

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TRAJETÓRIAS FEMININAS INDÍGENAS



Gênero, Memória, Identidade e Reprodução

Jurema Machado de Andrade Souza

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TRAJETÓRIAS FEMININAS INDÍGENAS
Gênero, Memória, Identidade e Reprodução

Jurema Machado de Andrade Souza

S729 Souza, Jurema Machado de Andrade
“Trajetórias femininas indígenas: gênero, memória, identidade e
reprodução”. -- Salvador, 2007.
129 f. : il.
Orientadora: Profª Drª. Maria Rosário Gonçalves de Carvalho
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, 2007.

1. Índios - Bahia. 2. Mulheres índias. 3. Esterilização de mulheres.
4. Identidade de gênero. I. Carvalho, Maria Rosário Gonçalves de.
II. Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
III. Título.

CDD – 980.41

Universidade Federal da Bahia
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais

TRAJETÓRIAS FEMININAS INDÍGENAS

Gênero, Memória, Identidade e Reprodução

Jurema Machado de Andrade Souza

Dissertação
apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Ciências Sociais, concentração em Antropologia, Programa de Pós
Graduação em Ciências Sociais, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Federal da Bahia.

Banca examinadora:

Dra. Maria Rosário Carvalho (Orientadora)
Profa. Adjunto da Universidade Federal da Bahia/UFBA

Dra. Lívia Alessandra Fialho da Costa
Profa. Adjunto da Universidade do Estado da Bahia/UNEB

Dra. Luisa Elvira Belaunde
Profa. Universidad Mayor San Marcos

Salvador, Bahia
Agosto de 2007

RESUMO

O tema da esterilização de mulheres indígenas no âmbito da Reserva Caramuru-Paraguassu, sul da Bahia, foi o ponto de partida da pesquisa para esta dissertação de mestrado. À luz dos fatos veiculados pela imprensa sobre casos de esterilização, sem o prévio conhecimento dos cônjuges, notadamente nas aldeias Baheté e Caramuru, tomei como hipótese de trabalho que os índios e índias estabelecidos nessa Reserva estariam experimentando mudanças nos padrões de reprodução, e, ademais, nas relações entre os gêneros. O objeto da investigação incidiu sobre as tensões e contradições que estão tendo lugar, no contexto de investigação referido, entre as motivações contraceptivas das mulheres e, muitas vezes, dos casais, e aquelas, francamente favoráveis à concepção, oriundas do contexto étnico mais amplo, sob a égide dos líderes masculinos. Internamente às relações do gênero feminino prevalece, igualmente, forte clivagem geracional, com explícita posição contrária das mais velhas à utilização, pelas mais jovens, de práticas contraceptivas, especialmente a denominada laqueadura tubária. Neste sentido, apresento a perspectiva das mulheres Pataxó Hãhãhã sobre história, identidade, família, relações de gênero, apresento alguns dados sobre o panorama sexual e reprodutivo de outros povos indígenas na Bahia. E, ainda, um panorama das relações inter-étnicas da região, onde está localizada a Reserva, relevante para entender o contexto das denúncias de esterilização e suas repercussões.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO-----	04
1.1 A Trajetória da Pesquisa: temática e contexto etnográficos-----	07
1.2 Algumas Questões Teóricas e Metodológicas-----	12
1.3 A Questão de Gênero e a Etnologia Indígena-----	19
1.4 A Estrutura da Dissertação-----	25
CAPÍTULO I – <i>Os Pataxó Hãhãhãí: história, território, identidade e contexto inter-étnico</i> -----	31
2.1 Panorama Histórico-----	31
2.2 Ocupação Contemporânea do Território-----	33
2.3 Os Grupos Étnicos da Reserva Caramuru-Paraguassu-----	37
2.4 Contexto e Relações Inter-étnicas-----	40
3. CAPÍTULO II – <i>Discursos sobre Esterilização de Mulheres Indígenas: denúncia e performances</i> -----	47
3.1 A Denúncia-----	50
3.2 Os Depoimentos das Mulheres no MPF: performances em torno da Identidade Étnica e das Relações de Gênero-----	52
4. INTERLÚDIO – <i>Panorama Sexual e Reprodutivo no Contexto Indígena na Bahia</i> -----	60
5. CAPÍTULO III - <i>Questões de Gênero, e Dimensões Relacionais, entre os Pataxó Hãhãhãí: aspectos etnográficos</i> -----	73

5.1 O Cotidiano Feminino Pataxó Hâhãhãĩ-----	74
5.2 As Mulheres e a Parcepção das Distinções Étnicas: Identidade e história, família e sangue-----	77
5.3 A Dimensão Reprodutiva na Reserva Caramuru-Paraguassu: contracepção e proibição-----	90
5.4 Contracepção: métodos, percepções, significados-----	97
5.5 Gênero, Parentesco e Geração-----	102
6. <i>Considerações Finais</i> -----	111
7. <i>Referências Bibliográficas</i> -----	116
8. Anexos-----	122

AGRADECIMENTOS

Primeiramente o meu agradecimento ao Povo Pataxó Hãhãhã, que me acolhe há exatamente oito anos, e com os quais estabeleci, ao longo desse tempo, uma relação de afeto, gratidão, amizade e confiança. Gostaria de registrar a minha imensa admiração por suas histórias de luta e resistência.

Confesso que tenho uma atração irresistível pelos “agradecimentos” das dissertações, teses e livros alheios, pois é aí que podemos identificar autores coadjuvantes, pessoas que também “observaram”, “ouviram”, e até “escreveram” junto com o autor. No meu caso, registrar, aqui, os nomes de todos que acompanharam e me incentivaram nesse processo, é imortalizá-los em meio às minhas/nossas idéias, sonhos, perspectivas, medos, dúvidas... Por isso, todo o meu agradecimento a essas pessoas e instituições.

Minha mãe, pelo antes, pelo agora e o depois.

À Iracema, por ser a irmã que me esperou chegar e que continua sempre comigo.

Meus Tios Isa e Gonzaga, Bernadeth e José Carlos (*in memoriam*), Alaíde e Regina, pelo constante apoio.

À Nilma, Nini, pelo cuidado e carinho desmesurado. A Nando, por nunca ter deixado de ser meu amigo e companheiro.

À minha grande amiga Ana Cláudia, pela paciência, atenção, carinho, solidariedade, e, principalmente, por ter cuidado deste trabalho como se fosse dela própria (o que não deixa de ser, também).

A Rê, Renato, pela grande amizade, conversas, trocas e graças.

À Marta, pelo cotidiano do trabalho na ANAI e constantes amizade e carinho.

A Florêncio, com grande admiração, agradeço pela amizade, preocupação, incentivos e conselhos.

Ao amigo Felipe, que mesmo com a distância, se fez sempre tão presente;

À Patrícia, Lorenza e Lia, pelo carinho, atenção e incentivo;

Aos amigos e colegas do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Carla, Soraia, Ulla, Iuri, Rosinha, Fabiane e Taís.

À Associação Nacional de Ação Indigenista, pelo período de afastamento que me foi concedido para a realização do trabalho de campo e da escrita da dissertação. A Guga, pela introdução e constante ensinamento da prática indigenista; a Leni, pelo carinho, disponibilidade e convívio. À Sheila Brasileiro, pelas conversas sempre tão interessantes, e por ter me facultado o acesso ao processo e aos depoimentos das mulheres no Ministério Público Federal de Ilhéus.

Ao Conselho Indigenista Missionário, equipe Itabuna, em nome de Alda, Haroldo e Eduardo, pela amizade cultivada durante todos esses anos e por todo o apoio logístico e institucional que sempre me concedem durante minhas visitas à área.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFBA, em especial à Dora, Reinaldo e Daniela, e à Prof.^a Graça Druck, Prof.^a Míriam Rabelo e Prof. Antônio Câmara;

À CAPES, pelos dois anos de bolsa que me foram concedidos.

A Luisa Elvira, pelo incentivo, interesse e ajuda excepcional que me concedeu.

Ao PINEB - Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro, FFCH, UFBA, pela iniciação e formação na pesquisa antropológica; À Sarah Miranda, pela inestimável ajuda com a confecção da genealogia. E, com muito carinho, amizade, respeito e admiração aos professores Pedro Agostinho e Maria Rosário Carvalho, por compartilharem seus saberes e outras dimensões da vida, além de exercitarem a *dádiva* como ninguém; Um agradecimento especial a Rosário, que, ao longo desses anos, se dedica com paciência, entusiasmo e determinação -- muito próprias da sua personalidade -- à minha orientação e ao meu crescimento.

A Fran, pelo que construímos, e o que ainda vamos construir...

E, finalmente, à minha pequenina sobrinha Ana Elisa, pela renovação da vida e do amor.

Introdução

Em outubro de 1998, atenta a um edital da Fundação Carlos Chagas, cuja linha de pesquisa era sexualidade e masculinidade, a Prof^a. Maria Rosário de Carvalho propôs que elaborássemos um projeto, que teria como ponto de partida a suposta esterilização em massa de mulheres indígenas Pataxó Hãhãhã. A essa época, eu era aluna de graduação em Ciências Sociais e bolsista de Iniciação Científica no Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro – PINEB, grupo inserido na linha de pesquisa sobre etnia, etnicidade e relações raciais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA e devidamente certificado entre os Grupos de Pesquisa do CNPq. Havíamos tido notícia sobre esse fato através do jornal “Porantim”, editado pelo Conselho Indigenista Missionário – CIMI¹, e por jornais de circulação nacional, notadamente O Globo, o que, adiante, tratarei mais detidamente. De imediato, aceitei a proposta, que me pareceu muito sedutora, especialmente por alguns motivos: a) possibilidade de realizar minha primeira incursão a campo; b) o desenvolvimento da própria temática gênero no âmbito da etnologia; c) a possibilidade de poder desenvolver o meu trabalho de conclusão do bacharelado, ou seja, a monografia, nessa área temática.

A partir daí, iniciamos a coleta de informações sobre a suposta esterilização: jornais, manifestos de líderes indígenas e entidades indigenistas, inquérito de apuração/processo interposto pelo Ministério Público Federal, bem como informações mais atualizadas sobre o contexto etnográfico no qual estavam inseridas as mulheres, que teriam sido esterilizadas. Finalmente, foi elaborado o projeto “Corpo, Sexualidade e Reprodução: práticas e Representações entre os índios Pataxó (sul da Bahia)”, que adotava uma perspectiva relacional e, assim, abordava, também, a questão da masculinidade. Ademais, a denúncia da esterilização, tal como noticiada pela imprensa,

¹ O Conselho Indigenista Missionário – CIMI é um órgão anexo da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB, que há 32 anos trabalha em defesa dos direitos indígenas. Está presente em todas as regiões do Brasil, com equipes permanentes de indigenistas em cidades próximas às áreas indígenas.

ressaltava que os índios Pataxó Hãhãhãî cônjuges das mulheres esterilizadas não haviam tido conhecimento prévio da cirurgia, o que, em outras palavras, significava que as mulheres haviam, de modo unilateral, decidido interromper as suas trajetórias reprodutivas. O projeto buscava, pois, submeter tal suposto à verificação empírica e, conseqüentemente, apreender os novos reordenamentos na estrutura de posição dos gêneros e nos seus ideais de realização.

O projeto não foi aprovado, mas nele me inspirei para o projeto da monografia, que teve por título “Corpo, sexualidade e reprodução permeados pelo gênero: um estudo de caso de mulheres indígenas esterilizadas”. O objeto da monografia, vale observar, não incidiu sobre as questões de masculinidade, mas sobre as representações das mulheres Pataxó Hãhãhãî sobre corpo, sexualidade e reprodução. O trabalho de campo começou, efetivamente, em 1999, mas eu só terminaria a monografia em 2002. Nesse meio tempo, participei da equipe do projeto “DST/AIDS entre Mulheres indígenas do norte e sul da Bahia”, desenvolvido pela Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI. Este projeto descortinou novas questões que, ao tempo em que suscitaram reflexões que determinaram a reorientação do próprio objeto da minha pesquisa individual, requereram comparação com outras áreas etnográficas, já que nessa investigação se constatou que a grande maioria das índias, tanto setentrionais quanto meridionais, adotam a laqueadura como método contraceptivo.

Finalmente, em outubro de 2002, apresentei a monografia “Mulheres Pataxó Hãhãhãî: corpo, sexualidade e reprodução”. Em julho de 2003 tive a oportunidade de participar do Curso Regionalizado de Metodologia de Pesquisa em Gênero e Saúde Reprodutiva, promovido pelo MUSA-ISC. Este curso foi especialmente importante porque colaborou para fundamentar o desdobramento da monografia, que, finalmente, culminou no projeto de mestrado, que é, desse modo, resultado do conjunto das experiências relatadas.

É importante salientar que, no bojo da minha relação com o tema, e com os próprios Pataxó Hãhãhãî, desde 1999, quando iniciei a pesquisa que redundou na monografia

do bacharelado, não deixei de visitar um ano sequer a Reserva Caramuru-Paraguaçu. Como já referi anteriormente, entre os anos de 1999 e 2002, trabalhei na pesquisa da monografia e no projeto sobre DST/AIDS da ANAI. Nos anos de 2003 e 2004, atuando na coordenação da ANAI, participei de atividades que diziam respeito ao meu trabalho como indigenista propriamente dito, e, finalmente, em 2005, desenvolvi nova etapa de trabalho de campo, que perdurou por dois meses. Em certa medida, as etapas anteriores se constituíram em experiências fundamentais para o estabelecimento de uma perspectiva comparativa sobre o tema, e em oportunidades preciosas para observar e registrar eventos que foram de extrema importância para as minhas reflexões atuais. Nesse sentido, não hesito em afirmar que o tema-objeto da investigação está sempre se “atualizando”, mediante todas as oportunidades que se têm apresentado. Assim, não é demais lembrar que ele vem sendo perseguido desde 1998, no decorrer de cujo ano foram feitas as denúncias. O projeto para dissertação de mestrado se constitui, pois, na tentativa de dar continuidade a um trabalho iniciado na graduação, buscando preencher possíveis lacunas no recolhimento do material etnográfico e na sua análise, especialmente no que se refere ao caso das esterilizações.

Posso afirmar, com alguma convicção, que, em certa medida, a minha presença na Reserva Caramuru-Paraguaçu, notadamente na sua porção sul, já não causa a curiosidade e a desconfiança que tendem a prevalecer, entre pesquisador e pesquisados, na etapa inicial. Se, por um lado, isso constitui um aspecto positivo, na medida em que me permite um trânsito maior, por outro lado, requer mais cuidado e presteza para que eu não sucumba à rotina e ao cotidiano puro e simples, assim como ao suposto de um contexto demasiadamente familiar.

É importante observar, também, que a pesquisa que tem sido por mim conduzida está inserida em um contexto maior, já que no âmbito do PINEB projetos estão sendo desenvolvidos nos quais a problemática de gênero, reprodução e identidade étnica tem emergido, e um projeto, em particular, está investigando se, de fato, tem lugar uma inflexão étnica, operada pelos líderes masculinos, no âmbito da Reserva Caramuru-

Paraguaçu, e como ela repercute nos planos das relações conjugais e familiares, e, mais particularmente, na esfera da subjetividade feminina, com ênfase particular sobre a esfera reprodutiva. Esse projeto parte do suposto de que a significativa inflexão étnica parece resultar da ação vigilante dos líderes masculinos, que agiriam como *givers of meaning* para a etnicidade e se apresentariam, predominantemente, como guardiães da tradição e menos como produtores e vetores de mudança e modernidade (Morin & d'Anglure 1997: 158 apud Carvalho 2006).

Isso me tem propiciado um diálogo com outras áreas etnográficas da Bahia, como os Pataxó do extremo-sul e os Kiriri, da região norte. Os próprios níveis de observação selecionados para a minha pesquisa o foram à luz desse universo comparativo, na intenção de “reorientar o meu olhar” e o próprio roteiro das entrevistas que eu viria a realizar na última etapa de campo, durante o ano de 2005.

A trajetória da pesquisa: temática e contexto etnográfico

Como já dito anteriormente, a pesquisa com os Pataxó Hãhãhã foi pensada, primeiramente, como trabalho de conclusão do bacharelado em antropologia, que tem se prolongado até o presente. Ao longo desse período, a minha formação foi se consolidando, com algumas dificuldades é fato, com muitos altos e baixos, mas, contudo, com um grande gosto e interesse. E é justamente por isso que não estabeleço grande distância entre a monografia e a dissertação. Elas se constituem, afinal, como etapas complementares, que dizem respeito a um mesmo tema, a um mesmo objeto, que venho construindo há exatamente nove anos. Em vista disso, considero importante situar o leitor em todas as etapas da investigação, para o que apresentarei um panorama cronológico, com cada etapa perseguida, desde 1998.

Tudo começou, como já mencionado, com a divulgação, na mídia e no meio indigenista, de esterilizações que teriam ocorrido entre as *Pataxó Hãhãhã*, e a realização do “I Encontro de Mulheres Indígenas do Leste”, na cidade de Itabuna, em outubro de 1998. Como já referi, localizei as matérias e documentos relativos ao caso, bem como

trabalhos etnográficos sobre os Pataxó Hãhãhã, e elaborei o que seria o projeto da monografia. Em abril de 1999, realizei a minha primeira investida junto aos Pataxó Hãhãhã e ao tema, diretamente. O primeiro contato com as mulheres esterilizadas, líderes indígenas e a própria FUNAI deu-se através da Procuradoria Geral da República. Em maio de 1999 fui a Ilhéus assistir aos depoimentos concedidos por 11 mulheres das aldeias *Bahetá* e *Caramuru*, e pelo, à época dos depoimentos, cacique dessa última aldeia, Gerson Souza Melo, no processo instaurado pelo Ministério Público Federal.

Esse primeiro contato foi especialmente importante, porque me ajudou a definir, com mais clareza, o perfil das mulheres operadas, a composição de suas famílias e a dimensão política do caso, nos âmbitos interno e externo ao próprio grupo. Os depoimentos prestados, nessa ocasião, sugeriam que os cônjuges não teriam tomado conhecimento prévio da decisão das mulheres quanto a fazer a cirurgia, bem como, por consequência, os líderes masculinos das aldeias afetadas. Pouco mais adiante, ficou claro que a decisão não havia sido unilateral, mas compartilhada com os cônjuges, e que, aparentemente, assim fora divulgada como estratégia política lançado mão pelo grupo indígena, para dar maior dimensão e visibilidade ao caso. Mais tarde, verifiquei que o caso se revestia de maior complexidade, nele intervindo, relacionalmente, um conjunto de dimensões que requeriam cuidadoso exame.

A etapa inicial da pesquisa abrangeu, primeiramente, o estudo dos referidos depoimentos das mulheres ao Ministério Público Federal, sobre os quais tratarei mais adiante; do laudo antropológico realizado pela FUNAI para o caso; do material de denúncia elaborado pelos próprios líderes indígenas; do documento do CIMI, que acusava o médico-deputado de prática genocida e racista; e do material jornalístico disponível. Fiz também algumas gestões junto ao CREMEB, na tentativa de ter acesso ao processo que tramitava nessa instância, mas não tive sucesso. Os Pataxó Hãhãhã fizeram sérias restrições à maneira pela qual essa instituição estava conduzindo o caso. Essa fase da pesquisa limitou-se ao conhecimento da denúncia e às suas repercussões no contexto indígena, ao que se seguiu o trabalho de campo propriamente dito.

Obtido o acesso aos depoimentos das mulheres 'laqueadas', confeccionei o questionário que seria utilizado para o recenseamento dos grupos locais Pataxó Hãhãhã, e também o roteiro para as entrevistas, já que esses depoimentos faziam referências às vidas conjugais e reprodutivas das mulheres em questão e à organização espacial desses grupos locais ou aldeias. O deslocamento a Ilhéus ensejou maior aproximação com as mulheres e com o cacique, e nessa ocasião lhes comuniquei meu desejo e intenção de "pesquisar os fatos". Tornei-me, assim, mais ou menos conhecida, e preparei as bases e condições para a nova, e futura, visita que lhes faria em breve. Transcorria o ano de 1999, mais precisamente o mês de maio.

A primeira etapa do trabalho de campo foi em julho de 1999, quando visitei a aldeia *Bahetá*. Nessa viagem, que pode ser considerada de reconhecimento, passei poucos dias em campo, cerca de uma semana, e entrevistei os dez grupos domésticos que ali estavam estabelecidos, fazendo, ainda, uma visita de três dias à aldeia *Caramuru*. Portanto, de fato, a pesquisa foi iniciada no grupo local *Bahetá*, devido ao fato de a maior incidência de esterilização haver sido aí registrada. Posteriormente, ela foi deslocada para a aldeia *Caramuru*, por um conjunto de razões, que se me afigurou particularmente significativo para o bom desenvolvimento da pesquisa, ou seja, a maior densidade demográfica, a menor taxa de migração sazonal, e a mais diversificada composição étnica da *Caramuru*.

Em setembro do mesmo ano realizei a segunda viagem, permanecendo três semanas na mesma aldeia *Caramuru*. A aplicação dos questionários destinados ao recenseamento foi realizada nesse período, e, em função disso, enfrentei dificuldades advindas da instabilidade política e territorial desse grupo local, já que em novembro se iniciou a série de retomadas de parcelas do território indígena, o que gerou deslocamento de famílias que já haviam sido recenseadas. Novembro de 1999 constituiu o marco na seqüência de retomadas bem sucedidas dos Pataxó Hãhãhã. Quando iniciei meu trabalho de campo, a área ocupada era pouco mais de 5.000 ha, ao passo que hoje, meados de 2007, os índios encontram-se na posse de cerca de 17.000

ha. Tratarei da ocupação do território e dos problemas daí decorrentes em capítulo mais adiante. Em 1999, a freqüente exposição desses índios na mídia e a rejeição contra eles na própria região dificultaram a realização da pesquisa, motivo pelo qual tive que destinar mais tempo do que o previsto para essa etapa de campo. Além da aplicação dos questionários, realizei entrevistas individuais e com um grupo formado por sete mulheres, seis com idades entre 25 e 30 anos e uma com 55 anos, todas casadas e com filhos. As sete eram relacionadas por parentesco, sendo quatro irmãs, e três formavam um conjunto de mãe e filhas.

Ao todo, foram recenseados oitenta grupos domésticos, escolhidos, aleatoriamente, por toda a extensão da área total da Reserva. O questionário utilizado localizava o domicílio, cadastrava todos os membros do grupo doméstico, descrevia a relação de parentesco com o chefe da casa, identificava os locais de nascimento e de residências anteriores, ocupações principais, auto-identificação étnica, parentes fora da aldeia, e reconstituía a história reprodutiva dos cônjuges (número de uniões de cada um e número de filhos vivos e mortos).

Entre os dias 2 e 5 de outubro de 1999, acompanhei algumas mulheres *Pataxó Hãhãhã* ao “*II Encontro de Mulheres Indígenas da Bahia, Minas Gerais e Espírito Santo*”, em Belo Horizonte – MG. As “índias do Caramuru” que participaram desse encontro, destacam-se por uma certa liderança na sua aldeia, decorrente de eventuais deslocamentos para reuniões onde são discutidos temas concernentes ao território, reconhecimento da identidade étnica, religiosidade e saúde da mulher. Do quadro de líderes da aldeia Caramuru não constavam, até muito recentemente e de forma efetiva, mulheres, não obstante a própria comunidade, e notadamente os líderes masculinos, lhes atribuíssem certas responsabilidades políticas. Em 2001, uma mulher é escolhida para vice-cacique², mas a situação só se altera, formalmente e de fato, em 2002,

² Em 1997, os contingentes Kariri-Sapuyá e Tupinambá celebraram uma aliança estratégica, para amortecer as desavenças existentes, mediante a qual os primeiros teriam o direito de preencher o cargo de cacique, e os segundos o de vice-cacique. A aliança foi rompida em 2001, quando os dois cargos passaram a ser controlados pelos Kariri-Sapuyá, e uma mulher ascendeu ao cargo de vice-cacique. Os Tupinambá permaneceram sob a liderança do líder Nailton Muniz, momento em que a organização

quando essa mesma mulher, Marilene Jesus dos Santos, ou Si, como é conhecida, torna-se cacique de sua própria etnia Kariri-Sapuyá, mas também dos Camacã, Baenã e Hãhãhã. Apenas os Tupinambá não ratificam a sua liderança, permanecendo sob a liderança do cacique anterior.

A terceira viagem foi entre final de janeiro e meados de março de 2000, quando permaneci 45 dias em campo. Essa etapa, da qual resultou a mais intensa e permanente interação com o grupo, compreendeu a observação sistemática do universo investigado e a realização de entrevistas individuais e com pequenos grupos.

Durante esse período de campo, recolhi dados para complementar a genealogia, elaborada por Aracy Lopes da Silva, em 1984³, de dois dos segmentos étnicos estabelecidos na Reserva Indígena (hãhãhã e Baenã). Não é demais lembrar que em todas as etapas de campo a investigação se apoiou na observação, sistemática e participante, no decorrer da qual lancei mão de entrevistas semi-estruturadas e de micro-histórias de vida, centradas sobre as trajetórias do contato interétnico e dos ciclos reprodutivos.

O leitor haverá de indagar como, ao longo desses nove últimos anos, não deixei um ano sequer de visitar a reserva Caramuru-Paraguaçu, nem de acompanhar a trajetória dos Pataxó Hãhãhã. Esse privilégio se deve ao meu vínculo profissional com a Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), onde, como membro da coordenação executiva, tenho, entre outras atribuições, que acompanhar, de modo sistemático, a política indigenista, bem como as ações desenvolvidas pelos povos indígenas em prol da conquista e reafirmação de seus direitos através de políticas públicas voltadas para o território, saúde, educação, desenvolvimento sustentável, etc.

política dos Pataxó Hãhãhã se cindiu em dois grupos distintos, ou seja, um grupo resultante da aliança entre os Kariri-Sapuyá, Camacã, Baenã e Hãhãhã, de um lado, e, de outro, os Tupinambá.

³ Essa é parte do Laudo Antropológico elaborado por Aracy Lopes da Silva e Nássaro Násser, como instrumento técnico para o estudo da organização social dos Pataxó Hãhãhã, e “como recurso capaz de atestar a existência de laços de consangüinidade e afinidade entre os membros de um grupo étnico atual, e destes com seus antecedentes” (Nasser e Lopes da Silva, 1984).

A minha atuação no âmbito da coordenação da ANAI remonta a 2003, portanto anteriormente à minha inserção no mestrado, o que vem me proporcionando, até hoje, trânsito e proximidade com as questões indígenas no nordeste e, especialmente, com o contexto indígena do sul da Bahia. Durante esse tempo, tenho tido a oportunidade de participar, junto aos Pataxó Hãhãhã, de atividades no interior da reserva (Projeto de Gestão Etno-ambiental; Oficinas para publicação de livros didáticos, Seminários e Assembléias da comunidade, etc.), bem como de eventos e ações externas (reuniões em órgãos públicos, em Salvador; seminários e articulações junto ao Movimento Indígena), assim como em outros contextos indígenas, no Estado da Bahia.

Algumas questões teóricas e metodológicas

Os principais conceitos norteadores da investigação que resultou nesta dissertação foram os de práticas discursivas e representações.

Michel Foucault afirmou supor que em toda sociedade a produção do discurso é, ao mesmo tempo, controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função “conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (1996: 8-9). Para ele, “em nossos dias”, as regiões onde a grade é mais cerrada – i.e., contém mais procedimentos de exclusão e interdição – são as da sexualidade e as da política: “como se o discurso, longe de ser esse elemento transparente ou neutro no qual a sexualidade se desarma e a política se pacifica, fosse a dos lugares onde elas exercem, de modo privilegiado, alguns de seus temíveis poderes” (ibid.: 10). Afinal, o discurso não é, meramente, aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo, que traduz as lutas ou os sistemas de dominação “mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (ibid.).

Os primeiros trabalhos de Foucault, de acordo com Rabinow e Deyfrus, estão centrados na análise de sistemas de instituições e práticas discursivas historicamente situadas. As práticas discursivas são distinguidas dos atos de fala da vida cotidiana. Na *Arqueologia do Saber*, não obstante Foucault afirme que o que denomina ciências do homem pode ser tratado como sistemas autônomos de discurso, ele não abandona sua posição inicial de que as instituições sociais influenciam as práticas discursivas. Ele propõe, então, tratar dos discursos das ciências humanas arqueologicamente, i.e., evitando envolver-se em argumentos sobre se o que elas afirmam é verdade, ou se suas assertivas fazem sentido, propondo tratar tudo o que é dito nas ciências humanas como um “discurso-objeto” (Rabinow e Deyfrus 1995: 20).

Depois da *Arqueologia*, como é sabido, ele se desvia do seu projeto de desenvolver uma teoria do discurso e passa a usar a genealogia de Nietzsche como ponto de partida para o desenvolvimento de um método que lhe permitisse tematizar a relação entre verdade, teoria, valores e instituições e práticas sociais nas quais eles emergem, o que terminará por levá-lo a conferir atenção ao poder e ao corpo nas relações com as ciências humanas. O método arqueológico não é, contudo, rejeitado, pois Foucault abandona apenas a tentativa de elaborar uma teoria das regras que governam o sistema de práticas discursivas, continuando a usar a arqueologia como técnica de isolamento dos discursos-objetos, mediante a qual são suscitadas questões genealógicas (como são os discursos utilizados? que papel eles representam na sociedade?) (ib.:21).

Com o abandono da arqueologia como um projeto teórico, ele se distancia do estruturalismo mas conserva o que o Rabinow e Deyfrus designam técnica estrutural de focar o discurso e também aquele que fala como objetos construídos, “um passo necessário para se libertar de considerar os discursos e as práticas desta sociedade como simplesmente expressando a maneira como as coisas são” (ib.:23). Anteriormente ele também abandonara as preocupações da posição hermenêutica, justamente em decorrência do desenvolvimento do seu interesse nos efeitos sociais –

mais do que no sentido implícito das práticas cotidianas --, voltando-se para a genealogia nietzscheana (ib.).

Bourdieu, igualmente em decorrência do seu distanciamento do estruturalismo, considerará ser impossível distinguir o que, nas práticas, decorre do efeito das posições e do efeito das atitudes introduzidas pelos agentes nessas posições, que são próprias para comandar a sua percepção e a sua apreciação da posição, “logo, a sua maneira de a manter e, ao mesmo tempo, a própria “realidade” da posição (Bourdieu 1989: 90). Nesse sentido, ele dirá tratar-se de um caso particular de encontro, “mais ou menos bem sucedido”, entre as posições e as atitudes, i.e., entre a história objetivada e a história incorporada (ib.: 94).

De modo mais despojado, suponho ser possível traduzir como processos ou práticas aos modos de ação, e como representações aos modos de pensamento, ambos determinados pelos efeitos das posições e das atitudes dos agentes nessas posições.

