



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PESQUISAS SOBRE POVOS INDÍGENAS DO NORDESTE
BRASILEIRO – PINEB**

**MULHERES PATAXÓ HÃHÃHÃE
CORPO, SEXUALIDADE E REPRODUÇÃO**

Jurema Machado de Andrade Souza

Monografia apresentada como requisito para obtenção do grau de Bacharel em Ciências
Sociais, concentração em Antropologia.

Orientadora: **Maria Rosário Gonçalves de Carvalho**

Co-orientador: **Pedro Manuel Agostinho da Silva**

Banca examinadora: **Maria Rosário Gonçalves de Carvalho (FFCH-UFBA)**

Pedro Manuel Agostinho da Silva (FFCH-UFBA)

Ordep Serra (FFCH-UFBA)

Ana Paula Reis (ISC-UFBA)

Salvador, Bahia

Outubro de 2002

“Uma mulher sofre muito, porque acontece muita coisa com ela --menstruação, sexo, marido que larga-- e ela tem que saber se comportar. Tem regras para ser mulher e a mãe tem que ensinar”.

Marilene de Jesus, vice-cacique Pataxó Hãhãhãe

AGRADECIMENTOS

Finalizar esta monografia dá-me a sensação de cumprimento de uma tarefa que foi árdua. Afinal, somam-se ao todo dois anos, entre elaboração do projeto, trabalho de campo e sessões de Seminário.

Gostaria, aqui, registrar meu reconhecimento a um grande número de pessoas, que, ao longo deste curso de Graduação, me ajudaram a tornar a vida mais fácil e possibilitaram tudo o que fiz. Devo-lhes muito, e sequer sei como lhes demonstrar toda a minha gratidão e, sobretudo, minha amizade, meu amor...

A minha mãe, Zuleide, e a minha irmã, Iracema, agradeço a paciência, a compreensão e a dedicação que sempre me dedicaram.

Aos meus tios, Isa e Gonzaga, agradeço por tudo que conquistei, ou melhor, agradeço-lhes ter chegado até aqui. Toda a generosidade, a solidariedade, a confiança que se deve depositar nas pessoas, tem neles a expressão máxima.

Agradeço muito aos meus primos; gostaria de citar os nomes de todos, mas, deixo-os, aqui, serem representados por Gongga, Cíntia e Cecília.

Ao PINEB – Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro agradeço também por ter tido a rara felicidade e privilégio de fazer parte dessa equipe, que se configurou como minha grande referência no curso e na universidade -- foi o lugar onde verdadeiramente me formei. A Pedro e Rosário devo o gosto pelo aprender e pelo saber antropológico, e a eles devo o melhor de minha formação. Obrigada, a vocês, pelo constante carinho, paciência e dedicação a nós bolsistas, e ao programa.

Aos colegas do PINEB, todos amigos sem dúvida. Em especial, mas muito especial mesmo, agradeço a Renato, Aninha e Marta.

Cruciais foram também os funcionários da FFCH: Dôra, Reinaldo, Marina, Madalena, Jade, Vilma e Dona Creuza.

Os professores Ordep Serra e João Saturnino estão, também, no rol de meu duradouro agradecimento.

Ao CIMI, Conselho Indigenista Missionário, também muito devo, através da equipe de Itabuna, representada por Alda, Haroldo e Eduardo. Muito obrigada pela confiança, carinho e a indispensável ajuda que me proporcionaram.

À ANAÍ – Associação Nacional de Ação Indigenista, agradeço o apoio e os contatos importantes que estabeleci através dessa instituição.

Às tias Lai, Regi e Bernadete, agradeço o apoio em Itabuna, obrigatório ponto de passagem para minhas intermináveis viagens a campo; e também o estímulo para terminar de escrever esta monografia.

Especial recordação me merecem todos os índios do PI Caramuru-Catarina Paraguaçu, com todo o meu carinho e consideração. Quero ainda citar os nomes de alguns: Gerson e Selma, Ilza e Mazão, D. Jarda, “Seu” Jó e D. Minervina, Marilene (Si), “Seu” Manoel e Fátima Muniz, Rosa e Piba, Nozinha.

A memória do meu Pai, por nunca me deixar só.

Índice

Apresentação

Capítulo I - Campo etnográfico e objeto de pesquisa

Pataxó Hãhãhãe – quem são, onde vivem

Construção do objeto de pesquisa

A pesquisadora, e seu campo temático

Capítulo II – Materiais etnográficos

Formação dos Grupos Domésticos

Composição genealógica dos grupamentos étnicos

Perfil das mulheres entrevistadas

O Projeto DST / AIDS

Capítulo III – O cerne das questões

Representações do Corpo e Menstruação

Sexo, Reprodução e Esterilização

Considerações finais

Bibliografia

Anexo I

Genealogia: Povo Pataxó Hãhãhãe

Genealogia: Povo Baenã

Anexo II

Mapa da Bahia: Localização da *Reserva Caramuru - Catarina Paraguaçu* entre os municípios do Estado da Bahia (DERBA, 1994)

Mapa da Reserva (FUNAI, 1999)

Anexo III

Questionário utilizado para o recenseamento (Souza, 1999/2000)

Apresentação

É esta monografia o requisito final a ser cumprido para concluir meu curso de Graduação em Ciências Sociais, Concentração em Antropologia. Trata ela das práticas e das representações de corpo, sexualidade e reprodução que vigoram entre as índias Pataxó Hãhãhãe do sul da Bahia. Utilizo, como ponto de partida, o caso das esterilizações de mulheres *Pataxó Hãhãhãe* das aldeias *Bahetá e Caramuru*, respectivamente nos municípios de Itaju do Colônia e Pau Brasil, Bahia. Isso ocorreu na década de 1990, e, mais precisamente, ao longo da campanha político-eleitoral de 1994. Examinei a possibilidade de terem ocorrido, sob a égide de mudanças introduzidas, entre os índios, quanto às noções de corpo, sexualidade e reprodução, novos reordenamentos ideológicos quanto à atualização, ou manifestação objetiva, da categoria *gênero*. No entanto, o trabalho de campo reorientou em parte o objeto da pesquisa, já que a laqueadura foi considerada, e apresentada pelos próprios índios, como prática comum de contracepção, e não exclusiva das índias Pataxó Hãhãhãe – como, aliás, bem o demonstraram os dados da pesquisa sobre DST / AIDS conduzida pela ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista) entre índias do norte e do sul da Bahia. Nessa investigação, constatou-se que a grande maioria das índias, tanto setentrionais quanto meridionais, adotam a laqueadura como método contraceptivo. Assim, de uma perspectiva mais geral de gênero, no âmbito da etnologia indígena, investiguei as práticas e representações relacionadas ao corpo, à sexualidade, e à reprodução, como se apresentam entre as *Pataxó Hãhãhãe*. Para isso, recolhi dados para elaborar a genealogia de dois dos segmentos étnicos desse povo, (o dos Hãhãhãe e o dos Baenã), e para investigar e analisar suas dimensões sócio-culturais, identificar as práticas e representações da sexualidade dos dois gêneros, analisando a posição das mulheres no grupo doméstico e social; e também me debrucei sobre a problemática referente à percepção feminina sobre seus corpos e suas práticas sexuais, recolhendo histórias de vida, antes e após a realização da cirurgia esterilizante. A investigação se apoiou na observação, sistemática e participante, realizada em etapas sucessivas, no decorrer das quais lancei mão de entrevistas semi-estruturadas e de micro-histórias de vida, centradas sobre as trajetórias do contacto interétnico e dos ciclos reprodutivos.

O capítulo I desta Monografia trata do contexto geográfico, histórico e etnográfico em que estão inseridos os índios da Reserva, e da minha própria trajetória no estudo da temática

indígena e indigenista; tratando também dos fatos ligados às denúncias que houve quanto à esterilização das mulheres Pataxó Hãhãhãe – fato que veio a inspirar e nortear o objeto desta pesquisa.

O capítulo II aborda a organização dos grupos domésticos, a análise da composição genealógica de duas das cinco etnias que compõem o grupamento dos chamados Pataxó Hãhãhãe, isto é, os Hãhãhãe e os Baenã. Busquei também traçar o perfil individual das informantes, e, por comparação; definir um tipo médio, ideal, da mulher índia ali encontrada, tomando como referência minha participação no projeto da ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista) e os resultados nela obtidos, de modo a estabelecer uma conexão entre eles e os dados de minha própria pesquisa.

O terceiro e último capítulo foca-se sobre o cerne da pesquisa, ou seja, sobre as práticas e representações do corpo, sexualidade e reprodução das mulheres Pataxó Hãhãhãe, apoiando-se nos testemunhos das informantes e articulando esse todo com a literatura especializada que considerei pertinente, face a minhas reflexões e conclusões pessoais.

Como fecho de todo o presente trabalho, vêm suas Considerações finais, seguidas do arrolamento da bibliografia consultada e utilizada, e, após ela, dos anexos de caráter cartográfico e gráfico-genealógico, assim como, ilustrativamente, da apresentação do questionário empregado para a coleta dos dados a serem estatisticamente analisados.

Capítulo I

Campo etnográfico e objeto de pesquisa

Pataxó Hãhãhãe: breve histórico -- quem são, onde vivem

Os hoje denominados *Pataxó Hãhãhãe* estão estabelecidos no sul da Bahia, desde, comprovadamente, 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, Spix e Martius localizaram-nos nas margens do Rio Cachoeira ou Colônia, e do Grungugy, 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 cacaueteira para o interior da região sul da Bahia. Para facilitar a ação dos invasores, o Poder Executivo do Estado deu início à criação de uma Reserva de 50 léguas quadradas (Paraíso, *ibid.*), 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 Nasser e Lopes da Silva, em Laudo Antropológico realizado em 1986, nas terras onde está localizada a reserva Caramuru-Catarina Paraguaçu, viviam tradicionalmente os *Pataxó Hãhãhãe* e *Baenã*, contudo, devido à extinção de outras aldeias pela Lei No. 198, do Poder Executivo do Estado da Bahia, em 21/08/1897, diferentes grupos indígenas foram, em épocas distintas, deslocados para a área dessa reserva. Deste modo, de Olivença vieram contingentes Tupiniquim, Camacã e Botocudo (Aimoré e Gueren); de Santa Rosa, os Kariri-Sapuyá, que já haviam sido expulsos de Pedra Branca, na porção sul do Recôncavo Baiano; isso, antes de serem expulsos de Santa Rosa. E de Ferradas, outros grupos Camacã 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. Os Kariri-Sapuyá foram conduzidos à Reserva, 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-Paraguaçu foi ainda engrossada por índios vindos das aldeias de Massacará, Barra Velha e Rodelas; isto é, respectivamente, Kaimbé, *Pataxó* e Tuxá.

No período compreendido entre 1926 e 1936, povoações de pescadores, pequenos comerciantes, fornecedores e agentes intermediários da administração do Posto Indígena, criado pelo SPI, se estabeleceram nas proximidades da Reserva, adquirindo, entre outros, o

direito de extrair e explorar economicamente o ouricuri, palmeira abundante na região. Até então consideradas pouco atrativas para as frentes de expansão cacauceira, as terras da Reserva passaram a ser assediadas pelos “coronéis” de Itabuna e Ilhéus, numa investida que culminou com a acusação de estar o chefe do Posto Indígena, em conjunto com os índios, não-falantes do português, e com os pequenos agentes econômicos estabelecidos no entorno da Reserva, organizando uma célula comunista. Essa imputação encontrou acolhida, face às repercussões decorrentes da Intentona Comunista de 1935. A suposta célula política foi reprimida, policialmente, graças ao concurso dos “coronéis”, que, em troca, foram recompensados com a redução da área da Reserva: de 50 mil para 36 mil hectares. Ademais, uma nova configuração administrativo-espacial passou a ter lugar, 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 1938:2), ou seja, dos *Pataxó Hãhãhãe* e *Baenã*; e o Paraguaçu, ao sul, reservado aos índios oriundos das outras aldeias citadas. O Posto Indígena localizado no sul da Reserva veio a ser subdividido em lotes, logo transformados em roças de cacau, café, horti-granjeiros e em criatórios de gado, usando a mão-de-obra indígena e sob administração direta do SPI. Este órgão, que até então estivera burocraticamente vinculado ao Ministério do Exército, passou a reportar-se ao Ministério da Agricultura, e com isso a prática assistencialista até então adotada foi substituída por uma mais pragmática, orientada para a busca da auto-suficiência dos Postos Indígenas. Iniciou-se então o arrendamento das terras da Reserva, cujos contratos, não obstante, registravam cláusulas impeditivas da transferência do direito de uso, e das benfeitorias. Na prática, essas posses tornaram-se vitalícias, ensejando a ocupação total da área pelos fazendeiros-arrendatários. A situação culminou na impossibilidade da reprodução econômica dos referidos Postos, face à recusa dos arrendatários quanto a corrigir os contratos de acordo com a taxa de inflação. Disso decorreu a suposta desativação desses Postos¹, e o abandono dos índios, pelo SPI, à mercê dos mais variados mecanismos de pressão.

Essa síntese histórica parece, pois, comprovar que os chamados *Pataxó Hãhãhãe* compõem um conjunto heteróclito de agentes sociais de variadas origens étnicas, indígenas, hoje identificado por um etnônimo englobante; que, de fato, originalmente designou, apenas um dos cinco grupos étnicos que convivem em parte da antiga Reserva Caramuru-Paraguaçu.

¹ Na prática, parece não ter havido desativação administrativa, mas sim puro e simples abandono.

Esse etnônimo se generalizou, e veio a abranger todos os índios dessa Reserva. Curt Nimuendaju, etnólogo e então funcionário do SPI, visitou a Reserva, em 1938, como já referido -- doze anos, portanto, depois de sua criação, feita no âmbito de uma “jornada oficial de observação” àquela região, que se estende do sul da Bahia até o vale do rio Doce, e ao longo da vertente oriental da serra do Mar (Nimuendaju, 1971). Seu testemunho, não obstante o seu forte acento culturalista, ou talvez graças a ele, é particularmente importante para ‘iluminar’ o sistema intercultural que aí se constituiu, à base de “fragmentos étnicos”, uns autóctones, outros transplantados, cuja distribuição espacial, em verdadeiros nichos, espelha a antiga heterogeneidade lingüístico-cultural, heterogeneidade essa ainda operativa no plano étnico-social.

De fato, ele não disfarçaria o seu desapontamento com o estado de abandono a que a Reserva fora relegada, e a intrusão da população regional, à época estimada em cerca de 1500 indivíduos. A população indígena aí residente, por seu turno, não chegava sequer a duas centenas. Os *Pataxó*, por exemplo, estariam reduzidos a 23 indivíduos, divididos em dois grupos, um dos quais compreendia 3 homens, 3 mulheres e 3 crianças vivendo em uma situação-limite produzida por um contato interétnico e intercultural de curta duração e grande impacto. Esses nove índios não falavam português, andavam “sujos e rasgados e abandonaram toda cultura original (...)”; ao passo que o outro grupo se compunha de uma mulher, cinco homens jovens, um dos quais casado com “uma mulatinha”, e uma criança, todos falantes de português, e muito pouco da língua indígena; situação essa que os teria convencido de que são ‘civilizados’ e melhores que os do grupo anteriormente referido, “com os quais não querem mais nem conversar” (Nimuendaju, 1938:3-4). O etnólogo pressupõe que os *Pataxó Hãhãhãe* representassem, antes do contato, “a camada mais primitiva” da população indígena da parte sudeste do atual Estado da Bahia, dado que não praticavam agricultura, não tinham cestaria, e tampouco cerâmica ou canoas; e que “os seus recipientes para água e mel eram sacos de couros de macaco. Carregavam a bagagem em ayós² de cordas de envira” (Nimuendaju, 1971: 4).

