem a questão da escola, e diversos agentes com diferentes expectativas em torno delas. Antes, os professores e o cacique concordavam com esta corrente de pais que queria que a escola fosse o espaço para “acessar o mundo dos brancos”. Mas, recentemente, provavelmente espelhados pelas outras escolas do Xingu, discursam que a escola deve valorizar os saberes tradicionais, pois eles “estão se perdendo”, nas palavras de um professor Kalapalo. Me disseram diversas vezes que hoje em dia as crianças “não cortam mais o cabelo da forma tradicional”, pois “querem ter o cabelo igual ao do Neymar”. Também disseram que muitos não querem mais se pintar com os grafismos tradicionais nos rituais, pois hoje em dia, com influência do mundo dos brancos, querem inovar, e pintar o pica pau ou o símbolo do yin e yang, por exemplo.

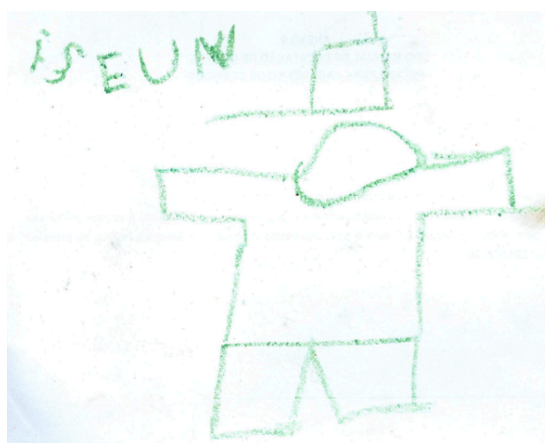


Imagem 16: diferentes representações de *künga küsegü* (rapaz pequeno).

Nestes desenhos, pedi para diferentes crianças desenharem *künga küsegü*, e alguns representaram o “rapaz pequeno” (uma criança entre 10 e 13 anos de idade, aproximadamente) como um menino Kalapalo vestido com a pintura tradicional para

rituais, com o corpo pintado de carvão e urucum, o cabelo tingido, também de urucum, com os braços e tornozelos amarrados com fios de algodão. Enquanto outra criança representou o mesmo rapaz vestido com roupas “de branco”, com camiseta, shorts e boné. Estas diferentes representações também mostram a influência e relação com o “mundo urbano”, uma vez que para a criança já é tão normal se vestir com as roupas “de branco”, que não teria porquê suprimi-las no desenho. O segundo desenho, feito por um menino mais velho do que o outro, aponta para uma necessidade de se mostrar como um Kalapalo tradicional de fato, o que costuma ser recorrente entre os adultos, e também configura uma imagem na relação com o “mundo urbano”.

Segundo relatos de interlocutores, é cada vez mais comum casar assim que saem da reclusão pubertária, o que antes levava mais tempo. Isto deve se associar à vontade de se tornar independente dos pais antes, e de querer ir para a cidade com a família, para estudar, por exemplo.

Considerações finais

Depois percorrer todo o trajeto necessário para a elaboração dessa pesquisa, espero ter demonstrado que ser criança para esse povo possui complexidades, que partem de uma concepção de infância específica. Esta concepção é baseada na ideia de que a criança não nasce pronta: é preciso fabricá-la, o que conta com a mediação de seus pais (seus donos) e passar por processos de aprendizagem, de experimentação e descobertas, que na maior parte das vezes não são mediados pelos adultos.

Por participam de todos os momentos da vida kalapalo, as crianças de Aiha transitam entre todos os espaços da aldeia. Com isto observam, ouvem, brincam, treinam e aprendem constantemente. O brincar para essas crianças não tem hora para acontecer, elas aprendem brincando, experimentando. As crianças imitam a vida dos adultos: cuidam dos irmãos menores, saem para pescar e caçar “de brincadeira”, fazem rituais como *jamugikumalu* e *uluk*i. As meninas mais velhas possuem tarefas regulares, como preparar o beiju e cuidar dos irmãos mais novos. Mas mesmo nesses momentos de trabalho se divertem, sentam juntas, conversam e riem.

Observei que a infância é tida como um período de experimentação, no qual as crianças fazem e reproduzem tudo o que querem, sejam coisas que os adultos fazem, coisas que os *kagaiha* fazem, coisas que querem explorar/descobrir e testar os limites. Elas aprendem muito entre si, mostrando o que já conhecem e sabem para seus pares. Algo interessante nesta análise é pensar na autonomia que as crianças possuem que inclui esta mobilidade livre, poder escolher o que querem experimentar e fazer, exercendo agência ao escolher o que quer para sua própria vida. Muitas vezes essas experimentações se dão sem a mediação de adultos⁴³, mas, de toda forma, há coisas específicas sobre as quais os adultos orientam as crianças frequentemente, como não ir para longe sozinhas ou como descascar a mandioca corretamente.