Ao longo do processo de investigação, procurei analisar o discurso dos meus informantes, bem como suas relações de parentesco, sua geração e posição na estrutura social de seu grupo étnico. Como veremos adiante, a posição dos sujeitos em relação à sua origem étnica e de parentesco constitui fator marcante nas trajetórias individuais, determinando suas posições políticas e cotidianas. Em outras palavras, a vinculação étnica que está, em larga medida, intimamente relacionada ao parentesco, orienta, em certa medida, as práticas e as representações que os sujeitos acionam e têm de si, de suas famílias e de outrem.

Tal relação parece estar em consonância com o que Butler afirma sobre gênero, ou seja, que ele intersecta modalidades de identidades discursivamente construídas – raciais, de classe, étnicas, sexuais e regionais --, o que torna impossível separar gênero de intersecções políticas e culturais, nas quais é, invariavelmente, produzido e mantido (Butler 1990:3).

Nesse sentido, adotei como suposto básico que as categorias de gênero são relacionais e que, no caso pesquisado, são interseccionadas por variáveis como memória histórico-social, identidade étnica, geração e etc., e apoiadas em relações sociais com a terra, o trabalho, casamento e grupo doméstico. Igualmente foram privilegiados, como já referido, os modos de ação e as representações, buscando-se verificar a relação entre a estrutura e a prática, ou como a segunda reproduz a primeira, e é, reciprocamente, por ela afetada (Carvalho, 1998).

As interações que pautam a vida cotidiana dos índios Pataxó Hãhãhã, as relações de socialidade⁴ que eles estabelecem com seus pares, e com os não-índios, engendram as concepções de mundo que regulam a vida social em cada grupo local. Assim, as práticas cotidianas e as relações de socialidade norteiam a construção de um anteparo interpretativo que faz do agregado de indivíduos uma coletividade específica, e revestem essas mesmas práticas de significação e legitimidade, na medida em que possibilitam que dispositivos de reconhecimento de grupo sejam acionados.

Como disse, as práticas discursivas são o elemento catalisador desta investigação. Distintos discursos são produzidos e se distinguem de acordo com o gênero do informante, sua geração e o local onde foi “enunciado”. Do mesmo modo em que é possível confrontá-los com as ações do cotidiano, que, em certa medida, irão transformá-los em performances⁵.

⁴Socialidade é definida em contra-distinção à sociabilidade. A primeira se refere à produção constante de relações sociais de cunho morais, ou seja, relações valorizadas moralmente no interior de uma comunidade. O seu foco principal é, pois, a vida diária e a ênfase analítica repousa na produção e na reprodução. A segunda enfatiza as relações com o exterior, que transcendem o doméstico e a vida diária (McCallum 2005: 1-2).

⁵Langdon (1991) considera que o conceito de performance na antropologia “se relaciona ao imprevisto (ou improvisado), à heterogeneidade, à polifonia de vozes, às relações de poder, à subjetividade e às transformações contínuas, assinalando, também, que o conceito dá conta de análises de fenômenos sociais tanto em sociedades complexas quanto em sociedades ágrafas”. Do mesmo modo, essa noção pode estar filiada à “teoria da prática” de Bourdieu (na qual as performances participam do *habitus* como “improvisações reguladas”) (Langdon *apud* Hartmann, 2005).

Neste sentido, Bourdieu afirma que “as representações são enunciados performativos que pretendem fazer acontecer o que eles enunciam, ou então, restituir ao mesmo tempo as estruturas objetivas e a relação com estas estruturas” (Bourdieu, 1998:112). É algo similar a se prover com o instrumento capaz de dar conta mais completamente da “realidade”, portanto, de compreender e prever mais exatamente as potencialidades nela contidas, ou melhor, as possibilidades que ela oferece objetivamente às diferentes pretensões subjetivas (ib.).

No caso em especial dos Pataxó Hãhãhã, pude transitar por diversos contextos de enunciação e investigação, como os depoimentos recolhidos na audiência do Ministério Público, os questionários e entrevistas realizadas ao longo do projeto DST/AIDS e as diversas etapas da pesquisa etnográfica propriamente dita.

Os discursos dos Pataxó Hãhãhã acerca da esterilização de suas mulheres derivam de um evento, a própria esterilização, que marcou a trajetória deste povo, ensejando, aparentemente, mudanças nas relações entre os gêneros e suscitando posicionamentos – verbais e não-verbais -- sobre temas como identidade e reprodução, anteriormente pouco tematizados.

Suponho, igualmente, relevante, tomando em conta certas variáveis especialmente significativas em situações de contato interétnico, como a que está sob exame, a exemplo de memória histórico-social, identidade étnica, relações econômico-sociais e simbólicas com o território., fornecer ao leitor um quadro do processo histórico que colaborou, decisivamente, para a configuração atual do território dos denominados Pataxó Hãhãhã, no sul da Bahia, e para a compressão étnica que caracteriza a Reserva Caramuru-Paraguaçu. Por isso tratarei, em um capítulo à parte, da história da Reserva, do contexto étnico interno, bem como da relação dos Índios com os regionais. O meu esforço será canalizado para apreender a “lógica interna” que orienta as relações de gênero e as práticas reprodutivas, atentando para as questões étnicas e territoriais que as permeiam.

Por outro lado, como vimos, é impossível separar o gênero de categorias que lhe são relacionais, como cultura e política (Butler, *ibid.*). E, no caso tratado, as posições dos gêneros irão orientar as práticas discursivas.

Neste sentido é que, no caso pesquisado, considero o discurso como um dos elementos que participam do processo de construção dos gêneros, como algo que é incorporado, revisto e atualizado por homens e mulheres. E, reciprocamente, o gênero orienta os discursos, podendo ser entendido como “uma condição epistemológica para a ação social, que é acumulada na carne e nos restos de verdadeiros seres humanos, que têm agência, pode ser feminina ou masculina” (McCallum 2001:05 *apud* Belaunde 2005).

Deste modo, procuro relacionar ao conceito de gênero o de agência, ou seja, um conceito que refere à capacidade de ação que constitui as pessoas e seus corpos e atua em um mundo de interações, produção, troca e consumo. O gênero, vale lembrar, pré-existe a um corpo, a uma pessoa (McCallum 2001:167 *apud* Belaunde 2005).

Como sustenta Cecilia McCallum (2001:167 *apud* Belaunde 2005), a partir dos Kaxinawá⁶, entre os povos amazônicos não há um corpo pré-existente ao gênero. Ao contrário, “o gênero é conhecimento feito corpo”, é “agência”, um conceito traduzido do inglês “*agency*” que se refere às capacidades de ação que constituem a pessoa inscrita, feita e atuante em um mundo de interações, de produção etc (*ibid.* *apud* Belaunde, 2005: 37)

No caso Kaxinauá, as mulheres não são objetos para serem “trocados”, são produtores e consumidores por si mesmas. As pessoas são as autoras dos objetos e das substâncias que são doadas ou consumidas [...] Uma pessoa verdadeira trabalha e faz as demais consumirem. Os corpos, juntamente com os outros produtos, também

⁶ Os Kaxinawá pertencem à família lingüística Pano e habitam a floresta tropical no leste peruano, do pé dos Andes até a fronteira com o Brasil, no Estado do Acre e sul do Amazonas, que abarca respectivamente a área do Alto Juruá e Purus e o Vale do Javari.

devem ser considerados como sendo feitos por verdadeiras pessoas humanas na constituição da socialidade (ibid., minha tradução).

Seguindo esta mesma orientação, Butler, em um artigo sobre a legalização de uniões entre homossexuais, faz uma crítica aos estudos de parentesco que veem o casamento como o cerne desta relação, e apresenta alguns estudos recentes que apontam para novas dimensões do parentesco, como o realizado entre afro-americanos urbanos, onde o parentesco se mantém graças ao que ela chama de “uma rede de mulheres, umas relacionadas por vínculos biológicos, outras não” (2003: 222).

De maneira muito interessante, essa autora mostra que “como um conjunto de práticas que estabelece relações de vários tipos que negociam a reprodução da vida e as demandas da morte, as práticas de parentesco são aquelas que emergem para dirigir as formas fundamentais da dependência humana, que podem incluir o nascimento, a criação das crianças, as relações de dependência e de apoio emocional, os vínculos de gerações, a doença, o falecimento e a morte (para citar algumas). O parentesco não é uma esfera completamente autônoma, proclamada como distinta da comunidade e da amizade”... (Butler, 2003:221).

Tais formulações não se distanciam, absolutamente, daquelas produzidas, no âmbito da etnologia, entre povos indígenas, como o comprovam alguns estudos que têm como cerne o gênero e as relações de parentesco, que, como veremos, não estão restritas aos casamentos, e sim a um complexo universo composto pelo trabalho, pela comida, pela fabricação de corpos e pela própria reprodução.

A questão de Gênero e a Etnologia Indígena

Nos últimos anos, a antropologia vem experimentando um incremento nos estudos de gênero entre povos indígenas. Contudo, esse *boom* de trabalhos sobre o gênero e suas dimensões relacionais, como a sexualidade, o trabalho e o parentesco, por exemplo, se concentrou mais efetivamente nos grupos localizados nas chamadas terras baixas sul-americanas.

Esses estudos têm apontado, principalmente, para o sentido de que o gênero, nesse contexto etnográfico, é um processo, não um estado. Na cosmovisão de determinados povos há processos específicos que colaboram para que os seres humanos se constituam com gênero, e que, ademais, se configuram como os mais importantes para tal. Ou seja, as pessoas não nascem com gênero, elas o adquirem no decorrer dos seus ciclos de vida, através de suas relações de trabalho, sexo e parentesco. (McCallum, 2001; Belaunde, 2001; Gow 1991)

A menstruação, por exemplo, se constitui em um dos mais importantes desses processos, pois tanto o sangue menstrual quanto o sêmen são a condição principal de formação dos corpos, aquisição do gênero e organização social dos grupos. Para esses povos, a menstruação tem origem cultural e se relaciona, intimamente, com o parentesco, e com a definição das atividades que serão desempenhadas por homens e mulheres.

Cito, mais uma vez, McCallum (1999), que registra, entre os Kaxinawá, que a menstruação “sinaliza o desejo e a capacidade de ter filhos” (ib.: 167). Os seres só se tornam efetivamente “pessoas” quando passam a ter a capacidade de procriar e produzir alimentos. Para a construção dos corpos, e, mais propriamente, de pessoas, existem dois ciclos intimamente ligados: 1) produção, distribuição e consumo; 2) procriação e reprodução. Esses ciclos têm implicações na organização social do grupo e no parentesco. A primeira menstruação, por exemplo, está relacionada a uma série de implicações alimentares, ao exercício de atividades produtivas – nesse caso, a

fiação de algodão – e a um acompanhamento sistemático da avó materna. “Durante o aprendizado com suas avós maternas, as meninas adquirem certas qualidades femininas que se farão necessárias durante toda sua vida produtiva...Durante o mesmo período elas começam a adquirir a suavidade corporal e a forma arredondada que caracteriza os corpos femininos, e que a primeira gravidez aperfeiçoará” (ib.: 168).

De maneira análoga, entre os Piro, povo da Amazônia peruana, Belaunde (2003) constatou que o ritual que envolve a primeira menstruação está diretamente relacionado com as futuras condições do corpo da mulher e sua capacidade para as atividades produtivas e reprodutivas. A reclusão na primeira menstruação existe para moldar o seu corpo, desenvolver braços e pernas fortes. “Ao final da reclusão se festeja a entrada na comunidade de uma mulher pronta para exercer suas funções reprodutivas e produtivas” (Ib.:138). Do mesmo modo, há restrições alimentares a serem observadas e que contribuirão para a formação dos corpos e constituição do gênero: ingerir alimentos derivados de animais e plantas que possuam características que correspondam a uma postura ereta e extremidades flexíveis, já que a postura corporal é fundamental para o exercício das atividades, na vida diária e reprodutiva da mulher.

A distribuição das tarefas por gênero, por sua vez, atribui às mulheres o trabalho de carregar peso, que requer esforço sostenido e rotineiro, cansa e produz suor (ib.:137). As atividades femininas são, portanto, aquelas que fortalecem os corpos e enrijecem os braços. É assim, portanto, que as mulheres Piro modelam seus corpos e os tornam fortes para seus futuros partos. O corpo é, portanto, resultado da ação de outras pessoas (parentes), alimentos e plantas, tanto no plano ritual como no cotidiano.

Eduardo Viveiros de Castro, em pesquisa realizada entre os Yawalapití, registrou que neste grupo e, possivelmente, entre outros do Alto Xingu, a perda do sêmen constitui fator de enfraquecimento corporal, e, por isso, os jovens devem se abster de sexo no período da puberdade. A produção de um filho também implica em perda de sêmen, “sendo assim vista como um esforço e um trabalho, pelo homem” (Viveiros de Castro,

1987: 35). O período de reclusão, vivido na puberdade, é o mecanismo através do qual intervenções são feitas para a elaboração do corpo. “Trata-se da manipulação de algumas substâncias que, devendo ou não entrar/sair do corpo, colaboram para seu crescimento e fortalecimento: sangue, alimentos, eméticos vegetais, tabaco” (ibid).

A pesquisa de Carvalho entre os Kanamari da Amazônia Ocidental comprova, por outro lado, que esses índios associam sangue ao alimento, formulando sua concepção sobre o desenvolvimento do feto e da criança, mediante a estreita relação entre as duas substâncias, que tem no *koya*⁷ sua principal fonte nutritiva. Se, no princípio, o feto é alimentado através da produção do sêmen induzida pelo alimento vegetal cozido, o recém-nascido o será mediante o leite materno; e ambos, sêmen e leite materno, concorrerão para aumentar a porção de sangue que o próprio feto contém. Sem o sêmen, o sangue do feto não aumenta, e, conseqüentemente, o feto não cresce, do mesmo modo que a criança que não suga o leite materno não terá o sangue aumentado, e, por extensão, não crescerá. Subjacente a tal concepção está o suposto de que o sangue da pessoa cresce até ela atingir a idade adulta, o que, por sua vez, está na estrita dependência da comida com que ela se alimenta (“o sangue vai crescer porque a comida está ajudando” (Carvalho, 2002: 234).

Rodriguez, ao estudar as crenças sobre as substâncias formadoras do corpo entre os Javaé -- índios lingüisticamente jê, da família Karajá, estabelecidos na Ilha do Bananal -- observa que “o sangue e seus derivados, como o sangue menstrual, o leite materno ou o sêmen, seriam veículos de uma mesma energia vital, com propriedades de contaminação e poluição que transcendem a sua realidade material e visível” (Rodriguez, 1995:135).

A propósito, um mito Karajá, referido por Rodriguez, mostra que a origem da menarca foi devida às mordidas de piranhas que duas mulheres teriam dentro do útero; vejamo-lo:

⁷ Koya: caiçuma, bebida feita de mandioca e fermentada mediante salivação.

“Dois irmãos resolveram se casar com as duas filhas de um poderoso feiticeiro, duas belas moças que viviam em um tempo em que o mundo ainda estava em transformação. Para isso, teriam que se submeter a uma série de provas, como trazer piranhas vivas ou buscar mel de uma abelha muito venenosa. Os irmãos vencem todas as provas e em consequência o feiticeiro concorda com o casamento. Contudo, o pai das moças prepara uma surpresa desagradável aos dois, colocando piranhas dentro do útero das futuras esposas. Após descobrir a armadilha, um dos irmãos introduz no útero das moças uma planta venenosa para matar as piranhas, mas uma delas sobrevive. É essa piranha que, a partir de então, todos os meses provoca sangramento e dores nas mulheres, num período no qual os homens não têm relações sexuais, pois temem a “vagina dentada” de suas esposas”. (Rodriguez, 1995).

Esse mito, segundo Rodriguez, coloca a origem das “regras” ou mênstruo no plano das relações sociais, e não no dos fatos da natureza. A menstruação é, ademais, pelos homens, encarada como momento de perigo, simbolizado pela “vagina dentada” das mulheres (Dietschy, 1976 apud Rodriguez, 1995), que poderia mutilar o pênis. Manter relações sexuais com uma mulher menstruada é contaminar-se, é “perder o próprio poder, coisa que aparece simbolizada pela possível perda do pênis, caso os homens enfrentassem a piranha existente na vagina” (ib. 135).

Do mesmo modo, para os Kaxinawá, “o sangue menstrual é ofensivo aos espíritos da floresta e do rio”, pois esse líquido e outras substâncias do corpo ligam os humanos aos espíritos (Mccallum 1999:167). Se os homens dormirem com as mulheres durante a menstruação tornar-se-ão maus caçadores. O surgimento da menstruação é explicada, no plano mítico, “pela intervenção da Lua, quando uma menina negou-lhe a identidade humana, e referiu-se a ela como “Lua”, e não pelo nome ou termo de parentesco” (ib.:167).

Entre os Airo-Pai, outro povo da Amazônia peruana, também estudado por Belaunde (2001), o período em que as mulheres menstruam afeta as atividades da casa e da

comunidade. Nesse caso, elas devem se recolher e suas atividades domésticas ser realizadas pelos maridos. A mulher menstruada é fonte de contaminação, em especial para os homens, por isso, para “viverem bem”, as mulheres têm que respeitar as restrições que o período menstrual requer. A construção do corpo de uma mulher Airo-Pai objetiva a menstruação. Desse modo, quando uma menina nasce, sua avó materna rompe seu hímen para induzir a menstruação. “Uma menina que não foi operada, seria como um homem porque seria incapaz de menstruar” (ib.: 52). Para os Airo-Pai, assim como para outros povos amazônicos, a menstruação é um estado perigoso, culturalmente construído e controlado por práticas de reclusão, que ajudam a diminuir seus impactos negativos. O cuidado com o mênstruo, por parte das mulheres, é benéfico tanto para elas, quanto para seus companheiros. Contudo, as prescrições só podem ser observadas, se os homens, durante o período menstrual, assumirem as tarefas femininas.

Se a construção dos corpos das mulheres Airo-Pai e Piro objetiva prepará-los para a menstruação, entre os últimos, ainda, os partos, que, na sua maioria, são efetuados com pouca ou nenhuma ajuda, também exigem corpos construídos para esse fim. Nesse trabalho entre os Piro, Belaunde também reflete sobre as implicações dos partos entre esse povo. O artigo explora como essa experiência está articulada com outras práticas corporais, e com as relações de gênero e parentesco. A autora ressalta que o estudo de como as mulheres falam do nascimento de seus filhos requer um “fio condutor” que compreenda a identidade feminina e o parentesco, do ponto de vista das mulheres. Neste sentido, o parto requer força física e se inscreve em um ciclo social que uma mulher mantém com sua mãe e com seu esposo” (2001: 128). Sem ajuda, ele implicaria numa auto-suficiência no exercício da reprodução, que, ausente, preliminarmente, entre as mulheres mais novas, seria adquirida com o passar do tempo.

Os Ikpeng, povo indígena do sul da Amazônia, atualmente localizado no norte do Parque Indígena do Xingu, encaram a reclusão durante o primeiro período da menstruação sob dois propósitos. O primeiro é purgativo: as meninas ingerem um chá,

preparado por um xamã, “idealmente seu avô paterno” (ibid. 106), que deve fazê-la vomitar. A purgação é repetida durante todo o ciclo até a chegada da próxima menstruação, quando a menina deve ficar em reclusão, obedecendo a uma série de restrições alimentares – e também sexuais – que irão contribuir para o aumento da sua força e da massa corporal. O segundo é xamanístico: na medida em que a menstruação também se constitui em contaminação, expulsão e vergonha, o seu processo é revestido de práticas xamânicas, como o uso recorrente de folhas, onde se acredita manipular e preparar o corpo da mulher (Rodgers, 2002).

Os vários exemplos etnográficos apresentados não corroboram a famosa dicotomia sociedade/indivíduo ou biológico/cultural. Ao contrário, configuram-se como exemplos de construções culturais dos corpos, que implicam, simultaneamente, na construção dos gêneros, na definição das atividades produtivas, na reprodução e no parentesco.

É importante assinalar, igualmente, outros estudos antropológicos desenvolvidos, mais especificamente, no campo da saúde indígena, como os de Buchillet (1991), Langdon (1974), e, mais precisamente, sobre saúde da mulher indígena, o de Garnelo e Coimbra (2004). Esse último artigo avalia, entre outras dimensões, a ainda escassa literatura sobre o tema da saúde reprodutiva da mulher indígena, estabelecendo uma diferenciação entre os trabalhos de orientação antropológica e aqueles mais voltados para a epidemiologia. Neste sentido, entre os trabalhos epidemiológicos que eu consultei (Lima e Koifman, et al, 2001; Taborda e Ferreira et al, 2000), não constatei uma relação entre os aspectos epidemiológicos selecionados e o universo simbólico dos povos em questão, a ênfase incidindo sobre a questão demográfica e as mudanças sócio-culturais pelas quais passaram esses povos.

Finalmente, na contramão da tendência e da orientação de estudos que privilegiam somente aspectos políticos e territoriais dos povos indígenas situados na região do nordeste brasileiro, há as pesquisas de Carvalho (2000, 2006) entre os Pataxó e Pataxó Hãhãhã, estabelecidos, respectivamente, no sul e extremo-sul da Bahia; e aquelas de

Mccallum e Belaunde⁸ (2006) e Viegas (2005), entre os Tupinambá, também no sul da Bahia. Esses trabalhos têm compartilhado do suposto de que é possível estabelecer uma comparação entre universos etnográficos aparentemente distantes e distintos, como o nordeste brasileiro e a Amazônia. Além destes, só o trabalho de Athias (2004) enfocou a questão da sexualidade e da reprodução entre povos indígenas do nordeste, mas sem lograr demonstrar o lugar do gênero na organização dos Pankararu, estabelecidos em Pernambuco.

É importante destacar, contudo, que se a teorização produzida a partir dos estudos desenvolvidos nas terras baixas sul-americanas serve de subsídio para um esforço comparativo, isso não elimina a necessidade de um esforço para produzir uma teorização própria aos povos estabelecidos no contexto etnográfico do nordeste, que dê conta das suas especificidades e singularidades.

A estrutura da dissertação

A estrutura da dissertação foi pensada a partir do próprio trabalho de campo, ou seja, a trajetória de pesquisa em torno das denúncias de esterilização de mulheres indígenas, do próprio objeto da dissertação, e do meu percurso acadêmico. Dessa maneira o texto está dividido em Introdução, Capítulo I, Capítulo II, Interlúdio, Capítulo III e as Considerações Finais. Dos anexos, constam a genealogia do grupo Kariri-Sapuyá, mapa da área e fotografias.

A primeira parte, que agora se encerra, a denominada Introdução, trata da trajetória da pesquisa, que, a rigor, vem sendo desenvolvida desde 1998. Neste sentido, julguei importante relatar os processos e circunstâncias que me aproximaram do tema e ensejaram a definição do objeto, procedendo a uma retrospectiva do percurso e dos desdobramentos por ele ensejados. Do mesmo modo, apresento as várias etapas do trabalho de campo e os distintos contextos etnográficos onde produzi entrevistas e

⁸ Projeto MAINBA (McCallum, 2004)

observação, etc. Uma das propostas desta parte é demonstrar ao leitor o trajeto percorrido, pela pesquisadora e pelo objeto, ao longo de quase nove anos de interação.

Por outro lado, como vimos, a Introdução suscitou, também, a discussão em torno de alguns conceitos que nortearam a investigação e a elaboração da dissertação. A preocupação foi, aqui, apresentar ao leitor conceitos-chave que foram perpassados por outros, como, por exemplo, a intersecção entre os conceitos de gênero, memória, discurso e identidade. Para finalizá-la, lancei mão de alguns estudos específicos na área da etnologia indígena, na intenção de também apresentar conceitos, ou categorias, que se me apresentaram importantes, como a noção de agência, socialidade, relações de parentesco, e a própria noção de gênero entre povos das chamadas Terras Baixas Sul-americanas.

É necessário destacar que esses estudos contribuíram muito para ajudar a expandir a percepção sobre o meu material etnográfico, não obstante os Pataxó Hãhãhã se encontrem em um contexto bastante particular, a região sul da Bahia, que, por outro lado, apesar de fazer parte da área geográfica do nordeste do Brasil, possui clima e vegetação distintos dos que nessa região prevalecem. Do mesmo modo os Pataxó Hãhãhã não possuem, tal como os demais povos indígenas da região nordeste, o Toré como sinal diacrítico étnico-ritual de expressiva relevância. O que estou, afinal, querendo dizer é que os Pataxó Hãhãhã estão deslocados na área cultural e etnográfica do nordeste brasileiro, o que, aparentemente, é compartilhado por outros antropólogos e pelo próprio movimento indígena.

Do mesmo modo, a teoria resultante das etnografias produzidas nas Terras Baixas Sul-americanas não pode ser transportada e aplicada ao material em questão. De fato, o contexto etnográfico do nordeste, e, em especial, aquele de estabelecimento dos Pataxó Hãhãhã requerem análises próprias, atentas às suas particularidades.

Assim é que o Capítulo subsequente, o I, *Os Pataxó Hãhãhã: história, território, identidade e contexto interétnico*, tem por finalidade, como o título sugere, apresentar o

objeto. Para tanto, o capítulo reúne informações acerca da história, território, identidade e contexto interétnico. Ele se apóia em fontes históricas e antropológicas, primárias e secundárias.

Já O Capítulo II, *Discursos sobre Esterilizações de Mulheres Indígenas: denúncia e performances*, traz informações sobre a denúncia das esterilizações, as matérias veiculadas em jornais de grande circulação no país, e um panorama dos depoimentos das mulheres indígenas laqueadas, recolhidos ao Ministério Público Federal. Aqui, faço uma breve reflexão sobre suas falas no momento do depoimento, e suas performances frente a um órgão público, que investigava um problema que tomara significativa dimensão política.

Como referido nesta Introdução, a minha participação no Projeto de DST/AIDS entre Mulheres Indígenas do Norte e Sul da Bahia, desenvolvido pela Associação Nacional de Ação Indigenista - ANAI, descortinou algumas questões e reorientou, em algum sentido, o meu objeto de pesquisa. Assim, dedico uma parte da dissertação, intitulada *Interlúdio: panorama sexual e reprodutivo no contexto indígena baiano*, à apresentação e, em certo sentido, comparação de dados sobre mulheres de outros povos indígenas do contexto baiano, com os dados da minha pesquisa propriamente dita.

Por fim, o terceiro e último capítulo é dedicado à apresentação e análise do material mais estritamente etnográfico, onde procuro, através dos discursos e representações das minhas informantes, e da minha própria observação, compreender os sentimentos e os significados atribuídos pelas mulheres Pataxó Hãhãhã à história, à construção dos gêneros e suas relações, percepções acerca das distinções étnicas engendradas no âmbito da Reserva Caramuru-Paraguassu, bem como suas noções e efetivo uso de práticas contraceptivas, que, no caso em questão, têm uma dimensão mais ampla, não restrita ao âmbito doméstico e conjugal. Este capítulo é um relato, também, do cotidiano, da dinâmica dos Pataxó Hãhãhã através das relações de parentesco e das noções de sangue e família, que implicam nos locais de moradia, de vinculação política e matrimonial. É, ainda, um cenário intersectado pelas distinções geracionais, que

orientam, e mesmo determinam, as práticas discursivas e as representações sobre identidade, contracepção e expectativas de vida; finalmente, neste capítulo, os Pataxó Hãhãhã, principalmente as mulheres, emergem como protagonistas de suas histórias.

Capítulo I

Os Pataxó Hãhãhã: História, Identidade, Território e Contexto inter-étnico



Aldeia Caramuru, área retomada em 1982. Na foto, índios e índias Baenã, Pataxó Hãhãhã e Kariri-Sapuyá. No centro, Bahetá e Maura Titiá.
Foto: Hermano Penna. 1984.

Capítulo I – Os Pataxó Hãhãhã: História, Identidade, Território e Contexto inter-étnico

Os índios que em sua totalidade são conhecidos sob o etnônimo englobante *Pataxó Hãhãhã*, abarcam, hoje, as etnias Baenã, Pataxó Hãhãhã, Kamacã, Tupinambá e Kariri-Sapuyá. Segundo dados da Funasa do ano de 2005⁹, a população estabelecida na Reserva Caramuru-Paraguassu compreende 2.147 indivíduos, sendo 1.139 homens e 1.008 mulheres.

Panorama Histórico

O primeiro registro da presença dos *Pataxó Hãhãhã* no sul da Bahia data de 1651, quando a presença desses índios foi registrada pela expedição de Francisco da Rocha, que tinha por finalidade afastá-los das redondezas da Vila de Ilhéus (Paraíso, 1976). Em 1819, os viajantes alemães Spix e Martius localizaram-nos às margens do Rio Cachoeira ou Colônia, e do Gongogy, e principalmente, na Serra do Mundo Novo. A partir da segunda metade do século XIX, eles tiveram seu território original disputado, violentamente, pelos regionais, por ocasião da expansão cacaeira para o interior da região sul da Bahia. Para facilitar a ação dos invasores, o Poder Executivo do Estado da Bahia deu início à criação de uma Reserva de 50 léguas quadradas (Paraíso, 1976), em terras ainda não aproveitadas, e, ou, apropriadas por cacauicultores e pecuaristas. Essa Reserva englobava as matas onde se encontrava a maioria dos Pataxó e dos Baenã.

Em 1926, chegou à região o então Capitão Vasconcelos, encarregado de fazer a medição da área reservada. Segundo Násser & Lopes da Silva, em Laudo

⁹ Realizei algumas gestões junto ao Distrito Sanitário Especial Indígena/FUNASA-BA com o propósito de obter dados populacionais mais atuais, e por aldeias, mas não obtive sucesso.

Antropológico realizado em 1984, nas terras onde está localizada a Reserva Caramuru-Catarina Paraguassu viviam, tradicionalmente os Pataxó Hãhãhã e Baenã; contudo, em decorrência da extinção, por força da Lei No. 198, de 21/08/1897, do Poder Executivo do Estado da Bahia, de muitas aldeias indígenas, diferentes grupos indígenas foram, em épocas distintas, deslocados para a área dessa reserva. Desse modo, de Olivença vieram contingentes Tupiniquim, Kamacã e Botocudo (Aimoré e Gueren); de Santa Rosa, nas imediações do atual município de Ubaíra, os Kariri-Sapuyá, que já vinham de uma longa trajetória de busca de um novo espaço, desde que haviam sido expulsos da Aldeia da Pedra Branca, situada na porção sul do Recôncavo Baiano, onde haviam sofrido toda sorte de coerções por parte da Casa da Torre; e, de Ferradas, mais localizada ao sul, vieram outros grupos Kamacã e Gueren.

Os “Índios de Olivença” chegaram à Reserva em 1936, liderados pelo caboclo Marcelino, em busca de refúgio contra as perseguições sofridas na região do antigo aldeamento, em relação às quais Marcelino e alguns seguidores haviam resistido, mediante distintas estratégias. Os Kariri-Sapuyá foram para ali conduzidos, em 1939, pelo etnólogo Curt Nimuendaju, que estava em visita à região; e quanto aos índios de Ferradas, foram reunidos e recolhidos pelo SPI - Serviço de Proteção aos Índios, a partir de 1926. A população indígena da Reserva Caramuru-Paraguassu teria sido, ainda, ampliada por índios oriundos das aldeias de Massacará, Barra Velha e Rodelas; isto é, respectivamente, Kaimbé, Pataxó e Tuxá.