Os *Kariri-Sapuyá* seriam, calculadamente, 130, cuja metade é considerada por Nimuendaju como mestiça, nada mais conservando da sua cultura antiga, e cujos membros só não estariam confundidos na população neobrasileira por serem constantemente repelidos e

² *Ayó* (termo regional: bolsa de fibras vegetais trançadas, ainda muito usada no interior da Bahia).

maltratados; ao passo que na outra metade “ainda prevalece o sangue índio, se bem os índios aproximadamente puros sejam poucos” (Nimuendaju *ibid.*:8). Todos falavam português, à época, e não conservavam palavra alguma das línguas indígenas, e tampouco o “sentimento de tribo” (*ibid.*). Todavia, o próprio Nimuendaju oferece informações que servem como contra-argumento para tal conclusão -- ou seja, os relatos dos “vexames e perseguições” de que eram e haviam sido vítimas; e cujo tema favorito era a história de sua resistência armada, e do fim dos últimos guerreiros nas caatingas do recôncavo (*ibid.*:9). De fato, esses *Kariri-Sapuyá* pareciam transportados para um passado histórico remoto, como o atesta o seu convencimento de que ainda existia, na Bahia, em 1938, um Rei, e o sentimento, manifesto por um deles, de que a situação só se alteraria positivamente com “a volta de D. Sebastião, que era índio, pois tinha o retrato dele de tanga e com flechas” (*ibid.*).

Quanto aos *Kamakã*, teriam emigrado em 1932 de sua aldeia no Rio Pardo, distante aproximadamente 60 km, em linha reta, ao norte da Reserva, após lhes serem usurpadas as terras, e estariam reduzidos a “duas velhas de sangue puro”, uma das quais foi enterrada no dia em que Nimuendaju chegou para visitá-los. Com isso, restariam a velha Jacinta Grayirá -- que muito se orgulhava do seu *status* de índia civilizada, graças ao fato de ter sido casada pelo padre na igreja de sua aldeia, ao contrário dos antigos, todos “amigados” -- e 10 parentes mestiços (*ibid.*:6). Ao utilizar a velha Jacinta como informante, em que pese o seu “português péssimo com uma fonética puramente *Kamakã*”, Nimuendaju deparou-se com indicadores que aplacariam seu desespero face ao aparente vazio cultural, tais como vestígios de sororato e fragmentos de mitos, concernentes ao Sol e à Lua, cataclismas, e “animaes que fallavam e agiam como gente”; estas últimas características próprias do denominado “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro apud Carvalho & Souza, 2000). Possuidores de cerâmica, tecelagem e agricultura, os *Kamakã* foram classificados “muito acima dos *Pataxó*”, e para sua cultura supunha Nimuendaju haver contribuído a cultura dos *Kariri-Sapuyá* (*ibid.*:7).

Finalmente, os *Baenã*, assim denominados pelos *Pataxó*, teriam sido capturados à força pelo administrador da Reserva, tendo todos dentro em pouco morrido, salvo um menino de cerca de 6 anos, “pegado pequenininho e que nunca aprendeu uma única palavra sequer da

língua da tribo”, e ainda um pequeno bando composto de 10 indivíduos, que vivia fora da Reserva (ibid.:9).

Em 1976, Maria Hilda Paraíso, antropóloga e então pesquisadora do PINEB, visitou a área para realizar um levantamento demográfico, sócio-econômico e situacional das terras dos Postos Indígenas Caramuru e Paraguaçu, solicitado pela Presidência da FUNAI com base em um convênio estabelecido entre essa instituição e a Universidade Federal da Bahia (Paraíso, 1976). A pesquisadora encontrou arrendada, e envolvida por cercas, a antiga sede do Posto Caramuru, havendo apenas três famílias de índios residindo no local -- duas das quais ocupavam a casa da administração, e, no alto de uma colina, à beira do rio, estava estabelecida a terceira. Segundo as informações que ela obteve desses índios, existia na região uma grande quantidade de indígenas espalhados pelas fazendas dos arrendatários, como também nas cidades de Pau Brasil e Itajú do Colônia. Paraíso encontrou uma falante da língua Hãhãhãe, a índia Bahetá, de quem colheu alguns dados lingüísticos, e registrou, também, um grande número de mulheres índias que se prostituíam na cidade de Itajú do Colônia. Além dos indígenas que residiam, como trabalhadores rurais, nas fazendas dentro dos limites da Reserva, Paraíso registrou a presença de supostos índios, originários de Olivença, na localidade de Palmira, e de outros no município de Jacarecy. E ainda, na localidade de Panelão, residiam descendentes dos Kariri-Sapuyá da aldeia de Pedra Branca. Nessa época, meados dos anos setenta, o Posto Indígena Paraguaçu (Município de Pau Brasil) encontrava-se completamente desintegrado, com sua sede destruída e ocupada por fazendeiros e arrendatários menores, enquanto o Posto Indígena Caramuru, como foi atrás afirmado, além dos arrendatários, abrigava três famílias indígenas, e ainda possuía a casa de administração e garagem do extinto SPI.

Em 1986, em função da elaboração de um Laudo Antropológico sobre a situação da Reserva, Aracy Lopes da Silva e Nássaro Násser visitaram a área onde se localizava a Fazenda São Lucas, propriedade situada dentro da área indígena, na Serra do Mundo Novo, município de Pau Brasil. Esses dois antropólogos registraram a presença de “remanescentes dos grupos indígenas mencionados, vivendo na área dos postos indígenas, ou dispersos em suas vizinhanças” (Nasser e Lopes da Silva, 1986). Segundo o laudo por eles elaborado, “essas etnias estão profundamente interpenetradas, dando margem a que muitos índios se auto-identifiquem com as denominações dos antigos Postos”; não obstante constataram em

campo que tal identificação não desembocava na perda da lealdade às respectivas identidades étnicas específicas. Desse modo, registraram a existência de quatro etnias na Reserva: Pataxó-Hãhãhã, Baenã, Kariri-Sapuyá e “Índios de Olivença”. Outro aspecto a ser destacado, é o de que o Laudo salienta que cada facção, etnicamente definida, tem seu núcleo geograficamente centralizado em uma ou mais áreas próprias a cada etnia específica, as quais, por sua vez, corresponderiam aos vários grupos domésticos nucleados, à época, em diferentes pontos da reserva e de fora dela. Formavam assim, três grandes grupos extremamente coesos internamente, mas parcialmente autônomos entre si. Nasser e Lopes da Silva detectaram essa coesão através de um levantamento genealógico, que apontou para a recorrência de casamentos entre primos cruzados, e a reiteração de relações de aliança entre determinadas famílias.

De acordo com o levantamento demográfico, por mim realizado entre 1999 e 2000, o Posto Indígena Caramuru-Catarina Paraguaçu era, nessa época, formado por cinco áreas, com, mais ou menos, 2.500 hectares. Essa área total, estava habitada por 280 grupos domésticos, com uma população global de 2.000 pessoas. Os *Kariri-Sapuyá*, os *Kamakã*, os *Baenã*, e os chamados *Índios de Olivença* tiveram que dividir, durante aproximadamente 15 anos, uma única área, a da antiga fazenda São Lucas, onde formaram os seus primeiros agrupamentos familiares depois da diáspora, iniciada por volta dos fins da década de 1930.

Cada um desses grupos étnicos é, pelos agentes, e por mim como observadora, apreendido como uma “família”, isto é, “família” genealógica e etnicamente definida, podendo ser assim caracterizadas.

Os *Kariri-Sapuyá* ainda hoje compõem o maior grupo da Reserva. Além de se estabelecerem no atual P.I. Caramuru³, há segmentos desse povo na aldeia Panelão (município de Camacã), e em Nova Vida (município de Camamu). Após um conflito entre os próprios índios, incitados por fazendeiros, ocorrido em meados de 1983, uma parte dos *Kariri-Sapuyá* se instalou em Nova Vida. Alguns anos depois, por volta de 1990, algumas famílias voltaram para aldeia *Caramuru*. Este contingente não é reconhecido, pelos *Kariri-Sapuyá* que permaneceram no Posto Caramuru, como uma parentela próxima; tiveram que

³ O anteriormente denominado P.I. Caramuru, no norte da Reserva, após a morte da mais velha índia pataxó, Bahetá, passou, em homenagem a ela, a ter seu nome; e o posto do sul passou a adotar o de Posto Caramuru.

se estabelecer afastados e recuados em relação ao centro da aldeia, em um lugar onde não havia outros grupos domésticos. Nessa mesma época, cada família tinha o seu próprio cacique, e o contingente oriundo de Nova Vida também escolheu o seu.

Após as retomadas de terras ocorridas em 1997 e 1999, mais quatro áreas foram anexadas à aldeia do PI Caramuru. A Fazenda São Sebastião abrigou o contingente de Nova Vida, além dos grupos domésticos que já moravam na São Lucas; e, outros retornaram de Camamu e lá se estabeleceram. Na Fazenda Bom Jesus concentrou-se o núcleo, também *Kariri-Sapuyá*, dos que nunca abandonaram a área da S. Lucas: a família de Galdino Jesus dos Santos⁴, seus pais e irmãos, e mais seis grupos domésticos do povo *Kamakã*. A fazenda vizinha, Paraíso, abriga ainda outros *Kariri-Sapuyá*.

Os *Índios de Olivença* moram na antiga São Lucas, e dificilmente se deslocam quando há alguma nova retomada de terras⁵. Eles estão concentrados distantes da sede, longe da água e da luz elétrica. Não contam muito com a simpatia das outras famílias, e seus membros geralmente só casam com seus próprios parentes, ou com não-índios. Os dois casos de casamentos de Índios de Olivença com *Kariri-Sapuyá* concernem a moradores oriundos do Panelão⁶ e de Nova Vida.

A maior parte dos *Kamakã* mora, também, na São Lucas; contudo, concentram-se mais na entrada da área. É uma família em que o número de mulheres sobrepõe-se ao de homens, principalmente na faixa etária entre os 50 e 70 anos, cuja grande maioria é formada por viúvas, que residem próximas umas às outras. No geral, têm muitos filhos, inclusive após a viuvez. Há relatos de que algumas mulheres *Kamakã* perturbam os casamentos alheios, ocorrendo até envolvimento com parentes muito próximos, ou com maridos de suas parentas. Os *Kamakã* são alvo de discriminação por parte dos outros índios, em especial dos *Kariri-Sapuyá*. Esse fato não acarreta um mau relacionamento entre essas duas famílias, que, inclusive, estabelecem alianças políticas, mas suscita a utilização dos conceitos, entre

⁴ Galdino Jesus dos Santos era liderança Pataxó Hãhãhãe e foi morto em 1997, queimado vivo enquanto dormia em um ponto de ônibus em Brasília.

⁵ É importante esclarecer que esse era o panorama à época do meu trabalho de campo. Essa configuração espacial pode ter sofrido alterações em decorrência da intensa ação desses índios no sentido de retomaram as terras da reserva que estão nas mãos de invasores.

⁶ Panelão é uma aldeia do povo *Pataxó hãhãhãi*, município de Camacã, sul da Bahia. Nessa área residem atualmente dois grupos domésticos, da família dos *Kariri-Sapuyá*.

os próprios índios, que distinguem entre "índio puro e índio misturado"⁷. As lideranças alegam que "dentro da área não há diferenças -- mas na hora de se *representar* para os brancos eles não gostam de mostrar a mistura".

A família referida como *Baenã* é a menor da aldeia. E os Baenã são conhecidos na área como o "povo de Itajú". Há mais ou menos um consenso, entre as outras famílias, de que todos os Baenã deveriam morar em *Bahetá*, "porque eles são de lá, foram pegados nas matas de Itajú".

A fazenda São Lucas, retomada em 1982, é a maior da área, e a que abriga o maior número de grupos domésticos - mais ou menos 120 -, sendo considerada a sede principal da Reserva, onde funcionam o posto médico, as igrejas católica e protestante, e uma espécie de escritório administrativo, dos próprios índios. Todos os caciques sobre os quais obtive conhecimentos, moravam ou moram na São Lucas. A área é desprovida de rios de água doce, passando ali, apenas, um pequeno córrego de água salobra. As casas são abastecidas com água de carro pipa. Na minha última estada no local, encontrava-se em fase de construção, financiado pela FUNASA⁸, um grande tanque com 50.000 l e um banheiro para cada casa.

Todos os visitantes - estudantes, repórteres, etc. - são conduzidos para a São Lucas, e só após apresentação e algumas explicações e esclarecimentos, é que se pode ter acesso às outras áreas. É nessa fazenda também que se pode perceber a divisão espacial das "famílias étnicas", agrupadas em verdadeiros "nichos". As retomadas de terras dão, à primeira vista a impressão de recente desorganização nesses nichos, mas, com o tempo, o observador percebe que as famílias que migram para uma nova área não o fazem sem o acompanhamento de mais um ou dois grupos domésticos de sua família étnica. Estes se caracterizam, também, como algo que tivesse a função de guardar ou proteger a nova área readquirida. Uma boa parte das famílias que foram para a Fazenda Milagrosa (que fica a mais ou menos 10 km da São Lucas, na direção a Itajú do Colônia), haviam saído de São

⁷ 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 índia não tem mistura, só que os avós também têm que ser índios, tudo puro" (Paula).

⁸ Fundação Nacional de Saúde, órgão do Ministério da Saúde, responsável pela saúde do índio e por doenças endêmicas.

Lucas desde 1997, quando se mudaram, algumas para a S. Sebastião, outras para as Fazendas Bom Jesus e Paraíso.

Na fazenda São Sebastião há cerca de 35 grupos domésticos, compostos por índios *Kariri-Sapuyá* oriundos de Nova Vida. A Bom Jesus, já acima referida, juntamente com a São Sebastião e Paraíso, como dito anteriormente, foi retomada em 1997. As sedes das fazendas retomadas são, na maior parte das vezes, habitadas por grupos domésticos escolhidos pela comunidade. No caso da Bom Jesus, a casa foi destinada aos pais de Galdino, pois a comunidade se reporta à sua morte, e à ampla divulgação que teve na imprensa, como fator do bom andamento da ação de manutenção de posse que foi vencedora, e garantiu a presença da Polícia Federal, na época, para assegurar o cumprimento da decisão judicial quanto ao reconhecimento da área como *terra indígena*.

A ausência, nesta descrição, dos *Pataxó*, deve-se ao fato de que nenhum indivíduo, no recenseamento por mim realizado para esta pesquisa, em 1999 / 2000, se identificou expressamente como *Pataxó*. Para uma tal e aparente subsunção, uma hipótese é a de que eles parecem estar sendo incorporados pelos Baenã. Outra, que deve ser considerada com muita reserva, seria a de que eles poderiam estar-se deixando absorver pelos Baenã para não serem confundidos com os *Pataxó meridionais* (de Porto Seguro e adjacências), que, embora em número reduzido, e em distintos momentos por várias razões, se têm deslocado para a Reserva Caramuru-Paraguaçu, aí se distribuindo de modo muito disperso, e bem diferente da distribuição, concentrada, dos outros grupos locais. Tal *Baenização*, se efetivamente comprovada, será tanto mais interessante se levarmos em conta que os *Pataxó* foram assim denominados pelos Baenã. Násser e Silva já haviam registrado o grande isolamento físico e social dos *Pataxó* da Reserva, só rompido pelas alianças constituídas com os Baenã.

No entanto, todo este conjunto de hipóteses mostra-se vulnerável, porque, devido a contingências de campo, não pude verificar com absoluta segurança a auto-identificação étnica dos índios da aldeia Bahetá. No entanto, Násser e Silva registram que todos os índios dessa aldeia se identificavam, quando do trabalho de campo desses autores, como *Pataxó*. De todo modo, fica este problema em aberto, e sua solução a depender de novas verificações sobre o terreno.