Isto, é claro, dentro dos limites que podem ir, porque o mato pode ser muito perigoso, com animais e espíritos, que podem capturar as crianças, que são mais suscetíveis aos seres sobrenaturais do que os adultos. Elas sabem disso e não se arriscam. Os adultos reforçam frequentemente os cuidados que devem ter, inclusive por meio de cantos e na escola.

⁴³ É muito comum ver crianças de dois anos de idade andando pela aldeia com um facão na mão, por exemplo, sem ser repreendida pelos pais.

Como analisado anteriormente, o que determina o final da infância é a entrada na reclusão pubertária. Este momento marca a transição para a vida adulta, e é um importante momento de aprendizado, no qual o jovem irá se especializar em algum conhecimento que exige maestria, ou aprender mais de sua cultura e costumes. Neste momento a mediação dos adultos se intensifica novamente: os pais cuidam da fabricação do filho desde sua alimentação aos cuidados corporais e ensinamentos para a vida kalapalo. Quando *escolhem* aprender algum conhecimento especializado, o aprendizado também é mediado por mestres. Os braços e as pernas devem ser fortemente amarrados e o jovem deve se escarificar e passar remédios específicos para cada aprendizagem constantemente. A fase que conhecemos por “adolescência” não existe entre os Kalapalo.

Há recentes transformações entre os alto-xinguanos, que tem influenciado diretamente a vida das crianças, que envolvem o maior acesso ao “mundo dos brancos”. Estas influencias perpassam algumas “flexibilizações” de algumas restrições e noções da cosmologia “tradicional”, e uma maior proximidade da cosmologia do “mundo dos brancos” na aldeia, concretizada por personagens de desenhos animados e novelas da Rede Globo.

Apesar disso, as crianças demonstram estar completamente apropriadas da cosmologia alto-xinguanana. Conhecem os mitos, e os relacionam com seu cotidiano. Conhecem os perigos de crianças: são mais vulneráveis aos espíritos e sabem dos sonhos e seus significados. Desta forma, espero ter demonstrado que as crianças alto-xinguanas têm muito a contribuir com sua percepção de mundo. Elas demonstram que a vida Kalapalo é dotada de fluidez em todas as suas etapas, e circulam, exercendo diversas socialidades com uma autonomia peculiar de escolher com quem e onde se relacionar. Estas relações, muitas vezes mediadas pela troca e reciprocidade, são tidas para a vida toda. As crianças possuem capacidade de apreender um repertório comum de conhecimentos, e possuem agência, ao interferir nas relações de aprendizagem nas quais estão envolvidas, principalmente ao experimentar e criar em suas próprias brincadeiras.

◆ Referências Bibliográficas

- ARIÈS, Philippe. *Historia Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1981.
- BASSO, Ellen Becker. *The Kalapalo Indians of Central Brazil*. New York: Holt, Rhinehart & Winston, 1973.
- Benedict, Ruth. *Patterns of Culture*. New York: Mariner Books, 1934.
- CODONHO, Camila. Educação indígena: reflexões sobre noções nativas de infância, aprendizagem e escolarização. in Tassinari, Antonella; Grando, Beleni; Albuquerque, Marcos (org.). Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.
- COHN, Clarice. A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, 2000.
- COHN, Clarice. “Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá”. *Revista de Antropologia*, v. 43 nº 2, pp. 195-222, 2000.
- COHN, Clarice. A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin, in Lopes da Silva, Lopes da Silva Macedo, Nunes (org.), *Crianças Indígenas – Ensaios Antropológicos*. Ed Global, 2002.
- CAVALCANTI-SCHIEL, Ricardo.: “Presente de branco, presente de grego?”. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1999.
- DA MATTA, Roberto. “O mundo dividido. A estrutura social dos índios” Apinayé, Petrópolis, Vozes, 1976.
- DELALANDE, Julie. Culture enfantine et règles de vie. *Terrain 40*, Paris, p. 99-114, 2003.
- DOS SANTOS LIMA, Mônica. “A educação escolar indígena no Alto Xingu: o processo de escolarização dos Kalapalo da aldeia Aiha no período de 1994-2010”. Dissertação de Mestrado. PUC-SP, 2013.
- FAUSTO, Carlos. Entre o Passado e o Presente: mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, v. 2, p. 9-52, 2007.
- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, v.14, n. 2, p. 329-366, 2008.