Assim, em 1926, o SPI criou, formalmente, a Reserva Caramuru-Paraguassu, em terras devolutas do Estado da Bahia, para “*gozo dos índios Pataxós e Tupinambás*” (Lei Estadual nº 1916/26)¹⁰. Como já referido, sua criação objetivava conter os índios que ainda se encontravam nas matas do sul da Bahia e constituíam empecilho à expansão da lavoura cacaueteira. A partir de 1936, a reserva passa a apresentar uma nova configuração administrativo-espacial, com a divisão da área em dois Postos Indígenas: o Caramuru, estabelecido ao norte, para o recolhimento e ‘*pacificação*’ dos “índios apanhados na mata” (Nimuendaju, 1938 *apud* Carvalho & Souza, 2000), ou seja, os

¹⁰ Estado da Bahia. Diário Oficial. Salvador, 11/08/1926. Pp. 9935.

Pataxó Hãhãhã e *Baenã*, tradicionalmente estabelecidos na região; e o Paraguassu, ao sul, reservado aos Índios externos à região, oriundos, portanto, das outras aldeias citadas. A partir da década de 30 do século XX, as terras da referida reserva começam a ser alvo da cobiça de grandes fazendeiros, ao mesmo tempo em que pequenos lotes, às suas margens, começam a ser arrendados a não-índios pelo próprio SPI. Após sérias e violentas investidas, a quase totalidade das terras dos dois postos da reserva foi invadida, o que culminou com a quase total expulsão e dispersão dos Índios aí estabelecidos. Aqueles que resistiram, tornaram-se empregados, nas fazendas, ou permaneceram, teimosamente, no que restou da sede do posto localizado ao norte da reserva, isto é, o Posto Caramuru, distante apenas 1,5 km da sede municipal de Itaju do Colônia¹¹.

Entre as décadas de setenta e oitenta do século XX, o governo do Estado da Bahia concedeu títulos de propriedade de terras aos invasores da Reserva, com a justificativa de que ali “não havia mais índios, só meia dúzia de descendentes no posto abandonado de Itajú do Colônia”¹². Em 1982, significativa parcela dos Índios que haviam sido compulsoriamente dispersos, retorna, graças ao apoio da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, que, em seguida, entrou com um processo de Ação de Nulidade dos Títulos que haviam sido distribuídos pelo governo do Estado da Bahia, junto ao Supremo Tribunal Federal. O resultado do julgamento tem sido postergado desde então, e os índios têm conseguido se manter nas várias parcelas retomadas compreendidas nos limites da área da Reserva através de ações de manutenção de posse ou de negociação, pela FUNAI, de pagamento de benfeitorias.

Este breve panorama histórico parece, pois, comprovar que os chamados *Pataxó Hãhãhã* compõem um “conjunto heteróclito de agentes sociais de variadas origens étnicas, hoje identificado por um etnônimo englobante; que, de fato, originalmente

¹¹ A Reserva Caramuru-Paraguassu compreende uma área de 53.099 ha incidente nos municípios de Pau-Brasil, Itaju do Colônia e Camacã.

¹² Depoimento da índia Baenã, Maura Titia, sobre a resposta que lhe foi dada pelos representantes do governo, quando questionados sobre a ilegalidade da distribuição dos títulos numa área demarcada para reserva indígena.

designou apenas um dos cinco grupos étnicos que convivem em parte da antiga Reserva Caramuru-Paraguassu. Esse etnônimo se generalizou, e veio a abranger todos os índios dessa Reserva” (Carvalho & Souza, 2000).

Ocupação contemporânea do território

Os Pataxó Hãhãhã estão em processo de reocupação do território que, como assinalado, remonta à década de oitenta do século passado. Contudo, é importante registrar, que, apesar da sua dispersão compulsória durante décadas anteriores, esse fato não implicou em uma total ausência indígena na região, tampouco da Reserva Caramuru-Paraguassu. Pelo contrário, esses Índios representam um dos maiores exemplos de resistência indígena frente ao avanço da expansão regional a partir de finais do século XIX. Os Pataxó Hãhãhã vivenciam, cotidianamente, a violência, entraves jurídicos que dificultam seu trânsito na área, e, principalmente, como veremos mais a seguir, diversas modalidades de preconceito da população não-índia do sul da Bahia. As distintas etnias consideram o fortalecimento de suas identidades mecanismo imprescindível à reconquista e manutenção do território que lhes é próprio.

Durante os atos de retomada territorial prevalecem, entre as diversas etnias, as relações internas que vigem cotidianamente, ou seja, uma certa demarcação de fronteiras étnicas, que envolve tanto o estabelecimento de distinções identitárias entre os diversos grupos indígenas que estão estabelecidos na área da reserva, quanto sentimentos distintos de indianidade conforme as diversas origens étnicas. Deste modo, as “famílias étnicas”¹³ cujos membros possuem fenótipos mais próximos da representação que prevalece, no senso comum, como “índio ideal”, ou seja, aqueles indivíduos que possuem cabelos lisos, pele “bronzada” e residem em locais distantes do contexto urbano, gozam de maior respeitabilidade e direitos na organização interna da reserva. Aliado a esses caracteres físicos há, ainda, a trajetória histórica,

¹³ Os índios da Reserva Caramuru-Paraguassu apreendem cada grupo étnico como uma “família”, isto é, “família” genealógica e etnicamente definida.

comprovada, desses povos, ou seja, de “índios com documentos”¹⁴, com “história estudada”, conhecida, e de domínio dos seus membros que, conseqüentemente, detêm maior legitimidade.

As Retomadas

O sucessivo processo de retomadas, que tomou mais fôlego a partir do final de 1999, obedece estratégia em torno da unificação dos distintos grupamentos étnicos, ou seja, é levada a cabo por membros de todas as etnias estabelecidas na Reserva. As circunstâncias sociais e políticas reinantes nesse período, determinaram, como mecanismo de resistência mais oportuno, a tentativa de unificar os grupos em função do objetivo comum que era expandir o território até então sob o seu controle e efetiva ocupação. Essa estratégia era acionada e girava em torno das figuras de cacique, vice-cacique e quadro de lideranças], procurando-se contemplar cada etnia, através da escolha de seus respectivos representantes (denominados lideranças) para compor uma espécie de conselho ampliado, consultivo e deliberativo. Após efetuada cada retomada, mediante a retirada dos denominados proprietários e funcionários da fazenda, prosseguia-se com a ocupação pelos Índios, mediante a migração de famílias para a nova área.

Essas ocupações tinham um caráter coletivo, e qualquer família podia construir uma casa nessa recente ocupação e passar a residir ali, se assim o desejasse e fosse acolhido pelo referido conselho ampliado. Os recursos naturais, aí, poderiam ser igualmente explorados por todos, tais como plantações de cacau, árvores frutíferas, currais e pastos. É importante destacar que as áreas ocupadas entre 1999 e 2000 eram contíguas à sede do posto que é, hoje, conhecido por “Caramuru”.

A partir de 2001, as estratégias de retomada passaram a observar uma lógica diferente, própria a cada agrupamento étnico. Atribuo esta alteração ao fato de ter ocorrido o

¹⁴ Documentos, no caso, entendidos como documentação histórica, referente a esse conjunto de pessoas etnicamente segmentadas.

rompimento de alianças políticas estratégicas entre as duas famílias étnicas hegemônicas, no sentido de detentoras de maior força política e controle sobre os recursos humanos e materiais, a saber, os Kariri-Sapuyá e os Tupinambá. A partir de então o cenário se altera: os Baenã, usualmente mais ligados politicamente aos Kariri-Sapuyá, passaram a efetuar retomadas próprias, que alternavam com o seu afastamento do cenário político; os Kamacã, por sua vez, sentindo-se negligenciados, também procuraram retomar sua “locais de origem”, ainda que sempre em aliança com os Kariri-Sapuyá, muito possivelmente em função dos diversos casamentos existentes entre essas duas famílias étnicas.

Em função disso, é importante esclarecer que o processo de reocupação da reserva, ainda em curso, remete aos lugares de moradia tradicionais, ou seja, da época de seu estabelecimento, conforme cada grupo étnico.

A seguir, darei um breve panorama da composição étnica da reserva, e da sua situação fundiária¹⁵:

a) Córrego do Mundo Novo – índios: Kamacã, Tupinambá, Kariri-Sapuyá

Primeira área retomada, em 1982, e garantida através de ações judiciais de manutenção de posse, e, ou, pagamento de indenizações aos posseiros ilegais.

b) Rancho Queimado – índios: Kariri-Sapuyá

Área de conflito entre Índios Kariri-Sapuyá e posseiros não-índios que ainda intrusam o local.

c) Serra da Bananeira - índios: Kariri-Sapuyá

Uma parte da área ocupada por famílias Kariri-Sapuyá já está negociada, favoravelmente, para os índios. A outra parte ainda está intrusada por posseiros não-índios.

d) Baheté - índios: Pataxó Hãhãhã

¹⁵ Os dados pertinentes foram levantados por ocasião do trabalho de campo do projeto de Gestão Etno-ambiental Pataxó Hãhãhã (UFBA/FNMA), em 2002, e atualizados durante o meu último trabalho de campo.

A área da sede do antigo “posto de atração” e mais uma fazenda já foram negociadas e se encontram, presentemente, ocupadas pelos Pataxó Hãhãhã.

e) Ourinho – índios: “Índios de Olivença” (Tupinambá), Kariri-Sapuyá, Pataxó de Barra Velha

Uma parte do Ourinho foi negociada (aquela onde estão os índios); a outra está em poder de um fazendeiro, ex-prefeito do município de Pau-Brasil.

f) Taquari – índios: Kariri-Sapuyá

Duas famílias permanecem em área da qual nunca saíram; as outras quatro famílias estão em uma área de conflito.

g) Toca da Onça – índios: Tupinambá, Kariri-Sapuyá

Metade da área está negociada, mediante pagamento de indenização pela FUNAI.

h) Panelão – índios: Kariri-Sapuyá

Três famílias estão em área onde o seu líder, Samado Santos, falecido em 1998, logrou permanecer, após sérios conflitos.

i) Córrego do cedro – índios: Kariri-Sapuyá

Área negociada, mediante pagamento de indenização.

j) Água Vermelha – índios: Camacã, Kariri-Sapuyá, Tupinambá, Baenã, Pataxó Hãhãhã

Áreas negociadas, outras em conflito, com presença de pistoleiros a soldo de posseiros.

l) Cabeceira do Mundo Novo - índios: Kamacã

Área de conflito entre índios e posseiros não-índios.

Dos 53.099 ha demarcados para a instalação da reserva Caramuru-Paraguassu, os índios estão no gozo, apenas, até a data presente, de 17.000 há de áreas descontínuas e retomadas muito recentemente¹⁶.

¹⁶ A primeira retomada da área ocorreu em 1982, uma fazenda denominada São Lucas, de 1079 ha. Em 1997 mais três fazendas foram retomadas. O processo de aceleração da retomada do território teve lugar a partir de 1999, quando os índios conseguiram avançar sobre áreas mais distantes do núcleo onde se concentravam, em 1982.

Os Grupos étnicos da Reserva Caramuru-Paraguassu

Geralmente, a etnicidade é vista como envolvendo uma identidade coletiva subjetivamente definida que, ademais, é relacional, historicamente construída, motivada por interesses das mais variadas ordens. Por exemplo, é comum invocá-la para delinear fronteiras geográficas ou conceituais, o que acaba por abranger tanto a dimensão simbólica quanto a construção, e o uso político, de representações culturais.

Em suma, a etnicidade é mais comumente definida como uma identidade cultural politizada e, nessas condições, supõe-se que seja generalizada entre os membros do grupo, no interior do qual os indivíduos se tornam os portadores de uma consciência coletiva específica.

Assim, esta análise inscreve-se na perspectiva de Barth, para quem os grupos étnicos e as identidades são historicamente construídos pelos próprios agentes em suas relações com os outros, sendo essas condições mutáveis ao longo do tempo (Barth, 2000). Assim, ela está em conformidade com o postulado básico da noção de “identidade” vigente na antropologia, isto é, sempre definida em relação ao “outro”. Nesse sentido, os Pataxó Hãhãhã, ou melhor, os “índios da Reserva Caramuru-Paraguassu” constroem suas identidades internamente, considerando suas trajetórias e lugares de origem e marcando oposição em face uns aos outros, sob a forma de grupos étnicos, apreendidos segundo o contexto de ocupação no território compartilhado e a época; e externamente, operam com um etnônimo único, englobante, em oposição aos regionais.

Internamente à Reserva Caramuru-Paraguassu, cada um dos grupos étnicos é, pelos agentes indígenas, e por mim, como observadora, apreendido como uma “família”, isto é, família genealógica e etnicamente definida, e podem ser assim caracterizadas:

Os **Kariri- Sapuyá**, depois da diáspora havida no final do século XX, em decorrência da sua expulsão da aldeia da Pedra Branca, no recôncavo sul da Bahia, criaram, ainda, as aldeias Santa Rosa e São Bento localizadas, respectivamente, nos atuais municípios de Jequié e Poções, até serem conduzidos pelo etnógrafo Curt Nimuendajú para uma área mais ao sul da Reserva Caramuru-Paraguassu, denominada Toucinho. Essa área, hoje, está invadida por não-índios, e os índios que se identificam como Kariri-Sapuyá sempre a referem como o “lugar da gente”. Essa “família étnica” compõe, hoje, o maior grupo da Reserva. Além de se estabelecerem no atual P.I. Caramuru¹⁷, há segmentos desse povo na aldeia Panelão (município de Camacã), e em Nova Vida (município de Camamu). Nesse último caso, o seu estabelecimento ocorreu após um conflito entre os próprios índios, incitados por fazendeiros, em meados de 1983, quando uma parte dos *Kariri - Sapuyá* aí se instalou. Alguns anos depois, por volta de 1990, algumas famílias voltaram para a aldeia *Caramuru*. Esse contingente não é reconhecido, pelos *Kariri-Sapuyá* que permaneceram no Posto Caramuru, como uma parentela próxima; desse modo, foi compelido a se fixar afastado do centro da aldeia, em um local onde não havia outros Índios. Nessa mesma época, cada família étnica tinha o seu próprio cacique, e o contingente oriundo de Nova Vida também escolheu o seu.

Como dito anteriormente, os hoje auto-denominados **Tupinambá**, ou Índios de Olivença, migraram para a área da Reserva liderados pelo denominado Caboclo Marcelino que, na década de vinte, reagiu às invasões das terras indígenas por parte dos poderosos locais e desenvolveu intensa mobilização, com esse fim, na região. É importante esclarecer que apesar de se identificarem como Tupinambá, ainda não foi identificado o grau de parentesco desse contingente com os Tupinambá que residem, tradicionalmente, em Olivença e áreas adjacentes, no município de Ilhéus. Hoje, ele ocupa parte da região da Água Vermelha e Ourinho.

A maior parte dos **Kamacã** encontra-se, atualmente, após um longo e penoso processo de retomadas, na denominada região do Mundo Novo, área da sua fixação por ocasião

¹⁷ O anteriormente denominado P.I. Caramuru, no norte da Reserva, após a morte da mais velha índia pataxó, Bahetá, passou a ser designado, a título de homenagem, com o seu nome; e o posto do sul passou a adotar a denominação de Posto Caramuru.

do seu deslocamento para a Reserva Caramuru-Paraguassu, oriundos de Ferradas, sudoeste da Bahia. Os Kamacã são alvo de discriminação por parte dos outros Índios, em especial dos Kariri-Sapuyá. Esse fato, embora não obste o relacionamento entre essas duas famílias étnicas, que, inclusive, volta e meia aliam-se politicamente, não deixa de suscitar certo preconceito negativo sobre os primeiros, no bojo da classificação, internamente vigente, entre "índio puro e índio misturado"¹⁸. Nessa última categoria estão classificados os Kamacã. Em campo, presenciei os preparativos para um casamento entre uma jovem Kamacã e um jovem Kariri-Sapuyá. A família de orientação do rapaz, muito explicitamente, reprovava a união por não considerar a moça índia. Segundo uma cunhada (BrWi) do noivo, também Kariri-Sapuyá, a sua sogra teria dito ao filho que "*fosse morar para lá para os lados deles, pra cá você não traz ela*".

A família referida como **Baenã** é a menor entre as etnias que compõem a reserva, e é referida, pelos demais, como o "povo de Itajú". Há mais ou menos consenso, entre as outras famílias étnicas, de que todos os Baenã deveriam morar em *Bahetá* (porção norte da reserva), "porque eles são de lá, foram pegados nas matas de Itajú".

As etnias estabelecidas na Reserva se encontram, pois, interpenetradas (Násson & Lopes da Silva, 1984), não obstante compartilhem um forte sentimento de pertencimento aos grupos e lugares de origem, o que pode ser percebido mediante a inserção no seu cotidiano. Um observador mais atento disso dar-se-á conta com facilidade, através, entre outras coisas, da configuração espacial da reserva, das estratégias de retomada utilizadas e dos comentários freqüentemente dirigidos uns aos outros.

¹⁸ A explicação que me foi dada para essas categorias foi a seguinte: "Mãe branca e pai índio é sangue misturado. Mãe índia de um povo e pai índio de outro povo também é misturado, só que uma mistura diferente. Agora, pai e mãe índios não tem mistura, só que os avós também têm que ser índios, tudo puro".

Contexto de Relações Interétnicas

Como enfatizado pelo próprio Barth, as fronteiras étnicas e sua manutenção demonstram que os grupos étnicos são produzidos sob circunstâncias interativas, históricas, econômicas e políticas particulares” (Barth, 2000). Para ele, as diferenças culturais apenas ganham importância, para a análise, se demarcam a fronteira social.

Além disso, Barth acentuou a livre escolha dos atores para, sob certas circunstâncias e de acordo com interesses sociais, políticos, econômicos e outros, individualmente definidos, atravessarem tais fronteiras e, desse modo, mudarem sua identidade, ainda que deixando intacta a fronteira cruzada.

Com base nessas reflexões, apresento, a seguir, as representações que os regionais, residentes na circunvizinhança da Reserva, expressam acerca dos Índios aí estabelecidos, bem como as representações que os assim denominados Pataxó Hãhãhã têm de si, das “outras” famílias étnicas e do contexto regional como um todo.

Para os regionais:

“Os índios daqui são aqueles que a gente viu o capitão pegando no mato e trazendo amarrado, botando sapato no pé e dando sal pra comer”. Este discurso, de uma moradora da cidade de Itajú do Colônia, refere-se, especialmente, aos índios *Honrak* e *Bahetá*¹⁹, respectivamente Baenã e Pataxó. Ambos costumam ser referidos, pelos regionais, como “os legítimos”, “os brabos”, “amuados”. Durante o processo de desativação do posto indígena originário, estes índios foram dos poucos que continuaram a ser “assistidos” pela FUNAI, justamente por serem considerados como “legítimos”. Assim, os não-índios reconhecem, tácita e explicitamente que, por suas

¹⁹ O chamado “Capitão Honrak” morreu na década de setenta do século XX; Bahetá morreu de cólera, em 1994. Era tida como a última falante da língua. Aracy Lopes da Silva elaborou uma cartilha, “Lições de Bahetá”, com os dados lingüísticos que conseguiu, com muita dificuldade, obter da velha índia. O violento contato interétnico a que foi submetida tornou-a excessivamente retraída, lacônica e anti-social, expressando-se mal na língua indígena e não se expressando no vernáculo, e fazendo uso, de modo freqüente, de bebidas alcoólicas.

origens e precedência no território, esses índios têm especial direito à sua ocupação. Mas, por outro lado, e tomando em conta constituírem eles o menor contingente demográfico entre as etnias locais, argumentam, sem disfarçar a sua malícia, que os mesmos “são pouquinhos, não precisam de tanta terra”, e que “foram mal acostumados, nem plantam nada”.

Quanto aos outros grupos etnicamente definidos que vivem na Reserva, é comum ouvir-se, entre os regionais, que “esse povo todo que tá aí veio depois, chegaram na invasão da fazenda de Genner²⁰, diz que é índio, mas daqui eles não são”. Interessante é surpreender, com base nestes e noutros relatos, uma espécie de possível justificativa para a generalização do etnônimo Pataxó Hãhãhã, já que estes seriam “autóctones”, e os demais não. Podemos supor, ainda, que se afigurasse mais conveniente -- no sentido, simultaneamente, de prático e adequado ao sistema regional de disposições e apreciações --, aos índios, como também aos antropólogos que visitaram, e visitam a área, a adoção de um único etnônimo, englobante das diversas etnias e que, ademais, tivesse reconhecimento regional.

Em seus discursos, os regionais adotam, ainda, a perspectiva positiva do passado negativamente confrontada com o presente: “aqui teve muito índio, mas se acabou tudo”, ou, ainda, “os índios não são mais legítimos, não precisam de terras, podem procurar trabalho como qualquer um”. Já aqueles que admitem a identidade indígena dos habitantes da Reserva, mas não os querem por perto, e julgam, ainda, que a presença indígena está associada ao atraso econômico e social, “lugar que tem índio não é civilizado”. Neste caso, como em muitos outros, a Amazônia é vista como a solução para o problema, o lugar ideal para os índios: “lugar de índio é na Amazônia, lá é que tem índio mesmo. Eu quero que esta briga acabe, não quero que os índios morram, o governo podia juntar tudo e arrumar um lugar pra eles lá na Amazônia”. O antropólogo José Augusto Sampaio registrou quase idêntica afirmação no extremo-sul

²⁰Referência às etnias oriundas dos aldeamentos citados. “Fazenda de Genner” é a Fazenda São Lucas, encravada na Reserva, cujo ex-ocupante era o conhecido grileiro Genner Pereira Rocha, e que foi retomada em 1982.

da Bahia, na ocasião em que coordenou o Grupo de Trabalho da Terra Indígena de Coroa Vermelha, em Santa Cruz de Cabralia²¹.

Por sua vez, para os Índios:

“Sendo Kariri-Sapuyá é da minha família, aliás, todos os índios que moram aqui dentro são da minha família. Agora há outro tipo de família porque tem as diferenças de povo, de sangue”. Esta assertiva de um cacique *Pataxó Hãhãhã* remete ao que já havia sido assinalado por Carvalho e Souza sobre as relações de parentesco no contexto sob exame:

“o parentesco de sangue concerne a três níveis, ou categorias classificatórias crescentes, ou seja, aos membros da família de procriação, os parentes consangüíneos; àqueles componentes de uma determinada família étnica, ou povo; e, finalmente, ao conjunto formado pelas várias famílias étnicas, que se identificam, mutuamente, como *parentes de sangue*” (Carvalho & Souza, 2000:08).

Quanto às estratégias identitárias e aos comportamentos a elas relacionados acionados externamente à Reserva indígena, o mesmo informante assinala: “Você sabe, a gente não gosta de mostrar a mistura, os outros não entendem, então somos Pataxó Hãhãhã porque moramos nesta terra. Eu mesmo nasci aqui, mas meu tronco é Kariri-Sapuyá”. E complementa: “Tem também muito índio casado com branco, com preto, os filhos deles são índios também, mas na hora de ‘representar’, de aparecer, a gente quer aqueles mais puros”. Neste caso, a mistura é vista como inevitável e admitida internamente, porém é escamoteada externamente, sob pena, supostamente, de

²¹ Relatório do Grupo de Trabalho de Identificação e Demarcação da Terra Indígena de Coroa Vermelha, Salvador, 1996. Informação pessoal de José Augusto Sampaio. A Amazônia é considerada, muito recorrentemente, uma espécie de degredo para indivíduos tidos como sendo social e politicamente perigosos, à semelhança do já referido Caboclo Marcelino, cujo destino, após a sua prisão, é, ainda hoje, motivo de controvérsia: comenta-se que a Polícia Militar da Bahia o teria deportado para a Amazônia. Não são raras, também, entre famílias baianas bem posicionadas na estrutura social, referências difusas a parentes e agregados, social e politicamente inconvenientes, que eram, até a primeira metade do século XX, despachados para a Amazônia (informação pessoal de Maria Rosário de Carvalho).

prejudicar a reconquista do território e suscitar questionamentos indevidos sobre a identidade reivindicada.

Desse modo, como já assinalado, é possível notar que para a afirmação da identidade, e conseqüente direito ao território indígena, os índios reproduzem uma das faces do discurso regional, ou seja, a necessidade de provar que “são dali”, que são Pataxó Hãhãhã. Isto explicaria, ademais, a adoção do etnônimo *Pataxó Hãhãhã*, equivalente a uma espécie de tomada de empréstimo da “legitimidade” usufruída pelos índios “pegados nas matas à margem do Rio Colônia”²².

Mas o leitor atento poderá redargüir, já que, afinal, os Baenã também são reconhecidos como originários daquela porção do sul da Bahia. Por que, então, o etnônimo englobante não é Baenã? como hipótese de trabalho, o fato de o etnônimo Pataxó ser mais recorrente nas fontes históricas, por parte de cronistas e viajantes; nos relatórios produzidos por membros do SPI em visita à Reserva Caramuru-Paraguassu, bem como nos relatos sobre “índios bravios” que deambulavam, nas matas do sul da Bahia, até as décadas de vinte e trinta do século passado, quando a Reserva Caramuru-Paraguassu foi criada, em 1926, para atraí-los e sedentarizá-los, de modo a facilitar a expansão do cacau, intensificada desde 1890. Essa maior visibilidade pataxó, por outro lado, pode ser imputada à sua maior expressão demográfica, o que possibilitaria a sua distribuição por uma ampla superfície, sob a forma de pequenos grupos ou ‘bandos’ dotados de grande mobilidade espacial, como viajantes, a exemplo do príncipe de Wied-Newied (1958), assinalaram tão bem.

A desconfiança externa, e, sobretudo, o preconceito vigente, contemporaneamente, contra os Índios, de um modo geral, e contra os Índios do contexto etnográfico do nordeste, de modo particular, confere ao reconhecimento por parte dos regionais, e, notadamente, ao trabalho de historiadores e antropólogos, um valor indiscutível, uma

²² Rio que corta a porção norte da reserva, onde foi violentamente “capturada” a maior parte dos índios Baenã e Pataxó Hãhãhã.

espécie de atestado de legitimidade da sua auto-identificação: “o índio tem que ter história (...) pra um povo dizer que é índio tem que ter documento falando dele, principalmente se não tiver o olhinho puxado, que a gente sabe que é de índio mesmo”. Isso parece querer dizer que a consagrada auto-identificação étnica, requer, necessariamente, a identificação por outrem, inclusive – e em alguns casos mais notadamente – de indivíduos etnicamente distantes. Esse suposto parece funcionar como grande efeito-demonstração, na medida em que alguns grupo étnicos, além de terem que comprovar para “os de fora” que são índios, são compelidos a assim proceder, internamente. É o caso dos Kamacã, aos quais o depoimento acima, de um velho Kariri-Sapuyá, refere. Como já assinalado, eles são muito discriminados pelos demais Índios habitantes da Reserva, que ao tempo em que negam que eles sejam índios legítimos, designam-nos “pretões” (Carvalho & Souza, 2000). Esta se caracteriza, sem dúvida, como uma situação-limite: considerados extintos, em um largo período, pela literatura etnológica, os Kamacã viram contestada, pelos outros Índios, o seu direito à permanência na Reserva, e, em função disso, recorreram a antropólogos e a outros “aliados dos índios”, como o Conselho Indigenista Missionário – CIMI, em busca de documentos com os quais pudessem apoiar a sua identidade e o seu direito a permanecer na Terra Indígena.

Este panorama, apesar de se referir a um contexto específico, o da Reserva Caramuru-Paraguassu, mostra que, em geral, o conflito fundiário entre índios e não-índios constitui o cerne do embate em torno da identidade indígena, em dois níveis, como já referido: 1) promove a interface entre discursos que circulam entre os regionais e os índios; 2) influencia a própria definição e representação da identidade indígena, como ocorre no caso dos Pataxó Hãhãhã.

O que fica patente, ademais, nas considerações desenvolvidas são duas instâncias mutuamente referidas na construção da identidade étnica: aquela remetida a uma identidade interna, que tende a se afirmar em oposição uma em relação às outras, e uma outra, de caráter mais geral, englobante da variedade das etnias, acionada com o propósito de estabelecer diferenciação entre índios e não-índios. Enquanto no primeiro

caso a distinção étnica orienta a organização espacial dentro da reserva; no segundo, a identidade englobante, através do etnônimo Pataxó Hãhãhã, é fator fundamental para garantir a manutenção do território indígena pelo Estado-Nação. Cabe salientar que uma instância não se sobrepõe à outra, tampouco implica numa relação de subordinação, já que a interrelação entre ambas só é passível de ser compreendida através de relações de homologia.

Capítulo II

Discursos sobre a esterilização de mulheres indígenas: denúncia e performances



Marilene Jesus dos Santos mostra propaganda do candidato Lavigne
Foto: Jornal Folha de São Paulo, 23 de maio de 1999.

Capítulo II – Discursos sobre a esterilização de mulheres indígenas: denúncia e performances

A esterilização de um conjunto de suas mulheres pode ser considerada um evento crítico na história do povo Pataxó Hãhãhã, que alterou sua identidade, seu discurso, percurso e redefiniu a trajetória das suas identidades, pela via da relação de gênero e mediante a interposição da imprensa, agências da sociedade civil e de aparelhos do Estado.

Talvez possamos nos aproximar, com a necessária cautela, no propósito de interpretar os fatos desencadeados pela denúncia da esterilização, da noção de *evento crítico* tal como construída por Veena Das para interpretar a irrupção da violência no cotidiano da sociedade indiana, ocasião em que agentes sociais até então anônimos emergem na esfera pública e interpelam o Estado pelas conseqüências de fatos que acarretam sofrimento, em geral percebido como abrupto e inexplicável. Como situações de “quebra” do cotidiano, esses eventos ensejam às comunidades, ao se confrontarem com o Estado, se constituírem como atores políticos, e ao Estado, ao reconhecer essas comunidades como “vítimas”, assumir a responsabilidade de agir em benefício de seus interesses. Trata-se, assim, de eventos que suscitam um encontro entre a racionalidade burocrática e os valores e percepções das comunidades atingidas (DAS 1995). Eles são críticos porque desencadeiam novas formas de ação, que ressignificam os sentidos nativos da política e transformam as identidades sociais, e, não obstante violentos, têm um sentido vivificador, na medida em que ao se relacionarem com os sistemas burocrático e jurídico do Estado, essas comunidades são deslocadas do mundo privado e criadas como comunidades políticas, morais, detentoras de direitos (ib.).