<i>Áreas</i>	<i>Composição Étnica</i>
<i>Milagrosa</i>	<i>Índios de Olivença/Kariri-Sapuyá</i>
<i>Caramuru</i>	<i>Kamakã, Kariri-Sapuiá, Ind. Olivença, Baenã</i>
<i>São Lucas</i>	<i>Idem</i>
<i>Paraíso</i>	<i>Kariri-Sapuyá</i>
<i>Bom Jesus</i>	<i>Kariri-Sapuyá e Kamakã⁹</i>

A construção do objeto de pesquisa

Em 1998 a imprensa do sul do Brasil divulgou a ocorrência de uma esterilização em massa entre as mulheres em idade fértil, das aldeias *Baheté* e *Caramuru*, 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 condições de vida desses grupos, e caracterizada como uma prática genocida¹⁰ 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*¹¹, no dito ano. Nele se constatou que entre as 14 aldeias incluídas no diagnóstico, a de *Baheté*, situada em Itaju do Colônia, apresentava um surpreendente índice de laqueaduras, que abrangia 100% das mulheres, em idade reprodutiva, existentes nas 10 famílias que compõem a aldeia (CIMI 1998:2).

Os líderes dizem que, constatado o fato, convocaram uma reunião com a população daquela aldeia, ocasião essa em que as mulheres confirmaram a realização das laqueaduras; às quais

⁹ Entre os Kamakã de Bom Jesus é necessário distinguir entre aqueles de estabelecimento antigo e os recém-chegados de vários locais, índios considerados pelos demais como ‘desaldeados’.

¹⁰ 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).

¹¹ A literatura etnológica divide, à luz de critérios geográficos e sócio-culturais, os *Pataxó* em dois ramos, ou seja, os setentrionais, aqueles a quem me estou 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.

teriam 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 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, afirmam que “(...) os fazendeiros e os políticos envolvidos pretendem exterminar o povo *Pataxó hãhãhae*” (ibid.).

A denúncia repercutiu, e mobilizou a grande imprensa. Segundo uma repórter do jornal O Globo, “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, e 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 Hãhãhãe* 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, 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 Hãhãhãe*, 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).

Como se pode ver, a questão é complexa, e se desdobra em várias dimensões, no plano étnico, sócio-econômico, demográfico, reprodutivo, e jurídico-político, entre outros. A esterilização é, hoje, o método de controle de natalidade mais largamente usado no mundo. Segundo Adeodato de Souza (1996:229), “analisa-se como 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” (...).

É importante esclarecer que meu interesse não incidiu apenas sobre a questão da esterilização propriamente dita, que, de fato, pode ser tomada tão somente como pano de fundo, ou, melhor dizendo, ponto de partida para a investigação, cujo objeto muito sinteticamente pode ser enunciado como sendo o do universo das concepções, práticas e representações, das mulheres, sobre seu corpo, sexualidade e reprodução. Eu parti do pressuposto, baseada nos noticiados fatos sobre as esterilizações, que os *Pataxó Hãhãhãe*,

notadamente os da aldeia *Caramuru*, estão “experimentando mudanças nos padrões de reprodução e sexualidade, o que, por sua vez, constitui forte evidência de alterações em curso nas relações entre os gêneros” (Carvalho, 1998). Isto, especialmente, quanto à condição feminina na composição interna dos grupos domésticos. “O (meu) olhar” foi atraído na medida em que o caso revelava, ou pelo menos apontava, para alterações no campo dos gêneros, já que, segundo os depoimentos dados pelas próprias mulheres ao Ministério Público Federal, as cirurgias teriam sido feitas, na maior parte dos casos, sem conhecimento dos maridos, dos líderes ou da própria FUNAI. A esterilização evidenciava, portanto, mudanças no campo dos gêneros, notadamente no que diz respeito ao corpo, à sexualidade e à reprodução. O trabalho de campo, contudo, apontou para uma outra realidade, reorientando o foco da pesquisa, já que a laqueadura foi apresentada pelos índios como prática comum de contracepção, e não exclusiva das índias Pataxó Hãhãhãe – como, aliás, o demonstraram os dados da pesquisa realizada pela ANAÍ-BA (Associação Nacional de Ação Indigenista - Bahia) sobre DST / AIDS, entre índias do norte e sul do Estado da Bahia. Nessa pesquisa, constata-se que a grande maioria das índias, tanto do sul como do norte, adotaram a laqueadura como o mais recorrente método contraceptivo.(Carvalho, 2002). Disso tratarei oportunamente.

Minha intenção foi, assim, a partir de análises feitas sobre essas primeiras discussões, investigar as interrelacionadas práticas e representações sobre corpo, sexualidade e reprodução entre as mulheres, a partir, mas não exclusivamente, das que foram esterilizadas na comunidade indígena da aldeia *Caramuru*. O comportamento reprodutivo dos grupos indígenas deixa-se orientar -- salvo em situações adversas pós-contato, ou devido a outros fatores inibidores -- pela prática de “deixar vir os filhos até a menopausa” (Souza, *apud* Carvalho, 1998), a qual, ao mesmo tempo que confere às mulheres “segurança ontológica” enquanto seres humanos produtores (Almeida *apud* Carvalho 1998), assegura aos homens o sentimento de, real ou imaginária, dominação e autonomia políticas. O processo de esterilização de mulheres, ao interromper esse processo, altera as identidades em conjunção, afetando, talvez mais particular e intensamente, devido à forte ideologia de virilidade relacionada ao desempenho reprodutivo – que parece preconizar que os filhos, não obstante pertençam às mães, são “feitos” pelos pais – as identidades masculinas, a masculinidade (Carvalho, 1998).

Em função disso a análise incidu sobre o universo feminino, a partir das posições ocupadas pelos gêneros no grupo doméstico e no mais amplo universo coletivo.

A observadora, e seu campo temático

Minha incursão inicial na temática indígena ocorreu quando ingressei no *Programa de Pesquisas Sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro* - PINEB como bolsista de Iniciação Científica (Programa PIBIC). O contato com os professores-orientadores e com os colegas do Programa, assim como a leitura de trabalhos desenvolvidos nessa área científica, me permitiu conhecer mais de perto os povos indígenas localizados no Estado da Bahia. E a integração ao PINEB me propiciou a oportunidade, e, de certa forma, me inspirou, a escolher os índios do dito Estado como campo de investigação.

Por outro lado, a motivação quanto às questões de gênero, e, mais especificamente, às relações de gênero nas sociedades indígenas, foi-me suscitada no âmbito do próprio PINEB, em razão mesmo da importância científica, social e política de proceder a pesquisas sobre o tema em grupos sociais imersos em contextos étnicos diversificados. Por sua vez, o meu interesse pessoal pelas questões de gênero foi estimulado pela Prof^a Maria Rosário Carvalho, coordenadora do PINEB, o que significa que foi suscitado institucional, gradativa e interessadamente, transformando-se em área temática dentro do PINEB -- com a pretensão de que, no futuro, já consolidada, ela pudesse repercutir na etnologia indígena do nordeste.

A presente pesquisa foi pensada como trabalho de conclusão do bacharelado em antropologia, desde meados de 1998. A crescente divulgação, na mídia, das esterilizações ocorridas entre os *Pataxó Hãhãhãe*, e o I Encontro de Mulheres Indígenas na cidade de Itabuna, em outubro do mesmo ano, chamaram-me a atenção para os problemas envolvidos. Com o projeto já pronto, dei início, em abril de 1999, à pesquisa propriamente dita. 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 *Baheté* e *Caramuru*, e pelo cacique

dessa última aldeia, Gerson Souza Melo, no processo instaurado no Ministério Público Federal.

Esse primeiro contato foi-me especialmente importante, porque ajudou a definir, um pouco mais, o perfil das mulheres operadas, a composição de suas famílias e a dimensão política do caso, no âmbito interno e externo ao próprio grupo. Os depoimentos dados, nessa ocasião, sugeriam que os maridos, e os líderes masculinos das aldeias não tiveram conhecimento prévio da decisão das mulheres quanto a fazer a cirurgia, coisa que, mais adiante ficou claro não passar de um argumento político, do grupo indígena, para dar maior dimensão e visibilidade ao caso. Mais tarde, verifiquei que o caso se revestia de maior complexidade, nele intervindo, relacionalmente, todo um conjunto de dimensões que requeriam cuidadoso exame.

A etapa inicial da pesquisa abrangeu, primeiramente, o estudo dos ditos depoimentos das mulheres ao Ministério Público Federal; do laudo antropológico elaborado pela FUNAI para o caso; do material de denúncia dos próprios líderes indígenas; do documento do CIMI, que acusava o médico-deputado de prática genocida e racista; e do material jornalístico existente. Fiz também algumas gestões junto ao CREMEB, na tentativa de ter acesso ao processo que tramitava nessa instância, mas não tive sucesso. E os próprios índios fizeram sérias restrições à maneira pela qual essa instituição estava conduzindo o caso. Essa fase da pesquisa limitou-se ao conhecimento do fato das esterilizações, e das repercussões da denúncia, ao passo que a investigação direta, propriamente dita, só veio a ser desenvolvida a partir de meu deslocamento a campo. Em um primeiro momento, fui para a aldeia *Bahetá*, e, em seguida, para a *Caramuru*, onde a parte nuclear do estudo se desenvolveu.

Conseguido o acesso aos depoimentos das mulheres ‘laqueadas’, pude elaborar o questionário que seria utilizado para o recenseamento do grupo, e também o roteiro para as entrevistas, já que esses depoimentos faziam referências às vidas conjugais e reprodutivas das mulheres em questão. E, além disso, também à organização espacial das aldeias. Nessa ocasião, a de viagem a Ilhéus, ensejou maior aproximação com as mulheres e com o cacique, ocasião em que pude comunicar 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.

A investigação que desemboca nesta Monografia apoia-se na observação, sistemática e compartilhada, que realizei em etapas distintas, e no decorrer das quais lancei mão de um questionário para o levantamento sócio-demográfico, de entrevistas semi-estruturadas (com indivíduos e com grupos focais) e micro-histórias de vida, centradas nas trajetórias de contato interétnico, e dos ciclos reprodutivos.

A primeira etapa do trabalho de campo decorreu em julho de 1999, quando visitei a aldeia *Bahetá*. Nessa viagem, que diria de reconhecimento, passei poucos dias em campo, cerca de uma semana, e entrevistei os dez grupos domésticos que ali estão 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 que a maior incidência de esterilização havia sido aí registrada. Posteriormente, porém, a investigação foi-se deslocando 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 pela mais diversificada composição étnica desta última aldeia.

Em setembro do mesmo ano realizei a segunda viagem, permanecendo três semanas na 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 do mesmo ano a fazenda Milagrosa foi retomada, gerando deslocamento de famílias que já haviam sido recenseadas nos dados coletados¹². A freqüente exposição desses índios na mídia, e a rejeição contra eles dirigida na própria região, dificultavam a realização da pesquisa, motivo pelo qual tive que destinar mais tempo do que o previsto para essa etapa do trabalho. Além da aplicação dos questionários, realizei seis entrevistas individuais e duas 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. Quatro dessas mulheres eram irmãs, e as outras três eram mãe e filhas.

¹² Não posso informar ao leitor, com absoluta precisão, qual a distribuição atual da população dentro do território total da Reserva; mas é-me possível afirmar, por outro lado, e com razoável margem de segurança, que ela continua condizendo com as características já referidas.

Ao todo, foram recenseados oitenta grupos domésticos, escolhidos, aleatoriamente, por toda a extensão da área total da Reserva. O questionário utilizado (ver Anexo III) localizava o domicílio, cadastrava todos os membros do grupo doméstico, descrevia a relação de parentesco com o chefe da casa, apontava os locais de nascimento, locais de residências anteriores, ocupações principais, auto-identificação étnica, parentes fora da aldeia, e 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 Hãhãhãe* 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 e, ocasionalmente, deslocam-se para reuniões onde são discutidos temas como a questão do território, do reconhecimento da identidade étnica, da religiosidade e da 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 os líderes masculinos, lhes atribuísssem certas responsabilidades políticas. A situação se altera, formalmente e de fato, em 2001, quando uma mulher é escolhida para vice-cacique¹³.

A terceira e mais prolongada viagem foi entre final de janeiro e meados de março de 2000, quando permaneci 45 dias em campo. Essa etapa compreendeu a observação sistemática do universo investigado, a minha mais intensa e permanente interação com o grupo, e a realização de entrevistas individuais, com mulheres e com alguns homens.

Capítulo II

Os materiais etnográficos: grupos domésticos, composição genealógica, perfil das mulheres entrevistadas, o projeto DST/ AIDS

Os Grupos Domésticos

¹³ Em 1997 os contingentes Kariri-Sapuyá e o dos chamados Índios de Olivença celebraram uma aliança estratégica, para amortecer as desavenças existentes, mediante a qual os primeiros têm 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 a vice-cacique.

As famílias, ou melhor, os grupos domésticos que constituem a comunidade Pataxó Hãhãhãe, são compostos, via de regra, por cinco a oito indivíduos. Desses grupos, os que têm uma formação mais antiga, ou seja, aqueles cujos cônjuges são mais velhos, possuem, na maioria das vezes, um maior número de componentes, que podem incluir até doze pessoas, entre os quais há parentes oriundos de locais exteriores ao território indígena. Estes últimos abrigam-se nesses grupos domésticos até conseguirem uma autorização definitiva dos líderes, para construir suas casas e poder permanecer na aldeia. Um maior número de pessoas no grupo doméstico pode, também justificar-se pela presença de filhas e, ou, filhos recém-casados, que podem passar um certo período em casa dos pais. Não registrei a existência de regras de residência: os jovens recém-casados podem deslocar-se, após a realização da união, tanto para a casa dos pais da moça (uxorilocalidade) ou do rapaz (virilocalidade), parecendo que o fator determinante para a escolha é antes o tamanho da residência, e uma mais favorável situação econômica do grupo doméstico. De todo modo, o leitor não deve concluir que o grupo doméstico, considerado como reunindo as melhores condições para receber o novo casal, seja sempre aquele que detenha as melhores condições materiais -- maior roça, algumas cabeças de gado -- pois nem sempre é isso o que acontece. Um grupo doméstico onde não existam muitas pessoas para trabalhar na roça, ou para desenvolver qualquer outro tipo de atividade, pode ser o escolhido, se um dos jovens recém-casados for o alicerce econômico da casa, e se o cônjuge sinalizar também com a possibilidade de colaborar para o sustento da família¹⁴.

Apesar de não haver sido constatada a existência de uma regra explícita para alianças matrimoniais no interior e entre os diversos grupos étnicos que se distribuem pela área da reserva, pode-se observar a realização de certos arranjos familiares entre as chamadas *famílias étnicas*; e também entre estas e determinadas famílias de não-índios. Vejamos o exemplo de duas índias e um índio, (uma das quais irmã do índio) residentes na aldeia Bahetá, que casaram com três irmãos não-índios, cuja família de orientação reside na cidade de Itajú do Colônia. Uma das citadas mulheres, e seu irmão, pertencem ao grupo dos

¹⁴ Chayanov já havia assinalado que as unidades camponesas empregam uma proporção comparativamente pequena de trabalho na agricultura, o que, nas zonas por ele estudadas, não excedia de 25 a 40% de seu potencial. Mesmo agregando-se o trabalho em atividades não agrícolas, a força de trabalho camponesa apresentaria uma taxa de utilização que não ultrapassaria 50% do que seria possível obter, o que significaria que possuiriam reservas consideráveis de tempo não acionadas. A medida de auto-exploração dependeria, assim, do maior grau do ônus exercido sobre o trabalhador, decorrente das necessidades de consumo do grupo doméstico, e não do número de trabalhadores existente (Chayanov, 1966: 75-81).

chamados “Hãhãhãe”, que seriam descendentes daqueles índios do passado, “pegados nas matas de Itajú”; e a outra mulher pertence ao grupo dos chamados “Índios de Olivença”. Ela e mais uma outra irmã são as únicas dessa etnia que residem na aldeia Bahetá, pois até mesmo o pai, e demais irmãos, tios e primos estão localizados na do Caramuru, no município de Pau Brasil (V. Genealogia Pataxó Hãhãhãe, anexo I).