- FERNANDES, Florestan. Notas sobre a educação na sociedade Tupinambá. In: *Educação e Sociedade no Brasil*. São Paulo: Dominus e Edusp, p. 144-201, 1966.
- FRANCHETTO, Bruna. Falar Kuikuro: Estudo etnolingüístico de um grupo karib do Alto Xingu. Tese de Doutorado. Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1986.
- FRANCHETTO, Bruna. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. *Revista Mana*, 2008.
- FRANCHETTO, Bruna. Evidências linguísticas para o entendimento de uma sociedade multilíngue: o Alto Xingu. In Franchetto, B. (Ed.). *Alto Xingu: uma sociedade multilíngue*. Rio de Janeiro: Museu do Índio - Funai, p.3-38. 2011.
- FRANCHETTO, Bruna e SANTOS, Mara. Dicionário Kuikuro. Manuscrito.
- GOLDMAN, Márcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- GOW, Peter. “The perverse child: desire in a native Amazonian subsistence economy”. *Man*, 24, pág. 567-82. 1989.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood: kinship in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon, 1991^a.
- GOW, Peter. “Visual Compulsion. Design and Image in Western Amazonian Art”. *Revindi. Revista Indigenista Americana*, Budapeste, pp.19-32, 1988.
- GREGOR, Thomas. *Anxious Pleasures - The sexual lives of na Amazonian People*. The University of Chicago Press, Chicago, 1985.
- GREGORI, Maria Filomena. *Viração: Experiências de Meninos nas Ruas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- GUERREIRO, Antonio. *Ancestrais e suas sombras: uma etnografia da chefia Kalapalo e seu ritual mortuário*. Tese de doutorado. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2012.
- HECKENBERGER, Michael. *Estrutura, história e transformação: a cultura xinguana na longue durée, 1000-2000 d.C.* FRANCHETTO, B. e HECKENBERGER, M. (orgs.) *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, pp.21-62, 2001a.
- HIRSCHFELD, Lawrence. *Pourquoi les anthropologues n’aiment-ils pas les enfants?* *Terrain* 40, Paris, p. 21-48, 2003.
- KALAPALO, Enümu; Cardoso, Marina; Kalapalo, Sapuia; Martins, Clarissa e Guerreiro, Antonio. Manuscrito.
- LIMULJA, Hanna Cibele Linz Rocha. *Uma etnografia da escola indígena Fen’ Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças kaingang e guarani*. 2007, f.

138. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – CFH, Florianópolis, 2007.

Mauss, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de eu. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003 (1938).

MCCALLUM, 1996), "The body that knows: from Cashinahua epistemology to a medical anthropology of lowland South America". *Medical Anthropology Quarterly*, 10(3): 347-372

MENEZES BASTOS, Rafael. Sistemas Políticos, de comunicação e articulação social no Alto Xingu. *Anuário Antropológico* 81: 43-58. 1983.

MENEZES DE BASTOS, Indagação sobre os Kamayura, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: uma etnologia da sociedade xinguará. *Anuário Antropológico* 94: 227-269. 1995.

MURPHY, Yolanda and. MURPHY, Robert F. *Women of the Forest*. New. York: Columbia University Press, 1974.

NUNES, Angela. *A sociedade das crianças A'uwe-Xavante: por uma antropologia da criança*. 1ª ed. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, 1999.

NUNES, Angela. *No Tempo e No Espaço: Brincadeiras das Crianças A'uwe-Xavante*. In: LOPES DA SILVA, A.; Macedo, A. V, e Nunes, A. (org.). *Crianças Indígenas: Ensaaios Antropológicos*. Editora Global: 2002.

PRATES, M. P. *Relações de gênero entre crianças Mbyá-Guarani*. In: 32º Encontro Anual da Anpocs, 2008, Caxambu. *Anais do 32º Encontro Anual da Anpocs*, 2008.

PIEIDADE, A. T. D. C. *O canto do Kawoká: Música, cosmologia e filosofia entre os Wauja do Alto Xingu*. 2004. Tese de Doutorado. UFSC, Florianópolis.

SEEGER, Anthony. "O significado dos ornamentos corporais", in: *Os índios e nós*, Rio de Janeiro, Campus, pp. 43-57. 1980.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto & VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. In: OLIVEIRA FILHO, João (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1987.

SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva & NUNES, Ângela (orgs). *Crianças Indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global. 2002. STEINEN, Karl Von Den. *Entre os aborígenes do Brasil Central*. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940 [1887].

STRATHERN, Marilyn. Entrevista. *No Limite de uma Certa Linguagem*. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 5 (2):157- 175, 1999a.

- STRATHERN, Marilyn. et al. The concept of society is theoretically obsolete. In: T. Ingold (org). Key Debates in Anthropology. London: Routledge, 1996.
- STRATHERN, Marilyn. “O Gênero da Dádiva”. Editora da Unicamp, Campinas: 2006.
- STRAUSS, Claude Lévi. A Oleira Ciumenta. Editora Brasiliense: 1986.
- TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*. Núcleo de Estudos e Pesquisas das populações Indígenas – NEPPI, Campo Grande:UCDB, ano 7, n. 13, 2007, 11-25.
- TOREN, Christina. Making history: the significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. *Man* 28, p. 461-478, 1993.
- TOREN, Christina. et al. The concept of society is theoretically obsolete. In: T. Ingold (org). Key Debates in Anthropology. London: Routledge, 1996.
- TOREN, Christina. Antropologia e Psicologia. 35o Encontro Anual da Anpocs, Caxambu, Minas Gerais, em 26 de outubro de 2011.
- VILAÇA, Aparecida. Making Kin Out Of Others In Amazonia. 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (1977). Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti. Dissertação de mestrado. Departamento de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (Ed.). A inconstância da Alma Selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2002. P. 345-399.
- WAGNER, Roy. A Invenção da Cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010a.