Contudo, é importante esclarecer, preliminarmente, que meu interesse não incide sobre a questão da esterilização propriamente dita, que, de fato, constituiu o ponto de partida para a investigação do universo das concepções, práticas e representações das mulheres Pataxó Hãhãhã sobre sexualidade, reprodução e contracepção. Eu parti do pressuposto, baseada nos noticiados fatos sobre as esterilizações, que os *Pataxó Hãhãhã*, notadamente os da aldeia *Bahetá* e *Caramuru*, estavam experimentando mudanças nos padrões de reprodução e sexualidade, o que, por sua vez, constituiria forte evidência de alterações em curso nas relações entre os gêneros e (identidade). Isto, especialmente, quanto à condição feminina na composição interna dos grupos domésticos.

O meu interesse foi, pois, justamente atraído para o caso na medida em que ele revelava, ou pelo menos apontava, para alterações no campo dos gêneros. Os depoimentos das mulheres índias ao Ministério Público Federal corroboraram tais alterações, uma vez que muitas delas afirmaram que os seus cônjuges, os líderes masculinos²³ das aldeias e a própria FUNAI não haviam tomado conhecimento prévio da sua decisão de fazer a cirurgia. Todavia, o trabalho de campo realizado entre 1999 e 2001 apontou para uma outra realidade, reorientando o foco da pesquisa, já que constatou ser a laqueadura, entre Índias no contexto etnográfico do nordeste, prática comum de contracepção, e não exclusiva das índias Pataxó Hãhãhã – como, aliás, demonstraram os dados da pesquisa realizada pela ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista) sobre DST / AIDS, entre índias do norte e sul do Estado da Bahia. Essa pesquisa constatou que a grande maioria das índias, tanto do sul como do norte, adotam a laqueadura como o mais recorrente método contraceptivo (Carvalho, 2002).

Neste sentido, os depoimentos prestados, pelas mulheres Pataxó Hãhãhã, ao Ministério Público poderiam ser encarados, preliminarmente, como um argumento político acionado pelo grupo indígena para dar maior dimensão e visibilidade ao caso, que, ademais, não pode ser destituído de uma ponderável carga dramática, se

²³ Cada aldeia Pataxó Hãhãhã tem uma estrutura política, composta por caciques e lideranças, que, não obstante pouco centralizada, dirige eventuais litígios internos e estabelece articulação com os segmentos regionais e com instâncias políticas nacionais.

tomarmos em conta os constrangimentos sociais, econômicos e políticos que a ele subjazem. Mais tarde, entretanto, verifiquei que a questão se revestia de maior complexidade, nela intervindo, relacionalmente, todo um conjunto de dimensões que requeriam cuidadoso exame. Deste modo, pude perceber que as esterilizações provocaram uma série de transformações na vida social do grupo. Transformações essas que se colocavam para além da discussão relativa à territorialidade e conflitos interétnicos, dois dos problemas que mais sistematicamente os afetam. As implicações advindas das esterilizações suscitaram, sobretudo, novos reordenamentos político-ideológicos, em especial a ascensão de líderes femininas, tanto internamente ao grupo quanto frente a segmentos da sociedade envolvente. Como exemplo ilustrativo, há a emergência de duas mulheres esterilizadas, das que mais enfatizaram os possíveis prejuízos das práticas esterilizantes, ao posto de cacique, nos últimos cinco anos. Outro fator não menos relevante tem sido a questão da proibição, ou melhor, a tentativa de vetar o acesso, por parte das mulheres, a métodos contraceptivos, como veremos no Capítulo III desta dissertação.

Como se pode perceber, a questão é complexa, e se desdobra nos planos étnico, sócio-econômico, demográfico, reprodutivo e jurídico-político, entre outros. Como é largamente sabido, a esterilização é, hoje, o método de controle de natalidade mais largamente usado no mundo. Segundo Guaraci Adeodato de Souza (1996:229), "(...) nas classes populares, as crescentes e desiguais conquistas de sobrevivência dos filhos e a radicalização da medicalização da vida social, particularmente da medicalização da procriação, nesta conjuntura, reforçaram pressões ou estímulos para o encerramento das carreiras reprodutivas" (...).

Outros autores enfatizam, igualmente, os aspectos negativos dessa cirurgia, como Minella (1998), havendo também os que tratam de casos de arrependimento por parte das mulheres que a ela se submeteram, como Vieira (1998). Nesse último estudo, realizado na região metropolitana de São Paulo, Elisabeth Meloni Vieira constatou que os fatores associados ao arrependimento são demográficos e etários; sociais, mortalidade infantil, divórcio, problemas nos serviços de planejamento familiar; e fatores

de caráter pessoal. Semelhante ao caso das esterilizações das mulheres Pataxó Hãhãhã, Vieira constatou, ainda, que a clandestinidade em que as cirurgias são realizadas não propicia que as mulheres sejam orientadas e devidamente informadas (ibid.).

A Denúncia

Em 1998, a imprensa do sul do Brasil divulgou a ocorrência de uma esterilização em massa das mulheres em idade fértil, notadamente as *Pataxó Hãhãhã*, das aldeias *Bahetá*²⁴ e *Caramuru*, no sul da Bahia, mediante a laqueadura tubária. Tal fato, por sua vez, foi relacionado, por líderes indígenas masculinos, através de declarações à imprensa e de documentos elaborados sobre o tema, às precárias condições de vida desses grupos, e caracterizado como uma prática genocida²⁵ e racista. Em uma notícia-crime dirigida à Procuradoria Geral da República em Salvador, as lideranças informaram haver tomado conhecimento do fato mediante um “diagnóstico das condições de saúde” realizado nas aldeias *Pataxó*²⁶, no dito ano. Nele se constatou que entre as 14 aldeias incluídas no diagnóstico, a de *Bahetá*, situada no município de Itaju do Colônia, apresentava um surpreendente índice de laqueaduras, que abrangia 100% das mulheres, em idade reprodutiva, existentes nas 10 famílias que compunham a aldeia (CIMI 1998:2).

Os líderes, interpelados pela imprensa, afirmaram que, constatado o fato, convocaram uma reunião com a população daquela aldeia, ocasião em que as mulheres

²⁴ A aldeia referida, como já mencionado, recebeu o nome da índia Bahetá, que, falecida em 1996, supostamente de cólera, era considerada a última representante do povo indígena HãHãHã.

²⁵ Genocida, no sentido de haver sido realizada com a intenção de destruir, no todo ou em parte o grupo étnico, através de lesão grave à integridade física de membros do grupo; da imposição, intencional, de condições de existência capazes de ocasionar-lhes a destruição física total ou parcial; e da adoção de medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo (Lei No. 2.889 de 1º de outubro de 1956).

²⁶ A literatura etnológica divide, à luz de critérios geográficos e sócio-culturais, os *Pataxó* em dois ramos, ou seja, os setentrionais, aqueles aos quais estou me referindo, localizados no sul da Bahia, nos municípios de Itaju do Colônia, Pau Brasil e Camacã; e os meridionais, no extremo sul da Bahia, nos municípios de Porto Seguro, Santa Cruz de Cabrália, Itamaraju e Prado.

confirmaram a realização das laqueaduras; afirmaram, também, haver sido induzidas por agentes da campanha política de um médico, e deputado, o Dr. Roland Lavigne; e, ainda, que para essas intervenções não teriam sido submetidas a exames médicos prévios. Diante do fato consumado, os líderes – o presidente do Conselho de Saúde Indígena, o cacique geral das aldeias Pataxó setentrionais e o cacique da aldeia *Bahetá* – denunciaram o ato cirúrgico, e interpretaram-no social e politicamente, associando-o a mais uma possível tentativa dos fazendeiros que intrusam a reserva indígena, e que têm tentado, reiteradas vezes, eliminar a presença dos índios na região. E, sem meias palavras, afirmaram que “(...) os fazendeiros e os políticos envolvidos pretendem exterminar o povo Pataxó hãhãhae” (ibid.).

A denúncia repercutiu e mobilizou a grande imprensa. Uma repórter do jornal O Globo, atentou, com certa sensibilidade, para a adversa situação que teria predisposto as mulheres à esterilização “Na aldeia *Bahetá*, não há sequer uma índia grávida, nem têm nascido mais crianças. Espremidos entre a cidade de Itaju do Colônia -- a 110 Km de Ilhéus -- e propriedades de grandes fazendeiros que se apoderam de parte da reserva, os *Pataxó* estão vendo sua nação minguar. (...). Não é difícil imaginar o que levou as mulheres casadas de *Bahetá* a fazerem a esterilização. Os índios vivem numa pequena área, de um alqueire de terra seca, improdutiva e sem alimentos. O rio Colônia, que corta a aldeia, vem sendo represado pelos fazendeiros da região e já não tem mais água nem peixes suficientes. Os índios passam fome e sobrevivem da cesta básica fornecida pelo governo. Apesar das dificuldades, quatro anos depois das primeiras cirurgias (feitas em 1994), o povo *Pataxó Hãhãhã* mostra aparente arrependimento pela decisão antes tomada, e que na época parecia ser a salvação para quem não tinha o que dar de comer às crianças (O Globo, 30.08.98).

A mesma matéria traz os depoimentos de duas mulheres. A primeira, com 40 anos e seis filhos, afirmou ter-se arrependido “porque ainda poderia aumentar minha família de índios. Hoje, olho para a minha aldeia e vejo eles se acabando”; e a segunda, mãe de cinco filhos e com o marido doente, confessou que, “acabou convencida de que não teria condições de sustentar outras crianças e resolveu fazer a operação” (ibid.).

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) obteve números referentes a mulheres indígenas de outras aldeias Pataxó Hãhãhã, que, também, teriam sido esterilizadas, notadamente as das aldeias de Panelão e Caramuru. Os exames realizados nas mulheres esterilizadas concluíram pela irreversibilidade do processo, o que, para o assessor jurídico do CIMI, caracterizaria mesmo uma tentativa de esterilização, agravando a situação criminal dos responsáveis pelo ato, já que este pode provocar a gradativa extinção do povo indígena (CIMI 1998:2).

O Ministério Público da União, através da Procuradoria da República no Estado da Bahia, resolveu instaurar inquérito civil para apurar “a efetiva ocorrência dos procedimentos médico-cirúrgicos de esterilização noticiados, e investigar seus autores, verificando as circunstâncias em que foram realizados, e as conseqüências imediatas e mediatas para a já reduzida população Pataxó Hãhãhã, a fim de identificar, nessas condutas, a possível existência de infração das normas constitucionais, e infraconstitucionais, estabelecidas para proteção e garantia dos direitos individuais, indisponíveis, coletivos e difusos, (...), em especial as que disciplinam o planejamento familiar (...)”. E apurar, também, a eventual responsabilidade da União, por omissão, dado que lhe cabe proteger as comunidades indígenas e defender seus direitos. E, além disso, averiguar o eventual prejuízo contra o patrimônio da União, em face do uso irregular de verbas do Sistema Único de Saúde – SUS, que, segundo consta, teriam custeado tais procedimentos (Diário da Justiça, 1998:52).

Os Depoimentos das Mulheres Pataxó Hãhãhã no MPF: performances em torno da identidade étnica e das relações de gênero

Nesta seção, farei uma breve apresentação dos depoimentos de onze mulheres, moradoras das aldeias Caramuru e Bahetá, que foram submetidas à laqueadura tubária, à Procuradoria da República em Ilhéus.

Como disse anteriormente, eu estava presente durante a tomada dos depoimentos, e este evento se constituiu no primeiro contato com os Pataxó Hãhãhã. Nos dias 27 e 28

de abril de 1999, exatamente oito meses após as denúncias de esterilização, eu estava em Ilhéus a fim de assistir aos depoimentos. Eu havia tomado conhecimento da realização da audiência através de Sheila Brasileiro, perita antropóloga do MPF em Salvador, e que obteve autorização para meu acesso à sala de depoimentos, bem como aos autos do processo. Foram ao todo 11 mulheres, das aldeias Bahetá e Caramuru, que haviam sido conduzidas pelo cacique da aldeia Caramuru, à época, Gerson Souza Melo, e por um motorista da FUNAI. Cada depoimento era tomado individualmente pelo procurador, mas em presença de todos, com exceção do motorista, ou seja, além da depoente, as demais mulheres, o cacique, eu, a escritã e Sheila Brasileiro.

As minhas expectativas eram grandes, afinal era a minha primeira investida visando construir o objeto, a primeira vez que freqüentava uma instância democrática importante, o MPF, e, a primeira vez, também, que, de fato, estava estabelecendo contato com os “índios” que iria “pesquisar”. Confesso que, ao cabo do primeiro depoimento, senti desânimo e certa frustração em face das minhas expectativas. A primeira mulher a prestar depoimento disse não ser “índia legítima”, mas casada com um Pataxó Hãhãhã, declarando, contudo, que se considera como tal e que a comunidade também a considera. Mãe de cinco filhos, já que um morreu. “Declarou ter feito cirurgia de tireóide e de laqueadura de trompas em 1990. Diz que fez a laqueadura porque não queria mais engravidar, pois quando engravidava sentia problemas relativos à tireóide. Fez a laqueadura logo após o parto do 5º filho, no mesmo dia, e ela própria pediu ao médico. Declara não haver tido influência de terceiros na decisão. Diz que ouviu dizer a história de Roland Lavigne e viu um dia em que saíram 4 índias da aldeia para ligar as trompas” (Depoimento ao MPF, 1999).

Como o leitor poderá imaginar, esse depoimento deve ter contrariado as expectativas do cacique e do procurador, bem como contrariou as minhas próprias, de testemunhar um desenrolar de discursos “indignados” e “oprimidos”, como se o sofrimento e a opressão requeressem, sempre, expressões veementes e denúncias altissonantes. Simultaneamente, a altivez e segurança com que o ato foi conduzido pela depoente

chamaram minha atenção, e começaram a sinalizar para as surpresas constantes do trabalho de campo.

Após esse depoimento, mais três mulheres declaram ter realizado a cirurgia de ligadura de trompas por livre e espontânea vontade, sem citar o nome do médico e deputado Roland Lavigne. Em um dos casos, a depoente, mãe de nove filhos, afirmou que desconhecia outros métodos de contracepção e que não recebera orientações ou informações sobre a cirurgia. Nos outros dois casos, as mulheres declararam que os cônjuges tiveram conhecimento prévio sobre as cirurgias. Uma, em particular, justificou a realização, afirmando que “fez cesariana no 1º filho e no 3º, quando ligou as trompas”. Disse, ainda, que fez a ligadura porque toda vez que engravidava, sangrava diariamente. Operou em 1993, o marido sabia e concordava.

É importante destacar que na maioria dos depoimentos, ao se admitir a “livre” escolha para a cirurgia, afirma-se desconhecer “casos de índias que tenham sido laqueadas por candidatos”.

O depoimento de uma mulher que se identificou como Pataxó da Aldeia de Águas Belas²⁷ mas casada com índio Pataxó Hãhãhã, foi enfático ao citar o envolvimento do médico-deputado Roland Lavigne no “patrocínio” da sua cirurgia esterilizante. “Diz ter sete filhos e fez ligadura de trompas há mais ou menos 4 anos, na campanha do médico Roland Lavigne. Diz se arrepende porque ficou muito doente depois”²⁸.

²⁷ Aldeia do Povo Pataxó, localizada no município de Prado, extremo-sul da Bahia.

²⁸ Minella (2005) aponta para o caráter divergente e contraditório sobre o tema esterilização entre mulheres esterilizadas. Dois casos, em especial, são narrados e apresentados seus antagonismos, mas o que chama a atenção é que se tratam de mulheres, que são irmãs e foram criadas no mesmo contexto social (ibid: 44)

Nessa mesma orientação discursiva²⁹, se seguiram os de mais seis mulheres, que não hesitaram em imputar ao médico-deputado a responsabilidade sobre suas cirurgias, bem como reiteraram a intenção do médico em “exterminar o povo Pataxó Hãhãhã”, uma vez que as “mulheres foram enganadas com promessa de que a cirurgia iria melhorar a condição de vida”. As seis declararam, ademais, que seus maridos e a FUNAI desconheciam a realização da cirurgia; no caso dos cônjuges, não se encontravam em casa, ou na aldeia, quando saíram para fazer a cirurgia.

O “convite” para submeterem-se à cirurgia teria sido formulado em um dia, e, no subsequente, um ônibus teria vindo apanhá-las. Não foram realizados exames, não houve esclarecimentos, as mulheres não foram internadas previamente à cirurgia, o que é o procedimento normal neste tipo de procedimento cirúrgico.

“Joana, 3 filhos. Fez a laqueadura grávida de 4 meses. Tem 3 filhos. Não sabia que estava grávida. Diz que ninguém sabia da cirurgia. O marido não sabia e não gostou, disse que ele queria que ela “desligasse”. Outros parentes também não gostaram do fato dela ter feito a cirurgia”

“Mariazinha, 3 filhos. Disseram a ela que marido só queria mulher nova, que quando a mulher tinha um monte de filhos era abandonada por ele. Engravidou após a cirurgia. Foi fazer uma consulta depois no ônibus que Roland mantinha andando pelas cidades da região, transformado em consultório. Foi lá fazer consulta com o próprio Roland e disse a ele que tinha engravidado, ele respondeu que isso aconteceu porque ela tinha produzido hormônio no ovário”.

²⁹ Estes, em especial, destacam-se por uma certa uniformização de expressões, o que parece em consonância com o que Foucault ressaltou sobre a produção do discurso nas sociedades, ou seja, o seu controle, seleção, organização e redistribuição por certo número de procedimentos que, como já referido, anteriormente, têm por função “conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (Foucault, 1996: 8-9).

O último depoimento foi o da tia de Mariazinha, mãe de 6 filhos, e que fez laqueadura e períneo. Segundo ela, o marido, a Funai e as lideranças não sabiam. “Disse que deixou recado para o marido. Diz que se arrepende muito porque sente muitas dores, tem muitos problemas que atribui à cirurgia, que não é mais saudável como antes, que sente problemas de mulher que não deseja relatar. Não contou ao marido porque senão ele não deixaria que ela operasse. Na hora em que foi para o hospital, o marido não estava em casa”.

Como é possível concluir, os depoimentos caracterizam-se por certa diversidade, ao expor distintas motivações e avaliações, o que leva a supor não ter havido preparação prévia das depoentes para a sua exposição em esfera pública. Nesse sentido, as eventuais restrições mentais não preponderaram, antes parecendo ter ocorrido a expressão subjetiva, não obstante constrangida pelas circunstâncias, prévias e posteriores ao fato, dos agentes femininos, compelidos que foram, preliminarmente, a alienar seus corpos a um procedimento de risco, sem a necessária preparação e assepsia, e a, posteriormente ao ato, ser inquiridas acerca da imputação da sua responsabilidade ou da responsabilidade de outrem em matéria considerada, em geral, da estrita intimidade da mulher ou dos cônjuges envolvidos. Violência, física e simbólica, nas duas circunstâncias?

Das doze depoentes, 01 argüiu decisão própria e livre, motivada pela interrupção da trajetória reprodutiva; 03 enfatizaram decisão própria e conhecimento dos cônjuges, pelo motivo precedente e incômodos periódicos; 01 afirmou haver sido envolvida pela campanha contraceptiva desencadeada pelo médico e deputado e se declarou arrependida, devido ao acometimento de doenças, após o ato cirúrgico; 06 declararam o mesmo envolvimento, agravado pelo que consideraram uma atitude exterminadora do médico e o sentimento de terem sido lesadas, já que lhes fora dito que a cirurgia reverteria, positivamente, as suas condições de existência. Os cônjuges das seis não teriam sido informados do ato. Finalmente, a última depoente diz-se arrependida, devido ao acometimento de doenças e incômodos femininos, e exime o cônjuge de qualquer responsabilidade, pois ele não fora consultado sobre o ato.

Por outro lado, supor-se que os líderes masculinos teriam, deliberada e instrumentalmente, se aproveitado do fato para atrair a atenção para a causa indígena, notadamente no que concerne à recuperação do território, embora seja plausível, requer exame mais detido. Como vimos, anteriormente, prevalece, na região e, especialmente, no entorno da Reserva Indígena, ademais de um forte sentimento anti-indígena, uma certa convicção, expressa mais ou menos diretamente, de que índio bom é ... índio morto! A história do contato da frente de expansão cacauera teve como marca característica o denominado caxixe, i.e., a negociata, fraude, trapaça e assassinatos envolvendo terras de plantação de cacau. A valorização dessas terras, a concentração fundiária e a expropriação do pequeno camponês, como etapas desse processo, ensejaram, por sua vez, a formação de uma burguesia agrária, que rapidamente adquiriu poder regional e o firme propósito de ampliá-lo, a ferro e fogo. Os índios foram as maiores vítimas do desenvolvimento regional, como o comprova o curtíssimo lapso de tempo decorrido entre a sua atração e sedentarização, através da criação da Reserva Caramuru-Paraguassu, em 1926, e, seis anos depois, portanto em 1932, a sua aguda percepção de que haviam sido retirados da floresta para morrer, ao designarem de matadouro o posto indígena ali estabelecido, do qual buscavam fugir, vitimados pela fome, o impaludismo e a leishmaniose! (Jacobina 1932).

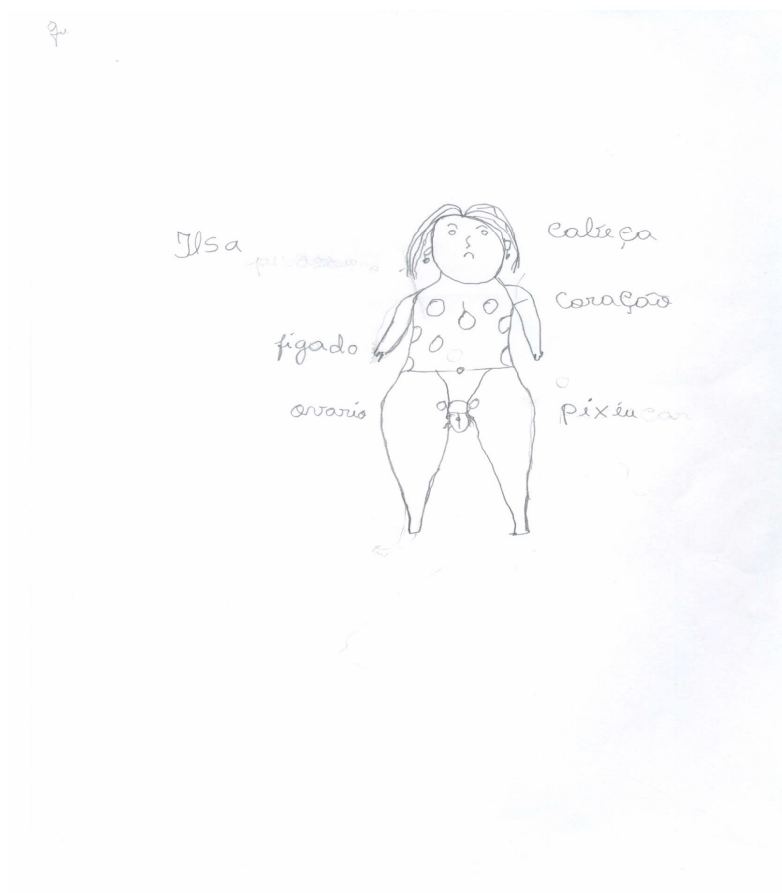
Assim, a informação de que as mulheres da Aldeia Bahetá e de outras aldeias haviam sido esterilizadas pode muito bem lhes ter soado como mais um ardil para tentar exterminá-los e usurpar as suas terras, mediante o comprometimento da sua reprodução biológica. O ideal masculino, e mesmo feminino entre as gerações mais velhas, é reproduzir “para fazer crescer a família indígena”, e não corresponder ao ideal frustra a expectativa reciprocamente depositada nos gêneros, como ocorre em vários outros contextos etnográficos.

Os homens e as mulheres Pataxó Hãhãhã, as evidências parecem permitir supô-lo, não tergiversaram, tampouco hipostasiaram a realidade. Ao contrário, foram surpreendidos em um exacerbado contexto de contradições, no âmbito do qual o ideal tende a ser, sistematicamente, impedido de concretização, em face das precárias

condições de existência, e qualquer alternativa que se apresente de reverter essas últimas, positivamente, deve ser aproveitada. As esterilizações se constituíram, assim, em um evento crítico, no bojo do qual os gêneros se defrontaram e suas posições se alteraram. No cenário público, prerrogativa até então masculina, as mulheres aparentemente não deixaram passar a oportunidade de se perfilarem, invocando, algumas delas, muito claramente, o seu direito a decidir sobre matéria relativa aos seus corpos, ao tamanho da prole e aos pesados encargos de assisti-la e provê-la. Nesse sentido, a esterilização significou a irrupção da violência no seu cotidiano, ao tempo em que suscitou que os homens e as mulheres por ela atingidos, emergissem na esfera pública e interpelassem o Estado pelas conseqüências, individuais e coletivas, daí advindas.

Interlúdio

Panorama sexual e reprodutivo no contexto indígena na Bahia



Desenho produzido por mulher Tumbalalá durante Oficina do projeto DST/AIDS entre Mulheres Indígenas do norte e sul da Bahia, convênio ANAI/MS/UNESCO.

Interlúdio: panorama sexual e reprodutivo no contexto indígena na Bahia

Esta seção, como seu título sugere, tem, exatamente, a intenção de criar um eixo de conexão entre as duas partes desta dissertação. Explicando melhor: tanto a introdução quanto os dois capítulos subseqüentes (I e II) tratam de “trajetórias”, a minha própria, a do objeto que eu busco construir, e a dos Pataxó Hãhãhã. O Capítulo III, como o leitor verá, trata de analisar as questões observadas, as práticas e representações dos Pataxó Hãhãhã sobre seu universo cotidiano- simbólico, onde estão inseridas minhas preocupações centrais: as relações entre os gêneros, a sexualidade e a reprodução; e outras, estritamente relacionadas a essas, como a política, o parentesco e a geração.

Como já assinalado, o projeto DST/AIDS, além de estar inserido na minha trajetória acadêmica, pois dele participei como pesquisadora, foi decisivo para comprovar o que eu supus nos primeiros desdobramentos da pesquisa: a esterilização, ou ligadura de trompas, é amplamente utilizada pelas mulheres indígenas, e, portanto, não estava restrita às Pataxó Hãhãhã. Por outro lado, os dados oriundos da pesquisa desse projeto, ofereceram informações interessantes e pertinentes ao meu tema de pesquisa, em decorrência do que ao mesmo tempo em que complementaram a minha investigação individual, propiciaram dados sobre o comportamento sexual-reprodutivo de outros contextos etnográficos do Estado da Bahia. É, pois, em razão de constituir um espectro significativo que o elegi para fazer a ligação entre os capítulos desta dissertação, ademais da possibilidade de comparação que ele proporciona. Vale, igualmente, observar que ele transcorreu em um momento de transição do meu percurso.

Neste sentido, apresentarei alguns dados selecionados do relatório final do projeto, buscando contextualizar o *modus operandi* da pesquisa e o perfil geral das mulheres indígenas do norte e sul da Bahia, assim como proceder a uma reflexão geral, na medida do possível contrastando o conjunto das situações com aquela vivenciada pelas mulheres do meu campo de pesquisa.

O Projeto **DST/AIDS ENTRE MULHERES INDIGENAS DO NORTE E SUL DA BAHIA**, desenvolvido pela Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI³⁰, teve como população-alvo 647 mulheres de sete povos indígenas localizados nas regiões norte e sul do Estado da Bahia. O projeto partiu do suposto de que a falta de informações sobre DST/Aids por parte das mulheres indígenas representa especial fator de risco e vulnerabilidade, daí a necessidade de se proceder à identificação do perfil da ocorrência das DST/Aids nas regiões supra-referidas. Ele decorreu em duas etapas, na primeira das quais foram identificadas representações, crenças, conhecimentos, estratégias, modalidades de prevenção e práticas de tratamento através da aplicação de entrevistas, com roteiro prévio, a mulheres incidentes na faixa etária compreendida entre 14 e 45 anos, ao passo que na segunda etapa foram realizadas oficinas, nos vários grupos locais, com o objetivo de informar a população-alvo sobre as DST/Aids e definir ações de prevenção, diagnóstico e tratamento, buscando sintonizar os conhecimentos e práticas tradicionais da comunidade com os serviços de saúde existentes.

Como já referido, o projeto interagiu diretamente com uma amostra representada por 647 mulheres indígenas. A equipe que o desenvolveu foi integralmente composta por mulheres, uma vez que se partiu do suposto de que principalmente em certas áreas mais conservativas, onde as relações entre os gêneros são ainda muito assimétricas, determinadas por um forte acento do *pater família*, um entrevistador masculino poderia, simultaneamente, suscitar desconfianças entre os homens e inibir as mulheres, acarretando problemas para a investigação. Afinal, trata-se de um tema delicado, cercado de tabus e preconceitos, de modo geral, e que, em certas áreas indígenas, pode se revestir de dificuldades adicionais. A equipe foi cuidadosamente selecionada e já dispunha de treinamento em pesquisa no campo das ciências sociais, e duas delas (eu, inclusive) em etnologia indígena, o que colaborou para que óbices iniciais fossem superados, contornados, ou, em caso de persistência, utilizados como matéria de reflexão analítica.

³⁰ A Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI é uma organização não-governamental, sem fins lucrativos, fundada em 1982 e com sede em Salvador – BA, que tem por finalidade desenvolver ações que fortaleçam a autonomia e auto-sustentação dos povos indígenas.

Para os fins desta dissertação, deter-me-ei, apenas, nas considerações sobre o material colhido, sem mencionar os cenários etnográficos em que transcorreram as entrevistas. Contudo, gostaria de ressaltar, aqui, a rica experiência proporcionada por um trabalho de pesquisa que percorreu distintas áreas etnográficas, compreendidas no norte e sul da Bahia.

Com base nas análises e no relatório final do projeto, é possível apreender os seguintes comportamentos em relação às mulheres indígenas dos contextos etnográficos supra-referidos:

Norte – povos Kiriri, Kaimbé, Tuxá, Pankararé e Tumbalalá

A maior incidência -- 57, 50%. -- de mulheres dentro do espectro considerado incidiu na faixa dos 21 - 40 anos, que pode ser considerada, para o Brasil, a faixa por excelência de risco, já que concentra os casos notificados de Aids³¹ (Comissão Nacional de Aids 1994 apud Barbosa & Villela 1996). Por conseqüência, a composição da amostra pode ser considerada especialmente significativa para os objetivos da pesquisa.

O tipo médio de mulher da porção norte extraído da amostra investigada é o que segue: casada, entre 28 e 60 anos, 1º grau incompleto, dona-de-casa, e com uma prole composta de 3 a 6 filhos. Essa mulher teve a primeira relação sexual aos 18 anos, possui, presentemente, parceiro fixo e uma vida sexual regular. Faz uso de métodos contraceptivos – predominantemente ligadura de trompas e pílulas anticoncepcionais – e realizou laqueadura tubária entre os 20 e 30 anos. Ela costuma realizar, regularmente, o pré-natal, mas não o preventivo de câncer e, segundo os dados estatísticos apontaram, nunca contraiu doenças sexualmente transmissíveis. Ela parte do suposto de que se mantendo fiel ao marido, reduz o risco de contrair Aids, comportamento, todavia, que supõe não recíproco, já que atribui a possibilidade de vir a contrair Aids à traição do cônjuge³².