À primeira vista, a aliança entre os indivíduos identificados pelos números 61 e 62, na genealogia, teria ensejado a formação de mais três alianças, num tipo de arranjo em que três irmãos não-índios se casam com índios de duas etnias distintas.

Os vínculos de parentesco das pessoas que formam um grupo doméstico são bastante variados. No levantamento demográfico que realizei, pude verificar a existência de 17 diferentes tipos de arranjos familiares, desde grupos domésticos compostos somente pelo que designarei de “chefe”, até àqueles que admitem outros indivíduos, não componentes do “núcleo consangüíneo”. Os arranjos familiares registrados foram os que seguem:

As cores, nas informações deste quadro, remetem às observações lançadas imediatamente abaixo dele, esclarecendo aspectos importantes de cada um dos tipos de arranjo ilustrados.

ARRANJOS	OCORRÊNCIAS
Chefe, sozinho	4
Chefe + cônjuge	3
Chefe + cônjuge + filhos	30
Chefe + filhos	4
Chefe + filha + netos*	1
Chefe + cônjuge + filhos + netos	7
Chefe + cônjuge + enteados	4
Chefe + cônjuge + filho(só do chefe) + filha	1
Chefe + cônjuge + enteados + sobrinho (da cônjuge)	1
Chefe + cônjuge + sobrinho (da cônjuge)	1
Chefe + sobrinha + sobrinho-neto*	1
Chefe + cunhada + sobrinhos + netos*	1
Chefe + cônjuge + filho + nora + netos	2

Chefe + cônjuge + sogro + netos	1
Chefe + cônjuge + irmã + enteado	1
Chefe + cônjuge + enteado + sobrinho + cunhado + filhos	1

Das quatro ocorrências, três são do sexo feminino.

A cunhada é viúva do irmão da chefe e os sobrinhos filhos desse casal, ao passo que os netos são filhos de relações extra-conjugais dessa cunhada com um filho da chefe da casa.

O sobrinho da cônjuge é filho da sua irmã mais nova, que se tornou mãe em tenra idade e solteira.

O sogro é viúvo duas vezes e passou a morar no grupo doméstico chefiado pelo genro depois da segunda viuvez.

As quatro chefes são mulheres, três viúvas e uma separada.

A cônjuge tem dois sobrinhos que residem no grupo doméstico, um o pai mora fora da aldeia e tem outra família, o outro, a mãe, que é irmã da cônjuge, é morta. O casal não tem filhos juntos, ele tem oito filhos fora da aldeia e ela tem um filho e um neto também residentes fora do território indígena.

A irmã do chefe veio da aldeia do Panelão e os dois são netos de Samado Santos. O casal não tem filhos juntos.

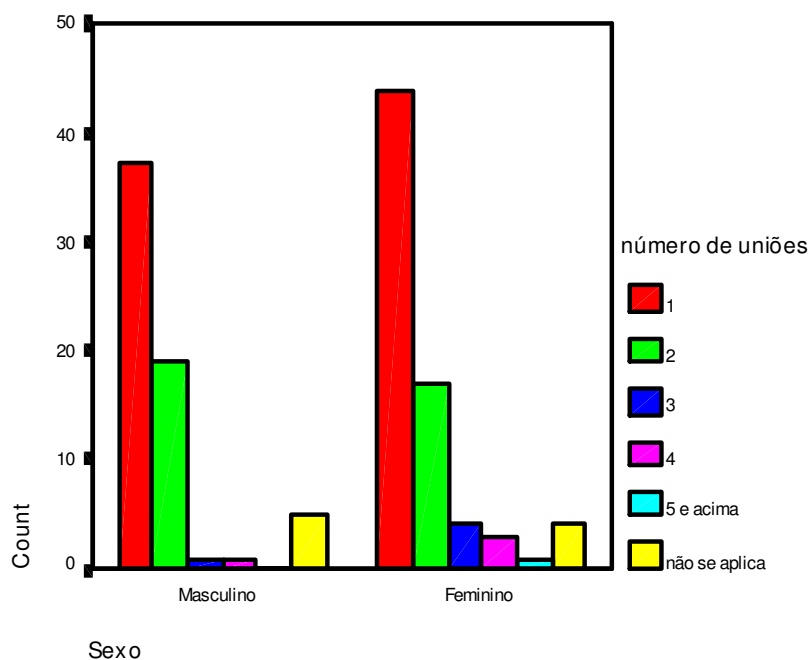
* GDs chefiados por mulheres separadas ou viúvas.

Dentre esses 17 tipos de arranjos familiares, o mais predominante é aquele assim composto: chefe + cônjuge + filhos. É muito comum que os netos mais velhos residam com seus avós maternos, sem que, necessariamente, os pais sejam co-residentes nesses grupos domésticos, como ocorre em doze dos tipos registrados. Para não suscitar dúvidas no leitor, observo que os filhos referidos nesses exemplos são solteiros e sem descendência.

Os arranjos familiares são bastante fluidos, podendo a configuração de um grupo doméstico ser alterada no lapso de meses, já que as uniões ocorrem com frequência, e uma separação não implica em abstinência sexual para os cônjuges. Um casal que se separa tem todas as chances e possibilidades de se unir a outras pessoas. O gráfico que segue demonstra o

número de uniões, já que a história reprodutiva varia de acordo com a trajetória pertinente a cada um dos dois sexos.

Gráfico 1: Número de uniões por sexo



Os componentes de um grupo doméstico (GD), principalmente o chefe e o cônjuge, costumam apresentar distintas trajetórias, tanto na vida sentimental e reprodutiva, quanto na social e espacial. Vejamos alguns exemplos em que há diversidade quanto aos locais de nascimento, à história reprodutiva, a moradias, de caráter sazonal, ou forçadas em razão dos conflitos por terras, e a parentes consanguíneos e afins residentes fora do território indígena.

GD I	
Membros	Chefe / cônjuge / netos / sogro
Locais de nascimento, respectivamente, segundo as cores	São Bento / São Bento / Caramuru / Santa Rosa
Moradia sazonal	Paraná
Parentes fora da aldeia	Três filhas: Paraná, Minas Gerais, São Paulo
História reprodutiva dos cônjuges	Casados há 53 anos, 20 filhos, dos quais apenas
GD II	
Membros	Chefe / cônjuge / 3 enteados / filho / sobrinho (da cônjuge)
Locais de nascimento, respectivamente, segundo as cores	Panelão/ Palmira / Caramuru / Caramuru/ Caramuru
Moradia sazonal	Panelão e Palmira
Parentes fora da aldeia	Cunhados: Brasília e Itabuna
História reprodutiva dos cônjuges	Primeira união do chefe e segunda da cônjuge, que tem as trompas ligadas. O casal tem um filho e a cônjuge tem três filhos de

Composição Genealógica

A composição genealógica dos diversos sub-grupos indígenas, etnicamente definidos, que compõem o conjunto englobado pelo etnônimo “*Pataxó Hãhãhãe*”, só por si poderia constituir-se como objeto empírico a analisar, devido à complexidade de suas dimensões, nos níveis étnico, sócio-econômico e simbólico. Minha intenção é, aqui, e a partir de uma sucinta análise das genealogias, chegar a mais segura compreensão das redes de parentesco que permitem articular, na Reserva, os vários subgrupos etnicamente definidos que ali existem, e que, graças a isso, logram construir uma englobante totalidade social e étnica, hoje recoberta pelo etnônimo Pataxó-Hãhãhãe – que se situa no nível mais elevado desse sistema, hierarquizado e composto por subsistemas de nível inferior igualmente definidos em termos étnicos. Os quais, por sua já mencionada e progressiva articulação, vão gerando, a partir de unidades mínimas, de níveis inferiores e geograficamente localizadas, os outros sucessivos e superiores níveis do sistema.

Não tendo sido possível levantar, por motivos de ordem prática, a genealogia de todos os segmentos étnicos, familiarmente organizados, que constituem as já ditas unidades mínimas, optei por me concentrar nos dois segmentos que, desde tempos imemoriais, habitaram e habitam territórios na Reserva – os quais, aliás, já existiam antes mesmo da criação desta última. Quer isto dizer que optei por me concentrar nas genealogias dos Baenã e Hãhãhãe. E, com isso, por focar especialmente as conexões de parentesco que, por consangüinidade, e por afinidade derivada de alianças matrimoniais interétnicas,

permitem superar as “fronteiras” étnicas entre esses dois povos, conectando-os a uma rede de parentelas que os transforma, de grupos discretos e distintos, em sistema que, nesse nível, é totalizante e multiétnico – e que é o sistema nuclear, na Reserva, do que veio a ser o povo Pataxó-Hãhãhãe hoje existente. Isto, sem esquecer os outros subgrupos ali existentes, que também entram nessas alianças, mas não têm a crucial posição estratégica detida pelos dois segmentos em que minha atenção se concentrou.

Tentarei, agora, dar conta, etnograficamente, das alianças concretas e verificadas, assim como do mais que elas impliquem quanto à referida composição étnico-genealógica, e as suas implicações para o entendimento da estrutura, social e política, apreendida na Reserva. Através dessa análise será, então, possível compreender também a “auto-identificação” de alguns dos grupos domésticos, etnicamente compósitos, em cujo âmbito, vez por outra, várias referências étnicas são invocadas para “qualificar”, e distinguir, individualmente, os membros desses grupos¹⁵.

A genealogia aqui apresentada teve como base uma outra, anterior, elaborada por Lopes da Silva e Nasser em 1984. Na verdade, esses dados e os meus constituem-se como complementares, na medida em que atualizam até ao presente (2000) a genealogia antes levantada, e corroboram os dados dos citados antropólogos. Essa primeira genealogia (Nasser e Lopes da Silva, 1984) é parte do Laudo Antropológico por ambos elaborado, como instrumento técnico para o estudo da organização social daquele grupo, 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” (ibid.).

É assim possível afirmar que, neste lapso de 16 anos já decorridos desde a elaboração da genealogia por Lopes da Silva e Nasser, até sua complementação-atualização -- a por mim feita --, nasceu uma nova geração, que segue e aceita as mesmas “regras implícitas de comportamento próprias a cada grupo étnico, e relativas ao padrão de residência, às regras de descendência, à composição do grupo doméstico, às regras matrimoniais” (ibid.), e a outros muitos aspectos de sua cultura. Através de um sumário exame dos diagramas, torna-se clara a intensidade dos laços de consangüinidade entre seus membros, em todas as gerações registradas. E mais: na nova geração há a ocorrência de um conjunto significativo

¹⁵ “Auto-identificação étnica” foi um dos campos abertos no questionário utilizado para o levantamento demográfico desta pesquisa.

de casamentos inter-étnicos indígenas¹⁶ e de casamentos com não-índios. Constatei também um caso considerado fora do padrão social normal, quase incestuoso, não constitutivo de casamento, mas de descendência: trata-se de uma enteada, que teria, como pai do seu primeiro filho, o próprio padrasto, com o qual à época coabitava (v. genealogia Hãhãhãe, indivíduos 8 e 11). O fato não gerou consequências sociais mais duradouras, uma vez que não houve reconhecimento da paternidade -- aparentemente a criança sequer tem conhecimento de quem é seu pai biológico --, tendo a jovem mãe se estabelecido noutra área, no interior da própria reserva, em decorrência de sua união com outro homem.

Foi possível verificar uma aliança matrimonial recente (na geração imediatamente posterior à última do levantamento Násssers/Silva), que ocorreu entre os Baenã e os Hãhãhãe. Essa união é a de um casal bastante jovem, casado há três anos. A família do rapaz reside na aldeia Caramuru, tendo ele migrado, em função dessa¹⁷ união, para o local onde vive a família da cônjuge (uxorilocalidade), ou seja, para a aldeia Bahetá. Constatei uma outra união inter-étnica,¹⁸ desta vez entre um Baenã e uma Kariri-Sapuyá. Mais uma vez o que ocorreu foi o deslocamento do homem para o ponto de origem da mulher: ele sai da aldeia Bahetá e vai coabitar com a cônjuge na aldeia Caramuru -- onde mora a grande maioria dos Kariri-Sapuyá. Há um outro caso de aliança matrimonial entre um Baenã e uma Kariri-Sapuyá¹⁹; neste caso, a Kariri-Sapuyá deslocou-se para a área da Reserva onde se concentra a família do marido, que é predominantemente masculina. A matriarca da família²⁰, teve seis filhos, todos homens, dos quais, só dois são casados²¹.

Tratando agora das alianças matrimoniais entre os Hãhãhãe e as demais etnias encontradas na Reserva, constata-se também a existência de apenas uma união entre um Hãhãhãe e uma Kariri-Sapuyá²². Ambos, casados anteriormente com não-índios, e tendo tido descendência dessas uniões com não-índios, tiveram também descendência própria do casal. Na etnia Hãhãhãe, e especificamente em sua nova geração, percebe-se um número significativo de

¹⁶ Para evitar malentendidos, deliberei considerar inter-étnica a união entre indivíduos índios que se reportam genealogicamente a distintas etnias indígenas, ao passo que considero "casamentos com não-índios" aqueles em que um dos conjuges é, etnicamente, não-índio.

¹⁷ V. genealogia Baenã, indivíduos 46 e 47; genealogia Hãhãhãe, indiv. 80 e 81. Em termos de identificação individual, a mulher é indicada pelos n^{os} 47 e 80, e o homem pelos n^{os} 46 e 81.

¹⁸ (v. genealogia Baenã, indivíduos 14 e 15).

¹⁹ (V. genealogia Baenã, indivíduos 56 e 57)

²⁰ (V. genealogia Baenã, indivíduo 50)

²¹ (V. genealogia Baenã, indivíduos 56 e 62)

²² (v. genealogia Hãhãhãe, indivíduos 8 e 10)

casamentos com não-índios²³, talvez pelo fato de que a área ocupada por essa etnia (aldeia Baheté) é muitíssimo próxima – cerca de 2 km -- da cidade de Itajú do Colônia. Alguns índios têm, até, além de sua casa dentro da reserva, casinhas em um bairro da cidade – o Parquinho --, que podem ocupar alternativa e episodicamente.

Perfil das entrevistadas

Marcela, 35 anos, professora, 2º grau completo, casada, duas filhas.²⁴

Cíntia, 32 anos, professora, 2º grau completo, casada, duas filhas e dois filhos.

Cecília, 35 anos, dona de casa, 1º grau incompleto, casada, uma filha, dois filhos.

Marta, 33 anos, dona de casa, 1º grau incompleto, casada, uma filha, dois filhos.

Ana, 65 anos, dona de casa, não-alfabetizada, casada, teve vinte filhos, dez estão vivos: nove mulheres e um homem. Quarenta e um netos e vinte e sete bisnetos.

Iracema, 31 anos, dona de casa, 1º grau incompleto, casada, três filhos e duas filhas.

Ivana, 38 anos, professora, 2º grau completo, casada, duas filhas.

Lorena, 40 anos, dona de casa, alfabetizada, casada, sete filhos: cinco homens e duas mulheres, uma neta.

Patrícia, 39 anos, dona de casa, 1º grau incompleto, uma filha, três filhos e um neto.

Paula, 40 anos, dona de casa, 1º grau incompleto, uma filha, dois filhos e uma neta.

²³ O leitor poderá observar esse fato, atentando para a legenda da genealogia, onde convencionei um símbolo especial para o ilustrar.

²⁴ Os verdadeiros nomes das informantes foram substituídos por antropônimos que pertencem a outras pessoas, não-índias e da convivência da pesquisadora.

Para dar ao leitor uma idéia genérica do perfil das mulheres Pataxó Hãhãhãe, utilizarei dados do projeto “DST/AIDS entre mulheres indígenas do norte e sul da Bahia”, desenvolvido pela ANAÍ (Associação Nacional de Ação Indigenista), cujo relatório traçou um chamado “tipo médio” das mulheres indígenas do sul da Bahia, comparando-o ao das mulheres do norte, também alvo de investigação nessa pesquisa. Tratarei desse projeto, e de minha participação nele, um pouco mais adiante nesta monografia.

Esse tipo médio ideal de mulher, revelado pela amostragem então feita, tem 28 anos, é casada, tem o 1º. grau incompleto, e é dona-de-casa. Iniciou sua 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, quando o fez, realizado a laqueadura aos 28,5 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 contágio por doenças sexualmente transmissíveis. Ao contrário do que prevalece no norte, não compartilha da suposição de que mulher fiel ao marido é menos vulnerável quanto a contrair Aids, do mesmo modo que não identifica, como fator determinante para a infecção das mulheres por essa doença, a traição do cônjuge.

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

Elas se deslocam para as cidades próximas para efetuar compras, buscar assistência médica, visitar parentes, freqüentar igrejas, e, no caso das Pataxó, vender artesanato, nessa ordem crescente de prioridade. Escolas e bancos são também por elas freqüentados.

As mulheres do sul dão início à vida sexual mais precocemente que no norte – em ambos os povos aos 15 anos – da mesma forma que buscam encerrar sua trajetória reprodutiva mais cedo – aos 28,5 anos --, apelando para o método da laqueadura – ou para métodos menos invasivos. São as pataxó, porém, que apresentam melhores evidências de darem maior atenção ao tema da saúde da mulher, mediante a realização de exames pré-natais e preventivos. Mulheres pataxó e tupinambá manifestam clara vocação para a monogamia, não obstante apresentem taxas levemente inferiores de estabilidade conjugal, se comparadas às do norte²⁵.

O Projeto DST/AIDS

O objetivo do projeto DST/AIDS entre mulheres indígenas do norte e do sul da Bahia foi determinar o perfil de ocorrência dessas doenças entre as mulheres indígenas do sul e norte da Bahia, e orientá-las quanto à adoção de adequadas ações de prevenção. As aldeias selecionadas foram em função da proximidade a áreas urbanas; da vulnerabilidade da situação fundiária; da carência de conhecimentos sobre doenças sexualmente transmissíveis; da ausência de programas assistenciais; da maior exposição aos segmentos regionais, e, conseqüentemente, às DST/AIDS; e da efetiva possibilidade de serem operacionalmente atingidas pela equipe do projeto.

O projeto foi desenvolvido em duas etapas. Na primeira, foram identificadas as representações, crenças, conhecimentos, práticas de prevenção e modalidades de tratamento para as DSTs, através de um *survey* que abrangeu 647 mulheres incidentes no espectro etário de 14 a 45 anos, dos povos Kaimbé, Kiriri, Pankararé, Tuxá, Tumbalalá (norte), Pataxó Hãhãhãe e Tupinambá (sul). Na segunda etapa foram realizadas 15 oficinas, visando informar a população-alvo sobre ações de prevenção, diagnóstico e tratamento das ditas doenças.

Durante o ano de 2001 participei, como pesquisadora, desse projeto, cujos dados se afiguraram, particularmente, como complementares e comparáveis àqueles recolhidos no meu trabalho de campo, tendo-me isso proporcionado a oportunidade de um retorno, mais

²⁵ Relatório “DST/AIDS entre mulheres indígenas do norte e sul da Bahia” (ANAÍ/ MS/ UNESCO). Salvador, 2002.

recente, à área dos Pataxó Hãhãhãe. Apresentarei um breve relatório das oficinas, com o intuito de dar ao leitor uma idéia geral da metodologia utilizada.

Objetivos das Oficinas:

1. Suscitar lembranças e reações quanto ao projeto, ao questionário, às respostas e aos comentários que o acompanharam. Reconstituição da etapa de pesquisa de campo.
2. Sondar sobre o que as mulheres conversaram depois da aplicação do questionário; o que as perguntas suscitaram; possíveis comentários feitos sobre essas perguntas; interação com a equipe do projeto. Como a experiência da pesquisa repercutiu na vida dessas mulheres.
3. Ampliar o espectro de conhecimentos sobre a sexualidade delas, levando a reflexões sobre temas como fidelidade e traição, frigidez, homossexualismo e masturbação. E, através de conversas sobre prazer e temas ligados à sexualidade e reprodução, procurar alargar os horizontes das entrevistadas quanto a essas questões, e, ao mesmo tempo, alargar nossas perspectivas quanto às mesmas mulheres.
4. Discutir sobre a relação, em termos amplos, com o parceiro, quanto a quem toma a iniciativa na hora do sexo, se há conversas sobre o prazer atingido nas relações sexuais, sobre as zonas erógenas mais sensíveis de cada parceiro, sobre a disposição para fazer sexo, etc.
5. Explorar as metáforas sobre o amor, o prazer, a vida sexual e reprodutiva.
6. Realizar uma sessão específica para formulação, por parte das mulheres, de possíveis dúvidas a respeito da sexualidade, das DST e da AIDS.
7. Desenvolver trabalhos apoiados em músicas que se refiram à traição, ao abandono, e a outras circunstâncias da vida amorosa. Sondar sobre os gostos musicais, e o que com eles se relacione.
8. Sugerir que as mulheres fizessem desenhos do seu corpo, e mesmo de suas expectativas de vida, de pessoas com as quais gostariam de se relacionar, de bens que gostariam de possuir, de seus sonhos, desejos e frustrações, e o mais que considerassem interessante.
9. Fazer um estudo comparativo entre duas perspectivas: a da biomedicina, e a do sistema tradicional de enfrentar doenças, face à necessidade de tratamento das DST.

CONTEÚDO DAS OFICINAS:

1. Relato, pela equipe da ANAÍ, da história da AIDS, mediante texto elaborado pela própria equipe;
2. Caracterização clínica e sindrômica das DST, utilizando cartilhas e mapas com fotos seriadas, esclarecendo sobre úlceras genitais, corrimentos vaginais e uretrais;
3. Informação sobre sinais, sintomas, transmissão, causa e prevenção e tratamento das DST;
4. Demonstração das medidas preventivas: modo adequado de uso do preservativo, e da sua importância na prevenção das DST e AIDS;
5. Introdução à nomenclatura anatômica, interna e externa, dos aparelhos sexuais, masculino e feminino.

ATIVIDADES PROPOSTAS

Atividade 1:

Distribuição de pastas contendo caderno, papel ofício, lápis, borracha, caneta e canetas hidrocor, bem como um crachá, para identificação pessoal de cada mulher frente à equipe.

Atividade 2:

Atividade de apresentação das participantes: Com uma grande roda, cada mulher se dirigia ao centro do grupo e dizia seu nome, se era solteira ou casada, e o número de filhos ou netos, se os tivesse. Poucas mulheres se negaram a participar da brincadeira, que foi, portanto, muito bem recebida, sendo motivo de descontração e entrosamento com a equipe, já que nem todas as mulheres que participaram destas oficinas tinham sido entrevistadas na etapa anterior do projeto.

Atividade 3:

Desenho, individual, do próprio corpo, nomeando o órgão sexual, sem que houvesse preparação prévia partida da equipe; ou seja, nada foi mostrado às mulheres antes delas finalizarem seus desenhos. Como não foi estabelecido um modelo prévio de desenho, muitas mulheres desenharam figuras completamente vestidas, ou de saia com os seios à mostra; contudo, todas nomearam seu órgãos genitais. As figuras eram representações gráficas das suas autoras. Percebeu-se então que muitas se representaram bem

diferentemente do que realmente são, não por falta de habilidade em desenhar, mas por desejarem ser daquele jeito. O relato de uma índia Pataxó Hãhãhãe ilustra isso muito bem: quando a pesquisadora a questionou sobre o desenho, ela disse que “queria ser como aquela boneca que havia desenhado, de cintura fina, quadril largo e seios duros”.

Atividade 4:

As mulheres foram divididas em dois grupos, cada um dos quais deveria elaborar um grande desenho do corpo feminino, com os órgãos internos e externos. Houve dificuldade, por parte da maioria das mulheres, em identificar cada parte do aparelho genital, tanto interna como externamente. A justificativa apresentada é que “nunca tinham como reparar”, já que tudo na mulher é por dentro, e que, quando criavam coragem, iam ao médico fazer um exame preventivo, mas não sabiam como perguntar determinadas coisas. Elas associaram também ao tipo de relação que estabelecem com os seus parceiros, já que a relação sexual, geralmente, resume-se ao ato de penetração (pênis - vagina). Não são comuns o sexo oral, a masturbação, nem se estabelece entre os parceiros uma intimidade que permita a observação mais atenta dos órgãos genitais.

Atividade 5:

Debate sobre sexualidade, suscitando temas como fidelidade e traição. A intenção era fazer com que as mulheres refletissem sobre a possibilidade de serem infectadas por alguma DST ou AIDS. Elas relataram a dificuldade de se conversar com o marido e filhos sobre temas tão delicados, e que a decisão de usar, ou não, preservativo, ficava sempre por conta do parceiro. A traição foi referida como prática genuinamente masculina: algumas admitiram, claramente, saber que seus parceiros mantêm relações sexuais com outras mulheres, e que se sentem vulneráveis, tendo medo, e que os homens sempre acham que nada lhes pode acontecer. Em uma das aldeias *Kiriri* certa mulher relatou que tinha o HPV, o condiloma, que havia se tratado, mas que o marido se negava a fazer o tratamento. Outro caso de DST foi constatado na aldeia Pataxó Hãhãhãe: uma mulher era portadora de sífilis, que havia contraído do companheiro, e feito o tratamento, mas como ele tinha recusado proceder ao tratamento, ela foi reinfetada. Em todas as aldeias, as mulheres pediram que a ANAI elaborasse um projeto cujo alvo de investigação fosse o sexo masculino.

Nessa etapa da oficina, antes de iniciar o debate, as mulheres ouviram músicas pré-selecionadas pela equipe, que tratavam do dia a dia da mulher, ou de temas ligados a

circunstâncias amorosas. As músicas utilizadas foram: “Feminina” (Joyce), “Mulheres do Brasil” (Joyce), “Ronda” (Paulo Vanzolini, interpretada por Maria Betânia), “Atrás da Porta” (Chico Buarque/ Francis Hime).

Atividade 6:

Associação das DST / AIDS com seus respectivos sinais, sintomas e causa, modos de transmissão e de prevenção. As mulheres foram estimuladas a falar sobre as DST que conheciam, e o que sabiam a respeito da AIDS; e os nomes de algumas DST foram suscitados, mas nada sabiam sobre estas. Já em relação à AIDS, muito já tinham ouvido falar. A equipe de pesquisa percebeu que elas tinham conhecimento sobre formas de transmissão e contaminação pela AIDS: relação sexual sem preservativo, e sangue contaminado, perinatal ou não. Contudo, outras imaginadas formas de transmissão foram elencadas por essas agentes sociais indígenas: por exemplo, acreditam que o suor e a saliva também poderiam apresentar risco, tal como um assento quente, ou uma mordida de inseto. Particularmente, em uma das aldeias *Pankararé*, foi dito que AIDS é “doença de gay,” em função de haver sido diagnosticado entre eles um caso de Aids: o de um índio, procedente de São Paulo, que, segundo as mulheres, era homossexual. Esse índio faleceu há alguns meses, e além da AIDS, teve diagnosticado também o Condiloma Acuminado. Em vista desse fato, a equipe preocupou-se em desfazer esse “estigma”, e explicou que não existem ali pessoas específicas mais, ou menos, passíveis de contrair o HIV, e que, ao contrário, qualquer pessoa pode contraí-lo, inclusive mulheres casadas. Um levantamento da história da AIDS foi relatado, mostrando as transformações ocorridas no perfil da AIDS ao longo dos anos decorridos desde sua primeira identificação.

Atividade 7:

Nesta atividade deram-se esclarecimentos sobre DST / AIDS. Foi feito minucioso detalhamento sobre suas formas de contágio, prevenção, sintomas e tratamento, para o que a equipe utilizou cartilhas e um álbum seriado de fotos, especificamente elaborado para povos indígenas. Chamou-se a atenção para a gravidade da AIDS, e para as conseqüências, de dimensões imprevisíveis, de sua possível ocorrência em aldeias indígenas, devido ao quase desconhecimento das redes de relacionamento, sexuais existentes no interior da comunidade e fora dela; enfatizando-se, neste caso, a vulnerabilidade específica dos povos-alvo do projeto, dadas as possíveis e potenciais deficiências de sua “memória imunológica”.

Atividade 8:

Esta etapa foi destinada à discussão das possibilidades de tratamento para a saúde da mulher. A equipe relatou a importância do exame ginecológico na prevenção das DST e do auto-exame da mama. Percebeu-se uma certa resistência, por parte de algumas mulheres, quanto ao exame preventivo; elas diziam que não faziam o exame “porque não sentiam nada, não viam necessidade”. Depois de relatada a importância do exame, fêz-se um pouco de proselitismo, explicando que uma DST não-diagnosticada e não-tratada poderia levar à morte. Todas as mulheres concordaram com sua importância, e sinalizaram que procurariam o agente de saúde, e lhe diriam que gostariam de fazer o exame preventivo.

Atividade 9:

Instruções quanto ao uso do preservativo. Duas mulheres foram convidadas para vestir a camisinha em uma banana, o que foi antecedido por uma demonstração dada pela equipe. Foram estes os pontos enfatizados durante a colocação e a retirada do preservativo:

- conferir o prazo de validade e nunca usar os dentes, ou objetos cortantes para abrir a embalagem;
- atentar para o modo de segurar a ponta do preservativo, para não o encher de ar;
- desenrolar o *condom* com os dedos, e nunca com as unhas, para evitar rasgões;
- desenrolá-lo até a raiz do pênis;
- retirar o pênis da vagina antes de cessar a ereção, como forma de evitar o derramamento de sêmen;
- enterrar ou lançar a camisinha usada em um local de lixo, seguro, para evitar que crianças dele façam uso, ou bichos o comam;
- não praticar a reutilização.

Algumas mulheres conheciam bem a camisinha e declararam fazer uso dela, não para a prevenção de DSTs propriamente ditas, mas como método de contracepção. A equipe distribuiu preservativos entre as mulheres que manifestaram interesse por eles, ao passo que outras declararam não desejar usá-las, ou porque não mantinham mais relações sexuais, ou por acreditarem que os maridos não as traíam. A equipe, didaticamente, procurou esclarecê-

las sobre o equívoco de julgarem o suposto comportamento monogâmico como livre de riscos patológicos. Ao mesmo tempo, ela constatou certa resistência à camisinha em todas as aldeias visitadas, havendo casos em que as mulheres demonstraram medo, por temerem que a camisinha ficasse “dentro da mulher”. Quanto ao preservativo feminino, a equipe foi surpreendida, na primeira fase do projeto, com a declaração de uma índia Tuxá, que se dizia usuária da camisinha feminina, e que fez questão de apresentar o preservativo à sua entrevistadora, no caso, eu mesma.