³¹ Em São Paulo a Aids era, à época, a principal causa de morte entre mulheres de 20 a 34 anos e a segunda entre os homens de 25 a 40 anos (Barbosa & Villela 1996: 20 apud Carvalho *et al*, 2002).

³² O comportamento expressa, eloqüentemente, o efeito perverso da ideologia dominante masculina sobre as mulheres, que parcimoniosamente tratam a infidelidade masculina – prática legitimada pela

Procedendo-se à desagregação desses dados, de modo a assegurar ao leitor informações mais concretas sobre o contingente feminino de cada povo investigado, temos que as maiores taxas de analfabetismo encontram-se entre as Pankararé (44,5%), seguidas essas pelas Kiriri (40,69%), Kaimbé (32,81%) e Tumbalalá (23,73%), ao passo que as Tuxá apresentam, simultaneamente, o menor índice de analfabetismo (5,21%) e o maior de escolarização, a saber: 43,75% das mulheres Tuxá investigadas têm segundo grau completo³³; 22,92% o segundo grau incompleto; 20,83% o primeiro grau incompleto; e 3,13 têm curso superior completo.

Um novo fator de diferenciação sócio-econômica foi introduzido na amostra, pelas Tuxá, através da ocupação. Vejamos os arranjos internos, por povo, no que a isso concerne:

Kiriri	dona-de-casa	trabalho na roça	estudante	professora
Kaimbé	dona-de-casa	estudante	trabalho na roça	professora
Tuxá	dona-de-casa	estudante	professora	serviços
Tumbalalá	roça	estudante	dona-de-casa	professora
Pankararé	dona-de-casa	roça	estudante	ag. Saúde

É importante, contudo, tomar em conta que a distinta configuração ocupacional tuxá – 44, 71% de mulheres distribuídas, predominantemente, entre o trabalho de caráter intelectual e a estrutura de serviços, percentual levemente inferior ao de donas-de-casa (44,78%) e muito superior ao de mulheres ocupadas em atividade agrícola (4,17%) – deve-se não só à valorização da educação entre eles, o que talvez possa constituir

sociedade como comportamento pertinente à sexualidade masculina (Santos 1996:92 *apud* Carvalho *et al*, 2002) – e rigidamente a fidelidade feminina.

³³ Além das mulheres Tuxá, só mulheres Tumbalalá (13,56%), Kaimbé (6,25%) e pankararé (1,0%) realizaram o segundo grau completo.

evidência de pressuposição da existência de uma certa fluidez em termos de mobilidade social, de manipulação de uma ideologia típica de sociedade “aberta”, que parece ensejar a reorientação da estrutura ocupacional, mas também aos problemas decorrentes da compulsória transferência do seu estabelecimento tradicional, a Ilha da Viúva, no município da chamada “Antiga Rodelas”, para Nova Rodelas, em razão da implantação do complexo hidrelétrico de Itaparica, em 1988. De todo modo, é necessário assinalar que o fator escolarização repercute no conjunto investigado, diversificando a sua inserção ocupacional: a casa e a roça, contextos tradicionais, deixam de ser exclusivos, e se complementam, ou alternam, com a escola, o posto de saúde, e a estrutura de serviços das cidades mais próximas às áreas indígenas.

Em troca, os cônjuges dessas mulheres estão majoritariamente ocupados no trabalho da roça e apenas secundariamente direcionados para a estrutura de serviços e o comércio. Há uma inequívoca tendência para a monogamia por parte das mulheres investigadas – que varia de 100% entre as mulheres Kaimbé para 95,61 entre as Kiriri -, comportamento que elas reconhecem não ser correspondido pela contraparte masculina, como bem o demonstra o fato de, como veremos pouco mais adiante, admitirem a inevitabilidade da traição masculina.

O início precoce da atividade sexual entre as Kiriri – aos dezesseis anos – comparativamente aos 21 registrados para as Tuxá parece determinado, entre possíveis outros fatores, pela aspiração de atingirem um maior nível de escolarização. Se correto o suposto, as últimas retardam a constituição das famílias de procriação porque estão em processo de escolarização, e, ao fazê-lo, redefinem a ordem do seu esquema de prioridades: a casa, o cônjuge e os filhos vêm na seqüência, após o preenchimento de outras expectativas individuais. Como consequência, tem lugar também a redução do tamanho da prole, a menor – dois filhos – sendo registrada para os Tuxá e Kiriri, no âmbito de um espectro em que os Tumbalalá têm, em média, cinco, os Kiriri e Kaimbé, quatro, e os Pankararé três filhos. Vale sublinhar, porém, que não obstante a influência da educação escolar na redefinição do projeto de vida feminino, não tem lugar uma relação causal direta entre nível escolar e tamanho da prole.

De todo modo, o retardo da trajetória biológico-reprodutiva não constitui a única modalidade de regulação contraceptiva. Salvo as mulheres Kiriri, entre as quais 60,80% afirmaram não utilizar nenhum controle sobre o planejamento da prole, todas as outras da amostra investigada declararam, majoritariamente, empregar meios contraceptivos: 59,26% entre as Kaimbé; 70,45% entre as Tumbalalá; 70,59% entre as Pankararé; e 76,06% entre as Tuxá. Quais são os mecanismos utilizados? Exceto, igualmente, as Kiriri, entre as quais a administração de pílulas está em primeiro lugar, não obstante por muito pequena diferença (37,78% contra 31,11%), as demais responderam que a laqueadura tubária é o meio de contracepção recorrentemente utilizado.

Kiriri	Pílulas ant.	Laqueadura	Camisinha	Coito interrompido
Kaimbé	Laqueadura	Pílulas ant.	Coito int.	camisinha
Tuxá	Laqueadura	Pílulas ant.	Camisinha	Injeções
Tumbalalá	Laqueadura	Pílulas ant.	Camisinha	injeções
Pankararé	Laqueadura	Pílulas ant.	Coito int.	camisinha

As razões apresentadas para se submeterem à laqueadura – dificuldades financeiras, existência de muitos filhos e recomendação médica -- observam uma seqüência muito fiel no que diz respeito à realidade do número de filhos. A decisão de assim proceder teria sido deliberada pelo casal. O aborto, natural ou estimulado, alarga o arsenal de contraceptivos, com altas taxas de aborto designado ‘natural’ para as Tuxá (83,33%) e as Kaimbé (60,87%).

O maior percentual de realização de exame pré-natal incide sobre as Tuxá, para o que deve concorrer o seu maior nível de escolarização e, conseqüentemente, de informação, vindo em segundo lugar as Kaimbé (64,81%), enquanto são baixas as taxas de realização de preventivo: a mais alta (58%) é entre as Tuxá e as mais baixas, entre as Kiriri e Pankararé. Todas elas se queixam, por outro lado, do grande lapso de tempo que ocorre entre a realização do preventivo e a entrega dos resultados.

O isolamento desses povos face aos vários segmentos da sociedade regional crescentemente tem sido rompido, motivado tanto por fatores exógenos quanto

endógenos, o que parece querer significar que está longe o tempo em que a população indígena apenas se deslocava por determinações sócio-econômicas – assalariar-se nas fazendas vizinhas nos períodos de entressafra, uma atividade realizada, quase invariavelmente, sob pressão, já que implicava em perda de sua autonomia -- , o que, hoje, ocorre em atenção a uma nova pauta de necessidades e interesses. As cidades imediatamente mais próximas são as mais visitadas – no caso dos Kaimbé são as únicas para as quais eles se deslocam – ainda que Salvador/Aracaju, Salvador e São Paulo o sejam, respectivamente, pelos Kiriri, Tumbalalá e Pankararé. Deslocam-se para fazer compras, estudar, ter atendimento médico, visitar parentes, vender artesanato, utilitário e ornamental, e passear, numa ordem que varia muito ligeiramente³⁴. Os locais mais freqüentados o são em função das motivações do deslocamento, circunscrevendo-se, em geral, às feiras e mercados, escolas, consultórios médicos, domicílios residenciais, e, embora em um percentual reduzido, aos bancos. A freqüência a esses últimos, registrada em todos os contextos investigados, está predominantemente relacionada aos casos de aposentadoria e de inserção no aparelho burocrático-governamental (professores e agentes de saúde).

Sul – povos Pataxó Hãhãhã e Tupinambá

O tipo médio de mulher revelado pela amostra, para a porção sul, tem 28 anos, é casada, tem o 1º grau incompleto, e é dona-de-casa. Iniciou a trajetória sexual-reprodutiva aos 15 anos – logo, mais cedo do que a mulher da porção norte -- tem 3 filhos, parceiro fixo e atividade sexual regular. Utiliza métodos de contracepção (predominantemente ligadura de trompas, pílulas anticoncepcionais e camisinha, nessa ordem), tendo realizado laqueadura aos 28,50 anos, portanto mais cedo do que a mulher localizada na região norte. Costuma realizar o exame pré-natal e o preventivo de câncer e não tem registro de contração de doenças sexualmente transmissíveis. Ao contrário do que prevalece para o norte, não compartilha da suposição de que mulher fiel ao marido é menos vulnerável a contrair Aids, do mesmo modo que não identifica

³⁴ Apenas as mulheres Tumbalalá e Pankararé afirmam deslocar-se para vender artesanato, ao passo que as tuxá saem, predominantemente, para obter atendimento médico quando todas as outras dizem fazê-lo para efetuar compras.

como fator determinante para a contração de Aids, pelas mulheres, a traição do cônjuge.

Os dois povos incidentes na porção sul experimentam situações sociais muito tensas, no primeiro caso decorrente da reivindicação judicial, desde 1982, de retomada do seu território intrusado por não-índios, e, no segundo, dos trâmites iniciados com vista à demarcação do território, após haver obtido o reconhecimento da sua identidade étnica. Ambas as áreas caracterizam-se por grande dispersão espacial – os Pataxó distribuem-se, como vimos, anteriormente, por um conjunto de estabelecimentos, áreas desintrusadas mais ou menos distantes umas das outras, do que resulta uma configuração espacial que se realiza em observância à acentuada clivagem étnica que caracteriza a sua população, enquanto os Tupinambá estão organizados em dezessete núcleos, alguns dos quais têm acesso relativamente difícil, fator que impediu que a amostra incluísse todos os núcleos de distribuição da sua população, limitados, assim, aos de Sapucaieira, Acuípe do Meio, Águas de Olivença e Acuípe de Cima.

Aldeia	Composição Étnica	População investigada
Milagrosa	Tupinambá do Caramuru/Kariri-Sapuiá	39
Caramuru	Kamacã, Kariri-Sapuiá, Tupinambá, Baenã	33
São Lucas	Idem	32
Paraíso	Kariri-Sapuiá	08
Bom Jesus	Kariri-Sapuiá e Kamacã ³⁵	07

As taxas de analfabetismo no sul, comparativamente àquelas registradas para o norte, são menores – 21,85% para as Pataxó e 31,75 para as Tupinambá -- mas, em troca, eles não têm indivíduos com o segundo grau completo. Internamente, verifica-se, para as Pataxó, níveis pouco mais altos de escolarização, situação que se reflete na estrutura ocupacional, como o comprova o maior número de estudantes entre as Pataxó e um maior afastamento das mulheres das atividades agrícolas.

³⁵ Entre os Camakã de Bom Jesus é necessário distinguir entre aqueles de estabelecimento antigo e os recém-chegados de vários locais, índios considerados pelos demais como 'desaldeados'.

As mulheres Tupinambá e Pataxó Hãhãhã se deslocam para as cidades próximas às Aldeias para efetuar compras, buscar assistência médica, visitar parentes, freqüentar igreja e, no caso das segundas, vender artesanato, nessa ordem crescente de prioridade. Escolas e bancos são também freqüentados.

As mulheres no sul iniciam à vida sexual mais precocemente do que no norte – em ambos os povos aos 15 anos – da mesma forma que buscam encerrar a sua trajetória reprodutiva mais cedo – aos 28,50 anos --, para o que apelam para o método da laqueadura – aos 28, 50 anos – ou para métodos mais convencionais. São as pataxós, porém, que apresentam melhores evidências de conferir maior atenção ao tema da saúde da mulher, mediante a realização de exames pré-natal e preventivo. Mulheres pataxós e tupinambás manifestam clara vocação para a monogamia, não obstante apresentem taxas levemente inferiores de estabilidade conjugal, comparativamente às do sul.

Segundo os dados do relatório, uma taxa significativa –332 mulheres ou 61,60% do total investigado -- faz controle reprodutivo, o que parece evidenciar significativa alteração do padrão tradicional de “deixar vir os filhos”, procedimento que pode ser ilustrado, eloqüentemente, através dos Pataxó Hãhãhã. Por outro lado, a incidência predominante da laqueadura tubária -- que varia de um mínimo de 31,11 %, entre as Kiriri, para um máximo de 67,74, entre as Tumbalalá -- não deve ser fortuita, presidindo, muito provavelmente, essa opção fatores como baixo custo monetário, certa permissividade na sua adoção por parte de hospitais públicos e a radicalidade do procedimento adotado, dado seu caráter irreversível, de modo geral. Esse é um tema especialmente delicado, que parece afetar as ‘cordas sensíveis’ dos povos indígenas investigados, já que se localiza na confluência entre um ideal grupal de alta natalidade e condições objetivas de existência precárias que compelem à restrição da amplitude desse ideal, como o caso Pataxó Hãhãhã bem o exemplifica. Nesse sentido, a média de 3,5 filhos pela amostra investigada aliada à idade média de 29,35 anos para a realização da laqueadura, as razões declinadas para adoção da prática e a expressiva taxa de compartilhamento da decisão com os cônjuges parecem constituir indicadores

seguros de que o procedimento não é adotado fortuitamente mas deliberadamente, revelando a profunda defasagem existente entre a ideologia reprodutiva dos vários povos indígenas do norte e sul da Bahia e os constrangimentos econômico-político-sociais que se interpõem a essa ideologia.

Por outro lado, há um aspecto que requer atenção especial, ou seja, a relação entre os comportamentos sexual e reprodutivo. Nos casos sob análise eles parecem dissociados, havendo nítida predominância do segundo. Indagadas sobre as razões pelas quais elas e os cônjuges não fazem uso da camisinha, as mulheres investigadas responderam, predominantemente, “porque ligaram as trompas”, não obstante 408 entre elas (92,31%) tenham preconizado em 1º lugar o uso da camisinha para reduzir o risco de contração de Aids e 85,55% (ou 354 mulheres) identifiquem na traição do parceiro a razão para contrair Aids³⁶. A correlação estabelecida entre laqueadura tubária e o não-uso de camisinha parece evidenciar uma percepção restrita dessa última como contraceptivo que deixa de fazer sentido na presença da primeira. O par reprodução – contracepção parece, desse modo, constituir o par predominante à luz do qual a sexualidade seria recalcada ou negligenciada. Vários autores (como Barbosa e Villela 1996, entre outros) têm sublinhado o atrelamento da sexualidade feminina à reprodução, com a conseqüente desvalorização da sexualidade como fonte de prazer e sua transformação em fonte asseguradora de outras demandas sociais e políticas.

Subjacente também à não utilização da camisinha – seja por qual razão o for – deverá ser possível registrar a relutância, ou mesmo resistência dos homens indígenas, no que estariam compartilhando com os demais, não-indígenas, uma das características mais reiteradas da chamada cultura masculina. Afinal, a camisinha é, sabidamente, um método masculino, em cujo uso a mulher pode, no máximo, interferir – já que ele depende de um acordo prévio entre os parceiros, prática que não é usual entre homens e mulheres em nossa cultura (Villela 1996:181 *apud* Carvalho *et al*, 2002) -- mas jamais ter o seu controle (Barbosa e Villela 1996: 29 *apud* Carvalho *et al*, 2002). Ademais, é possível afirmar que tanto para homens, como para mulheres indígenas do norte e sul

³⁶ Apenas 17,78% disseram confiar no parceiro.

da Bahia, quem detém a maior responsabilidade sobre a evitação, ou não, da gravidez é a própria mulher. Aos homens são imputadas responsabilidades posteriores ao nascimento, como sustento da casa, alimentação, etc.

É necessário também tomar em conta que falar sobre práticas sexuais mais seguras, como o uso de preservativo³⁷, entre parceiros que supostamente estejam envolvidos numa relação monogâmica, não é fácil. Nos casos sob análise, o tema simplesmente parece não compor a agenda conjugal. Mas em outros contextos estruturalmente próximos, a situação não é diferente.

Para finalizar, gostaria de suscitar uma questão. Como podemos perceber, do universo pesquisado, tanto no norte quanto no sul da Bahia, as mulheres Kiriri foram as que apresentaram menor percentual no uso de algum método de contracepção. Os Kiriri, apesar de gozarem, atualmente, da integridade de seu território, enfrentam sérias dificuldades de subsistência, pois sua reprodução sócio-econômica depende do cultivo de terras desgastadas, que foram transformadas em pastos e com grandes dificuldades de irrigação. Por outro lado, a sua estrutura político-organizacional cindiu, desde 1998, em conseqüência de desentendimentos decorrentes das estratégias adotadas para a retomada do território tradicional, que evoluíram para disputas em torno do ritual Toré, em dois Grupos, liderados por dois caciques e dois pajés. As próprias políticas públicas, por exemplo, desenvolvidas pelo Ministério da Justiça, através da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, pelo Ministério da Educação, através da Coordenação de Educação Escolar Indígena e do Ministério da Saúde, FUNASA, são pautadas e organizadas seguindo um planejamento duplo, ou seja, são construídos dois postos de saúde, duas escolas, dois projetos de beneficiamento de sementes, etc, de maneira a contemplar os dois Grupos. Todo esse panorama reflete uma organização política centralizada na figura de um cacique e de um chefe de posto, que exercem poder e vigilância sobre a comunidade. Em vista disso, suponho que um certo tipo de opressão moral

³⁷ Estudos transversais e prospectivos sugerem que a utilização de camisinha em menos de 50% das relações sexuais resulta em pequena ou nenhuma redução do risco de infecção pelo vírus da Aids, enquanto que 100% de uso se associa a índices praticamente nulos de soroconversão (Lago 1996:193 *apud* Carvalho *et al*, 2002).

(mecanismos de controle ou pressão ou homogenia social) possa estar influenciando a vida sexual e reprodutiva das mulheres Kiriri, notadamente no Grupo liderado pelo cacique Lázaro que compele os seus liderados -- homens e mulheres -- a seguirem o que considera um regime de índio entendido como “tradicional”, e que é, no limite, opressivo. Todos, sob pena de admoestações, usam indumentárias indígenas, ou seja, tangas e cocares, e observam as recomendações do cacique e dos conselheiros locais, que parecem não hesitar em interferir em questões estritamente relacionadas à reprodução social dos grupos domésticos. Sheila Brasileiro já havia chamado a atenção para a contradição que ela entendia prevalecer entre a ética do chefe do grupo doméstico, similar à ética camponesa, e aquela preconizada pelo grupo étnico, que, no limite, se sobrepunha à primeira. Instrumentos de coerção étnica adotados – a exemplo do denominado coador -- procediam a uma espécie de medição do compromisso do indivíduo ou família com a luta étnica: os que não passassem no teste, ou, melhor dizendo, no “coador”, eram instados a se retirar da Terra Indígena, como, de fato, aconteceu com parcela elevada da população Kiriri.

Para tentar estabelecer uma comparação, voltemos aos Pataxó Hãhãhã e ao controle de natalidade na Reserva Caramuru-Paraguassu. Na prática, tanto as mulheres quanto seus cônjuges, como vimos, têm admitido acionar estratégias próprias para definir sua estrutura familiar, embora não cheguem a ameaçar o projeto coletivo, i.e., aumento demográfico da população para ocupação do território e afirmação da identidade étnica. No caso Kiriri, por outro lado, o controle exercido por parte, notadamente, do cacique e conselheiros de um dos Grupos, parece encontrar um campo mais susceptível, seja em decorrência do maior sentimento étnico, seja, o que parece mais plausível, do temor infundido aos liderados.

Capítulo III

Questões de Gênero e Dimensões Relacionais entre os Pataxó Hãhãhã: aspectos etnográficos



À medida em que a mulher raspa as raízes de mandioca, seu cônjuge procede ao ralamento. Foto: Jurema Machado. 2005.

Capítulo III – Questões de Gênero e Dimensões Relacionais entre os Pataxó Hãhãhã: aspectos etnográficos

Nesta parte da dissertação, pretendo proceder à análise do material etnográfico, oriundo da observação sistemática e das entrevistas realizadas, à luz dos níveis de observação definidos, tais como percepção das distinções étnicas, menstruação, contracepção, trabalho de parteiras e rezadeiras, mulheres e participação política, atividades do cotidiano, a percepção que as mulheres têm uma das outras e dos seus parceiros, etc. Essas entrevistas, em sua maioria, foram realizadas depois de 20 dias de permanência em campo, como anteriormente assinalado. Durante os primeiros dias, procedi à observação e seleção dos possíveis entrevistados.

É importante admitir que já saí de Salvador com uma idéia de quais seriam esses informantes, pautando-me nas experiências de campo anteriores. De todo modo, dessa vez eu tinha a preocupação maior de entrevistar os homens, especialmente os líderes masculinos, já que certos relatos femininos, anteriormente colhidos, estavam permeados por referências à proibição da contracepção, por parte os líderes masculinos. Não foi tarefa fácil. Há uma resistência muito grande, por parte dos homens, percebida desde o trabalho de campo concernente à monografia, em falar sobre o tema “sexualidade” num contexto mais amplo, ainda mais com um pesquisador de sexo oposto. Finalmente, após certos contatos, sondagens e a minha inserção em determinados âmbitos de presença mais ostensivamente masculina – arredores do escritório do chefe de Posto da FUNAI, bar/lanchonete na feira da sede do município de Pau Brasil, freqüentado pelos índios aos dias de sábado, o curral, onde os homens ordenham leite, e etc --, dois líderes aceitaram conversar, após eu sinalizar que gostaria de saber sobre as restrições, interpostas às mulheres da aldeia, ao emprego de qualquer prática de contracepção.

Já nas entrevistas com as mulheres, especialmente com as quatro primeiras realizadas, tive a oportunidade de conversar com mãe e filha/filhas, o que me fez atentar para a

persistência de uma certa oposição relacional entre as expectativas de vida e de futuro desse par, principalmente no que diz respeito ao tamanho da prole e aos projetos de realização como mulher.

O Cotidiano Feminino Pataxó Hãhãhã

O universo feminino Pataxó Hãhãhã, apesar de estar mais voltado para a casa, se amplia, também, para outros ambientes da aldeia, como os rios, córregos ou represas, as roças, posto de saúde e a escola.

As roças freqüentadas por elas são suas, ou melhor, cultivadas por elas, e a depender das disposições individuais, podem ser de grande porte, o que demanda muito trabalho, como a de feijão, por exemplo; ou menores, de hortaliças, ervas medicinais e, até mesmo, de flores. As roças de grande porte geralmente são cultivadas por mulheres de mais idade, solteiras ou viúves que, de certo modo, ajudam a suprir as necessidades alimentícias das casas de seus filhos e filhas. É importante assinalar que o momento da colheita é atribuição de todos, pais e mães, filhos e filhas e netos e netas pouco mais velhos. A partir dos 12 anos de idade já se trabalha em roça, geralmente acompanhado dos pais, mas as crianças também participam dessa atividade, principalmente quando suas mães não contam com assistência durante a sua ausência.

As mulheres entre 25 e 30 anos, geralmente, mas não na sua maioria, não costumam cultivar plantações, muito possivelmente por terem um nível de escolaridade maior que o de suas mães, e exercem atividades, digamos, mais intelectuais, tais como o trabalho na escola (professoras, secretárias, merendeiras) e agentes de saúde. Outro fator que inibe a sua participação nas atividades agrícolas, segundo as mais jovens, é a facilidade com que se pode comprar, nos dias de hoje, produtos na cidade ou, até mesmo, no interior da Reserva.

Embora as mulheres estejam muito presentes no cotidiano da aldeia, há lugares onde a sua presença é mais marcante no decorrer do dia. Geralmente elas vão para o rio duas

vezes: pela manhã, para lavar os pratos da noite anterior, e à tarde, para lavar os do almoço, tomar banho e dar banho nas crianças. Quando há roupas para lavar, elas levam de manhã, deixam de molho e, à tarde, voltam para enxaguar. Essa não é uma atividade solitária, geralmente vai-se para o rio em dupla, em companhia de parentes próximas, mães e filhas, sogras e noras e primas, que residem nas circunvizinhanças. É realizada cerca de duas vezes por semana, contudo, aquelas que podem armazenar água em casa, ou têm acesso à água encanada, o fazem quase que diariamente.

Algumas atividades femininas que podem lhes render algum dividendo, são realizadas no âmbito de suas próprias casas, a exemplo da minha anfitriã, Sebastiana, que, vez por outra, tomava conta do filho recém-nascido da sua vizinha. A mãe do bebê trabalha como merendeira na escola, que fica localizada na sede da aldeia, distante da sua casa cerca de 4 km. Ela sai de casa de manhã bem cedo e só retorna à noitinha, deixando o filho aos cuidados do marido, pai da criança. Na época da colheita do cacau, seu marido se ausenta, vai trabalhar na região da reserva, conhecida por Água Vermelha, quando, então, a criança fica aos cuidados de Sebastiana, que, além de vizinha, é esposa do tio-avô da criança, ou seja, é casada com o sobrinho da avó materna do bebê. A situação se reveste de certo interesse porque não é muito comum mães com filhos muito pequenos exercerem atividades fora de suas casas, e para dar destaque ao comportamento distinto do pai da criança, Sebastiana observou: *“tu precisa ver, ele faz tudo dentro de casa, cozinha, lava, toma conta das crianças”*.

Outro local muito freqüentado pelas mulheres, e que se constitui em espaço de lazer, de passeio, e, até mesmo, de encontro com parentes que migraram para áreas recém-retomadas, é a feira da cidade de Pau-Brasil. O dia de feira, aí, é bastante movimentado. A maior parte das pessoas se desloca com esse destino no turno matutino (cedo, no carro do leite, ou, mais tarde, no ônibus da empresa Rota, que faz a linha Itaju do Colônia/ Pau Brasil). A aldeia fica com pouco movimento, pois a escola não funciona, nesse dia, tampouco o posto de saúde, etc. Há locais específicos freqüentados pelos Pataxó Hãhãhã: a feira propriamente dita, onde vão vender e comprar, o super-mercado, casas de conhecidos, a farmácia que fica em frente à feira,

e dois bares, um localizado no ponto final do ônibus da Rota, que transporta os moradores da região do Caramuru, e um outro, mais distante do centro, de propriedade de uma indígena, onde está estabelecida a parada do ônibus que segue para a região da Água Vermelha.

Não é, também, usual trabalhar na roça nos finais de semana. Aos domingos, costuma-se ficar mais em casa ou sair para visitar parentes. A grande atração dos domingos é o campo de futebol, local de encontro de jovens, casados e solteiros, onde se pode “saber das novidades”, paquerar, bebericar um *corote*³⁸ com limão, consumido tanto pelos homens como pelas mulheres.

Em 2002, pude perceber que um elemento muito marcante alterou a rotina daquela reserva, e, me atrevo a dizer, alterou muito positivamente: a instalação da rádio comunitária. Motivada por uma igreja evangélica, mas empreendida pelos próprios índios, ela passou a competir com a televisão e logrou diminuir a freqüência com a qual se a assistia. Durante o dia, enquanto estão em casa, as mulheres que têm rádio (e a maioria o possui), escutam os programas da Caramuru FM. Elas gostam, preferencialmente, do jornal, que passa ao meio-dia e divulga notícias políticas e esportivas, e aquelas que dizem respeito aos interesses do povo da aldeia, tais como os dias da visita do médico, entrega de exames, cestas básicas, reuniões da comunidade ou da associação local, etc, bem como recados transmitidos durante a programação. Muitas não são evangélicas, mas escutam o “Momento Gospel”, que é transmitido na parte da manhã e capitaneado por uma jovem tupinambá. Já a programação da parte da tarde é dedicada às músicas de caráter comercial, com ritmos de forró eletrônico, ou sertanejo. No início da tarde, logo após o jornal, ouve-se “músicas indígenas” de diversas regiões do Brasil: é o chamado “Momento Cultural”. Às 18:00 há o momento dos católicos, onde é rezado o terço. A rádio comunitária é administrada pela associação, a ACIPAC (Associação Cultural Indígena Pataxó do Caramuru), e conta com recursos de pequenos projetos, além de recursos próprios,

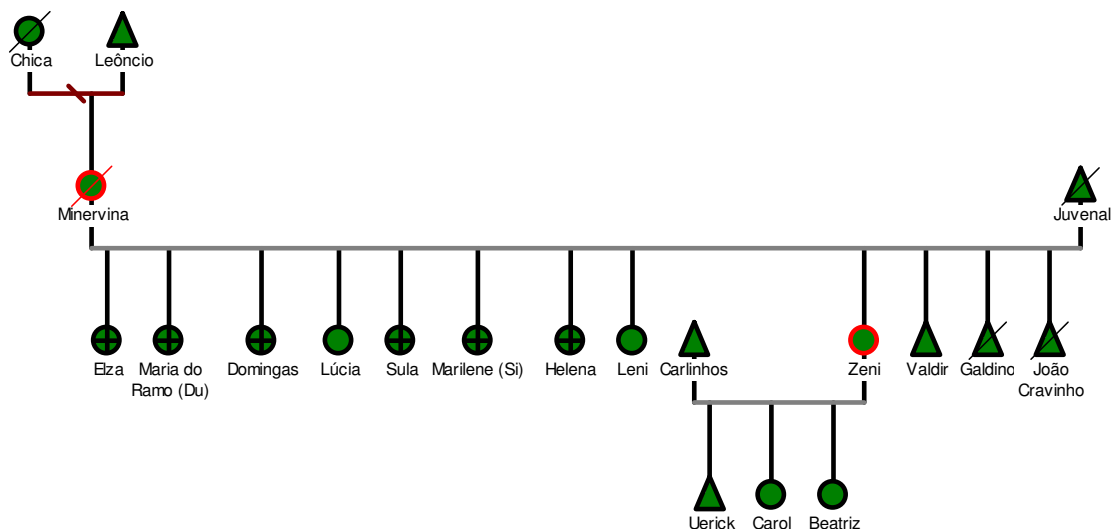
³⁸ Cachaça industrializada, vendida em uma garrafinha plástica bojuda de, mais ou menos, 400 ml, e de preço muito baixo, à época cerca de R\$2,00.

oriundos de propagandas do comércio local, da aldeia, como venda de gás ou pequenas mercearias, e do próprio comércio de Pau-Brasil, que divulga alguns estabelecimentos na “rádio dos índios”. Apesar da inegável capilaridade da rádio, a TV não foi abandonada totalmente. Principalmente à noite, é comum ter os dois equipamentos ligados ao mesmo tempo, o rádio e a TV. Nesta, há uma preferência pelas novelas importadas de países latinos, como o México.

As Mulheres e a percepção das distinções étnicas

Identidade e história, família e sangue

As mulheres Pataxó Hãhãhãï entendem e interpretam as diferenças étnicas vigentes na Reserva Caramuru-Paraguassu através da “história de cada povo”, pois *“cada povo que tem aqui tem uma história diferente, de antes... Mas depois passou a ter uma história só porque todo mundo vive aqui agora”*, diz uma delas. As minhas informantes, quando relatavam suas trajetórias, referiam aos distintos lugares onde haviam nascido e morado, e destacavam os locais de origem de seus “trancos velhos” (pais, avós, bisavós), a exemplo de Pedra Branca (Kariri-Sapuyá), Olivença (Tupinambá), Catolezinho (Kamacã). A geração mais jovem, que está na faixa etária entre 25 e 30 anos, na sua maioria, não nasceu na área da Reserva Caramuru-Paraguassu, ou “área do Posto Indígena”, como elas costumam designar. As gerações anteriores a essa, entre 40 - 50 e 60 - 70 anos nasceu na Reserva, mas morou em outros lugares, fora da área indígena, fruto da diáspora à qual foi compelida a grande maioria dos Pataxó Hãhãhãï, em meados da década de 50 e 60 do século passado. Represento abaixo um diagrama de parentesco dos Pataxó Hãhãhãï, onde a primeira geração nasceu na aldeia de São Bento, a segunda nasceu na Reserva Caramuru-Paraguassu e, também fora da Reserva, e, finalmente a terceira geração, que nasceu na Reserva, após o retorno das famílias, em 1982.



É interessante perceber que elas registram duas diásporas, ou seja, uma primeira, sofrida por seus antepassados expulsos dos aldeamentos onde estavam estabelecidos antes do deslocamento para a Reserva Caramuru-Paraguassu; e uma segunda, na qual seus pais e avós foram obrigados a entregar suas terras, sob a pressão do governo, através do SPI, e de regionais, que afirmavam que os índios “não teriam mais nada ali, todas as terras do posto estavam arrendadas e o governo não se responsabilizaria mais por eles”, que, doravante, era “cada um por si”. Essa segunda dispersão compulsória é mais reiterada em suas narrativas, facultando o conhecimento de seus variados locais de nascimento e moradia, antes do retorno para a Reserva, a partir da primeira retomada, em 1982.

Este retorno, inclusive, não ocorreu, para muitas, no mesmo período. Em alguns casos, o pai ou o cônjuge veio primeiro, para estabelecer contato com as lideranças que haviam encabeçado a reconquista, pois, segundo elas, era necessário saber o número de membros da família nuclear e “reconhecer” os parentes, que haviam perdido contato durante a dispersão. Branca, uma das minhas informantes, relembra o momento da sua chegada, junto com a mãe, o padrasto – que chama de pai -- e irmãos, quando

encontraram, na “corrente”³⁹, o cacique da época, Nelson Saracura, procedendo à “checagem” de quem era “índio mesmo”, de quem tinha saído dali anos atrás ou de seus descendentes.

É importante assinalar que Nelson Saracura, Kariri-Sapuyá de Pedra Branca, apesar de cacique, não foi o único responsável pela admissão das pessoas no retorno à Reserva. Outros líderes, de etnias diferentes, como o Tupinambá Nailton Muniz, por exemplo, também efetuaram o “reconhecimento do seu povo”. Os fatores para a admissão eram, basicamente, a “ancestralidade” da família e seus membros, através da memória dos mais velhos, das referências aos locais de moradia (Toucinho, Serra da Bananeira, Mundo Novo, etc), bem como, e não menos importante, os laços que haviam sido estabelecidos em décadas passadas. Ou seja, era importante ser reconhecido por outro índio, morador do mesmo local, como tendo sido residente na área do posto; e, finalmente, a participação na luta para essa primeira retomada, a área da antiga Fazenda São Lucas.

Roxa, a quem referi acima, tem 55 anos, nasceu na região do Toucinho, mais ao sul da Reserva. Ela conta...

“saí pequena, quando todo mundo saiu corrido. Não conheci pai, quando me tomei por gente, a mãe já tinha outro marido”. Após a saída da reserva, eles foram morar no município de Piragi, só sua mãe, padrasto e irmãos. “Todo mundo saiu sozinho, corrido, uns prum lado, outros pra outro, esparramaram tudo, sem rumo aí”. (Roxa, 55 anos)

Roxa designa os locais de moradia fora da área do Posto como “Estado”, estabelecendo mesmo uma fronteira, física e simbólica, entre o povo Pataxó Hãhãhã, que tem seu território, a Reserva Caramuru-Paraguassu, e os não-índios, o “povo branco” que reside no “Estado”, o Estado Brasileiro.

³⁹ O local referido como “corrente” é a entrada da antiga Fazenda São Lucas, onde, de fato, havia uma corrente presa entre duas estacas de cerca. Com o tempo a corrente quebrou ou perdeu o uso, mas o local continua a ser assim designado.

“Em Piragí, moremos em uma mata. Minha mãe e meu pai de criação fizeram uma casa de oricana. Nós morava debaixo da casa de oricana. A gente não tinha muito costumão assim com gente lá no estado”.(Roxa)

Ela não deixa de assinalar as diferenças prevalentes entre os índios e os “brancos”, e observa que, logo que saíram da área indígena, demoraram a se adaptar a um novo regime, a um modo de vida diferente dos índios.

“Nós não comia gordura, a gente não lavava prato com sabão, a gente lavava prato com folha de mata. A gente comia meio sem sal, aí o povo branco ficou sorrindo da gente. Eu ia pro rio mais as menina do povo branco, chegava lá, elas mandava eu lavar prato com sabão, eu não queria porque chegava em casa minha mãe brigava com a gente... Aí a gente foi aprendendo a usar as coisas do branco, né”.(Roxa)

As representações acerca do que vêm a ser os hábitos culturais dos “índios mesmo” remetem especialmente aos hábitos alimentares. Vânia, 21 anos e dois filhos, diz que sua mãe é índia, “legítima mesmo”, mas seu pai é branco, portanto ela não teria a mesma “natureza” da mãe. Por essa razão não consegue comer as comidas cruas que os índios “legítimos comem”, como buzu [provavelmente molusco gastrópode, cipreídeo (*Pustularia spurcae*)] e gia [anfíbio anuro].

“Esses índio legítimo mesmo é que come essas coisas assim cru... “Se for cozido eu até como, mas cru não porque minha natureza já é outra”.(Vânia)

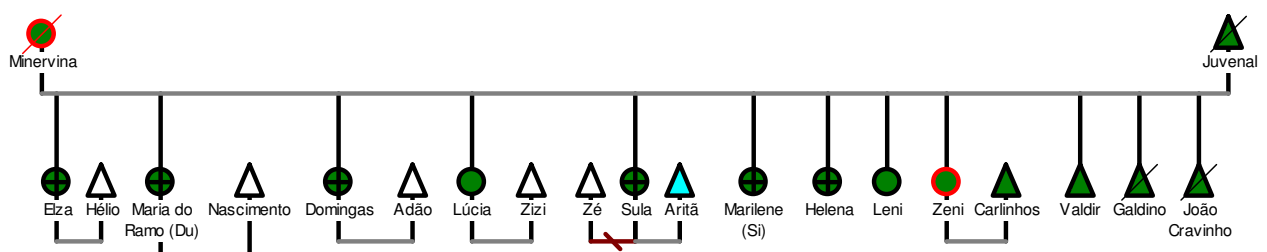
Vânia, bastante jovem, já nasceu no Caramuru, após a retomada de 1982. Seus pais passaram por algumas dificuldades e resolveram trabalhar, por um certo tempo, nas fazendas da região, mas, logo depois, retornaram à área indígena.

Zeni, de 29 anos, também se lembra da chegada ao Caramuru. Seus pais já eram casados e com filhos, quando saíram da Reserva e primeiro fixaram moradia em

Teixeira de Freitas, no extremo-sul baiano, seguindo o rumo de seu avô materno. Após um tempo foram tentar a vida no Estado do Paraná, trabalhando em uma fazenda de arroz. Foi lá que Zeni e mais dois irmãos nasceram. Foi lá, também, que uma de suas irmãs mais velhas se casou e teve seu primeiro filho; a primogênita já foi casada ao Paraná. Quando receberam a notícia de que seu povo tinha “entrado de novo na terra”, não hesitaram em retornar. Vieram quase todos, filhos, netos e genros. Apenas uma filha quis permanecer no Paraná, e lá está até hoje.

O pai de Zeni veio, preliminarmente, fazer a verificação, pois havia recebido um recado do primo Nelson Saracura de que era para os índios voltarem, que haviam iniciado a reconquista das terras. Segundo Zeni, “pai veio, ajeitou tudo e mandou buscar nós”. A família, a partir desse momento, permaneceu na Reserva até o presente. Seus irmãos João Cravinho e Galdino destacam-se na “luta pelos direitos” e ambos são assassinados. João Cravinho é esfaqueado na estrada que corta a Reserva, e os índios não têm dúvidas de imputar o crime aos fazendeiros da região. Já Galdino, como o leitor haverá de lembrar, foi vítima de jovens classe média de Brasília, que lhe atearam fogo, enquanto dormia em um ponto de ônibus⁴⁰.

Nesse mesmo período, sua irmã Marilene começa a despontar como liderança do povo Paraxó Hãhãhã. Zeni se casa com Carlinhos, filho de mãe Kariri-Sapuyá -- prima dos pais de Zeni – e pai tupinambá de Olivença, com quem tem três filhos, duas meninas e um menino.



Dora, 30 anos, nasceu em São Paulo. Seu pai, irmão de Nelson Saracura, e sua mãe são Kariri-Sapuyá, mas ela foi criada entre os Maxakali, pois seu avô trabalhava no

⁴⁰ Este fato foi largamente divulgado na mídia e repercutiu até hoje, dez anos depois de ocorrido.

Posto dos índios Maxakali. Quando seus pais se conheceram estavam morando na Aldeia de Barra Velha, a denominada aldeia-mãe dos Pataxó meridionais, no município de Porto Seguro, pois suas famílias já haviam sido expulsas do Caramuru. Após o casamento, os pais tentam a vida em São Paulo, onde nasceu Dora. Com a retomada de 1982, retornam para o Caramuru, mas com os conflitos ocorridos em 1984, envolvendo seu avô paterno, Ursulino Fernandes, pai de Nelson Saracura, e tios, com as demais famílias que estavam estabelecidas no Caramuru, migram para a aldeia de Nova Vida, em Camamú, onde faleceu seu pai. Sua mãe, então, resolve tentar a vida em outros lugares, não obstante o apoio que recebia da sogra, D. Santa, e de seus cunhados (HuBr). Retorna à Barra Velha, onde só permanece um ano, pois a família não se adapta a um ambiente marítimo, sem estradas, cujo transporte era de canoa. Voltam à Nova Vida/Camamu, onde permanecem certo tempo, mas em 1997, juntamente com outras famílias que residiam em Nova Vida, migram, mais uma vez, para o Caramuru.

Poucos dias depois da chegada, Dora tem a confirmação do que já suspeitava, ou seja, de que estava grávida. Com temor da reação materna, ela deixa uma carta e retorna para Nova Vida, a fim de compartilhar o fato com o namorado não-índio, que morava na cidade de Camamu. Tudo é acertado, eles moram juntos, durante um período, em Camamu, e seis meses depois do nascimento da criança, vêm definitivamente para a Reserva Caramuru-Paraguassu, fixar residência próxima à mãe e o padrasto, pois sua mãe constituía um novo matrimônio. É importante destacar que por ocasião da retomada de 1997, o retorno das famílias que estavam fora da área indígena obedeceu ao mesmo critério estabelecido em 1982⁴¹, ou seja, o representante da família mais revestido de autoridade acertava o retorno e o local, na Reserva, onde seria fixada a residência, após o que os outros membros da família se deslocavam.

No caso de Dora, sua mãe e irmãs, elas não podiam mais contar com o apoio, material e emocional, dos tios e cunhados paternos, devido a desentendimentos ocorridos em

⁴¹ Na verdade, poderíamos considerar que esse “critério” não foi estabelecido em 1982. Muito possivelmente ele é uma atualização da prática adotada pelo SPI quando da concessão de terras a famílias indígenas, que migravam para a Reserva Caramuru-Paraguassu nos primeiros tempos.

1984, que implicaram no rompimento dos laços afetivos. Moema, sua mãe, informada, então, sobre as novas retomadas que ocorreriam, junta-se aos combatentes, e aí permanece até que a Justiça defere ação favorável aos Pataxó Hãhãhã, através de Manutenção de Posse. Na seqüência, ela entra em acordo com o cacique da época, Wilson ou Ninho, e traz seus pertences e filhas. Dora continua casada com o namorado do qual engravidou e com quem teve mais dois filhos, todos homens.

O reconhecimento de distintas trajetórias, decorrentes da primeira e da segunda diásporas, impedem a apreensão dos Pataxó Hãhãhã como uma unidade, embora, em muitos âmbitos, eles se percebam como uma totalidade⁴². Melhor dizendo, na esfera privada, do cotidiano da Reserva, as diferenças são percebidas com muita presteza e isenção. Arrisco-me a supor, que subjaz à identidade global Pataxó Hãhãhã, a clara percepção de que eles são um povo com origens distintas, com diferenças marcantes, que, nos dias de hoje, são objetivadas e sentidas nos planos da organização social, geográfica e política. Certa vez, Iracema, 35 anos, atual cacique, comentou:

“a diferença tá no povo todo, a gente é uma nação, nação indígena, mas que dentro dela tem as diferenças de sangue, de famílias...”

A identidade Pataxó Hãhãhã persiste, hoje, tal como se apresenta, porque acolhe as idiossincrasias das diversas etnias que a compõem. Essas diferenças, portanto, repercutem nas relações de parentesco, gênero, alianças, conjugais e políticas, e no plano da reprodução, biológica e social, como espero demonstrar mais adiante. Suponho, pois, que um dos meus grandes desafios está aqui: como tratar essas questões, na totalidade dos Pataxó Hãhãhã, se admito as diferenças étnicas existentes entre eles, e, mais ainda, que essas diferenças implicam, inevitavelmente, em distintos, e mesmo antitéticos, comportamentos? O que se me afigura como possível é encará-la como elemento componente da observação e análise, que deve, continuamente, ser

⁴² Carvalho e Souza (2000) já haviam assinalado que “os Pataxó Hãhãhã parecem reconhecer que a diáspora a que foram compelidos ensejou diferenças entre as famílias, e mesmo internamente a cada uma delas, mas admitem também que a posterior reunião, a partir da década de oitenta, na antiga Reserva, teria possibilitado o estreitamento dos vínculos, tornando-os um **povo**”.

problematizado. Aliás, essa é a forma como as mulheres Pataxó Hãhãhã, com as quais tenho convivido, tratam a questão.

Como já referido, a organização social na Reserva, bem como as relações políticas aí estabelecidas replicam o sentimento divisional existente entre as denominadas famílias étnicas. A expectativa em relação às alianças, por exemplo, caracteriza-se por certa preferência de que aconteça dentro de cada grupo ou família étnica. Isso é bastante visível, particularmente, entre os Kariri-Sapuyá. Contudo, não obstante os explícitos embargos suscitados pelos “velhos” Kariri-Sapuyá, há muitos casos de união conjugal entre membros desse grupo com os Kamacã. Do mesmo modo, e em que pese a restrição demonstrada quanto à indianidade desses últimos, Kariri-Sapuyá e Kamacã estabelecem alianças políticas estratégicas.

As evidências parecem significar, portanto, que as diferenças, sobretudo étnicas, não forjam fronteiras rígidas. Na prática, elas são removidas, quando as circunstâncias assim o aconselham, do mesmo modo que as contradições são contornadas, quando daí possam resultar benefícios recíprocos. Mediante os relatos das minhas informantes, pude constatar, muitas vezes, que não obstante os preconceitos e etnocentrismos mútuos, subsiste profundos vínculos entre essas etnias, especialmente entre as suas gerações mais velhas, cujo núcleo é o reconhecimento de um passado comum, na Reserva. Nesse sentido, o passado continua provendo sentidos adequados para compreender, e suportar, a nova situação. Passado pleno de sofrimentos, humilhações e coerções, que, todavia, tem seu papel na criação de "comunidades morais", como a demonstrar que a violência não gera apenas destruição (Das 1995)

Uma firme e ativa senhora Kariri-Sapuyá, que mantém uma delicada relação com os encantados, o que a faz reputada, na área indígena, como uma grande rezadeira, não se intimida em afirmar que a família étnica que está estabelecida na aldeia como Kamacã, não o é. Segundo ela, essa classificação lhe foi atribuída em 1982, por antropólogos que visitaram a área, no período. Quando repliquei que essa família também retornou em 1982, pois era efetivamente moradora do Posto em épocas

passadas, ela respondeu que o patriarca, já falecido, pai da atual matriarca Kamacã, era posseiro, funcionário do SPI. A sua reação deve ser contrabalançada, uma vez que os “velhos” Kariri-Sapuyá se caracterizam por um marcante etnocentrismo, que, na prática, reverbera em um sentimento de indianidade, fenotípica e histórica, pronunciada: são eles os verdadeiros índios, a medida a ser considerada em relação aos demais. Nesse sentido, quem não é Kariri-Sapuyá, quem não foi conduzido por Curt Nimuendajú, na década de 1930, para a área do posto, não tem sua identidade indígena corroborada por eles⁴³.

Esse etnocentrismo interno à Reserva é, segundo Rosa, diretora da escola indígena, *“influenciado em casa, desde pequenos as crianças ouvem essas coisas em casa e reproduzem o preconceito na escola”*.

Já em relação aos Tupinambá, as divergências não são interpretadas por dúvidas suscitadas em relação à sua indianidade, mas por distinções políticas, decorrentes de condutas divergentes na maneira de conduzir a luta⁴⁴ e a forma de viver. Essas questões, segundo Rosa, provocam rivalidades entre as crianças, na escola, e dificultam o trabalho dos professores. Fica, assim, evidenciado que a escola reproduz as contradições e diferenças internas, seja no conteúdo didático da escola, seja no difícil relacionamento entre alunos de etnias diferentes.

Um das grandes questões discutidas pelos professores é como conciliar a história das distintas famílias étnicas com o conteúdo programático anual e a disposição individual dos professores. Ou seja, uma professora Tupinambá, por exemplo,

⁴³ Nimuendaju observou que os *Kariri-Sapuyá* teriam desenvolvido, “apesar do cruzamento”, um forte sentimento de raça, dividindo a humanidade em duas partes: (1) “Nós índios, seja qual for a descendência; e (2) “os contrários”, ou o resto da humanidade (Nimuendaju apud Carvalho e Souza, 2000).

⁴⁴ De acordo com a aceção utilizada por Max Weber, para quem “Uma relação social denomina-se *luta* quando as ações se orientam pelo propósito de impor a própria vontade contra a resistência do ou dos parceiros..... Somente falaremos de “luta” quando efetivamente existe uma situação de concorrência. (...)! (Weber 1991: 23-4).

manifesta claramente que não se sente à vontade para ensinar aos seus alunos Kariri-Sapuyá sobre “a saga dos índios de Pedra Branca”. Contudo, os professores escudam-se em uma retórica que procura minimizar os efeitos da diversidade étnica e que considera que se a história os compeliu a compartilhar um mesmo território, isso ocorreu há já algum tempo, e, portanto, urge minimizar as diferenças. Nesse tipo de racionalização, os Pataxó Hãhãhã são um só um povo, ocupam um território de 53.099 ha. e a história dos antepassados não deve acentuar as diferenças étnicas. A própria Rosa, que se auto-identifica, internamente, como Kariri-Sapuyá, e conhece a trajetória histórica dos “índios da Pedra Branca”, já tendo, inclusive, visitado a área de estabelecimento da antiga aldeia, na porção sul do Recôncavo baiano, quando se apresenta em contextos externos ou assina documentos, é “Rosa Pataxó”.

Várias das mulheres com as quais tive oportunidade de conversar, exaltaram o valor simbólico da matriarca dos Tupinambá, já falecida. Ela não é só reverenciada por seus filhos e netos, mas, também, pelos velhos das outras famílias e por jovens que conhecem sua história de luta, ao lado de seus filhos, no período de reconquista do território. Muito respeito é, igualmente, conferido à D. Ana, matriarca dos Kamacã, por sua dignidade e humildade, principalmente pelas mulheres mais jovens, sobretudo as professoras e líderes, que identificam os problemas enfrentados por ela e sua família para prevalecer a sua identidade e o direito de ali poder residir.

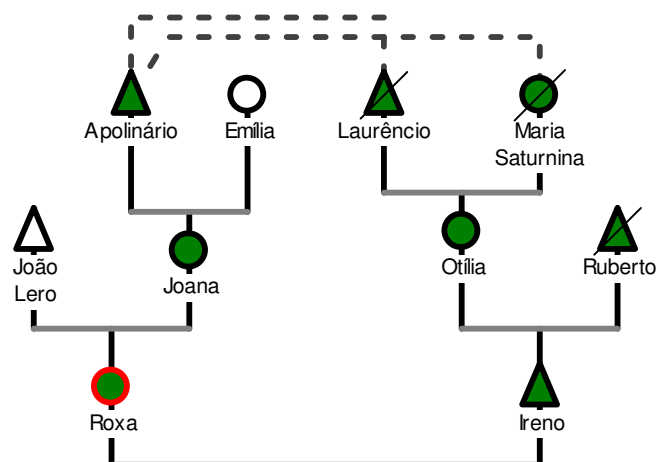
Neste sentido, as mulheres julgam ser muito mais tolerantes e sensíveis às lutas e sofrimentos daqueles que não compõem as suas próprias famílias étnicas, comparativamente aos homens. A em geral etnocêntrica senhora Kariri-Sapuyá acima referida, por exemplo, procurou dar testemunho da sua capacidade de relativização, ao relatar que durante um certo período o cacique, Kariri-Sapuyá, tencionou expulsar D. Ana e sua parentela da Reserva, sob a alegação de que não seriam índios. Ela teria ocorrido em defesa dos ameaçados, afirmando, complacientemente, *“deixa a velhinha aí, ela é boazinha, a gente se conhece desde pequena”*. A condescendência, ao tempo em que surtiu efeito, serve como prova indiscutível da tradicional presença Kamacã – “a gente se conhece desde pequena” -- na Reserva!

O sangue, sem dúvida, é um importante vetor de identidade no contexto examinado, e, “por sua vez, parece apreendido sob a dupla perspectiva biológica e histórica” (Carvalho e Souza, 2000: 08). A mesma perspicaz e ativa informante Kariri-Sapuyá afirma que gostaria que fosse feito um trabalho, na aldeia, para analisar o sangue de cada pessoa e ‘ver’ quem era “índio de verdade”, uma vez que costuma manifestar a sua insatisfação com a atual situação da Reserva, onde “*há muitos não-índios tomando os direitos de quem é índio de verdade*”.

Carvalho e Souza (Ibid: 08) já haviam apontado para o fato de que o parentesco de sangue concerne, na Reserva, a “três níveis, ou categorias classificatórias crescentes, ou seja, aos membros da família de procriação, os parentes consanguíneos; àqueles componentes de uma determinada família étnica, ou povo; e, finalmente, ao conjunto formado pelas várias famílias étnicas, que se identificam mutuamente como *parentes de sangue*”.

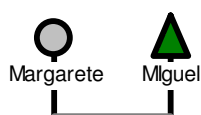
Roxa, Kariri-Sapuyá, que é prima de seu marido, reforça o suposto:

“nós somos tudo um parente só, uma gente só e os outros não é parente. Os outros [outros índios de dentro da Reserva] são estranhos. Tem que casar com parente por causa que fica com o sangue limpo. E com outros o sangue não é limpo”. E completa: “família somos nós assim, tudo um sangue só. O mesmo parente...” (Roxa, 55 anos)



Apesar de se dizerem “primos”, tanto Roxa, quanto seu cônjuge, não me disseram, ao certo, qual o grau de parentesco entre eles. Com base na genealogia elaborada por Lopes da Silva, e pelos dados por mim recolhidos, é que foi possível supor o possível parentesco entre eles, que reproduzi no diagrama acima.

Certa vez, fui até sua casa, atendendo a um convite, pois ela havia confeccionado um colar para mim, a título de presente. Ao lá chegar, ela exibiu mais dois colares, i.e, um para seu marido usar em uma viagem à Brasília; e um segundo, que seria usado por ela própria no casamento do cunhado, irmão do marido. Perguntei sobre esse casamento, quem eram os noivos e ela me relatou a insatisfação da família de seu marido, sogra e cunhados, com essa nova união. A jovem pretendente do cunhado é Kamacã, e, apesar dos laços de amizade entre eles, a família do marido não aceitava a união, sob o argumento de que a moça era de uma “nação diferente,” não tinha o “sangue puro”, em face do que vaticinava que a união não daria certo.



É importante assinalar que nenhuma restrição foi feita pelos Kamacã, ao contrário. A sogra de Roxa alertou o filho que se ele insistisse em casar, não edificasse casa perto da sua, que fosse estabelecer moradia onde residem os Kamacã. Problematicamente o caráter do impedimento, já que a moça era índia, ao que a minha interlocutora, prontamente, retrucou:

“A diferença é por causa que da mesma etnia tudo que um quer, o outro quer... Aí quando tem 3 um puxa pra um lado, outro puxa pra outro e não dá certo nada. É por isso que nós tamo aqui tudo misturado e não tá dando nada certo... Nunca endireita, só veve assim...”. (Roxa)

Os homens e mulheres da Reserva costumam atribuir às distinções étnicas, as dificuldades experimentadas para se organizar social, cultural e politicamente. Percebe-se, portanto, uma certa tendência à segmentação interna, cada família étnica se retraindo em relação às demais. O projeto político coletivo é a retomada integral do território, após cuja conquista as famílias étnicas iriam, gradativamente, definindo suas fronteiras e *“vivendo cada um do seu jeito, com sua cultura”*. Isso parece querer dizer que a cultura ao tempo em que aproxima, afasta, seja em decorrência de incompatibilidades estruturais, seja de experiências históricas particulares, como aqueles resultantes das diásporas a que eles foram submetidos, seja, finalmente, mediante a exacerbação de certos itens e, ou, instituições, deliberadamente acionados para produzir diferença e afastamento culturais, em um contexto interétnico complexo.

Os Kamacã, como já mencionado, sentem-se discriminados pelos demais. Eles alegam que são o povo que mais tem parentes fora da Reserva⁴⁵, o que atribuem aos óbices interpostos pelos líderes. A sua rarefação demográfica, conseqüentemente, é interpretada como impossibilitando a ocupação de porções da Reserva entendidas como suas, onde seus antepassados haveriam nascido e vivido. Tive a oportunidade, certa vez, de participar de uma reunião com índios Kamacã, na qual também estavam presentes dois agentes do CIMI.

⁴⁵ Há segmentos Camacã em Teixeira de Freitas, Jacarecy, Itabuna, e na cidade de São Paulo.

O objetivo da reunião era, justamente, discutir a discriminação da qual tanto se ressentiam, e ressentem. Eles se queixaram de não ser convocados para as viagens e de não terem acesso ao carro da comunidade e imputaram a exclusão aos Kariri-Sapuyá, com os quais, enfatizaram, têm relações de aliança conjugais, uma certa interpenetração étnica, portanto. Segundo um dos filhos de D. Ana, *“os Kamacã são tranquilos, sossegados que nem carneiro, ”tá enfiando a faca e tá alí guentando”. Os outros índios acham que os Kamacã não são índios porque esperam a justiça, não fazem movimento”*.

Ao cabo do pronunciamento do filho, D. Ana tomou a palavra e disse *“a terra não tá com a gente por moleza dos homens... O advogado disse que a terra podia estar com a gente, era só tirar aqueles homens de lá⁴⁶. Meus filhos são moles... Na época que a polícia, o helicóptero tirou o povo da gente, só tinha 5 homens lá”*.

Não é de causar estranhamento o posicionamento de D. Ana, tomando-se em conta que a maioria dos Kamacã estabelecidos na Reserva é composta por mulheres, que asseguram a reprodução econômico-social dos grupos domésticos Kamacã.

A Dimensão Reprodutiva na Reserva Caramuru-Paraguassu

Contracepção e Contrareação

A denúncia da esterilização foi liderada, mais incisivamente, por um cacique Kariri-Sapuyá que também presidia, à época, o Conselho de Saúde. Das mulheres submetidas à laqueadura tubária, em 1994, apenas três, da etnia tupinambá, não concordaram em endossar a denúncia “porque o que queriam era ligar as trompas mesmo”. Provavelmente não é algo fortuito o fato de o líder político da sua fração étnica não se ter envolvido com a questão.

⁴⁶ Os Kamacã retomaram uma fazenda, mas permitiram que dois funcionários lá permanecessem.

A maioria das mulheres com as quais estabeleci contato mais detido, das distintas etnias, manifestou desejo de proceder à laqueadura ou evitar filhos mediante outros métodos. Em geral, elas não acreditam nem na eficácia dos métodos tradicionais, nem na dos preservativos, preferindo a pílula anticoncepcional. Afirmam que suas mães lhes ensinaram a “beber água com sal”, “banhar-se com água de sal” ou ingerir chás, mas que duvidam de sua eficácia. O grande número de filhos concebidos pelas mães constitui, nesse sentido, uma eficiente contra-prova. Muito recentemente, uma jovem, de 25 anos e três filhos, obteve autorização para realizar a laqueadura por ocasião do último parto, aparentemente devido a intercorrências provenientes de hipertensão arterial. Após relatar-me as suas delicadas gestações, ela observou já ter feito a sua parte, “colocando duas mulheres no mundo, que também vão ter filhos”.

Ao constatar que poderiam cadastrar-se (ter "ficha") no posto de saúde de uma das sedes municipais onde está localizada a Reserva indígena e receber orientação, preservativos e etc, gratuitamente, um grande número de mulheres se cadastrou, recebeu pílulas e assistiu palestras mas foi frustrada pela atitude de alguns líderes, que desautorizaram o posto a lhes prestar assistência devido à sua condição étnica diferenciada. A alternativa que lhes teria restado foi a de utilizar parte do valor do bolsa-família para a aquisição da pílula anti-concepcional.

Os dados colhidos parecem, assim, evidenciar que o planejamento do tamanho da prole, na Reserva Caramuru-Paraguassu, não constitui tema de estrita decisão dos cônjuges indígenas, tampouco se outorga ao gênero feminino o controle mais direto sobre a sua fertilidade. Ao contrário, o entendimento que prevalece, principalmente entre os membros do estrato que detém maior parcela de poder político, o Kariri-Sapuyá, é que essa é uma questão que transcende o setor doméstico, passando a ser, estrategicamente, determinada por uma razão étnica. Por outro lado, sinais emitidos por certas mulheres parecem apontar para a busca de autonomia no nível mais básico da interação social, ou seja, o das comunidades e famílias.

Passados 13 anos da realização das cirurgias e 9 anos da denúncia, o tema “ligadura de trompas” enseja uma discussão mais ampla acerca de reais intervenções para a evitação de filhos. Persiste uma clara objeção, por parte dos líderes masculinos, quanto ao uso de métodos contraceptivos pelas mulheres.

Indagados sobre as repercussões das ligaduras promovidas pelo médico-deputado Roland Lavigne, nos dias de hoje, um dos líderes não hesita em dizer:

“na minha opinião ainda aquela situação pra nós índio aqui não foi boa porque é o sistema dos políticos, dos fazendeiros acabar com o povo da gente, e a gente acha que podem continuar fazendo isso pra acabar com nosso povo. A gente quer que o povo cresça mais, produza mais filho, que a família indígena cresça”.

Um outro elabora mais sua opinião sobre o assunto, analisa as conseqüências, argumenta pelas próprias mulheres, e situa o estado atual da questão:

“Essa questão de Roland repercute mas de alguma forma serviu pra que os políticos pudessem se colocar no seu lugar. O que Roland fez foi uma laqueadura desordenada aqui na área indígena, em troca de voto, não foi pra salvar a vida das mulheres índias, das meninas. Marcou que ele fez laqueadura em mulheres muito novas na época, com 16, 15, 18, 20 anos. Hoje tão aí sem poder reproduzir, muitas delas arrependidas de não poderem ter filho hoje. Pode contar 3, 4 que foram operadas, agora querem ter filho e não tem condição, isso repercute na vida pessoal de quem sofreu aquele problema. Uma outra coisa é aquilo que Gerson acabou de colocar, eu acho que o número de filhos quem tem que dizer é as condições de cada pessoa dentro de casa. Cava vários meios de impedir, de evitar porque o filho tem que vir com condição, eu acho que é isso que a gente tem que colocar na cabeça das famílias. Eu acho que hoje não acontece mais, eu duvido muito que um político chegue aqui hoje fazendo o que fez, não faz mais nunca, mesmo Roland não

tendo sido preso, punido pelo que fez, eu acho que nenhum político, médico faz isso aqui mais nunca. Mesmo que não seja político, que não seja nada, hoje ele respeita uma posição da comunidade que é pegar as assinaturas dos caciques, das mães, dos pais, da FUNAI precisa dar autorização. A mulher hoje só faz a cirurgia com isso e com laudo médico dizendo que ela está impossibilitada de ter mais filho, que corre risco de vida durante o parto. Isso tem que constar no laudo médico, aí sim que a FUNAI dá um parecer favorável. Sem esses tipos de caso, não há laqueadura hoje mais.”

É interessante perceber, em seu discurso, que ele afirma acreditar que a decisão sobre o número de filhos pode ser do casal, uma decisão doméstica, contudo, ressalta que há outros métodos passíveis de utilização, que não a laqueadura. É uma posição um pouco diferente da do outro líder, que apresentou uma argumentação de cunho étnico-ideológico, permeado pela suspeição de que fazendeiros e médico estavam aliados no propósito de promover o etnocídio, como foi denunciado.

O segundo informante parece reconhecer que os projetos individuais de homens e mulheres podem preceder ao projeto coletivo. Ele destaca, também, o protagonismo indígena na questão das denúncias contra o médico-deputado, quando diz duvidar, apesar do médico que realizou as laqueaduras não ter sofrido nenhuma punição, que, hoje, alguém se atreva a oferecer ligadura de trompas às mulheres indígenas, prática, agora, só realizada mediante recomendação médica e autorização da FUNAI, líderes e cônjuge masculino. Assim, não obstante ele conceda uma certa autonomia às mulheres e seus cônjuges, na decisão do número da prole, supõe-na sobredeterminada pela questão étnica, pois, afinal, trata-se de mulheres indígenas, o que requer vigilância por parte da FUNAI e dos líderes indígenas.

Com base nas entrevistas e no que pude observar, a grande maioria das mulheres Pataxó Hãhãhã manifesta, nos dias de hoje, o claro desejo de evitar filhos, ou até mesmo de se submeter a uma cirurgia de ligadura de trompas. Elas demonstram ter

algum conhecimento sobre outros métodos de contracepção, e, quando admitem a possibilidade da cirurgia, invocam uma justificativa de caráter pessoal:

“não passei bem no meu último parto”; “tive eclâmpsia”; “a pressão ficou alta durante toda a gravidez”. (Zeni, 29 anos)

A consciência étnica emerge durante o discurso de algumas mulheres, sobretudo entre as mais velhas e as que desempenham papel político na comunidade. O que quero dizer é que o fato de serem índias acarreta-lhes uma determinada responsabilidade na reprodução biológica e social de suas etnias, não obstante elas considerem que sua participação não deve transcender certo limite, determinado pela saúde dos seus corpos e pelas suas capacidades de criar os filhos, dentro de certas condições econômicas e sociais, em geral confundidas com a reconquista do território. Parece, pois, ser possível supor que o projeto de retomada do território é o fator responsável pela sobreposição da consciência étnica à de gênero, pelo menos em certas circunstâncias consideradas mais críticas, como a prática de contracepção.

Em certa oportunidade, indaguei, de uma líder feminina, de quem deveria ser a decisão sobre o número de filhos, e a resposta foi direta:

“Não tem decisão, a raça índia não tem quantidade, é direto um monte de filhos, quantos vier. (Iracema, 35 anos)

Mais tarde, essa mesma informante completou:

“Olha, devido às condições é a mulher que resolve o número de filhos que deve ter, por causa da qualidade de vida, mas o que eu vejo é que se a gente tomar essa atitude de não ter filhos, é um fracasso pra aldeia, só vai diminuindo o nosso povo. Se a terra está na mão da gente, aí a gente tem condições de sobreviver, porque vem dos nossos povos velhos que tinham 10, 15, 20 filhos porque vivia em sua terra,

vivia à vontade. Hoje, a gente não pode porque não tem a terra toda e nem um palmo de agricultura para a sobrevivência do nosso povo, dos nossos filhos”. (Iracema, 35 anos)

O importante papel político que essa informante desempenha na comunidade é, muito provavelmente, decorrente da “lealdade” ao projeto de retomadas e de lutas para reaver, integralmente, o território Pataxó Hãhãhã. Seguramente ela não constitui uma exceção, já que as mulheres têm um papel muito importante nesse plano, não só nas ações políticas propriamente ditas, mas, principalmente, na condução dos assuntos domésticos, notadamente a educação dos filhos.

Indagada sobre o fato de que várias mulheres hoje, na Reserva, manifestam o desejo de não ter mais filhos, a informante faz a ressalva:

“Dependendo do querer da mulher, porque a gente também não pode chegar e dizer: “você vai ter que ter filho ou você vai ter que parar de ter filho”.. Eu acho que pode ter um plano de controle para dar espaço entre os partos”. (Iracema)

É importante assinalar, por outro lado, que detectei entre as minhas informantes que não desempenham atividades políticas diretas, na comunidade, pensamento semelhante, ou seja, de certa forma orientado pelo que estou chamando de consciência coletiva Pataxó Hãhãhã sobre o tamanho da prole :

“Eu acho que sim. Tem gente que fala que tem que crescer a aldeia. Se eu não tivesse problema pra ter criança eu não ligava, mas eu também ia ter minha regra, eu ia pensar, quando essa aqui tivesse com 9 anos. É como eu to te dizendo, se eu pudesse ter eu tinha mais, tinha quatro, não ia caçar jeito de ligar, e se viesse outro depois não tinha importância. Mas eu já to cumprindo minha parte, por que quando as

minhas duas filhas crescerem vão ter filhos também, já vão fazer a parte delas". (Zeni, 29 anos)

Podemos notar, também, que além da questão territorial, outro argumento presente nos discursos é o apelo à "tradição", principalmente por parte dos mais velhos. Como vimos, as mães e avós das informantes tiveram muitos filhos, mesmo em condições mais precárias. Certa vez, pude presenciar uma conversa entre mãe e filha sobre o número de filhos que as mulheres, atualmente, gostariam de ter, e constatei uma certa tensão. A mãe reportava-se à preocupação dos líderes, que ela entendia como concernente à comunidade como um todo, um interesse coletivo:

"é porque eles acham (os líderes) que a aldeia se acabou uma vez por ter pouco índio, então aumentando o número de índios vai poder tomar mais as terras, ocupar mais. Era pouco índio quando esparramou tudo, não dava conta de brigar com o fazendeiro. Como antigamente as mãe tinha os filhos e não morria ninguém, todo mundo se criava?" (Moema, 48 anos)

Sua filha retruca: *No passado a situação era outra... Eu mesmo não quero mais, com fé em Deus, vou lutar, vou lutar até eu conseguir particular, mas que eu vou operar, eu vou. E desse menino eu sofri demais, gente: eu fiquei magra, enjoada, de noite pra dormir eu só dormia de um lado. (Dora, 30 anos)*

A mais jovem prossegue, afirmando que é a mulher quem tem que decidir quantos filhos vai ter, pois é ela quem carrega a criança dentro da barriga durante nove meses, e que onde for, tem que levar as crianças consigo. Além de fatores sócio-econômicos, como a ainda precária atenção à saúde, esta jovem afirmou que outros fatores inibem as mulheres de ter muitos filhos:

"eu acho que um filho empata muito a mãe. A maioria das mães jovens

perde muita oportunidade por causa de filho. Um trabalho, uma viagem, reunião fora, como é que vai uma mãe com 3, 4 filhos pra uma reunião? Não dá, né? (Dora)”

O fator geracional se constitui em um claro divisor de opiniões e posições sobre o tema. As mulheres mais velhas, principalmente aquelas que já encerraram suas carreiras reprodutivas, por “fatores naturais” como o fim da menstruação ou da vida sexual, dizem nunca ter evitado filhos, e desconhecer completamente alguma modalidade, médica ou farmacêutico, de fazê-lo. Para elas, a expressão “evitar gravidez” remete, diretamente, ao uso de remédios industrializados ou alguma prática médica, pois interpeladas se evitavam filhos, quando mais jovens, respondiam, peremptoriamente, não! Contudo, durante as nossas conversas, elas comentavam que “davam um tempo” entre um filho e outro através da amamentação, e do uso de algum chá de folha ou do próprio coito interrompido, i.e., “jogar pra fora” como é regularmente conhecido localmente.

Contracepção: métodos, percepções, significados

As mulheres têm uma série de representações sobre os métodos contraceptivos, inclusive a laqueadura. Considerados pelas mais jovens como os mais seguros e eficientes, eles provocam, contudo, algumas repercussões. Seja na sua rotina, seja no seu corpo, seja na relação com o cônjuge.

A pílula anti-concepcional, quando tomada corretamente, requer ser ingerida todos os dias. Quando não utilizada segundo prescrição médica, o é durante os dias de relação sexual. Percebi que muitas mulheres esquecem de fazer o uso regular da pílula, ou consideram desnecessário que o uso seja diário, e só a ingerem quando está previsto intercurso sexual. Segundo os dados do Projeto DST/AIDS da ANAI, como vimos, a pílula, entre as Pataxó Hãhãhã, é o segundo método mais utilizado, antecedido pela laqueadura.

Confesso que me sinto um tanto constrangida em tratar a laqueadura tubária como método contraceptivo. Há uma literatura sócio-antropológica, de orientação feminista⁴⁷, que avança em sentido contrário, e com a qual me identifico. Contudo, como bem demonstram os dados do projeto da ANAI, quando questionadas sobre a razão de não utilizarem preservativo em suas relações sexuais, a grande maioria das respostas foi “porque sou ligada”, o que significa que a laqueadura tem o mesmo emprego que a camisinha, i.e., ambas servem para evitar a concepção.

As mais jovens utilizam a pílula anticoncepcional. Para ser mais precisa, só encontrei uma jovem que admitiu utilizar camisinha, rotineiramente, em suas relações sexuais, e declarou não haver restrição por parte do cônjuge. Essa informante faz parte da Pastoral da Criança, e, freqüentemente, assiste palestras sobre temas como saúde da mulher. Suas representações sobre o assunto são uma combinação de conhecimento popular e saber médico.

“O método que eu acho mais seguro é a camisinha porque remédio tá engravidando... Pras mulher que tem organismo forte os médico tá passando um tal de Diu, vc sabe o que é? Só que aquilo ali pra mulher passar um tempo com aquilo dentro do útero, aquilo ali vai arrebrandando e vai criando doença, arriscado criar um Câncer. Aí o que eu acho mais seguro, assim, não é muito, né, mas o mais seguro é o preservativo. Dizem que a mulher que toma comprimido, o corpo não devolve, vai ajuntando, ajuntando ali no útero. Teve uma mulher que foi pra Itabuna fazer raspagem e tirou um copo de comprimido do útero. Aí eu acho que o comprimido traz complicação pra mulher, traz doença, sente pressão, sente tontura. Eu mesmo nunca tomei comprimido, depois dos dois filhos, eu uso preservativo”. (Vânia, 21 anos)

⁴⁷ Segundo Minella (2005) “impulsionados pela avassaladora expansão na nossa sociedade e nos países em desenvolvimento, movimentos feministas, imprensa, agentes e pesquisadores na área de saúde, gestores públicos, demógrafos, sociólogos, etc. têm expressado as mais diferentes posições sobre este tema, contribuindo com seus argumentos ora contra, ora a favor, para colocá-lo, juntamente com o aborto, no centro do debate sobre contracepção e reprodução humana”. (ibid:42)

Ela admite querer operar, fazer ligadura de trompas. Demonstra, contudo, saber dos empecilhos que deverá enfrentar, pois ressaltou que,

“andam dizendo que as índias não podem mais operar, que tem que parir até umas horas...”. (Vânia)

De modo similar às outras mulheres, ela associa o desejo de “ligar” a uma necessidade física, pois teria tido problemas durante a segunda gestação e parto, a menina tendo “nascido pelos pés”. Essa jovem diz não concordar com o postulado de que as mulheres indígenas têm que parir sem controle, pois reconhece que a vida e a saúde das mulheres estão em risco. Perguntei, então, quando ela considerava que era o momento de operar, e ela disse:

“eu quero operar com 4 filhos. Eu tenho 21 anos e só opera com 25 anos, aí até chegar essa data, se Deus abençoar”.(Vânia)

A ligadura de trompas está permeada por um certo imaginário que a apresenta como sendo 100% eficaz e segura, e que resiste às evidências contrárias, registradas, como vimos, nos depoimentos de mulheres Hãhãhã ao MPF. Em geral, distintamente dos outros métodos, passíveis de falhas, a laqueadura destaca-se, positivamente, pelo seu caráter definitivo, o que liberaria as mulheres da preocupação periódica.

Um certo dia, eu estava reunida, em uma casa de farinha, com mais quatro mulheres – Iracema, minha comadre e atual cacique; Moema e Dora, respectivamente mãe e filha, a primeira, também, parteira; e Dalva, grávida de seis meses -- e o marido dessa última. Dalva tem 35 anos e está grávida do 14º filho. Moema foi a parteira da maioria dos seus partos. As sogras das duas são irmãs. Raspava-se mandioca e conversava-se sobre a gestação de Dalva e outros temas relacionados.

O marido de Dalva, visivelmente constrangido, permaneceu de cabeça baixa, raspando as raízes. Eu e as mulheres conversávamos muito à vontade, salvo Dalva, que

demonstrava constrangimento e timidez. A presença do marido impediu-a de se pronunciar. Entretanto, ela observou que nem sabe como é “esse negócio de evitar filhos”, que o intervalo entre as gestações se dá através da amamentação. Desta última vez, engravidou enquanto ainda amamentava e foi Moema quem levantou a hipótese sobre o seu estado:

“eu olhei assim e vi que ela tava grávida, e aí anos falei pra ela. Aí foi no médico, fez exame e ele deu a certeza”. (Moema, 48 anos)

No dia seguinte a essa conversa, Dora, que no dia anterior questionava as sucessivas concepções de Dalva, me apresentou, de forma meio estrepitosa, uma irmã dessa, com 16 anos e já no segundo filho: *“oi praí, essa daí também adora parir!”*.

Iracema, nessa mesma oportunidade, não relutou em se identificar como “ligada” e em relatar que 5 anos depois do ato cirúrgico, foi ao médico e soube que corria risco de engravidar “porque tinha muito hormônio”. Foi-lhe administrado, então, remédio para controlar o hormônio. Ela admitiu que não queria engravidar depois de ligada, pois julgava que não seria bom. Dora manifestou, prontamente, seu desejo “em ligar”, uma vez que lhe pareciam suficientes seus três filhos, passíveis de compatibilizar com os planos de estudo. Ela faz uso de pílulas, que não considera o melhor procedimento, dado o risco do esquecimento.

Dora fala muito livremente sobre sexo, mesmo em presença dos homens. Como o leitor há de lembrar, essa “palestra” – conforme a designação local – transcorreu em presença do marido de Dalva, mas ela não relutou em afirmar “detestar usar camisinha”, denominado um “negócio de plástico”, e gostar “de sentir o couro mesmo”. Muito à vontade, à guisa de provocação ou de exibir a sua atitude liberal, afirmou, ainda, que seriam necessárias “umas 30 camisinhas todas as noites”. A reação dos assistentes, como a dissipar o eventual embaraço, foi gargalhar, salvo Dalva e seu marido, que riram, timidamente. A mãe da jovem afoita, por sua vez, tentou explicar a excessiva espontaneidade da filha, mediante o fácil recurso de admitir a sua

irresponsabilidade: “ela é doida”. Iracema encerrou aquela tarde, apelando para um tom simultaneamente jocoso, malicioso e caricatural, ao narrar a piada de um índio, que, ao usar camisinha, pela primeira vez, falhou, aparentemente por falta de adaptação ao preservativo, tendo, então, concluído: “índio forte, camisinha fraca, pou”.

Apenas uma informante fez menção à camisinha feminina, mas para dizer que não se adaptou, que foi muito ruim, “chegou até a sangrar”.

Por que as mulheres, na Reserva, em geral, consideram a laqueadura como procedimento tão seguro? As minhas informantes imaginam que seus ovários produzem, regularmente, “ovinhos”, que podem ser fecundados durante a relação sexual. Seriam, justamente, esses ovinhos retirados durante a realização da cirurgia, impedindo-as, assim, de fecundar.

“É assim, eles fazem um cortão na mulher e aí vai lá e tira dois ovinhos que a mulher tem, que fica no útero da mulher. Depois que tira aqueles dois ovos, eles vão e costuram por dentro e por fora, passa o medicamento e a mulher tem que guardar aquele repouso, não pode comer coisa remosa, só comer coisa leve. Depois de 2 meses é que a mulher pode começar a fazer as coisas dentro de casa, lavar prato, varrer a casa devagarzinho, até fechar tudo e sarar. Aí depois disso a mulher não tem filho mais, pode transar no dia que quiser, que não engravida. No que tirou aqueles dois ovinhos, pode ficar tranqüila e ter relação que não engravida nunca mais” (Vânia, 21 anos).

“corta a barriga por baixo, que aqui, assim, é os dois ovários da gente. Aí chega lá e tira as duas trompinhas que tem, os dois ovinhos que tem. Se a gente quiser eles dão as trompinhas pra gente trazer pra casa” (Zeni, 29 anos).

Para Vânia, como garantia adicional da eficácia da cirurgia, a mulher deve observar certo resguardo alimentício e corporal.

Em seus depoimentos e durante as nossas conversas, pude perceber que entre as mulheres na faixa de 20 - 35 anos, a grande maioria nunca admite que engravidou por decisão própria, ou que não se importava em evitar. Todas foram enfáticas ao dizer que o método, utilizado no período, falhou, de algum modo, seja a pílula que acabou, ou o esquecimento que as impediu de tomar, a falta de camisinha, no momento da relação, ou a recusa do cônjuge em usar. Só no que concerne ao 1º filho é que dizem que foi porque *“não sabiam das coisas”*.

Gênero, Parentesco e Geração

Indagar de Joana, ou das mulheres da sua idade se evitavam filhos, pode ofendê-las, gravemente. Como referi anteriormente, as mulheres de mais idade, que já não estão em fase reprodutiva, nunca admitem ter feito uso de alguma prática contraceptiva, e sim, que o aleitamento causava o espaçamento entre os partos. Os discursos de Joana, quase invariavelmente, estão permeados pela questão da identidade e pelo fator geracional”:

“No meu tempo, na nossa nação nunca teve ninguém que evitasse filho, nem chá, nem nada, era prazer, os índio tinha prazer. Porque hoje não tá tendo índio, a nação branca mata mais os índio do que eles cria. Vai o médico, o médico não dá remédio pra matar, mas dá pra evitar. Eu nunca tomei comprimido, remédio de mato, nem nada preparado, nunca tomei nem pra matar, nem pra evitar. Eu tinha prazer de ver meu filho bulindo dentro da minha barriga, o pezinho passar, a mãozinha passar... O que dava o tempo de um menino pra outro era a amamentação de leite”. (Joana, 77 anos)

As intervenções médicas representam, para as mulheres mais velhas, um sinal da contemporaneidade e são encaradas de maneira negativa, pois prevalece o suposto de que os remédios de farmácia enfraquecem o corpo e, por isso, as mais jovens não têm saúde como elas. Todas “ganharam” suas crianças nas mãos de velhas parteiras, que cuidavam do “descanso” da parturiente com remédios feitos por elas próprias. A dependência, hoje, dos remédios alopatas causa grande desgosto às velhas índias, que, a todo tempo, se queixam de que os mais jovens “não querem saber de um chá, de um remédio de folhas”.

O “agrado” oferecido em troca do cuidado despendido, segundo essas mulheres, era em reconhecimento à dedicação e importância do trabalho das parteiras:

“Quando a gente podia dava uma galinha pra ela levar, se era fraca, idosa, a gente dava café, açúcar, feijão, farinha e dava pra levar. Se o índio precisasse daquela pessoa, fazia isso”.(Joana)

Esse trabalho não se limitava ao momento do parto, mas ao contexto de preparação e do pós-parto. A parteira e outras parentas da parturiente permaneciam em sua casa, revezando-se, no período.

“Aí eu levantei e foi uma alegria pra esse povo, mataram galinha, comeram, tinha cachaça, temperada, a gente cortava folha, hoje não tem mais isso, hoje só toma cachaça crua. Naquele tempo nosso a gente pegava folha de horta, botava mel de abelha, açúcar, as folhas tudo cortadinha e jogava dentro da cachaça, ela ficava com gosto e verdinha, qualquer menino bebia, a mulher que paria bebia, era remédio pra ela. De primeiro as coisas era mais melhor, se fazia um escaldado de galinha pra gente, todo mundo comia junto. Quem fazia era as parenta que vinha visitar a gente, a parteira mesmo fazia a temperada de folha”. (Joana)

Joana lamenta as modificações exógenas introduzidas que, por sua vez, teriam produzido novos hábitos:

“hoje ninguém quer ganhar mais menino se não for no médico, e hoje foi proibido da mulher ser parteira”.

Maria, de 75 anos, engravidou vinte e uma vezes, mas só criou dez filhos. Muitas gestações interrompidas, espontaneamente, crianças mortas, por razões variadas, em tenra idade, e dois mortos, já adultos, assassinados⁴⁸. Ela também relata que nunca evitou filho, embora o espaçamento entre seus partos não fosse tão pequeno como o padrão local, que, normalmente, é de dois anos. Diz não saber como engravidou tantas vezes, pois não menstruava enquanto amamentava e os filhos chegavam a mamar durante cinco anos. Certa vez, engravidou ao longo da amamentação e lamenta muito, até hoje, pelo fato da criança haver mamado durante a gestação, pois “o leite fica fraco”. Como consequência, essa filha “é toda vida magrinha” porque mamou “leite ruim”.

“A menstruação não vinha mais de uma vez, vinha uma vez e eu já ficava grávida, ganhava aquele filho, tornava mamar de novo 4, 5 anos”. Também quando meus filhos chegava a mamar 5, 6 anos eu desmamava. A menstruação não vinha nesse tempo, aí agora é que eu fico pensando como é que eu ficava grávida assim e tive esse tanto de filho? Só foi uma perca mesmo, o resto morria com 4 meses, 5 anos, um ano, um ano e meio. Já pensou se tivesse esse mundo de gente vivo?”. (Maria, 75 anos)

Quando Maria e sua família saíram da Reserva, no período da dispersão, já era avó, através de duas dos três filhos já paridos. Passaram por lugares como Cachoeira do Mato e Teixeira de Freitas, ambos no extremo-sul baiano, após o que seguiram para o Paraná. A primogênita têm três filhos, o último dos quais nascido no Paraná, no mesmo

⁴⁸ Já referi anteriormente a essas duas mortes: João Cravinho e Galdino.

período em que a mãe teve o filho caçula, ocasião em que ambas encerraram os ciclos reprodutivos, a filha através de laqueadura tubária.

“nenhum médico nunca me cortou, eu ganhei esses 21 filhos todo com parteira. E nunca fui cortada em canto nenhum de meu corpo. Essas mulher aí operada só vive queixando e eu não, a minha queixa é já da idade, que eu tô velha...”.(Maria)

Vige uma espécie de regra implícita de residência dos filhos, quando constituem matrimônio, em área adjacente aos pais. As atuais retomadas alteraram um pouco a distribuição espacial, que, contudo, permanece como preferencial, principalmente entre os Kariri-Sapuyá. Os Tupinambá são, no que a isso concerne, mais autônomos, talvez em razão mesmo de constituírem um pequeno contingente, cujo “patriarca”, viúvo, é deficiente visual e mora em companhia das filhas⁴⁹.

Já entre os Kamacã, a mulher mais velha, viúva, reside em companhia de uma cunhada, também viúva, irmã de seu esposo, e uma sobrinha, órfã, filha de um de seus irmãos. Suas filhas residem em casas próximas, mas os dois filhos homens estão estabelecidos pouco mais distantes. Um é casado com uma Kariri-Sapuyá e o outro com uma Kamacã, sua prima cruzada, filha de um irmão de sua mãe.

Os Baenã também são liderados por uma matriarca, cujo cônjuge é não-índio, e todos os filhos residem em seu entorno. Dois dos três filhos são casados, com mulheres Kariri-Sapuyá. As evidências parecem assinalar que, no âmbito da Reserva, as mulheres Kariri-Sapuyá são aquelas que mais circulam entre as distintas famílias étnicas.

Esse cenário de interpenetração étnica parece contrariar o desejo explícito de que as uniões aconteçam entre as próprias famílias étnicas, como vimos anteriormente. Ademais, o exame dos dados genealógicos aponta para um número significativo de

⁴⁹ Suas filhas alternam os cuidados com o pai.

uniões entre primos paralelos⁵⁰, nas duas primeiras gerações ascendentes, especialmente entre os Kariri-Sapuyá, o que pode ser demonstrativo de uma regra de casamento preferencial, alterada, depois, devido aos constrangimentos sofridos com o decorrer dos tempos.

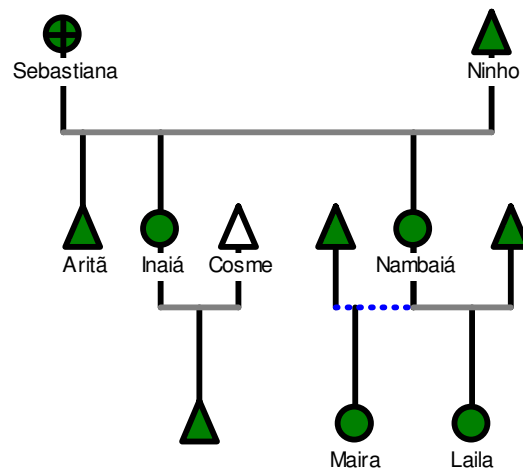
Referimos, acima, à tendência dos filhos residirem em área adjacente aos pais, mas é necessário sublinhar, agora, uma certa predominância das filhas mulheres se estabelecerem em casas contíguas às das mães, a exemplo do que acontece entre as Kamacã e Kariri-Sapuyá. As filhas da já referida Moema, por exemplo, todas casadas, residem perto da mãe, com exceção de uma apenas, estabelecida na cidade. Elas costumam passar o dia na casa materna, conversando e fazendo trabalhos domésticos, tais como limpar a casa, fazer café, ajudar a fazer comida, etc. Todavia, vale sublinhar que a casa da mãe oferece atrativos que poderiam, além do parentesco, potencializar a ação centrípeta, i.e., é a antiga sede de uma fazenda com água relativamente em abundância, e onde está localizada a casa de farinha daquela região da reserva. Há outros⁵¹ casos semelhantes, como os que veremos a seguir, que dizem respeito à Maria e duas filhas, que residem em seu entorno, dependem economicamente dos pais, e freqüentam sua casa, diariamente, para ajudar-lhes nos serviços domésticos.

Na casa dos meus anfitriões o relacionamento entre pais e filhos tem enfrentado contratempos, todavia contornados, de acordo com as possibilidades encontradas: a filha mais velha engravidou, aos 13 anos, sem parceiro fixo ou possibilidade de casamento. O pai, embora muito contrariado, acolheu a filha grávida em casa, e, posteriormente, a criança. Contudo, um ano e meio depois, a jovem engravidou novamente, e o pai se recusou a acolhê-la, mais uma vez. Ela passou, então, a morar na casa dos pais do rapaz que a havia engravidado, na segunda vez, mas a primeira filha permaneceu na casa dos avós. Mais um ano transcorreu e a segunda filha, de 14 anos engravidou, mas o rapaz, não índio, cujo irmão já era casado com uma outra

⁵⁰ Ver exemplo, na genealogia ampliada, de casamento entre primos paralelos (filhos do irmão do pai) nas duas primeiras gerações. Já nas subseqüentes, ocorrência de casamentos entre primos cruzados de segundo grau (filhos da irmã do avô).

⁵¹ Neste caso, os dois rapazes são Kariri-Sapuyá, mas não me foi revelado se existe um grau de parentesco entre eles e a jovem.

jovem da Reserva, se comprometeu com a situação criada e passou a morar em um quartinho nos fundos da casa dos pais da moça. Essa alternativa tem sido muito benéfica para o jovem casal, que não possui nenhuma fonte de renda -- salvo trabalhos esporádicos que o rapaz realiza em roças de cacau --, e compartilha com os sogros e pais água, alimentos e a própria televisão. Vez por outra, a filha mais velha visita os pais, aí permanecendo dois ou três dias, em companhia da filha mais nova.



Casos como os apresentados, tendem a demonstrar que os pais estão, em certas circunstâncias, sendo onerados pelos filhos, o que parece, também, querer dizer que os primeiros estão em situação econômica mais estável que os segundos, devido às aposentadorias. No contexto acima referido, o casal formado pelos pais recebe o duplo benefício, o que lhe poderia assegurar uma vida mais tranqüila... não fosse a precariedade da vida dos filhos. A exemplo de certas áreas periféricas de contextos urbanos, o dinheiro da aposentadoria dos pais é dividido entre os filhos. Certa vez, minha anfitriã comentou, em tom de censura, que os avós de seu marido não podiam cuidar devidamente da própria saúde, tampouco se alimentar melhor, pois não ficavam com quase nada do dinheiro que recebiam, repassado para as três filhas que moravam ao seu redor. Essas filhas não têm uma ocupação que lhes propicie renda, seus cônjuges trabalham com artesanato, uma atividade que não tem muita expressão

econômica entre os Pataxó Hãhãhã, o que as compele a demandar ajuda financeira dos velhos pais.

Todavia, é preciso tomar em conta que, nem sempre, a formação de uma nova união entre jovens tem assegurada a proteção, econômica e emocional, dos pais. Há muitos casos de fuga de meninas como reação ao fato de os namorados não serem de agrado dos pais. Elas geralmente fogem para locais, no interior da reserva, distantes da casa dos genitores. Transcorrido algum tempo, suficiente para que as relações tenham se re-estreitado, o jovem casal inicia um retorno gradual, deslocando-se para áreas cada vez mais próximas da residência da família de orientação.

Os primeiros netos de um casal, ou os primeiros filhos de uma filha, principalmente se forem fruto de uniões como as referidas acima, permanecem, na grande maioria dos casos, sob a guarda dos avós. São casos encontrados em todas as gerações. Maria, por exemplo, criou dois netos, filhos de duas filhas, que à época dos nascimentos das crianças eram solteiras. Passado um tempo, essas mulheres constituíram matrimônio com outros homens, que não os pais dos primeiros filhos, e foram residir em suas próprias casas, onde tiveram outros filhos, os primogênitos, contudo, tendo permanecido com a avó, a quem chamam de mãe. Um desses netos já tem, hoje, esposa e filho e reside ao lado de seus avós, que continuam, desse modo, se constituindo em sua referência filial.

A filha mais velha da já mencionada cacique Iracema engravidou de um primo cruzado, filho de uma irmã de seu pai. O fato gerou um tumultuado desentendimento entre Iracema e a família de seu marido, pois, segundo ela, essa não se mobilizou para fazer o rapaz assumir a responsabilidade. Então, ela e o marido registraram a criança como sua filha. Algum tempo depois, a jovem se casou com outro homem, que não o pai da criança, e foi morar fora da reserva, no município de Teixeira de Freitas, e o fez, deixando a pequena aos cuidados dos avós. Atualmente, ela tem um outro filho.

Em certo sentido, as mães acreditam ter o poder de controlar a fertilidade das filhas. A segunda filha de Iracema, por exemplo, fugiu com um rapaz que, à época, não era apreciado por ela e seu marido. Alguns meses depois, a jovem voltava a residir próxima aos pais e o seu companheiro já podia freqüentar a casa dos sogros. Ela se mostrava inquieta por não haver, ainda, engravidado, e questionava, freqüentemente, a mãe sobre esse fato. Essa nada respondia. Presenciei um desses momentos, e depois que a jovem se retirou, ela me confidenciou que a filha “nasceu virada, de bruços e é por isso que ela não engravida”. Indaguei-lhe porque ela não compartilhava essa justificava com a filha, e fui surpreendida com a sua resposta, ou seja, “se eu falar, ela engravida e eu não quero que ela tenha filho porque ela não tem juízo [responsabilidade]”. Referiu, ainda, à filha mais velha, a quem, depois do nascimento da neta, ela administrou chá de cupim para a jovem não engravidar, alertando-a para que ela não revelasse o fato ao marido, sob pena de o chá perder o pretense efeito. Segundo Iracema, ela só teria engravidado por que, após certo lapso, confiou ao cônjuge o segredo materno!

Maria, por outro lado, estava insatisfeita com o comportamento de uma das suas filhas, que havia tido, ainda solteira⁵², três filhos. Diante do problema, ela não hesitou em conseguir-lhe uma cirurgia de laqueadura tubária, anteriormente às cirurgias realizadas através do médico-deputado Roland Lavigne. Sua filha demonstra, até o presente, insatisfação por não poder mais ter filhos, pois os dois cônjuges com os quais se aliou, em seguida, manifestavam desejo de serem pais. Ela foi uma das mais enfáticas denunciadoras da esterilização a que foram submetidas as mulheres Pataxó Hãhãhã, mas não estabeleceu nenhum nexos causal entre o seu estado e a interveniência materna. Essa, por sua vez, causada por uma mulher que, como vimos, concebeu muitos filhos, deve ser entendida como a tentativa de proteger a filha de uma disponibilidade sexual que, além de expô-la a comentários, investidas masculinas e ciúmes das mulheres casadas, oneraria a família de orientação, já que os filhos gerados são, em última análise, na comunidade local, responsabilidade dos avós, paternos ou maternos. A sua motivação aparente teria sido, portanto, prático-moral.

⁵² A condição de solteira deve ser entendida como o de mulher sem cônjuge, formal ou consensual.

Considerações Finais



Vânia e Shauanauá. Foto: Jurema Machado. 2005.

Considerações Finais

“E neste dia 16 de Novembro de 1999, vamos fazer uma nova retomada e queremos que a justiça nos dê segurança e manutenção nas áreas que nós retomarmos. Isso será um gesto de compreensão dos nossos direitos constitucionais, que é garantir aos índios as terras imemorais dos povos indígenas do Brasil”.

(Carta dos Pataxó Hãhãhã. “Comunicado da Terra, às Autoridades e Imprensa”)

Em novembro de 1999, Ilza Rodrigues e Marilene Jesus dos Santos fizeram uma viagem a Salvador para promover a divulgação, na imprensa, da série de retomadas que se iniciaria naquele período, e estabelecer contatos com organizações e parlamentares aliados da causa Pataxó Hãhãhã. Ilza e Si, como são conhecidas, munidas de uma Carta “às autoridades e imprensa”, foram escolhidas pelo cacique e lideranças do povo Pataxó Hãhãhã para representá-los na capital do Estado e divulgar a luta pela reconquista do território.

Os Pataxó Hãhãhã vinham, há meses, organizando e articulando essas retomadas, pois, se exitosas fossem, corresponderiam a uma porção do território que garantiria a contigüidade com a área que estavam ocupando, avançando para o sentido norte. Essa área, objeto das futuras retomadas, estava em poder de grandes produtores de cacau, que à época experimentavam um leve aumento no preço do fruto depois de longo período de crise, e, por isso mesmo, não desejavam “perder” suas fazendas. A tarefa de Ilza e Si não era fácil, como se pode ver. Elas saíram da Reserva, de suas casas, deixaram maridos e filhos para encetar a luta de seu povo, com o compromisso de se fazerem ouvir na imprensa, em órgãos públicos, de sensibilizarem a opinião pública em seu favor, e, mais que tudo, tentar garantir, junto aos governos federal e estadual, a integridade física dos Pataxó Hãhãhã. Pois bem, essa grande responsabilidade lhes foi conferida, justamente a elas que, no decurso das denúncias e ao longo do processo em torno das esterilizações, tiveram papel especialmente relevante, externando posição contrária à prática da laqueadura tubária. Por outro lado, como vimos, elas também ascenderam, pouco depois, ao posto de cacique.

O chamado “movimento de mulheres indígenas” vem experimentando um certo incremento nos últimos anos, especialmente na região nordeste. Mobilizadas para a política, a partir de questões macro-estruturais, como reconhecimento de identidades e conquista dos territórios, as mulheres indígenas começam, também, a atentar para questões internas à vida nas aldeias, e ao âmbito de suas casas. O que parece indicar estar em curso alterações no campo das relações de gênero.

Outro ponto interessante é que esse movimento está cada vez mais se institucionalizando. Ou seja, aqui e ali, surgem grupos organizados de mulheres indígenas com pauta de reivindicações, realização de assembleias específicas para mulheres, e etc. E todo esse processo não diz respeito simplesmente à questão indígena, ou, melhor dizendo, elas não querem discutir apenas problemas relativos aos índios, mas buscam compartilhar outras experiências, estabelecer uma interlocução com mulheres de realidades distintas das suas. Recentemente, em março do presente ano de 2007, cerca de cinquenta mulheres Pataxó Hãhãhã e Tupinambá participaram da realização do Acampamento de Mulheres Trabalhadoras Rurais da Bahia, em Salvador. A própria organização do evento contou com a participação e atuação, permanentes, de duas indígenas.

Estes espaços se constituem em locais de denúncias e de trocas de experiências, em clima de muita autonomia em relação ao que é falado e discutido. Eu tenho percebido, cada vez mais, que as mulheres indígenas estão apreendendo e refletindo sobre suas realidades com bastante lucidez, e sabem exatamente identificar, e reagir, quando são oprimidas, ultrajadas ou têm seus direitos usurpados. Elas têm demonstrado, ademais, que sabem acionar determinados mecanismos de defesa nos momentos julgados como sendo os mais propícios. Foi assim que as Pataxó Hãhãhã agiram por ocasião da denúncia das esterilizações. No bojo da realização do I Primeiro Encontro de Mulheres Indígenas do Leste, realizado em 1998, na sede municipal de Itabuna, elas mobilizaram a imprensa e anunciaram que estavam reunidas e organizadas para denunciar as injustiças sofridas.

Há uma característica bem marcante no engajamento dessas mulheres, ou seja, elas gozam de muito respaldo em suas “bases”, em suas aldeias, já que estão sempre muito presentes no cotidiano do lugar, mesmo quando exercem atividades que demandam, regularmente, ausência de suas casas. Uma cacique, por exemplo, não deixa de ir ao rio lavar pratos e roupas, bem como uma professora não sai de casa sem deixar o alimento preparado para a família. E quando elas viajam, são as filhas, adolescentes ou adultas, que assumem as tarefas domésticas, solidariamente.

A denúncia em torno das esterilizações das Pataxó Hãhãhãï repercutiu não somente na imprensa ou em meio à certa opinião pública urbana. Em 2005, ao apresentar uma comunicação na Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, em Manaus, causou-me surpresa e admiração o fato de uma assistente ter-se apresentado como indígena de uma aldeia do Rio Tapajós, no Pará, para afirmar que ela e as demais mulheres da aldeia haviam se reunido, após tomarem conhecimento do ocorrido com as Pataxó Hãhãhãï, para conversar sobre as providências que deveriam adotar para impedir que evento da mesma natureza se repetisse entre elas.

Essa jovem, em seu discurso, enfatizou o caráter diferenciado com que as mulheres indígenas devem tratar da questão da contracepção:

“porque somos índias, nosso jeito é diferente, o governo faz leis diferentes para nós, então essa questão da índia evitar filho ou não e o jeito que vai fazer, tem que ser diferente também”. (Val, 27 anos, índia Maitapu, Tapajós/Pará).

Seu discurso é, nesse sentido, semelhante aos das Pataxó Hãhãhãï, e, em certa medida, elas compartilham problemas semelhantes, como a indefinição de seus territórios.

No decorrer da I Assembléia das Guerreiras Mulheres Indígenas da APOINME⁵³, em agosto do corrente ano, os diagnósticos sobre a “situação das mulheres” nas aldeias, a

⁵³ Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo.

questão da contracepção e do número de filhos, recorrentes nas discussões, observaram a mesma orientação política.

Os referidos diagnósticos foram produzidos à base de um questionário elaborado por três líderes indígenas femininas de Estados do nordeste, e respondidos por mulheres de distintas aldeias da área de atuação da APOINME. Durante a Assembléia, representantes femininas, de cada Estado, apresentaram um panorama das questões suscitadas pela aplicação do questionário. Vale notar que a iniciativa, bem como a aplicação e apresentação dos dados foram de inteira responsabilidade das mulheres indígenas, o que demonstra sua relativa autonomia em relação aos homens, às organizações não-governamentais, e, principalmente, em relação aos órgãos oficiais, como FUNAI e FUNASA. Questões como saúde, educação e território mereceram maior destaque, contudo o diagnóstico revelou preocupações com o alcoolismo dos homens⁵⁴, e, muito sutilmente, apenas em um Estado, com a violência dos parceiros contra a mulher.

No quesito “saúde da mulher indígena” destacou-se, então, a questão da contracepção, que, como seria de esperar, veio revestida de certa argumentação política em torno da identidade indígena. Meu suposto, portanto, mais uma vez, agora em contexto mais amplo, se confirmou: a identidade indígena, a depender do contexto de enunciação dos discursos, se sobrepõe ao gênero. Isso quer, portanto, dizer que as posições em face do gênero e da identidade étnica, longe de serem fixas, são plásticas, mutáveis, uma vez que informadas pelo jogo das interações, sociais e étnicas.

Quanto à contracepção, as mulheres presentes à Assembléia, afirmavam a necessidade de controlar o número de filhos, mas ressaltavam o cuidado que a questão merecia, em função de sua condição de mulheres indígenas, responsáveis pela reprodução de seu povo. *“Fazer crescer o povo é afirmá-lo, é dizer que ele existe!”*, disse-me uma índia de Pernambuco. O corpo da mulher, neste sentido, constitui uma

⁵⁴ Curioso que não aparecerem referências ao alcoolismo entre mulheres.

espécie de pré-requisito assegurador do território, à medida que ambos são imprescindíveis à reprodução do povo indígena.

Assim, certas ações, que antes estavam, ou julgávamos que estivessem, restritas ao ambiente doméstico, passam a compor as agendas políticas desses povos, ensejando, simultaneamente, alternância de posição política entre os gêneros, e, conseqüentemente, tensões, que, por sua vez, demandam modificação das práticas tradicionais e produzem inflexões na sua própria história.

Referências Bibliográficas

ATHIAS, Renato. 2004. Corpo, Fertilidade e Reprodução entre os Pankararu: perspectivas e alcances. In: *Etnicidade na América Latina*. Um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. MONTEIRO, Simone & SANSONE, Lívio (Orgs.). Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ.

ÁVILA, Maria Betânia. 2003. Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. *Caderno de Saúde Pública*. Rio de Janeiro, n. 19 (sup. 2). (pp. 465-469).

BARTH, Fredrik. 1995. Grupos Étnicos e suas fronteiras. In: *Teorias da Etnicidade*. Poutignart, Philippe & Striff-Fenart, Jocelyne (Orgs.). São Paulo: UNESP.

_____. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

BELAUNDE, Luisa Elvira. 2001. *Vivendo Bien*: género y fertilidad entre los Airo-pai de la Amazônia Peruana. Lima: CAAAP/BCRP. (pp. 47-71).

_____. 2003. “Yo solita haciendo fuerza”: histórias de parto entre los Yine (Piro) de la Amazônia Peruana. In: *Amazônia Paruana XIV*, n. 28-29. (pp.125-145).

_____. 2005. *El Recuerdo de Luna*: Género, sangre e memória entre los pueblos amazônicos. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciências Sociales/UNMSM

BOURDIEU, Pierre. 1998. *A Economia das Trocas Lingüísticas*. São Paulo: Edusp.

_____. 1989. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

BUCHILLET, Dominique. 1991. BUCHILLET, Denise. “Antropologia da doença e os sistemas oficiais de saúde” In: *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. BUCHILLET, Dominique (Org.). Belém: MPEG/CNPq/PR/CEJUP/UEP.

BUSBY, Cecília. 1997. Permeable and Partible Persons: a comparative analysis of gender and body in south India and Melanesia. *The journal of royal anthropological institute*, v. 3. (pp. 261-278).

BUTLER, Judith. 1990. *Feminism and and the Subversion of Identity*. London: Routledge: Chapman & Hall, Inc.

_____. 2003. O parentesco é sempre tido como heterossexual?. In: *Cadernos Pagu*. N. 21. (pp. 219-260).

CARVALHO, Maria Rosário. 1998. *Corpo, Sexualidade e Reprodução: práticas e representações entre os índios Pataxó* (sul da Bahia). Projeto de Pesquisa encaminhado à Fundação Carlos Chagas – PRODIR III.

_____. 2002. CARVALHO, Maria Rosário Carvalho. 2002. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado.

_____. 2006. *Ideologia e Consciência de Gênero Feminino em um contexto de exposição étnica: o caso da Reserva Caramuru-Paraguassu, sul do Estado da Bahia*. Projeto de Pesquisa CNPq.

_____, SOUZA, Jurema Machado de A.. 2000. *Raça, Gênero e Classe em perspectiva comparativa: nordeste do Brasil e Amazônia ocidental*. Anais do I Simpósio Internacional O Desafio da Diferença: articulando gênero, raça e classe. Salvador: UFBA.

_____, SOUZA, Jurema Machado de A., SOUZA, Ana Cláudia Gomes. 2002. Relatório “DST/AIDS entre mulheres indígenas do norte e sul da Bahia”. Salvador: ANAÍ/ MS/ UNESCO.

CIMI. 1998. *Considerações preliminares sobre o caso da esterilização das mulheres da comunidade indígena Baheté do povo Pataxó Hã Hã Hã*. Brasília- DF.

COIMBRA Jr., Carlos & GARNELO, Luiza. 2004. Questões de Saúde Reprodutiva da Mulher Indígena no Brasil. In: *Etnicidade na América Latina*. Um debate sobre raça, saúde e direitos reprodutivos. MONTEIRO, Simone & SANSONE, Lívio (orgs.). Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ.

DAS, Veena. 1995. *Critical Events: An Anthropological Perspective on Contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.

DIÁRIO DA JUSTIÇA.1998. Diário da Justiça, 193-E, 08.10.1998: 52.

FOUCAULT, Michel. 1996. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola.

GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*. Oxford: Clarendon Press.

HARTMANN, Patrícia. 2005. Performance e experiência nas narrativas orais da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai. In: *Revista Horizontes Antropológicos*. vol.11 n. 24. Porto Alegre: PPGAS/UFRGS.

HEILBORN, Maria Luíza. 1992 - Fazendo Gênero? A Antropologia da Mulher no Brasil. In: *Uma Questão de Gênero*. COSTA, Albertina Oliveira & BRUSCHINI, Cristina (Orgs.). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas. Pp 93-126.

JACOBINA, Alberto. 1932. 25 de fevereiro Encaminha, da Bahia, ao Diretor do SPI, atendendo ordens, relatório referente aos trabalhos desta sub-seção durante o ano de 1931, "em que esteve o nosso Serviço na Bahia sem um funcionário que o dirigisse". Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, Serviço de Proteção aos Índios. Bahia, Rio de Janeiro, fevereiro de 1932.

LANGDON, Jean. 1974. *Siona Medical System: Beliefs and Behaviour*. Tese de Doutorado. Universidade de Tulane.

_____, GARNELO, Luiza. 2004. *Saúde dos Povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Eds. Rio de Janeiro: ABA.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Ed. Vozes; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo.

LIMA, Marilana Geimbra de et al. 2001. Fatores de risco para câncer de mama em mulheres indígenas Teréna de área rural, Estado do Mato Grosso do Sul, Brasil. In: *Cadernos de Saúde Pública*. Vol. 17, n. 6. (pp. 1537-1544).

LÓPEZ, Gloria Alcaraz. 1999. Visibilidades Y Silêncios em lãs Políticas de Salud Reproductiva em las Indígenas de Antioquia, Colômbia. *Seminário de Saúde reprodutiva na Esfera Pública e política na América latina*. Campinas.

McCALLUM, Cecília. 1996. Morte e Pessoa entre os Kaxinawá. In: *Mana* 2 (2). Rio de Janeiro: Contracapa/PPGAS-Museu Nacional/UFRJ. (pp. 48-84)

_____. 1999. Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinauá. In: *Revista Estudos Feministas*. vol. 7. n. 1 e 2. Florianópolis: UFSC. (pp. 157-175).

_____. 2001. *Gender e Sociality in Amazônia*. How Real People are Made. Oxford: Berg.

_____. 2004. *Saúde Reprodutiva e Morte Materna na Perspectiva Indígena entre os Povos do Estado da Bahia: diagnóstico da situação*. Projeto de Pesquisa CNPq.

_____. 2005. *O conceito de socialidade na teoria antropológica*. Mimeo.

WIED-NEUWIED, Maximiliano, Príncipe de. 1958. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Cia Editora Nacional.

MENEZES BASTOS, Maria Gorete. 1991. Representações e Práticas ligadas ao parto de índios residentes na cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM). In: *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. BUCHILLET, Dominique (Org.). Belém: MPEG/CNPq/PR/CEJUP/UEP.

MINELLA, Luzinete Simões. 1998. Aspectos positivos e negativos da esterilização tubária do ponto de vista das mulheres esterilizadas. In: *Cadernos de Saúde Pública*. Rio de Janeiro. Nº 14 (sup. 1) (pp. 69-79).

_____. 2005. *Gênero e Contracepção: uma perspectiva sociológica*. Florianópolis: Editora da UFSC.

NÁSSER, Nássaro. & SILVA, M. A. Lopes da. 1984. *Laudo Antropológico -- Interdito Proibitório 32.096, 2a. Vara da Justiça Federal*. Salvador: Procuradoria Geral da República.

NIMUENDAJU, Curt. 1938 – *Carta ao Dr. Carlos Estevão de Oliveira*. 08.12. 1938. Ilhéus. Pp. 1-10 (dat.).

_____. 1971. Carta a Frederico Edelweiss. *Universitas* (7/8). Salvador: Universidade Federal da Bahia.

O GLOBO. Caderno País, p. 12. 30.08.1998.

OLIVEIRA, João Pacheco. 1987. *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro / Marco Zero.

_____. 1999. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. (pp. 99-123).

OVERING, Joanna. 1992. *Wandering in the market and the forest, Wasting Markets* Analyses of Ideology, Discourse and Practice. Edinburgh: Univ. Press (pp. 180-200).

PARAÍSO, Maria Hilda. 1976. *Relatório Técnico da Reserva Caramuru-Paraguaçu*. Convênio FUNAI / UFBA. Salvador- BA.

RABINOW, Paul & DREYFUS, Hubert. 1995. *Uma trajetória filosófica Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

RAMOS, Mirna Liliana. *Partería Tradicional: saberes reproductivos y Reproducción de saberes. Estudio Comparado em México, Bolívia y Brasil*. Mimeo.

RIVAL, Laura. 1998. Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvades. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n.s. 4 (pp. 619-642).

RODGERS, David. 2002. A Soma Anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng. In: *Mana* 8(2). Rio de Janeiro: Contracapa/PPGAS-Museu Nacional/UFRJ. (pp. 91-125).

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 1995. Alguns aspectos da construção do gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal. In: *Cadernos Pagu*. Vol. 5. Campinas: UNICAMP. (pp. 131-147).

SACCHI, Ângela. 2003. Mulheres Indígenas e Participação Política. Trabalho apresentado no *VIII Encontro de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Mimeo.

SEEGER, A. et al. 1987. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/ Marco Zero. (pp. 11-29).

SEEGER, A. 1981. *Nature and Society in Central Brazil*. "The Suyá Indians of Mato Grosso". Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press.

STRATHERN, Marilyn. The Concept of Society is Theoretically Obsolete. In: *Key Debates in Anthropology*. INGOLD, Tim (Org.). London. Routledge. (pp. 55-98).

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: problems with Women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

TABORDA, Wladimir Correa et al. 2000. Rastreamento do câncer de colo uterino em índias do Parque Indígena do Xingu, Brasil Central. In: *Revista Panamericana Salud Publica* 7(2). (pp. 92-96).

SOUZA, Guaraci Adeodato de. 1996. *Sucessão das Gerações na Bahia: reencontro de uma totalidade esquecida*. Tese de Doutorado apresentada à Universidade Estadual de Campinas.

SOUZA, Jurema Machado de A. 2002. *Mulheres Pataxó Hãhãhãe: corpo, sexualidade e reprodução*. Monografia apresentada como requisito para obtenção do grau de Bacharel em Ciências Sociais, concentração em Antropologia. UFBA.

SPIX, Johann B. & von MARTIUS, C. Friedrich. 1976. *Viagens pelo Brasil*. Vol. 2. São Paulo: Melhoramentos.

VICTORA, Ceres. 1995 – As imagens do Corpo: Representações do aparelho reprodutor feminino e reapropriações dos modelos médicos. In: *Corpo e Significado: Ensaio de Antropologia Social*. LEAL, Ondina. F. (Org.). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. (pp. 77-81).

VIEGAS, Susana de Matos. 2003. *Socialidades Tupi: identidade e experiência vivida entre índios-caboclos (Bahia/Brasil)*. Tese de Doutorado em Antropologia Social e Cultural/Universidade Coimbra.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1987. A fabricação do corpo na sociedade xinguana”. In: *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro / Marco Zero. (pp. 31-41).

_____(Org.) 1995 - *Antropologia do Parentesco: Estudos ameríndios*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

WEBER, Max. 1991. *Economia e Sociedade*. Vol. I. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

LOCAL Págs

A TARDE 30/08/98

Mulheres indígenas querem punição para esterilização

Itabuna (Da Sucursal Sul da Bahia) – Cerca de 100 mulheres indígenas das tribos pataxó há há há, pataxó, xacriá, tupiniquim e guarani, do sul e extremo sul da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais estão reunidas, em Itabuna, num encontro de dois dias para debater os direitos constitucionais dos povos indígenas e, especialmente, da mulher indígena, a partir de reflexões sobre os 500 anos de Descobrimento do Brasil. Aberto ontem, o I Encontro da Mulher Indígena será encerrado hoje, com a elaboração do estatuto dos povos indígenas e direitos da mulher.

O evento também terá como objetivo a redação de um documento sobre os problemas e consequências da esterilização de índias pataxó das aldeias Babetá, Panelão e São Lucas, no sul da Bahia, que servirá como subsídio ao inquérito civil público instaurado pelo Ministério Público Federal de Ilhéus, para apurar o envolvimento do deputado federal do PFL, Roland Lavigne, em crime de genocídio, com o uso de recursos do Sistema Único de Saúde (SUS), em troca de votos, na campanha eleitoral de 1994.

Subsídios e inquéritos

“Nós estamos acompanhando a ação do Ministério Público Federal, que também requisitou um inquérito na Polícia Federal, para fornecer todas as informações sobre o caso que forem solicitadas pelos dois órgãos”, revelou o advogado Luiz Chaves, do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), entidade promotora do encontro.

Segundo o advogado, o Ministério Público e a Polícia Federal já solicitaram informações sobre o local e os médicos que operaram as índias pataxó.

Algumas índias submetidas à ligadura de trompas pelo deputado continuam tendo filhos e problemas de saúde, a exemplo de Jostiene Patxó, que teve dois filhos e hoje sente dores-de-cabeça e nas costas por conta de uma cirurgia. O MP pediu uma perícia médica nas índias e, ficando comprovado o envolvimento criminoso do deputado, além das providências legais, o ministério vai pedir a cassação do parlamentar, com a intervenção da ONU, que pode imputar a omissão do governo brasileiro ao caso.

Na abertura do encontro, na manhã de ontem, foi realizada a cerimônia do toré, para iniciar a integração das mulheres, através de um dos principais rituais religiosos indígenas com músicas e danças. Em seguida, coordenadas pela índia alagoana Maninha Xacuru-Kariri, representante da Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, as participantes deram depoimentos sobre as dificuldades vividas em suas aldeias, para um levantamento das condições de cada tribo.

Segundo Maninha, a situação do povo indígena no Brasil é de estímo contínuo, desde o Descobrimento do Brasil. Ela acusa Funai de ser “parte do sistema que trabalha pela extinção do índio brasileiro, que nunca resgata os direitos constitucionais dos povos indígenas”. Segundo ela, existem no país, segundo dados oficiais, 330 mil índios, que representam 0,2% da população brasileira.



Índias realizaram a cerimônia do toré, com música e dança, na abertura do encontro em Itabuna.



Índias de três estados fizeram um documento duro e inquisitivo.

Mulheres indígenas cobram a demarcação de suas terras

Itabuna (Da Sucursal Sul da Bahia) – O Encontro de Mulheres Indígenas da Região Leste, que reuniu 100 representantes de tribos da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais, foi encerrado com a divulgação de um documento reivindicando a demarcação de terras indígenas, uma assistência diferenciada à saúde e saneamento básico nas aldeias, empenho na aprovação do estatuto dos índios e apuração das denúncias envolvendo a esterilização das mulheres indígenas, com punição exemplar de todos os envolvidos.

O documento relata que apesar da Constituição Federal determinar que todas as terras indígenas fossem demarcadas até 1993, a maioria dos territórios precisam de regulamentação e estão invadidos: “O patrimônio indígena está sendo destruído, cortado por rodovias, facilitando a vinda de turistas, o que dificulta nossa liberdade e usufruto do que temos direito.”

Destaca ainda a falta de áreas para retirar alimentos, remédios naturais e material para confecção de artesanato, informando que nas aldeias aumentaram os casos de doenças, mortes e que a fome ronda as diversas tribos, que também enfrentam problemas em função da estagnação prolongada.

O documento informa ainda que nas aldeias faltam assistência, postos de saúde, escolas e proteção. “E os índios jovens são forçados a recorrerem às drogas e muitas vezes até a prostituição”. Ressalta que a Funai está sem recursos e não tem compromisso com as comunidades indígenas.

Fonte: A Tarde 30 e 28.08.1998, respectivamente.

Matérias produzidas sobre o I Encontro de Mulheres Indígenas do Leste do Brasil, com representantes dos povos Pataxó Hãhãhã e Pataxó (sul e extremo-sul da Bahia), Maxacali e Xacriabá (Minas Gerais) e Tupiniquim e Guarani (Espírito Santo), onde o tema principal foi, à época, a denúncia da esterilização de mulheres Pataxó Hãhãhã.



Escola Indígena, na sede do “Caramuru”. Foto: Jurema Machado. 2005.



Feira da cidade de Pau Brasil. Foto: Jurema Machado. 2005.



Porção Norte da Reserva, região da atual Aldeia Baheté. Foto: Jurema Machado. 2005.



Porção Sul da Reserva, região do Mundo Novo. Foto: Jurema Machado. 2005.



A velha Bahetá. Foto: Hermano Penna. 1984



Sr. Leôncio, descendente dos Kariri-Sapuyá de Pedra Branca, nasceu na antiga aldeia de Santa Rosa, nas proximidades dos municípios de Jaguaquara e Jequié, há cerca de 100 anos. É o mais velho Pataxó Hãhãhã vivo. Foto: Jurema Machado. 2005.



Homenagem póstuma a Juvenal, ou Jó, e Minervina. Ele faleceu em junho de 2006, ela em julho de 2007. Foto: Jurema Machado. 2005.



O fogão de Minervina. Foto: Jurema Machado. 2005



Cigarrinho e conversinha boa... Jó e eu. Ao fundo, Sr. Alício, e, em pé, e sem cabeça, Bite. Foto: Haroldo Heleno. 2005.



A Orquídea que Minervina cultivava. Foto: Jurema Machado. 2005.



Zeni, Carol, Uerick, e a pequena Beatriz. Foto: Jurema Machado. 2005



Mãe e filhas Tupinambá. Foto: Jurema Machado. 2005



Mãe e Filho: Tainã e Juan. Foto: Jurema Machado. 2005



Margarida e filhas. Foto: Jurema Machado. 2005



D. Justina e seu altar. Foto: Jurema Machado. 2005



Roça de feijão de D. Diolina. Foto: Jurema Machado. 2005



Roxa e D. Liu, respectivamente, nora e sogra.
Foto: Jurema Machado. 2005.



Senhoras Camacã. Foto: Jurema Machado. 2005.

LEGENDA DOS DIAGRAMAS GENEALÓGICOS DO CAPÍTULO III