Capítulo III

Representações do corpo, menstruação, sexo, reprodução, esterilização

Fabricação do corpo

*“... as pessoas são, em grande parte, aquilo que comem
O consumo é a forma privilegiada de transformação do corpo....
(McCallum 1996b: 76).*

A fabricação do corpo se dá, para os Pataxó Hãhãhãe, e no plano das suas representações, mediante uma “seqüência de eventos” baseada em reinterpretações, indiretas, dos modelos médico e biológico. A própria fecundação seria seu primeiro momento, seguido da gestação, do resguardo pós-parto e do aleitamento materno. As possíveis transformações ocorridas com o corpo são mais evidentes na mulher, já que ela passa por processos naturais e sociais, que, segundo os Pataxó, enfraquecem o corpo, fazendo com ela fique “explorada e esgotada”. Tais processos dizem respeito, quase exclusivamente, a fenômenos ligados à reprodução: menstruação, gravidez, métodos contraceptivos – sobretudo ligadura das trompas.

O fato de o ritmo fisiológico feminino ser mais determinante do que o masculino tende a impor, às mulheres, certo número de condicionamentos que inexitem para os homens, o que faz sentido, no âmbito de uma ideologia em que, não obstante ser o homem o fabricante, é o leite materno o elemento graças ao qual a criança se desenvolve e atinge a idade adulta; o que parece gerar um sentimento de que os filhos pertencem mais às mães,

ênfatizando-se assim a díade mãe-filho, como parece ser a tendência universal. Esta díade é o que mais prevalece, física e afetivamente.

A responsabilidade da mãe, quanto à formação do corpo do filho durante a gestação, implica no reconhecer de um do estado do seu próprio corpo. Por sua vez, do bom cuidado e funcionamento do corpo da mulher depende a fabricação-formação do corpo do filho. Há, pois, uma imbricação dialética entre os dois corpos:

“É aos poucos... O que faz a criança ficar fraca dentro do corpo da mãe é se a mãe é doente; o menino já nasce doente com aquela fraqueza da mãe, tem que tomar remédio para ficar forte, para fortalecer o sangue, porque ele já nasce fraco. Aí toma remédio, vai ao doutor, e a mãe tem que tomar remédio também, para dar leite forte para a criança” (Ana, 65 anos).

Além de o “estar doente” causar prejuízo para o leite materno e, em conseqüência, para a criança, há um outro tipo de causa, inerente à mulher, pode também prejudicar a formação do corpo do nascituro: *“Tem umas mulheres [em] que o leite é mais forte do que [o] de outras. Vai do calibre da pessoa: tem mãe [em] que o leite é forte, doce, e tem mãe [em] que o leite é salgado, e esse salgado não presta pra criança, [que] cresce magrinha” (Ana, 65 anos).*

A mesma informante assinala, simultaneamente, a existência de distintos comportamentos no âmbito da relação mãe-filho, quer se trate de índios quer não, reivindicando um maior rigor na dieta alimentar destinada à fabricação do corpo do recém-nascido, e na preservação do corpo da mãe; nisto, ela parece reportar-se à força da tradição como reguladora dos comportamentos contemporâneos:

“O branco não se importa com essas coisas; por isso [é] que os filhos morrem, porque as mães acham que porque é branco, tudo é fácil, tudo é bom: mas morre, por causa disso. O índio não, aqui mesmo ele faz um remédio de mato, de folha e dá ao menino e sara; mas o branco só quer saber de remédio de farmácia. Outra hora, não guarda a dieta do filho que tá doente, e mesmo assim dá comida forte; não tem cautela na dieta do filho, nem na dieta do corpo, por isso que morre. Você estando de resguardo não pode comer peru, leitoa,

*fato*²⁶. *Não pode comer caça, se comer faz mal; todas as caças do mato faz mal à mulher parida; comer, meus velhos diziam que fazia mal. Tem de comer galinha e carne. Se a mulher pariu tem de levar três dias comendo galinha”.*

Os “remédios do mato”, as infusões e manipulações com folhas são importantes para o fortalecimento do corpo da mulher em resguardo de parto, do mesmo modo que o são certas prescrições alimentares, hoje em geral, só respeitadas pelas mulheres mais velhas, já que se considera que as mais novas não se deixam atrair pelos comportamentos tidos como tradicionalmente legítimos. Na situação de contacto com o mundo externo ao mundo indígena, presumem as Pataxó haver indiferença, por parte das mais jovens, para com tudo que é considerado tradicional:

“Os remédios de horta para mulher de resguardo são água de alevante, hortelã; fazer temperada com cachaça se for beber; se não bebe passa no corpo, para a mulher ficar forte. As mulheres de hoje vivem todas descachimbadas. Porque naquele tempo, [o] dos mais velhos, a mulher quando ganhava menino passava folha na cabeça, braço, perna, barriga, o corpo todo, e isso era mulher forte. Hoje mulher que tem filho é igual a um pau bem fofo de fraqueza, que não toma nada, não come um pirão, já vem lá do doutor comendo feijão com arroz” (Ana, 65 anos).

As restrições alimentares devem ser observadas também durante todo o período da amamentação, que, em geral, se estende por um período de mais ou menos um ano, não obstante ter eu tenha registrado dois casos extremos de amamentação, um ao longo de cinco, e outro, de sete anos.

“Quando você tá dando de mamar ao menino pequeno, não é toda comida que você pode comer, para depois ir dar de mamar, porque o leite, esse leite, toda [a] comida que você come vai para o sangue, e o sangue é o leite, não pode comer comida brava que nem o chuchu, o maxixe, a abóbora, porque a abóbora seca o leite. Pode comer carne de gado, de galinha, que não faz mal. Essas comidas de verdura faz mal à criança; eu te falo que faz mal, porque uma prima minha, o meninozinho adoeceu de febre, ela veio aqui para esse Pau-Brasil, que na época só tinha poucas casas, ainda chamava [de] Santa Rosa, ela veio

²⁶ Vísceras de bovino: estômago, tripas, etc.

trazer o menino para tomar remédio. O médico disse a ela para não comer verdura, que era para esperar o menino sarar; ela chegou e fez um cortado de maxixe e chuchu e comeu, depois deu leite ao menino. Não custou, o menino morreu, aí ela ficou chorando. Eu disse que a culpa era dela, porque o farmacêutico disse a ela que não comesse verdura. Nessa época nem médico tinha, não podia comer chuchu porque o bicho é bravo. A gente que é mãe, não é toda coisa que come, dando de mamar tudo faz mal. Se tá com febre não pode comer mamão, nem comer coisa fria” (Ana, 65 anos).

Prevalece uma certa especificidade alimentar conforme a origem étnica do grupo local. E do mesmo modo que restrições, até privações ocorrem, em determinados casos, da mudança de hábitos alimentares, ao se transferirem de um lugar para outro, e, regra geral, da penúria alimentar a que têm sido submetidos. “O par sangue-alimento é o responsável pelo crescimento do imaturo, e estão em uma relação recíproca com o sêmen e o leite materno, concorrendo para tornar o sangue forte” (Carvalho e Souza, 2000).

Na pesquisa de Carvalho entre os *Kanamari*²⁷ da Amazônia, os dados comprovam que esses índios subscrevem inteiramente essa formulação teórica, que associa sangue ao alimento, formulando sua concepção sobre o desenvolvimento do feto e da criança, mediante a estreita relação entre alimento e *sangue*, que tem no *koya*²⁸ 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 mama 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).

²⁷ Apesar de se apresentarem em contextos etnográficos aparentemente bastante distintos, separados por uma grande distância histórico-geográfica e política, é possível estabelecer uma conexão entre essas duas situações, que, como bem demonstraram Carvalho e Souza em um artigo cujo objeto é a articulação entre raça, gênero e classe nesses dois universos etnográficos, onde é a categoria *sangue* opera tal articulação (V. Carvalho e Souza, 2000).

²⁸ Koya: caiçuma, bebida feita de mandioca e fermentada mediante salivação.

O sangue menstrual é visto como um “outro tipo de sangue”, diferente daquele que está associado ao alimento. A menstruação enfraquece o corpo feminino, e, como pretendo demonstrar, sangue menstrual e sêmen compartilham o mesmo campo semântico, estando o primeiro diretamente associado ao período fértil.

Viveiros de Castro, em pesquisa com os Yawalapití, constatou que nessa aldeia e possivelmente nas demais aldeias do Alto Xingu, a perda do sêmen também 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). O período de reclusão vivido na puberdade é o mecanismo através do qual intervenções são feitas para 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).

Rodriguez, ao estudar as crenças sobre as substâncias formadoras do corpo entre os Javaé -- índios lingüisticamente jê, da família Karajá, centrada na ilha Ilha do Bananal --, registra 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).

É importante perceber que, apesar de o sangue menstrual ser visto como “um derivado” do sangue propriamente dito, ele só é sadio e fonte de vida, desde que mantido dentro do corpo humano. Quando fora, como é o caso da menstruação, o sangue torna-se poluente e enfraquecedor, como já mencionado.

Representações da menstruação

No caso dos Hãhãhãe, a noção de menstruação identifica esse sangue com fertilidade, estabelecendo homologia entre sangue – menstruação – esperma, e apontando assim para crenças a respeito do “estado do corpo”. Essas noções a respeito da corporalidade são

bastante generalizadas, e não se restringem ao universo do grupo pesquisado. Em um trabalho realizado com mulheres de segmentos populares na região metropolitana de Porto Alegre, versando sobre sangue, fertilidade e práticas contraceptivas, Victora (Victora, 1995) registrou o mesmo tipo de fenômenos, fazendo-se necessário, para ela, buscar a lógica ordenadora de tais representações a respeito do corpo e da reprodução.

Como disse, é recorrente, entre as índias Pataxó Hãhãhãe, a noção de que o período fértil coincide com o período menstrual, ou de que a fecundação só é possível nos dias imediatamente anteriores ou posteriores ao fluxo menstrual: *“Se você [es]tiver menstruada, se [es]tiver esperando de hoje para amanhã, não pode se misturar hoje com um homem não, porque pega; se ele vi[e]r na estrada, ele volta, e já volta feito.”* (Ana, 65 anos)

Os exemplos acima parecem pressupor a existência de um fluido, veicular e condutor, no corpo da mulher, que suscite a ativação do processo de reprodução, tal como o sêmen no caso do homem. E o período menstrual é, por sua vez, também associado ao desejo sexual: *“Pode prestar atenção: quando a gente [es]tá para menstruar, a gente sente muita sensação, tem muita vontade, aí a menstruação vem. Quando vai embora é a mesma coisa.”* (Cíntia, 32 anos)

Diante disso, para as Pataxó o momento mais propício para conjugar concepção e obtenção de prazer são o início e o fim da menstruação. É preciso, porém, ter cuidado para evitar falsas generalizações, já que as percepções das agentes parecem apoiar-se muito em distintas e variadas situações concretas. Assim é que o período fértil das mulheres fica identificado como específico, particular a cada uma, a cada corpo, onde tanto a menstruação quanto o período fértil são individualmente únicos: *“Eu acho que depende da mulher; tem diferença, dependendo da menstruação. Eu engravidava quatro dias antes e quatro dias depois [dela]”* (Marta, 33 anos).

Dessa maneira, a associação entre sangue menstrual e fertilidade vai além do próprio momento da fecundação. O sangramento no momento do parto, e no pós-parto, não é pensado como de outra natureza, ou seja, não é diferente do da menstruação, daquele que acreditam ser o vital construtor do feto: *“A mulher quando [es]tá grávida [es]tá tapada. O*

menino tapou ali o lugar; quando [ela] ganha o filho, destampa o canal. O sangue fica preso ali nove meses, quando ganha o filho aquilo ali sai tudo” (Ana).

Questionadas, neste contexto, sobre a possibilidade de existir uma determinada idade para o início e o término da vida sexual da mulher, uma informante relacionou-os, respectivamente, à menarca e à menopausa, corroborando desse modo a associação da menstruação com o desejo sexual e com a disponibilidade da mulher para o sexo: *“Eu comecei no sexo com 14 anos; acho que até uns cinqüenta, cinqüenta e cinco, ainda dá. Tem diferença a mulher de mais idade, porque não tem **menstruação**, mas se arrumar alguém, dá para resolver o problema” (Iracema, 31 anos).*

Nessa linha de questões, como bem atestou Leal, “o sangue menstrual é específico e indicador da condição da fertilidade feminina”. O depoimento acima apresentado indica que, quando a mulher começa a produzir sangue menstrual está apta à reprodução, e que deixando de produzi-lo se esgota sua fertilidade e, possivelmente, sua vida sexual. Aliás, os depoimentos sobre “ter vontade” durante o período de menstruação demonstram alguma ambigüidade, já que, em certa medida, as mulheres e os homens dizem “ter nojo” do sangue menstrual, e nenhum dos dois gêneros em causa admite ter relações sexuais durante o período menstrual: *“A gente esconde que está menstruada, porque é feio e nojento” (Cíntia, 32 anos).*

Isso corrobora o que diz Leal (1995): “O sangue menstrual é matéria fértil”. Contudo, a associação entre menstruação e fecundação, como já disse, é privativa dos períodos imediatamente anteriores e posteriores aos dias de maior fluxo. Quanto à maneira pela qual os companheiros sabem que suas parceiras estão menstruadas, uma informante revelou que é *“porque a gente não quer ter relação. Ter relação menstruada dá inflamação, hemorragia e é nojento mesmo. Às vezes eu chego até a reclamar que quando a gente [es]tá menstruada o marido nem olha: eles também não gostam” (Cecília, 35 anos).*

A repulsa masculina não se dá somente pelo sangue menstrual, propriamente dito, mas devido a um estado geral considerado característico da “mulher menstruada”, ou “de boi” -- como se “naqueles dias” a mulher estivesse “suja”, e desleixada quanto aos cuidados com seu corpo: *“O meu marido tinha nojo quando eu estava menstruada, não queria nem*

chegar perto, eu nem sei como é que eu pegava filho, é como eu tava dizendo, eu acho que era na saída ou quando vinha” (Ana).

A menstruação é, pois, um momento incômodo e indesejado, que de certo modo debilita o corpo da mulher, fazendo-a, como vimos, perder energia e expelir fluidos corporais. A menarca é portanto, para elas, o início do processo que leva do amadurecimento ao envelhecimento, raciocínio este igualmente aplicado ao que tange à “perda de energia”. Apesar disso, as Pataxó Hãhãhã classificam a menstruação como também necessária e importante para cada mulher, pois é marco de diferenciação entre os gêneros, e indicador da condição feminina: *“Foi Deus que deixou a menstruação; vem do útero mesmo: o homem não menstrua porque não tem útero, é seco” (Ana).*

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; vejamos portanto:

“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 conseqüência 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).

Ainda segundo Rodriguez, esse mito coloca a origem das “regras” ou mênstruo no plano das relações sociais, e não no dos fatos da natureza. A menstruação é, 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” (ibid.). Neste ponto, a representação do corpo feminino vem mostrar-se, nesses vários contextos, como claramente determinante para compreender as lógicas que podem equacionar o complexo conjunto de fenômenos que, relacionados à menstruação, aqui se passaram em revista. E isso fica bem corroborado no comentário que abaixo segue:

“O menino tem outro sangue, que não tem a menina; o homem tem aquele sangue forte, e a menina tem sangue fraco. Ela, nos tempos da menstruação, enfraquece o corpo, fica explorada e o homem nunca se esgota. A mulher esgota [-se], a fraqueza é só essa (Ana).

Como diz Victora, “as representações do corpo, embora construídas por categorias e sistemas classificatórios coletivos, apresentam-se de forma particular, como o próprio período fértil” (Victora, 1995). A partir do que observamos nos testemunhos anteriores, pode-se concluir que cada mulher, representando-se a si mesma e ao funcionamento do seu corpo e órgãos reprodutores, assim como à própria menstruação, vê-se representada como um sistema único, e singular e discreto, com atributos que lhe são específicos e particulares.

Sexo, reprodução e esterilização

Para as mulheres Pataxó Hãhãhãe, como também para outras mulheres, não-índias, inseridas em contextos semelhantes, tais temas são tratados com reserva e não fazem parte das conversas no cotidiano familiar. As informantes relataram que dificilmente falam sobre menstruação e outros aspectos da sexualidade com seus filhos e filhas; e o mesmo se aplica quanto a seus companheiros. O primeiro contato com as questões sexuais, e com a primeira menstruação, constituíram-se, de modo geral, em um aprendizado solitário, só comentado, anteriormente, com irmãs de idade próxima, ou alguma amiga mais íntima; isto, em ocasiões que antecederam nossas entrevistas.

“Eu nunca vi o corpo de minhas irmãs, só de calcinha. O de minha mãe, nem de calcinha. Ela morreu, estava de anágua, a gente não tirou porque sabia que ela tinha vergonha, vestimos a mortalha por cima e não vimos nada da parte de baixo” (Cecília).

Esse testemunho aponta para a evidência de que o recato com o corpo não é rompido nem com a morte, sob pena de ter lugar uma violação do corpo e dos sentimentos da morta. As diferentes posições das informantes em variadas gerações correspondem, igualmente, a distintas noções de honra, recato e pudor: *“A gente não. A gente tomava banho no rio e voltava só de calcinha” (Ivana).*

É possível afirmar que entre algumas informantes, a relação sexual não requer que o corpo esteja nu -- mas apenas que haja a posse do corpo mediante penetração:

“Meu pai que era marido nunca viu o corpo de minha mãe”

“Na minha primeira vez, eu mandei meu marido apagar o candeeiro, eu mesma tirei minha roupa”

“Na frente do meu marido eu não fico nua porque ele sabe quem eu sou; mas com uma médica, por exemplo, eu fico, porque é tanta mulher que entra ali que ela nem lembra da cara de ninguém”.

E, ainda nesta linha de observações, constata-se que vagina e peito são considerados como as partes do corpo que não podem ser vistas porque são “as partes do sexo”. Em alguns casos, contudo, é admitida a nudez total na frente do cônjuge. O peito e a vagina são emblemáticos da intimidade feminina, e só passíveis de serem vistos, devassados, na frente de um “outro” com o qual esteja socialmente prevista a troca de intimidades, como, por exemplo, a troca dos fluidos sexuais: *“O corpo é uma coisa íntima, mas na frente do marido eu fico nua. É marido, não tem problema”.*

Isso condiz com Nobeit Elias, quando, ao tratar do processo civilizador, assinala que o controle mais complexo e estável da conduta passou a ser cada vez mais instilado no indivíduo desde seus primeiros anos, como uma espécie de automatismo, uma autocompulsão à qual ele não poderia resistir, mesmo que desejasse. “... Esse mecanismo visava prevenir transgressões do comportamento, socialmente aceitável, mediante uma muralha de medos profundamente arraigados, precisamente porque operava cegamente, e pelo hábito, ele, com frequência, indiretamente produzia colisões com a realidade social. (...)” (Elias 1993: 196).

O mesmo autor observa, muito apropriadamente, a crescente habituação, por parte de grupos pertinentes a classes inferiores urbanas e agrárias, a noções de previsão do futuro, de

limitações de controles, mais estritos, da manifestação de emoções, e, também, de um grau mais alto de autocontrole. (Elias, 1993: 214). É o medo da perda de prestígio, aos olhos dos demais, instilado sob a forma de autocompulsão, seja na forma de vergonha, seja na do senso de honra, que garante a reprodução habitual da conduta característica, e tem como sua condição um rigoroso controle de pulsões em cada pessoa. (Elias, 1993: 113).

Quando questionadas sobre os costumes antigos, ou sobre a percepção que prevalece no imaginário nacional e é pelos índios conhecida -- isto é, a do índio nu que vive na mata --, a explicação que emerge é a de que existe um “regime de índio antigo”, e, agora, um “regime de índio novo” -- o de um índio que vivia na mata escondido, e o daqueles que, tendo nascido em outro ambiente, fora da mata, não puderam preservar os costumes dados como tradicionais; tendo, hoje, a percepção de que foram criados de um jeito diferente: *“A gente não tem mais esse costume de ficar nu, e eu acho que para a gente ser índio não é tirar a roupa que vai provar o que a gente é. Eu sou índia, do mesmo jeito daqueles que ainda vive nu” (Iracema).*

As variadas posições e atitudes que as mulheres Pataxó Hãhãhãe assumem quanto aos problemas ligados a sexo, como, por exemplo, prazer e obrigação conjugal, são bastante distintas entre elas. Quanto à frequência das relações sexuais, todas concordam em que não se deve “fazer” todos dias, e só “quando se está afim”; porque “todo dia dá *abuso* ²⁹”. O homem aparece como o maior beneficiado com o sexo; é ele quem mais gosta: *“Sabe o que eu acho, pra resumir tudo: eu acho que o sexo só é bom para o homem. Eu chego até a ter vontade de ser homem. Só quem se beneficia com isso aí, são eles” (Marta).*

A traição masculina se reveste como empecilho para uma plena realização sexual: *“eu gostava de sexo, mas depois que meu marido me traiu, eu não gosto mais não”*. As mulheres são, no geral, vistas como fiéis, mas, em contrapartida, aos homens imputa-se uma infidelidade quase inerente.

É de recordar que Foucault lembra ao leitor a maneira pela qual São Francisco de Sales exortava à virtude conjugal: para as pessoas casadas, ele oferecia um espelho natural,

²⁹ Abuso, aqui, tem o valor semântico de *fastio, falta de vontade, saciedade excessiva*, devida mesmo ao exagêro de atividade sexual.

propondo-lhes o modelo do elefante e dos belos costumes que demonstrava com sua esposa. Esse tema lembra ainda Foucault, é uma variação transmitida por uma longa tradição, cuja formulação já se encontra em Plínio (*Introdução à Vida Devota*), que preconizava um modelo de conjugalidade recíproca e fiel (Foucault 1984: 20).

Numa das entrevistas coletivas que fiz reuni cerca de sete mulheres, com o propósito de observar a reação de cada uma ao ouvir os relatos das outras. Alguns dos casos relatados causaram grande repercussão entre elas, tendo tido, mais tarde notícias de que esses casos tinham sido revelados para alguns dos maridos causando certo clima de intriga e desconforto para as mulheres envolvidas. A própria pesquisadora foi vista com certa desconfiança por parte de alguns homens, que chegaram a comentar sobre sua conduta moral: para eles era estranho “uma menina vir de Salvador para saber essas coisas aqui”. Interessante também, foi a inicial resistência de algumas mulheres para tratar de temas como esses com uma “moça solteira”, categoria na qual me qualificaram, e, depois de algum tempo de conversa, não pestanejaram e perguntaram se eu era virgem, ou como era minha vida sexual, se eu tinha namorado, como ele era, se era bonito, etc.

Dois casos, em especial, foram alvo de grandes risadas e comentários: uma das mulheres relatou que só sentia disposição para o sexo, que o tesão só “aparecia” quando, em companhia do parceiro, observava uma revista com fotografias de posições sexuais. O mais interessante foi a preocupação que ela demonstrou de como seria daqui por diante, porque, segundo ela, a revista estava ficando apagada e um pouco rasgada. Vejamos um resumo da conversa: *“Meu romance tem que ser facilitado, assim diretamente não vai não; tem que se inspirar em uma revista ou na televisão; se não tiver uma revista não vai não, até vendo animal vai. Tem uma revista lá que é a salvação....”* disse Marta. Ouvido isso, Ivana, uma das participantes, manifestou-se: *“Você tem que ir ao médico”*; e logo outra, Lorena, acrescentou: *“É inflamação”*. E outros comentários se seguiram: *“Não é nada disso, é coisa da mente mesmo, você colocou na cabeça que só sente vontade se olhar a revista”, foi o que ponderou a terceira, Cíntia. -- “Você tem que relaxar”, concluiu a última, Patrícia, para encerrar a conversa.*

Um outro caso, que suscitou vívidos e desconfiados comentários e muita polêmica, foi o de uma mulher que afirmou ter engravidado quando virgem. O diálogo que se seguiu é ilustrativo:

“Engraçado... -- disse Marcela -- Da minha primeira menina eu engravidei sem fazer sexo”

“Foi no pensamento?” -- indagou Cíntia, com intrigada malícia...

“Sério mesmo, eu só namorava. Homem não tem mania de pedir as coxas? Eu tava menstruada no período [em] que ele pediu essa bendita coxa, eu falei que não queria, porque eu estava menstruada -- e ele disse que não tinha problema. Ee aí, “só nas coxas”, encostou lá na coisa...” Concluiu Marcela.

E então, perguntou Patrícia -- *“Mas você não tava de modess não?”*

[Es]tava sim – informou (Marcela)

E Patrícia argüiu -- *Ultrapassou o modess?*

Marcela -- Eu não sei. Eu sei que a verdade é que eu não fiz sexo; e engravidei. No dia seguinte a menstruação tinha subido. Eu sei que o resultado, depois, foi filho. Ele, [o rapaz] disse depois que ia me testar, que só ficava comigo se eu fosse virgem.

Eu já ouvi falar que, se a moça se enxugar com toalha molhada de esperma do rapaz, fica grávida. Eu já vi esse caso – ponderou Marta.

Ao que Cíntia protestou -- Mas não pode, eles morrem em segundos,...

Nesse ponto, Marta informou um pouco mais sobre esse evento -- O médico é que deduziu isso, ela explicou tudo, ele viu que ela era virgem.

Isso, é vergonha de dizer que deu as pernas... -- comentou Ivana

Ou as coxas, como Marcela – corrigiu Cecília

É porque é um negócio tão pequenininho, que só em passar a toalha já esmaga os bichinhos -- acrescentou Cíntia

Mas esse negócio é um bicho sério, é um vírus desgraçado – concluiu Marta.

Os dados que acabo de apresentar reforçam, pois, a hipótese de que o funcionamento de cada corpo, de cada aparelho reprodutor feminino é visto como único. Não obstante, qualquer possível suspeita, e as aparentes surpresas por parte de algumas das protagonistas desses relatos, e reuniões e entrevistas, elas sustentam e acreditam na possibilidade de que tais eventos tenham realmente acontecido.

Quanto ao número de filhos que se pode ou deve ter, e aos meios de evitar a gravidez, as opiniões são bastante divergentes. Quando questionadas sobre o uso de contraceptivos, pude perceber uma certa resistência, por parte de várias mulheres, quanto a usar algum método de contracepção, ou a assumirem que o utilizam – isto, em função da política posta em prática pelos líderes indígenas contra o controle da natalidade. Em contrapartida, os informes colhidos no decorrer da pesquisa mostram razoável número de mulheres que encerraram suas carreiras reprodutivas, definitivamente, através da laqueadura ou “ligadura de trompas”: esse número é superior àqueles divulgados na denúncia de esterilização feita contra o deputado, e que houve cirurgias recentes, realizadas mesmo após todo o desenrolar do caso. O grande número de mulheres que se referiu à laqueadura de trompas como método contraceptivo chamou-me a atenção. As opiniões e motivações apresentadas foram diversas, havendo depoimentos de mulheres que se haviam se arrependido da cirurgia, e de outras que relataram, muito livremente, que adoravam “ser ligadas”, que “era muito bom “transar” sem ter medo de engravidar”. As mulheres que não eram “ligadas” também divergiram em suas posições, umas demonstrando interesse em serem ligadas, e outras declarando que nunca fariam isso. Aquelas que assim se expressaram têm um discurso, de caráter político, muito forte, defendendo a posição de que uma mulher índia não pode se submeter a uma intervenção cirúrgica dessas, que impede a reprodução, já que acreditam que “quanto mais índios, melhor para a luta”. Uma possível transformação no corpo das mulheres foi referida como consequência da cirurgia, mesmo por parte das que se manifestaram a favor desse tipo de procedimento:

“Eu achei ótimo não ter mais filhos, adoro ser ligada, minha vida sexual melhorou muito, antes eu fazia sexo com medo de engravidar, mas agora, eu faço à vontade, porque sei que não vou engravidar mesmo. Para mim foi ótimo. É claro que falta um pedaço da gente, mas eu não sinto não” (Cíntia).

Uma outra disse ter-se arrependido, mas por ter feito naquele momento: “*Eu fui esterilizada, acho que poderia gostar da idéia, mas não agora -- quando eu tivesse quarenta anos e tivesse mais filho[s] do que agora tenho; aí, eu achava que poderia dar um basta, mas eu me operei bem cedo e me arrependi” (Marta).*

Marta relatou ainda as conseqüências da cirurgia em seu corpo; segundo ela, passou a sentir dores, pois estava grávida de três meses na época da cirurgia – embora desconhecesse o fato: *“A mulher operada é uma mulher doente, sei lá, falta um pedaço, alguma coisa assim. Mulher de mais idade pode ser bom, mas mais nova não. Eu me sinto mal, a minha menstruação ficou embaraçada, oito dias sem vir, [e] oito dias adiantada. Cólica, que eu não tinha, passei a rolar na cama, de dor; e, com toda[as] dificuldade[es], eu queria ter mais filho[s]”*.

Quando questionada, nessa ocasião, do porquê de ter aceitado o convite para operar, Marta fez uma declaração, de certa forma engraçada: *“Olha, eu sabia que ia parar de ter filho, mas não sabia que ia ter tanto problema. Eu podia continuar evitando, tomando remédio. Eu sabia a data que podia engravidar devido aos quatro dias, mas eu achei que uma coisa dessas sendo de graça, eu não podia perder uma oportunidade dessas. Aquela loucura -- porque [es]tava de graça e aí todo mundo aproveita”*.

Iracema, uma das minhas grandes informantes, tem um discurso curioso e particular, muito em função do papel político que exerce na comunidade, e da responsabilidade política que esse papel lhe impõe. Iracema viaja muito, vai para solenidades, representa a comunidade e as mulheres, como ela mesma diz, em Salvador, Rio de Janeiro e Brasília, e participa de encontros de mulheres onde se discutem temas como o da saúde da mulher e outras questões da mesma ordem ou assemelhadas:

“Devido às [suas] condições, é a mulher que deve resolver o número de filhos que quer ter por causa da qualidade de vida: mas o que eu vejo, é que, se a gente tomar essa atitude de não ter filhos, vai ser um fracasso para a aldeia, só vai diminuindo o nosso povo. Se a terra estivesse na mão da gente, aí a gente teria condições de sobreviver, porque vem dos nossos povos velhos, que tinham 10, 15, 20 filhos, porque vivia[m] em sua terra, vivia[m] à vontade. Hoje a gente não tem a terra toda, e nem um plano de agricultura para a sobrevivência do nosso povo, dos nossos filhos”.

A informante admite, portanto, a possibilidade de controlar o número de filhos para dar maior espaçamento entre os partos, como forma de zelar pela saúde feminina, mas sem jamais utilizar a ligadura de trompas. Vejamos a formulação que elaborou para justificar

ter-se submetido à cirurgia: *“Eu não tinha experiência, conhecimento com essas coisas de saúde; aí eu operei, mas foi uma decisão que me prejudicou, porque depois disso vieram várias conseqüências; porque, se eu soubesse como evitar, tendo um filho hoje, e outro daqui a 5 anos, eu não teria operado”*.

O número de filhos e a hora de parar de tê-los também deve ser, segundo Iracema, uma decisão da mulher: *“É a mulher que deve decidir essa coisa, é ela que [es]tá mais no dia a dia da casa, com os filhos. Somos nós [as] mães, então é a gente que vê se dá para continuar [a ter filhos] ou não”*.

Paula, uma outra informante com a qual convivi muito, sem no entanto poder conversar bastante com ela, tem três filhos e um neto. Quando ligou as trompas estava solteira, mas, como nunca tinha tido um relacionamento estável, um casamento, sua mãe mandou que se operasse, porque, segundo ela, *“Paula vive tendo filho sem marido”*. Alguns anos depois, Paula juntou-se a um rapaz dez anos mais novo do que ela, sem filhos. Esse atual companheiro declara querer ter um filho, mas que isso não será possível, por enquanto. Quanto à sua cirurgia e o que pensa sobre as mulheres que desejam ligar as trompas, Paula diz: *“Eu me arrependi, eu nem queria fazer, mas um homem aí falou com [minha] mãe que era bom eu fazer, aí eu fiz. Muitas mulheres aí querem fazer, para acompanhar a modernagem, querem ter uma vida moderna”*.

Como o número de filhos hoje se limita, mais ou menos, a cinco por mulher, e, no passado, os velhos teriam, segundo pensam 10, 15 filhos, como informou Iracema, um número reduzido de filhos significa “vida moderna” em oposição a uma vida anterior, como os mais velhos supostamente tinham.

Como vimos, Paula atribui a uma decisão de sua mãe o fato de ter feito ligadura das trompas, porque foi ela que se sentiu incomodada com as crianças que a filha tinha, sendo solteira. Há um fato curioso que me foi relatado por Iracema, a respeito de uma das gestações de Paula: *“Ela engravidou e escondeu de todos, estava sem marido, teve sozinha o filho, em um rancho, e deixou a criança lá, toda suja. À noite, um primo dela ouviu latidos de cachorro e foi até o rancho; encontrou a criança morta, sem uma mão, que o*

cachorro havia comido. Quando a família soube, ela fugiu, e foi morar com o avô, onde ficou por dois anos”.

Não associo esse fato a uma prática de infanticídio; por outro lado não posso afirmar que seja um caso isolado. Mas não ouvi outras notícias a esse respeito. Assim, ele, como o aborto, se configura como algo constrangedor, raramente se admitindo que tenha ocorrido. Todas as informantes condenam a prática, e apenas uma admitiu que teria feito dois abortos.

Além dos métodos clínicos, de evitar gravidez, outros, tidos como “tradicionais”, e utilizados pelas “mais velhas” foram citados: *“Muitas mulheres velhas diziam que tomavam um pouquinho de querosene e se lavava com sal” (Cíntia)*. Ou ainda: *“Minha cunhada usou água com sal, e não engravidou não. Tomava um pouquinho, e quando terminava a relação, se lavava. Passou um ano fazendo assim” (Patrícia)*.

É interessante perceber, no primeiro desses relatos, que as mulheres de mais idade também utilizavam artifícios para evitar filhos, relacionando-se isso, ambigualmente com os relatos que destacaram o grande número de filhos que aquelas davam à luz.

O Papel dos Gêneros

As opiniões das mulheres Pataxó Hãhãhãe quanto ao papel de cada gênero no grupo doméstico, e na comunidade, são bastante diversas. Procurei, através das entrevistas, entender as “dimensões relacionais e diferenciais das noções de gênero na estruturação das representações e das identidades nas relações sociais entre homens e mulheres” (Bandeira, 1999). Ali, o imaginário de um gênero dominante prevalece, parecendo um pouco alheio a explicações que possam justificar essa dominação: *“o homem manda porque ele é homem”*, ou, ainda, *“um homem em casa impõe respeito”*. Pretendi “desvendar” as posições de cada gênero e os papéis que eles desempenham, bem como suas atribuições, partindo do pressuposto de que “as diferenças entre homens e mulheres vêm sendo construídas ao longo da história, de forma peculiar em cada organização social” (ibid.). Não obstante, tais diferenças são invariavelmente remetidas a um padrão de comportamento, enraizado mas especificamente próprio a qualquer grupo humano. Esse padrão de dominação masculina é

utilizado como justificativa para as “convenções sociais” dos Pataxó Hãhãhãe: *“Quando o marido não está em casa, a mulher manda e resolve. Não é só na cultura indígena, mas em outras culturas também é assim”* (Ivana).

Em contrapartida, uma outra informante, que está em sua segunda união, e já teve outros relacionamentos fortuitos, tendo, inclusive, fugido de casa, quando ainda adolescente, para unir-se ao namorado rejeitado pela família. Ela conflita com o reconhecimento dessa posição, quase determinante, do homem, e associa a desejável posição feminina à sua independência econômica: *“Quando a gente trabalha, fica mais independente, mas quando o dinheiro é só do homem... Mas quando a mulher trabalha, ela compra o que quiser e diz que o dinheiro é dela”* (Cíntia).

Sua irmã, alguns anos mais velha, e que visivelmente seguiu o que chama de “trajetória natural”, ou seja, namorou, noivou e casou, tem opinião bastante distinta: *“Mesmo a mulher tendo emprego, o homem é o chefe. Quando chega uma pessoa em casa, pergunta logo pelo chefe da casa, dificilmente chega perguntando pela mulher; é uma coisa que já vem dos antepassados, sempre foi assim, casa que tem homem é mais respeitada, quando ouvem falar em mulher sozinha, não têm respeito. Eu acho que tem que ter o homem mesmo para ser o chefe da casa. Eu tomo decisões na minha casa, mas...”* (Ivana).

Certas atribuições da casa, tidas como de responsabilidade genuinamente feminina, como o cuidado com as crianças e o preparo da alimentação, não são vistas como menos importantes; o cenário feminino, porém, é interno, dentro da casa, só aparecendo elas no contexto externo quando solicitadas; enquanto isso, as atividades masculinas são externas, seja por necessidade do grupo doméstico ou da própria comunidade:

“Da parte do homem, tem vários que assumem o papel de liderança, que precisa juntar todos na hora de decidir alguma coisa na comunidade; as mulheres ficam mais cuidando da casa, mas tem as horas [em] que eles precisam chamar as mulheres para ajudar em trabalhos fora [de casa] junto com eles. Em casa, a responsabilidade dos filhos é com as mulheres; o homem também vai para roça, trabalhar para o sustento da casa” (Iracema).

Questionadas sobre a possibilidade de uma possível intervenção, mais direta, por parte das mulheres, nas questões políticas do grupo, como a de ocupar a posição de cacique, por exemplo. Nisto as opiniões oscilaram, ora por julgarem que uma parte da comunidade não aceitaria isso, ora por questões próprias e referentes às obrigações femininas, com a casa e os filhos: *“A mulher é ouvida na comunidade; se ela tomar alguma decisão uns respeitam, outros não”*(Iracema). *“Falaram comigo e com Cíntia se a gente não queria ser cacique; mas a gente não quis, porque é muito trabalho, muita coisa, tem [de] sair muito, viajar, e a gente que tem filho não tem condições de sair direto, toda semana”*. Curiosamente, dois anos após esta entrevista, uma mulher foi eleita vice-cacique³⁰ por decisão e conveniência da própria comunidade.

³⁰

V. nota 13, página 26.

Considerações finais

São ainda muito tímidos e rarefeitos os estudos sobre a temática do gênero e da sexualidade no âmbito da etnologia indígena do nordeste brasileiro. Isso ainda mais se acentua no caso da Bahia, não obstante haver, no âmbito do PINEB -- Programa de Pesquisas sobre os Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro --, estudos preocupados em relacionar tal aspecto com os demais aspectos da temática global das sociedades indígenas. Foi esse o caso dos escritos de Maria Rosário G. de Carvalho (Carvalho, 1998 e 2002), notadamente com seus estudos entre os Kanamari da Amazônia Ocidental, e, embora com menor intensidade e profundidade de foco, entre os índios da Bahia: exemplo disso é o projeto “Corpo, Sexualidade e Reprodução: práticas e representações entre os índios Pataxó (sul da Bahia)”, que, por razões de ordem prática e financeira, ainda não foi possível implementar. Quero dizer, com isso, que meu interesse particular pelas questões de gênero foi, de certa forma, suscitado, estimulado e adensado no âmbito do próprio PINEB.

Já a motivação mais direta para o objeto da pesquisa que realizei, propriamente dita, emergiu definitivamente a partir da divulgação das denúncias relativas à esterilização em massa das índias Pataxó Hãhãhãe. Esse fato chamou minha atenção para a necessidade de estudar mais a fundo o povo em questão. Dessa maneira, poderia aliar o interesse científico à preocupação político-social com a situação, destino e higidez dos povos indígenas no Brasil.

O trabalho de campo que realizei levou-me, assim, a reorientar meu projeto inicial, mantendo-o embora dentro de um mesmo campo temático, mas com um foco simultaneamente mais aprofundado e restrito. O que primeiro me pareceu ser o cerne da investigação, transformou-se, por conseqüência, apenas em mais uma faceta a ser tratada, dentro do complexo universo com que fui defrontada. Examinados com cuidado os eventos e testemunhos que me foi dado observar e recolher, parece-me possível chegar à conclusão de que, apesar de se apresentarem em um distinto contexto etnográfico, os Pataxó Hãhãhãe apresentam, ainda, bastantes especificidades quanto às suas crenças, a seu corpo, à menstruação e à sua própria sexualidade, tomada como um todo coerente. Podem, assim, relacionar-se, perfeita e comparativamente, as práticas pataxó e as de outros povos indígenas. Foi isso o que creio ter demonstrado, ao trabalhar com a literatura referida ao longo deste texto monográfico, e principalmente com aquela que incide sobre os pontos mais cruciais de minhas preocupações antropológicas.

Nessas preocupações, a categoria “sangue”, recorrentemente associada ao alimento e em especial ao leite materno, constitui-se “como principal vetor constitutivo do corpo, e introdutor de um valor diacrítico entre os gêneros, para concluir que na construção do corpo e da pessoa se intersectam as construções de gênero, família e raça” (Carvalho e Souza, 2000). Como vimos, “sangue” é alimento, e há uma série de restrições alimentares que atingem a mãe do nascituro, para que haja um leite saudável, e, em consequência, um corpo forte e bem construído.

A menstruação, considerada como “um outro tipo de sangue”, embora derivada, de certa forma, desse mesmo sangue que está associado ao alimento, remete a um estado geral do corpo, que aponta para uma certa vulnerabilidade feminina. O corpo da mulher é “fraco” em relação ao do homem porque como já referi páginas atrás, “a mulher, nos tempos da menstruação, fica explorada e esgotada”. Do mesmo modo, é “perigoso” ter relações sexuais nos dias de maior fluxo menstrual. Por fim, vimos a associação direta que há entre sangue menstrual e período fértil, constituindo-se a menstruação como o fluido condutor, sexual e feminino – tal como o líquido seminal o é para o sexo masculino.

A mulher é pois construída, -- no plano do reprodutivo, e da ordem biológica, social e simbólica --, por um conjunto de atributos que formam sistema, coerente, essencial e fundamental para toda reprodução do grupo em causa, nesses mesmos planos -- o do biológico, do social, do econômico e do simbólico daquela população, que, social e culturalmente organizada, se define, delimita e designa como “Pataxó Hãhãhãe”. Ao se esterilizar qualquer de suas mulheres, rompe-se, em cada caso, este subconjunto estrutural básico, ao privar de seus atributos essenciais, para a vida social, a mulher esterilizada. E por essa via, ao romper-se este subsistema elementar que é unidade mínima de um todo que o engloba e transcende, altera-se, conceitualmente, a totalidade do sistema, ou universo global. E mesmo que não seja esse o objetivo deliberadamente visado por quem quer que seja, em seus resultados virtuais e potenciais, os índios têm razão quando dizem que a esterilização traz em si um germe de genocídio.

Bibliografia

ALMEIDA, Miguel Vale de (Org.).

1996 - **Corpo Presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo**. Oeiras: Celta.

1995 - **Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade**. Lisboa: Fim de Século.

CARVALHO, Maria Rosário.

1998 - **Corpo, Sexualidade e Reprodução: práticas e representações entre os índios Pataxó (sul da Bahia)**. Projeto de pesquisa encaminhado a Fundação Carlos Chagas. PRODIR III. Salvador: PINEB / Universidade Federal da Bahia.

2002 - **Os Kanamari da Amazônia Ocidental: história, mitologia, ritual e xamanismo**. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado.

CARVALHO, Maria Rosário & 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

CHAYANOV, A. V.

1966 – **The theory of peasant economy**. Illinois: The American Economic Association.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário

1998 - **Considerações preliminares sobre o caso da esterilização das mulheres da comunidade indígena Bahetá, do povo Pataxó Hãhãhãe**. Brasília: Conselho Indigenista Missionário.

DIÁRIO DA JUSTIÇA.

1998 – V. **Diário da Justiça**, 193-E, 08.10.1998: 52.

ELIAS, Nobert.

1993. **O Processo Civilizador 2**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
FOUCAULT, Michel.

1984. **História da Sexualidade 2**. Rio de Janeiro: Edições Graal.

GLOBO, O

1998 – V. **O Globo -- Caderno País**, 30.08.1998 : 12. Rio de Janeiro.

HEILBORN, Maria Luíza.

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

LEAL, Ondina Fachel.

1995 - Sangue, Fertilidade e Práticas Contraceptivas. **Corpo e Significado: Ensaio de Antropologia Social** (LEAL, O. F., Org.). Porto Alegre: Editora da Universidade/UFGRS. P. 13 – 35.

McCALLUM, C.

1996. **Morte e Pessoa entre os Kaxinawá**. *Mana* 2 (2):48-84. Rio de Janeiro: Contracapa/PPGAS-Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro.

MALINOWSKI, Bronislaw.

2000 - **Sexo e Repressão na sociedade na sociedade selvagem**. 2ª edição. Petrópolis: Vozes.

NÁSSER, Nássaro. & SILVA, M. A. Lopes da.

1984. **Lauda 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.

OLIVEIRA, João Pacheco.

1987 - **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro / Marco Zero.

PARAÍSO, Maria Hilda.

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

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça.

1995 - **Alguns aspectos da construção do gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal**. Cadernos Pagu / UNICAMP, vol. 5. Pp. 131-147.

SOUZA, Guaraci Adeodato de.

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

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. **Corpo e Significado: Ensaios de Antropologia Social** (LEAL, O. F., Org.). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul. P. 77-81.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (Org.)

1995 - **Antropologia do Parentesco: Estudos ameríndios**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

1987 – A fabricação do corpo na sociedade xinguana. **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**. (OLIVEIRA, João Pacheco de, Org.). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro / Marco Zero. P. 31-41.

2. MEMBROS RESIDENTES (NÃO PERMANENTES):

Nº	PARENTESCO EM RELAÇÃO AO CHEFE	RAZÃO DA PERMANÊNCIA	TEMPO DA PERMANÊNCIA	LOCAL DA PERMANÊNCIA

3. PARENTES FORA DA ALDEIA (CONSAGÜINEOS E AFINS):

Nº	NOME/ RELAÇÃO COM O CHEFE	ESTADO CIVIL	SEXO	IDADE	FILHOS (M / F)	

04. LOCALIZAÇÃO DO DOMICÍLIO (PONTO DE REFERÊNCIA)

4. DESCRIÇÃO DA CASA (Nº DE CÔMODOS, MOBÍLIA, QUINTAL, LIXO, ÁGUA, ETC.)

07. HISTÓRIA REPRODUTIVA DOS CONJUGES:

	Nº DE UNIÕES	Nº DE FILHOS	VIVOS		MORTOS		IDADE	CAUSA MORTE
			M	F	M	F		
MASCULINO								
FEMININO								

06.OBSERVAÇÕES:
