

Emilene Leite de Sousa

UMBIGOS ENTERRADOS

Corpo, pessoa e identidade
Capuxu através da infância



UMBIGOS ENTERRADOS:

corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Reitor

Ubaldo Cesar Balthazar

Vice-Reitora

Catia Regina Silva de Carvalho Pinto

EDITORA DA UFSC

Diretora Executiva Interina

Flavia Vicenzi

Conselho Editorial

Agripa Faria Alexandre

Antonio de Pádua Carobrez

Carolina Fernandes da Silva

Evelyn Winter da Silva

Fábio Augusto Morales Soares

Fernando Luís Peixoto

Ione Ribeiro Valle

Jeferson de Lima Tomazelli

Josimari Telino de Lacerda

Luis Alberto Gómez

Marília de Nardin Budó

Núbia Carelli Pereira de Avelar

Priscila de Oliveira Moraes

Sandro Braga

Vanessa Aparecida Alves de Lima

COMITÊ EDITORIAL DA COLEÇÃO BRASIL PLURAL

Vânia Zikán Cardoso (Coordenadora da Coleção)

Alicia Castells

Esther Jean Langdon

Márcia Grisotti

COMITÊ GESTOR DO INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISA BRASIL PLURAL

Deise Lucy Montardo (UFAM)

Eliana Elisabeth Diehl (UFSC)

Esther Jean Langdon (UFSC)

Sônia Weidner Maluf (UFSC)

Vânia Zikán Cardoso (UFSC)

Editora da UFSC

Campus Universitário – Trindade

88040-900 – Florianópolis-SC

Fone: (48) 3721-9408

editora@contato.ufsc.br

www.editora.ufsc.br

Emilene Leite de Sousa

UMBIGOS ENTERRADOS:
corpo, pessoa e identidade Capuxu
através da infância

© 2021 (e-book) Editora da UFSC [Nota do Editor = mesmo conteúdo]
© 2017 (impresso)

Coordenação editorial:

Cristiano Tarouco

Capa:

Paulo Roberto da Silva

Editoração:

Roberta Gomes da Silva

Revisão:

Guilherme May

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da Universidade Federal de Santa Catarina

S725u Sousa, Emilene Leite de

Umbigos enterrados [recurso eletrônico] : corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância / Emilene Leite de Sousa. – Florianópolis : Editora da UFSC, 2021.

390 p. : il. – (Coleção Brasil Plural)

E-book (PDF)

Disponível em: <https://doi.org/10.5007/978-65-5805-026-1>

ISBN 978-65-5805-026-1

1. Antropologia social – Paraíba. 2. Etnologia – Paraíba. 3. Identidade social – Paraíba. I. Título. II. Série.

CDU: 39(813.3)

Ficha catalográfica elaborada por Fabrício Silva Assumpção – CRB-14/1673



Este livro está sob a licença Creative Commons, que segue o princípio do acesso público à informação. O livro pode ser compartilhado desde que atribuídos os devidos créditos de autoria. Não é permitida nenhuma forma de alteração ou a sua utilização para fins comerciais.

br.creativecommons.org

A Tequinha Capuxu
(*in memoriam*)

A Aline Menezes Macedo
(*in memorian*)

A meu pai, Roberto Gentil
(*in memoriam*)

*Breve há de ser
sinto no ar
tempo de trigo maduro
vai ser tempo de ceifar.
[...]*

*Madrugada camponesa
Faz escuro (já nem tanto)
Vale a pena trabalhar
Faz escuro, mas eu canto
Porque a manhã vai chegar.
(Faz escuro, mas eu canto).*

*Madrugada Camponesa
(Thiago de Mello)*

Agradecimentos

Agradeço a minha orientadora, professora Antonella Tassinari, e aos professores Edvigés Ioris, Maria Ignez Paulilo, Clarice Cohn e Flávia Pires pelas contribuições a esta obra. Às instituições que me acolheram ao longo da minha trajetória acadêmica: Universidade Federal de Campina Grande, Universidade Federal da Paraíba e Universidade Federal de Santa Catarina.

Aos colegas do Núcleo de Pesquisa sobre Povos Indígenas/NEPI da UFSC e aos colegas e professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Ao Instituto Brasil Plural/IBP pelos recursos que custearam parte da pesquisa de campo da qual esta obra resulta.

À Universidade Federal do Maranhão, seus professores e alunos, onde tenho aprendido o ofício de ensinar desde 2004.

À FAPEMA pelas bolsas e auxílios diversos, inclusive o que tornou esta publicação viável. Também ao CNPq e à CAPES pelas bolsas ao longo da minha caminhada acadêmica.

Aos afetos: minha mãe, Joana d'Arc, meus irmãos, Roberto, Eulina e Ellida, meus sobrinhos Fernanda, Robertinho, Adriel, Gabriel, Andressa e Carol. Aos meus sogros, Manuel e Zuleide. Acima de tudo, a Emanuel e Pedrinho, pela maior de todas as dádivas: o amor.

Ao povo Capuxu pela acolhida, pelo afeto e pela consideração que tem tido por mim e por aceitarem compartilhar comigo um pouco de suas vidas. Em especial a Izabel, Olga, Joselito, Chico Miguel, Marcone, Levi, Lily, Albanete, Aldirene, Aldinete, Regiane, Leda, Francisco Batista, Edna, Mara, Juliana, Côca, Aline, Daniela, Elba, Gerson, Júnior Menezes, Olavo, Rejane, Rayane, Rivelino, Roberta, Stela, Ana Paula, Eliane, Regiane, Flávio Júnior, Ilane, Denise, Gracinha, Romero, Rivelino, Eron, Ítalo e Naldo.

Às crianças Capuxu, por terem me aceitado mais uma vez em seu universo e por terem me permitido experimentar mais um pouco daquilo que só a convivência com a infância camponesa oferece. Suas mãos desenharam este livro.

Sumário

Lista de figuras.....	12
Prefácio	15
Prólogo.....	19
Apresentação	21
Introdução	25
Capítulo 1 ■ “Ô de casa” – itinerário metodológico.....	28
1.1 Ô de fora: da “menina que tirava fotos” à “menina que escreve um livro”	36
1.2 O que podem as crianças fazer pela etnografia?	38
1.3 A etnografia como transformação da experiência em texto.....	42
1.4 A descrição etnográfica sobre crianças.....	44
1.5 Procedimentos metodológicos	54
Capítulo 2 ■ Capuxu – de vespa a grupo social	60
2.1 Os Capuxu: evidências etnográficas na construção da identidade.....	64
2.2 O povo Capuxu e os <i>outsiders</i>	67
2.3 A identidade Capuxu à luz das teorias de etnicidade: ou de como a identidade “toma corpo”	76
2.3.1 Índices e critérios: “Capuxu é tudo parecido”	82
2.3.2 O poder de nomear: de fora para dentro e de dentro para fora	84
2.3.3 A etnicidade: substância e parentesco.....	88
2.3.4 Identidade e contiguidade territorial: identidade enraizada e o paradoxo Capuxu.....	89
Capítulo 3 ■ O Sítio Santana-Queimadas: “o umbigo do mundo”	93
3.1 O Sítio Santana-Queimadas: da questão espacial	94
3.2 O Sítio Santana-Queimadas: “o umbigo do mundo”	100
3.2.1 A casa: lugar de morada	104
3.2.2 O roçado: lugar de trabalho	112
3.2.3 As estradas: percursos, trilhas e atalhos.....	115

3.3	O Sítio Santana-Queimadas pelas crianças Capuxu.....	120
3.4	Herança e estratégias de reprodução camponesa.....	138

Capítulo 4 ■ Parentesco, onomástica e sistema de apadrinhamento143

4.1	As redes de parentesco Capuxu.....	145
4.1.1	Parentesco Capuxu: substância e identidade.....	148
4.1.2	Do sistema endogâmico de parentesco Capuxu e de sua importância.....	154
4.1.3	Endogamia e esclerose.....	161
4.1.4	Relações com os cônjuges em potencial: ou a viagem da volta	163
4.2	Nomear é trazer à existência: a onomástica Capuxu (de crianças e de bichos) e os apelidos	166
4.2.1	Sobre a importância dos sistemas onomásticos.....	168
4.2.2	Transmissão ou herança dos nomes Capuxu	169
4.2.3	Atribuição livre: os nomes seriados.....	178
4.2.4	Apelidos, alcunhas ou codinomes: formas jocosas de classificar	182
4.2.5	A relação com os animais: os nomes e a aprendizagem corporal.....	189
4.3	Reciprocidade e sistema de apadrinhamento: padrinhos humanos e santos	196
4.3.1	Sistemas de apadrinhamento: reciprocidade e sociabilidade no sertão da Paraíba.....	198
4.3.2	Dar, receber e retribuir: formas de apadrinhamento, rituais e relações	201

Capítulo 5 ■ A criança, a infância Capuxu e a construção da pessoa215

5.1	A infância e a criança na antropologia	215
5.2	A infância Capuxu.....	219
5.3	A vivência da infância.....	220
5.3.1	A linguagem (corporal) infantil e a utilização das parlandas	228
5.3.2	(Des)cobrir o corpo: o vestuário infantil	234
5.4	A trilogia da infância: a articulação entre aprendizagem, ludicidade e trabalho.....	238
5.4.1	Da trilogia em seus termos	238
5.4.2	A trilogia da infância e a produção do corpo e da pessoa Capuxu.....	244

5.5	O universo de crenças e a produção da pessoa	246
5.5.1	Do corpo e da alma: sobre a produção da pessoa Capuxu	246
5.5.2	Malassombros, casas malassombradas e sonhos de avisos.....	248
5.5.3	Principais personagens do universo infantil	257
5.5.4	O repertório de crenças da infância	260

Capítulo 6 ■ A produção da pessoa Capuxu por meio da fabricação do corpo na infância 269

6.1	Pessoa, corporalidade e sociedade: contribuições da etnologia indígena.....	269
6.2	A fabricação do corpo na infância	272
6.3	Umbigos enterrados: processos de produção do corpo da criança Capuxu	275
6.3.1	Da necessidade de produzir o corpo	278
6.3.2	Sobre a menstruação, a gravidez, o parto e o resguardo.....	281
6.3.3	Dos primeiros cuidados com o recém-nascido	289
6.3.4	Técnicas corporais na infância	296
6.4	Rezas, curas e benzeduras: processos de cura do corpo e da alma.....	308
6.5	O conhecimento através do corpo ou a in(corpo)ração do conhecimento	319
6.5.1	A construção do conhecimento: breve incursão teórica	326
6.5.2	Conhecimento e experiência	330
6.5.3	Os modos de saber com o corpo: aprendizagem e trabalho	332
6.6	A importância do trabalho agrícola e das atividades domésticas infantis para a produção do corpo e da pessoa Capuxu.....	336
6.7	O lugar e a produção do corpo, da pessoa e da identidade Capuxu.....	346
6.8	O enraizamento da pessoa Capuxu: a dieta alimentar e os modos-de-comer	350
6.8.1	A dieta alimentar das mães, dos bebês e a comensalidade	360

Conclusão ■ Corpo, pessoa e identidade Capuxu: um olhar sobre a infância	367
Referências	376
Anexo	390

Lista de figuras

Figura 1 – Na Escola Municipal de Ensino Fundamental Porfírio Higino da Costa, as crianças desenham em suas salas e posam em grupo para as fotografias	56
Figura 2 – Escola Municipal de Ensino Fundamental Porfírio Higino da Costa. Ao lado, o pau de arara que leva as crianças do ensino médio para as escolas da cidade.....	63
Figura 3 – Menina Capuxu exibe a camisa, confeccionada para crianças e adultos, com a afirmação étnica.	69
Figura 4 – Croqui do Sítio Santana-Queimadas elaborado pelas crianças.	95
Figura 5 – Posto de saúde fechado para reforma na parte interna.	96
Figura 6 – Algumas casas do Sítio e seus entornos: calçadas, antenas, plantações de palmas e animais à vista.	105
Figura 7 – Planta de uma das casas Capuxu.....	106
Figura 8 – Animais presos nos roçados. Imagens de poços e da seca que assolou o Sítio entre 2012 e 2013.....	112
Figura 9 – As estradas do Sítio: ao entardecer, atravessadas por carros-pipas que abastecem as casas na estiagem e suas porteiras e mata-burros.	116
Figura 10 – Desenho de Anna Clara (7 anos) – além de representar a casa e seu entorno, destaca sua cadela Vivia e sua iguana Leu, além dos papagaios José e Mário. O sol é um elemento comum a quase todos os desenhos, mesmo quando chove.	121
Figura 11 – Desenho de Evair (10 anos) – além da casa, do porco e do açude, destacou as estradas do Sítio com suas porteiras e mata-burros.	122
Figura 12 – Desenho de Íris (9 anos) – além da casa, desenhou as galinhas e os pássaros, o açude e o poleiro das galinhas improvisado, com uma escada encostada à árvore.	123
Figura 13 – Antônio Victor (7 anos) – optou por desenhar o curral, sob o sol, com o gado dentro. Passando em frente ao curral, o caminhão, com um homem de chapéu ao volante.....	124
Figura 14 – Desenho de Maria Clara (6 anos) – destaca a casa, seu entorno com plantas e flores, ela e sua mãe, além dos animais de estimação.....	125
Figura 15 – Gabriela (8 anos) – desenhou as casas, a estrada, o sol e a árvore, além de sua galinha Lulu.	126

- Figura 16 – Desenho de Thiego (8 anos) – apresenta seus animais de estimação nomeados: a cachorra Filó, a gata Sinhá Mesa e os coelhos Evans e Pintado, aqui representados por um só. Além da casa e do poleiro improvisado na árvore..... 127
- Figura 17 – Tales (8 anos) – desenhou a escola do Sítio, de onde parte o pau de arara que leva os jovens para as escolas da cidade. Em frente à escola, um curral com um boi preso 128
- Figura 18 – Maria Helena (9 anos) – fez o desenho que ilustra a capa deste livro. Ela destacou a sua casa, o pé de goiaba, a gata Mari e a cadela Estrela, além do açude e dela mesma à frente da casa..... 129
- Figura 19 – Ana Francielle (8 anos) – optou por desenhar sua família em frente à casa, com a árvore ao lado. No desenho estão ela, seu pai, sua mãe e suas duas irmãs..... 130
- Figura 20 – Amanda (9 anos) – desenhou a si mesma na janela observando seus animais de estimação: a cadela Fofinha, o gato Chadreis e o papagaio Jose. Além dos elementos recorrentes da casa, nuvens, sol, árvores e flores..... 131
- Figura 21 – Desenho de Antônio Victor (7 anos) – além de representar a casa e o sol, adicionou um novo elemento às árvores e seu cachorro Ring, preso por uma cordinha à frente de casa 132
- Figura 22 – Maria Rita (6 anos) – além de desenhar a casa, a árvore, o sol e o açude, destacou a galinha, o galo e os porcos, em vários tamanhos, que compõem a produção animal da família 133
- Figura 23 – Carlos Daniel (9 anos) – destacou os animais em detrimento da casa. Desenhou bois, porco, coelho e papagaio presos em currais e gaiolas. O cachorro e a galinha passeiam soltos pelos arredores da casa..... 134
- Figura 24 – Erinaldo (7 anos) – optou por desenhar as estradas do Sítio sendo atravessadas por animais (porcos) e caminhões. Os vários modelos de caminhões revelam desde o pau de arara, que leva os jovens para as escolas na cidade, até os caminhões-pipa, que distribuem água durante a seca..... 135
- Figura 25 – Rita de Cássia (8 anos) – além de desenhar a casa e o poleiro sob a chuva, desenhou abaixo o sol, sua gata Pretinha, as galinhas e mais um poleiro para estas..... 136
- Figura 26 – Yasmin (5 anos) – optou por desenhar o roçado, que não aparece como um lugar opressivo, mas próximo da casa, ambiente de conforto, e tomado por flores. Além da casa, as árvores, o sol e uma lua crescente..... 137
- Figura 27 – Um mutirão constrói a casa dos pais de Flávio, o recém-nascido, que voltaram há pouco tempo de São Paulo. A casa está sendo construída no entorno da casa da avó materna de Flávio..... 138

Figura 28 – Representação de casamento de dois irmãos com duas irmãs.....	155
Figura 29 – Representação de casamento avuncular.....	155
Figura 30 – Representação de casamento por sororato.....	156
Figura 31 – Representação de casamento trocado.....	156
Figura 32 – Representação de casamento entre primos carnais ou primos-irmãos.....	156
Figura 33 – Crianças brincam em torno das fogueiras e com suas brasas nas noites de São João e São Pedro.....	207
Figura 34 – Crianças Capuxu em momentos diversos, no interior de suas casas, por calçadas e pelos espaços do Sítio.....	219
Figura 35 – Crianças Capuxu brincam de cavalo de pau no entorno de suas casas.....	222
Figura 36 – Tarde da noite, as crianças interrompem as brincadeiras para serem fotografadas por uma delas, para quem entreguei a câmera. Enquanto isso, seus pais conversam em roda nas cadeiras pelas calçadas de uma das casas do Sítio.....	227
Figura 37 – Crianças Capuxu exibem suas melhores roupinhas durante a noite da Festa de Sant’Ana, em espaços externos à igreja, ao longo da missa. Na madrugada, já cansadas das brincadeiras, adormecem nos espaços arranjados para elas na casa paroquial.....	236
Figura 38 – Casas abandonadas e <i>malassombradas</i> do Sítio. No alto, a cadeira pendurada ao torno evita que a alma de sua dona retorne para nela se balançar.....	255
Figura 39 – O enterro do umbigo de Flávio. Sua avó de posse do umbigo e seu tio com a ferramenta, além do cachorro da família.....	278
Figura 40 – Bebês Capuxu exibidos no colo das mães ou sobre a cama do casal.....	289
Figura 41 – Bebê Capuxu que, de tão gordinho (e saudável!), é sempre cumprimentado com um “Benza-te Deus pra não botar quebrante”.....	312
Figura 42 – Criança Capuxu mostra, orgulhosa, como é capaz de abrir e fechar a porteira do curral para que possamos atravessá-lo no caminho para o roçado.....	323
Figura 43 – À frente da escola as crianças brincam e exibem marcas diversas no corpo, especialmente nos pés e nas mãos. São as marcas da produção dos corpos dos que vivem em Santana-Queimadas.....	350
Figura 44 – Merenda das crianças na escola, pela manhã: arroz de leite e carne de charque.....	354
Figura 45 – Várias comidas à base de milho: broas, canjica com canela, angu, bolo de milho e quarenta, importantes alimentos da dieta Capuxu.....	356

Prefácio

O QUE AS CRIANÇAS CAPUXU ENSINAM À ANTROPOLOGIA?

Antonella Tassinari

Ao apresentar esta rica etnografia sobre o povo Capuxu do sertão paraibano, Emilene Leite de Sousa comprova a fertilidade de uma investigação antropológica com foco em crianças. A beleza e a fluidez do texto permitem aos leitores percorrer temas densos e caros para a antropologia, nem sempre abordados nos estudos sobre infância, como questões relativas ao parentesco, à onomástica, à territorialidade e à etnicidade. Aliada a uma investigação cuidadosa sobre as noções de pessoa e corporalidade, a etnografia também aponta para a possibilidade de diálogos entre estudos do campesinato e da etnologia indígena. Tudo isso é tratado tendo as crianças como foco e como interlocutoras.

Fazendo pontes entre áreas de pesquisa que geralmente não dialogam e discutindo temas que não são usuais nos estudos sobre infância, este trabalho contribui para a consolidação de uma das premissas centrais da antropologia da infância, a qual considera que as crianças têm algo a dizer sobre a sociedade em geral e não apenas sobre os assuntos a elas concernentes. A autora mostra que uma investigação centrada nas crianças Capuxu pode contribuir, por exemplo, para a compreensão do processo de identificação étnica de um grupo de famílias migrantes que, no final do século XIX, estabeleceu-se no Sítio Santana-Queimadas, no sertão paraibano, e ali, por meio de estratégias para a perpetuação do grupo (como a manutenção de um padrão de alianças endogâmicas, de um sotaque, de uma referência ao território, de uma forma de nominação), vem se mantendo e se afirmando como um “povo”: o povo Capuxu.

“Capuxu” é o nome de uma vespa, que passou a ser atribuído a essas famílias, inicialmente de forma pejorativa e referente à sua brabeza, mas que, atualmente, foi assumido como etnônimo de um povo e passa a ser ostentado em redes sociais e em estampas de camisetas: “100% Capuxu”. A etnicidade, embora seja tema corrente de estudos de campesinato em países de língua hispânica da América Latina, tem sido raramente abordada nos estudos de campesinato no Brasil. Aqui, a etnicidade é tema quase exclusivo da área da etnologia indígena, geralmente associada à relação de populações autóctones com o Estado brasileiro. A etnicidade Capuxu, por não fazer referência a uma identidade indígena, aponta para a importância de um maior diálogo entre esses campos de estudo e a urgência de se ampliarem as análises das emergências étnicas para além do contexto indígena.

Ao associar a etnicidade Capuxu à construção de um vínculo com o território por meio de um investimento na produção dos corpos das crianças, a autora também faz uso de um tema largamente tratado na etnologia indígena brasileira: a corporalidade como idioma central na construção da pessoa. Com uma descrição cuidadosa sobre a gestação, o parto, os primeiros cuidados com o recém-nascido, o desenvolvimento e as várias fases da infância, os hábitos e dietas alimentares, o livro indica as características de uma produção Capuxu da corporalidade, sugerindo o rendimento da análise dos processos de produção do corpo para o contexto camponês.

Dessa forma, o trabalho se destaca como uma dimensão importante para o desenvolvimento infantil. Enterrar o umbigo das crianças no Sítio Santana-Queimadas lhes garante um vínculo com o povo e com o território o qual lhes fará sempre voltar para lá, mesmo se passarem períodos trabalhando em outros lugares. Mas é a experiência decorrente da participação das crianças nas atividades produtivas familiares, nos roçados ou nas casas, que é compreendida como a condição para a incorporação de conhecimentos fundamentais para a vida camponesa e de valores morais, como honestidade e disciplina.

Neste livro, a autora desenvolve a ideia apresentada em seus trabalhos anteriores a respeito de uma “trilogia da infância camponesa”, que se constitui a partir da ludicidade, da aprendizagem e do trabalho. Demonstrando que esses três aspectos se articulam na experiência infantil e nas estratégias de produção de seus corpos, a autora questiona a oposição geralmente postulada entre trabalho, por um lado, e aprendizagem e ludicidade, por outro lado. Por meio de uma descrição rica e viva do cotidiano infantil, a autora defende que a experiência lúdica

e a aprendizagem estão presentes tanto na participação das crianças nas atividades de trabalho quanto nos outros momentos do seu cotidiano.

Embora a etnografia enfatize a aprendizagem não escolar, essa instituição está muito presente ao longo de todo o texto e não parece contrastar com as outras experiências da infância Capuxu – seja porque é perto dela que algumas pessoas escolhem enterrar o umbigo das crianças, para que estas se tornem doutores no futuro, seja porque as orações aprendidas nas aulas de religião vão ser usadas depois pelas crianças para evitarem *malassombros*, seja porque os alimentos da merenda e das festas escolares parecem integrar e dar continuidade à alimentação que as crianças têm em casa. Isso tudo demonstra que a escola é parte central da vivência da infância Capuxu, embora as aprendizagens infantis não se restrinjam à escola. Talvez por isso, por uma atenção à aprendizagem infantil que deve ocorrer dentro e fora da escola, o povo Capuxu seja considerado “inteligente” pelas pessoas das comunidades vizinhas.

Ao tratar do universo infantil, esta etnografia dedica apenas dois itens para repertoriar as crenças e os personagens da infância Capuxu. Isso contrasta com a quantidade de outros elementos apresentados ao longo do livro, nos diversos itens em que os conhecimentos e as vivências infantis estão articulados com aqueles da vida adulta. Aliás, é por meio dos desenhos infantis que a autora nos leva a conhecer o Sítio Santana-Queimadas – não apenas os seus espaços (a casa, o quintal, o açude), mas também os seus caminhos (a estrada, as trilhas, os atalhos) e os seus moradores (as famílias, os animais, as plantas).

Como venho sugerindo com relação a outros contextos sociais, notadamente indígenas, nos quais os espaços e tempos da infância não são apartados daqueles dos adultos e nos quais as crianças gozam de mais autonomia para circular e aprender nesses vários espaços e tempos, nessas circunstâncias o universo infantil tende a ser muito mais compartilhado e articulado com o universo adulto. A propagada “autonomia do universo infantil”, com suas regras e repertórios próprios, que vários trabalhos de antropologia da criança vêm consagrando como uma característica geral da infância, parece ser, ao contrário, o fruto de processos sociais de aprendizagem distanciados da vida adulta. Em outras palavras, parece que quanto mais autonomia têm as crianças para participarem de seu contexto social, menor é a necessidade de produzirem universos autônomos de crenças e práticas. Por outro lado, há uma tendência infantil em produzir universos lúdicos autônomos quanto menos autonomia as crianças têm para interferirem no contexto social em que vivem.

A autonomia das crianças Capuxu e a articulação do seu universo em relação aos adultos é uma das importantes conclusões deste livro, que impacta sobre a antropologia da infância. Essas são, a meu ver, importantes lições que as crianças Capuxu ensinaram a Emilene Leite de Sousa e que ela soube tão habilmente nos transmitir com a escrita desse livro. Sua leitura nos convida, da forma divertida e curiosa que é tão comum às crianças, a abrir as caixinhas que encerram os conteúdos de diversas áreas da antropologia, experimentando diálogos e construindo pontes.

Prólogo

Paul Valéry disse certa vez que não se termina um texto: se abandona. É assim que me sinto tendo que narrar a história de como procedi a uma investigação antropológica entre o povo Capuxu que teve início há mais de dez anos, mas que foi interrompida e retomada depois de uma vasta lacuna de tempo. Talvez por isso eu devesse dizer que não começo a contar agora uma história, mas que vou continuar a contá-la.

Voltar ao povo Capuxu e à sua infância dez anos depois de ter concluído lá minha pesquisa de mestrado – para proceder à pesquisa de doutorado – tornou minha empreitada numa viagem de volta. Esse aspecto de continuidade, e não de recomeço, está presente em todo o texto, de modo que em alguns momentos, quase sem perceber, eu me reporto a acontecimentos daquela primeira vivência entre eles.

Curiosa por decodificar a construção da pessoa Capuxu, optei por tentar alcançá-la através da produção dos corpos e dos sujeitos ainda na infância e de sua relação com a identidade do grupo. Foi um trabalho sobre crianças e sua infância que tomou como sujeitos as próprias crianças, não se detendo a elas, mas a toda a comunidade, por acreditar que a infância não é uma espécie de universo paralelo, de mundo ou cultura à parte daqueles dos adultos, mas que, especialmente no caso do universo camponês, está imbricado com o mundo dos adultos de maneira que não há como analisar apenas um lado dessa mesma moeda.

É importante dizer que a escrita desta obra atravessou todo o processo de pesquisa, pois compartilho com Cardoso de Oliveira (1989) a ideia de que a escrita não é um produto, mas um processo. Assim, sua feitura atravessou o tempo da pesquisa, estando lá ou estando aqui – em campo ou no gabinete –, apesar da diferença de gêneros na escrita. Por isso, este texto é tecido com os fios das narrativas guardadas em meus diários, tendo costurado tudo o que vi e ouvi sobre o tecido que é a minha própria memória.

O tempo desta pesquisa foi marcado pela seca que assolou a região, tornando cinzentos os dias no Sítio Santana-Queimadas e minando o verde e a esperança do povo Capuxu. A cada ano, de 2011 a 2013, só se confirmaram a falta de chuvas e a escassez. Foi assim a cada 19 de março, quando, no dia de São José, a chuva não vem, e eles

sabem que “o inverno está perdido”, apesar da prática constante de “roubar o santo”.¹

Apesar das intempéries do tempo, da estiagem, dos animais mortos, dos rios e açudes vazios, das árvores sem sombras e do calor excessivo, o povo Capuxu guarda sua alegria para visitantes como eu, recebendo-os com mesas fartas, café quentinho passado na hora e um lugar para descansar o corpo de toda e qualquer viagem.

Em 2014, reta final de minha pesquisa, as chuvas vieram, enchendo rios, açudes e barreiros, fazendo sobreviver as plantações, escorrendo por atalhos e pedras, fazendo brotar novos riachinhos, alegrando crianças e adultos com os banhos de domingo e afastando o tom acinzentado que marcava o céu e os olhos dos idosos Capuxu que esperavam “ver chover antes de morrer”.

Estou consciente de que o que eu descrevo aqui não revela, em sua intensidade e totalidade, o que eu vivi e aprendi com o povo Capuxu. Em todo caso, parafraseando Milan Kundera (1991), sei que, agora, o que eu vivi estará submetido ao que escrevi.

Apresentação

Eu, a cada passo, me distanciava lá da fazenda, e se acaso distraído eu perguntasse “para onde estamos indo? – não importava que eu, erguendo os olhos, alcançasse paisagens muito novas, quem sabe menos ásperas, não importava que eu, caminhando, me conduzisse para regiões cada vez mais afastadas, pois haveria de ouvir claramente de meus anseios um juízo rígido, era um cascalho, um osso rigoroso, desprovido de qualquer dúvida: estamos indo sempre para casa.

(Raduan Nassar – Lavoura Arcaica)

Na vida, o que aprendemos mesmo é a sempre fazer maiores perguntas.

(João Guimarães Rosa – Grande Sertão: Veredas)

As razões que me levaram durante a graduação e o mestrado ao encontro do povo Capuxu são distintas das que agora – durante a pesquisa de doutorado – me guiam. Ao término de minha primeira pesquisa entre eles, em que eu já analisava a infância, constatei que eram ainda maiores as coisas que eu não sabia do que aquelas que eu havia descoberto. Nasceram daquele encontro novas e maiores perguntas que o tempo não adormeceu na memória, mas agigantou.

O caminho que me leva de volta à infância Capuxu é um caminho de reencontro comigo mesma e com a criança camponesa que fui. Formada em parte pelos mesmos processos de produção do corpo, compartilho com eles a infância no campo e a relação primorosa com a natureza e o sobrenatural. Nas suas inspirações de vida reside a fonte para as minhas perguntas sobre suas concepções acerca do corpo, da criança, da pessoa Capuxu, e essas perguntas refletem também a minha experiência. O percurso que sigo até as crianças Capuxu é para mim uma espécie de reconciliação com o passado, um retorno pelos

mesmos caminhos que me levaram embora das veredas daquele sertão² paraibano, cuja alegria da infância é maior nos dias bonitos de chuva, embora quase sempre sejam secos os dias.

Por essa razão, a construção da pessoa e a produção do corpo da criança na vivência da infância camponesa é um tema que me é caro afetivamente. Revisitar as crianças Capuxu e o sertão da Paraíba faz-me perceber que, embora eu tenha partido, o sertão ainda existe em mim, por ser ele existencial (como diria Guimarães Rosa), uma condição do que fui e do que sou.

Mas o meu retorno se dá talvez por outras razões. Como é de praxe nas comunidades rurais do Nordeste, o meu umbigo também foi enterrado no sertão da Paraíba. Enterra-se o umbigo das crianças por razões étnicas e territoriais: “para que esteja para sempre ligado à mãe, e conseqüentemente ao grupo que lhe gerou; e para que esteja vinculado à terra, sendo este o elo definitivo com o lugar” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004). É assim que a relação entre a pessoa e o grupo é mediada pelo território, e é assim que o meu umbigo, enterrado no sertão da Paraíba, parece cumprir seu destino de me fazer voltar. Por essa razão, elaborar este empreendimento antropológico consiste, de certa forma, em olhar para o meu próprio umbigo.

Esta investigação é como uma arqueologia de mim mesma, uma vez que a descoberta do outro é sempre a descoberta de si mesmo. Entretanto, se me volto a ela é por saber da impermanência de todas as coisas. Dez anos depois, não encontrarei no Sítio Santana-Queimadas as crianças que lá eu deixei, pelo menos não na condição de crianças. Também não reencontrarei através da experiência da infância Capuxu a exata criança que fui. Porém, acredito que este caminho que escolho, com paisagens que o meu corpo de criança conheceu, pode me revelar muito sobre a fabricação do corpo da criança camponesa do sertão, da identidade e da pessoa Capuxu.

É por saber da impermanência das coisas que a função deste estudo não é mais do que uma existência dada à desconstrução; a

² O termo “sertão” é vastamente utilizado nesta obra, pelo fato de ser uma categoria local, modo como o povo Capuxu se refere ao lugar onde habita e como os que estão distantes se referem ao lugar para onde desejam voltar. Nesse sentido, a nomenclatura “sertão” e “sertanejo” são utilizadas em obediência às categorias nativas. Ademais, esta pesquisa se realizou na microrregião conhecida como “alto sertão paraibano”, chamado pelos órgãos, institutos e ONGs que lá atuam pelo termo técnico “semiárido”.

condição de sua existência é estar disposto a deixar de existir. Por isso, essa existência não é ensimesmada. Para mim, este estudo servirá como uma pintura, uma fotografia ou uma melodia que me lembre de onde eu parti. A minha relação com ele é a mesma que eu estabeleço com o sertão, sempre me perdendo dele e me deixando enveredar por outros caminhos e lugares, mas sem nunca esquecer de onde eu vim e que me tornei uma adulta na medida da criança camponesa que fui.

Se escolho esse tema é porque pretendo contar uma história através dele. Uma história que é do outro, mas que também é minha. É nesse sentido que o sentir foi constitutivo desta pesquisa e o é de seu produto final.

Na antropologia brasileira muito se fala da construção do corpo e da pessoa indígena. À luz da análise dos processos de produção dos corpos, a construção da pessoa indígena tem sido compreendida e desvendada, mas pouco ou nada se sabe da fabricação do corpo da criança camponesa, da relação que essa produção estabelece com a construção da pessoa, e isso me é revelado entre as crianças Capuxu.

O argumento da etnologia indígena é de que a corporalidade é um idioma central para a produção da pessoa, e o corpo deve receber investimentos para a produção correta da pessoa. Nesta pesquisa, parto da hipótese de que a produção do corpo é um regime importante também no universo camponês. Além de a minha experiência primeira entre as crianças Capuxu ter dado sinais para a elaboração desta obra, a minha participação no Núcleo de Estudos sobre Povos Indígenas (NEPI) da UFSC durante o doutorado fez com que eu atentasse para as articulações possíveis entre temas como a corporalidade e a etnicidade de modo que estes passaram a se sobressair em minha pesquisa. Aliadas às minhas experiências em campo que precederam o doutorado, as discussões no NEPI e as leituras de etnologia indígena tornaram o meu campo de pesquisa cada vez mais translúcido.

Embora esteja atenta aos problemas da importação de modelos pela antropologia brasileira e à inadequação desses modelos à nossa realidade na maior parte das vezes (KAPLAN, 1977), acredito que este modelo teórico já clássico na etnologia indígena brasileira – que lança luz sobre a produção dos corpos para entender a pessoa – possa ser útil numa situação específica de uma comunidade camponesa endogâmica (com endogamia parental e de lugar) cuja identidade se constrói pelas suas fronteiras, pela distinção em relação ao outro e cujos processos de construção dos corpos desde a infância produzem os adultos que são. Essa identidade se torna ainda mais interessante por estar atrelada a um *ethos*

camponês, a um modo de vida ancorado na terra, com conhecimentos, técnicas e estratégias camponesas e sertanejas de produzir pessoas.

Embora essa produção do corpo não tenha espaços tão bem-delimitados como aqueles dos rituais de passagem das sociedades indígenas, ela é rica na infância camponesa, preñe de significados e cuidados com o corpo desde a gravidez, perpassando o parto, o batismo, a nomeação, a escolha dos padrinhos (santos ou humanos) e as relações que essa escolha estabelece, a descoberta do sobrenatural e a relação com a natureza, os benzimentos ou rezas, a importância da escola, a determinação das tarefas domésticas e da participação no trabalho agrícola, todos estes elementos ancoradores da construção do *ethos* Capuxu e utilizando-se, para isso, do corpo da criança.

É assim que esta obra se insere nas discussões sobre corpo, infância e identidade para dar conta da construção da pessoa Capuxu. A pretensão dessa pesquisa foi ser vaga-lume, como aqueles que abrilhantam a noite no sertão e são habilmente capturados pelas mãos das crianças Capuxu e que, guardados em garrafas, iluminam os recantos escuros da casa, encantam e divertem as crianças. Foi esta pesquisa vaga-lume que lançou luz sobre o empreendimento da escrita que ora apresento.

No sertão, quando o dia está nublado e o céu carregado de nuvens pesadas, nós dizemos que “o céu está enfeitado” ou que está “bonito para chover”, porque são os dias de chuva os mais bonitos do sertão. Do horizonte desta apresentação eu penso que está “bonito para chover”.

Introdução

*Desde que saí de casa
trouxe a viagem de volta
gravada na minha mão
enterrada no umbigo
dentro e fora assim comigo
minha própria condução*

(Torquato Neto – Todo dia é dia D)

Nos anos de 2002 a 2004, durante o mestrado em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba, eu me dediquei à análise da infância Capuxu. Indo até eles com o intuito de analisar como o trabalho no roçado se travestia de ludicidade, ou como a ludicidade se travestia de trabalho, pude contemplar parte das experiências da infância Capuxu, chegando, no final da pesquisa, à construção de uma trilogia (SOUSA, 2004a).

A infância das crianças Capuxu repousa numa lógica tríade, fundamentada em três elementos considerados essenciais para que a infância seja vivenciada em sua plenitude: a aprendizagem, a ludicidade e o trabalho. Essas três unidades de análise, longe de simplificadas e ensimesmadas, formam um emaranhado entre si e suas subdivisões. O processo de aprendizagem diz respeito à aprendizagem escolar e não escolar (agrícola, neste caso, e, portanto, no âmbito do roçado), constituindo um *continuum* da escola da comunidade para o roçado. A ludicidade está presente em todos os espaços e momentos da infância, inclusive durante a aprendizagem e o trabalho, e suas fontes residem também em distinções entre as brincadeiras do cotidiano, de sazonalidade, dos fins de semana e dos períodos festivos.

Já o trabalho, complexo de tarefas reduzidas a essa nomenclatura, diz respeito à participação no processo produtivo (no âmbito do roçado) bem como à realização das tarefas domésticas pelas crianças (no âmbito da casa e de seus arredores).

Apesar da descrição que fiz dessa trilogia e da infância Capuxu tomada como um fato social total, uma série de questões pertinentes

à infância ficaram de fora. Estas, em sua grande maioria, diziam respeito à produção do corpo das crianças na construção da noção de pessoa Capuxu, com ênfase no sistema de nominação, parentesco e apadrinhamento, além das relações com o natural e o sobrenatural, as rezas e encantamentos e as dietas alimentares. Por essa razão, agora selecionei o corpo como objeto através do qual penetrei o universo Capuxu e tentei alcançar outros elementos e sentidos que estão presentes naquele modo de ser Capuxu. Esse empreendimento me permite verificar como um processo complexo de fabricação do corpo resulta na produção de um grupo identitário que se autodenomina “Capuxu”.

Ademais, esses processos são marcados fortemente pelas relações que as crianças estabelecem com os recursos naturais, a terra e os animais e com o trabalho agrícola aprendido no âmbito do roçado. O *ethos* Capuxu é transmitido por pedagogias nativas ou processos próprios de aprendizagem que visam não apenas à socialização das crianças, mas à perpetuação desse *ethos*.

Esses processos de construção da pessoa Capuxu por meio do corpo estão, assim, atrelados às noções de identidade, ao trabalho agrícola, a uma dieta alimentar específica, ao uso dos recursos naturais e também à relação que se estabelece com o sobrenatural, a partir de uma preocupação exaustiva com a alma, protegida e cuidada por orações e benzimentos.

O sistema de nominação, vinculado ao sistema de parentesco, é um importante indicador da fabricação do corpo e da pessoa, especialmente no sertão, onde não existem inominados e não só os animais domésticos são nomeados, mas toda a produção animal. Por isso, ele representa importante foco de análise desta pesquisa, afinal, como nos diz Mauss (2003, p. 377), “a perpetuidade das coisas e das almas só é garantida pela perpetuidade dos nomes dos indivíduos, das pessoas”. Também Rodrigues (2006, p. 57) confere ao nome importante atributo nos estudos sobre corpo e pessoa ao afirmar: “o nome de qualquer maneira está associado àquele que o porta e representa uma parte constitutiva da identidade social da pessoa”.

Por entender que existem particularidades na fabricação do corpo da criança camponesa por meio das quais se constrói a identidade Capuxu é que me propus a voltar a viver entre eles e desvendar os processos pelos quais o corpo da criança é produzido, dando lugar ao adulto Capuxu. Esse processo é caracterizado pela tentativa de perpetuação do *ethos* Capuxu, estando, portanto, ancorado no sistema endogâmico de parentesco e numa série de sinais diacríticos, além

da criação de uma estratégia discursiva por meio da qual o grupo se define como povo Capuxu.

A partir de minhas pesquisas anteriores desenvolvidas entre o povo Capuxu é que foi formulada a hipótese de que, para a compreensão da noção de pessoa Capuxu, uma investigação sobre a produção dos corpos na infância poderia ser útil, permitindo relacionar importantes dimensões de sua vida social, como a identidade do grupo, o vínculo com o território e o ambiente e a relação com o sobrenatural. Nesse sentido, esta obra propõe articular as noções de pessoa, corpo e infância Capuxu.

Para tanto, busquei analisar a trajetória dessa produção desde a concepção e a gravidez, o parto, o batismo, o sistema de nomeação, a escolha dos padrinhos (humanos e santos), lugares por onde as crianças circulam que são importantes na construção do corpo, a relação das crianças com o sobrenatural, com o ambiente e os animais, além da relação destas com a terra, eixo da manutenção da condição camponesa e âncora do modo de vida.

Ora, por quais mecanismos se produz o corpo das crianças? O que caracteriza o sistema de nomeação? Qual o papel e o lugar da criança no parentesco local? Quais os espaços, por excelência, da construção do corpo? E os momentos de efervescência dessa construção? Como o processo de produção da pessoa por meio da construção do corpo se relaciona com a identidade Capuxu?

Qual a relação que as crianças estabelecem com o ambiente e com o sobrenatural? Qual a participação das crianças no trabalho agrícola e de que modo essa participação está ancorada nas pedagogias nativas de fabricação do corpo, uma vez que esta forma o corpo e a pessoa, além do caráter?

Foi a partir dessas indagações que me inseri no universo do povo Capuxu que habita o Sítio Santana-Queimadas, no sertão da Paraíba, onde busquei desvendar a construção da pessoa Capuxu por meio de uma análise dos processos de fabricação do corpo das crianças, atentando para o vínculo estabelecido entre estas três categorias analíticas: pessoa, corpo e identidade.

Capítulo 1

“Ô DE CASA” – ITINERÁRIO METODOLÓGICO

“Ô de casa...” A minha voz ecoou na casa quase sem móveis, com a porta de cima aberta e a de baixo somente encostada. Lá de dentro ouvi uma voz fina e trêmula de alguém que gritava enquanto corria, aproximando-se cada vez mais: “Ô de fora...” Diante de mim, uma criança de aproximadamente 3 anos e meio. Eufórica, hábil e curiosa, chegou antes mesmo dos adultos à sala. Suas feições foram de surpresa a vergonha quando se deparou comigo, de pé, em frente à porta. Recuou imediatamente com seus passinhos curtos em busca do sofá enquanto me olhava. Escondeu-se por trás dele e pôs suas mãozinhas em cima do encosto. Eu sorria. Tudo isso não durou mais que uma fração de segundos. Sua mãe seguia seus passos vindo lá de dentro a reprová-la: “mas Denise é atrevida; ô menina atrevida!” Abriu um sorriso ao me ver, limpou suas mãos na saia antes de estender para mim a sua mão direita. Nesse mesmo percurso, empurrou com os pés a cabeça de uma boneca que estava no chão. O nosso aperto de mãos fez com que me sentisse em casa mais uma vez.

Não fiquei lá mais do que uma hora. Na verdade, fui somente num “*survey*” revê-los e marcar as datas dos próximos encontros enquanto não me mudasse para lá. Durante a conversa acompanhei com o olhar os passos de Denise, que, suja de terra, cobria sua nudez com uma calcinha. Lentamente ela se aproximou, afinal a sala já estava cheia dos vizinhos (inclusive crianças) que não paravam de chegar. Escondeu seu rosto na saia da mãe, que falava comigo. Depois, sentou-se no sofá envelhecido quase sem ocupar espaço. Aos poucos os vizinhos voltaram às suas casas e afazeres, depois de terem me cumprimentado. Ficamos, portanto, eu e Denise na sala, enquanto a mãe dela preparava o almoço. Permaneci sentada na cadeira de balanço

e tentei estabelecer contato, perguntando o que, na verdade, já sabia: “qual seu nome?” Ela, envergonhada, sorria, mas não dava resposta.

Depois de um tempo e de várias tentativas de diálogo frustradas, ela entrou por um segundo, afastando com a mãozinha a cortina transparente que separava os cômodos. Senti-me fracassada: acabava de distanciar de mim uma de minhas primeiras informantes. Meu sentimento de incompetência se rompeu com o barulho de uma caixa de papel que vinha sendo arrastada pelo chão. Denise trouxe para sala seus brinquedos. Entendi que me fazia um convite. Sentei no chão frio – de cimento – ao seu lado e comecei a tirar com ela seus brinquedos da caixa velha de papelão: o corpo nu da boneca cuja cabeça, suponho, estava no canto da sala, um caminhão sem as rodas traseiras, os restos do que um dia fora um robô, uma bola furada, um fogão de plástico em miniatura, uma vassourinha do mesmo tamanho e mais uma série deles, todos deteriorados.

Demonstrava admiração a cada brinquedo retirado, indagando “para que serve?”, no intuito de que se sentisse à vontade, mas ela permanecia em silêncio. Interrompi minha tentativa de diálogo para almoçar. Não poderia recusar; seria uma ofensa.

A tarde foi toda de visita às casas do local. As crianças sempre apareciam às calçadas ao ouvirem o ruído do carro da prefeitura que me conduzia até lá. Mas eu pensava, o tempo inteiro, quando retomaria com Denise a nossa aproximação. Temia que não conseguisse convencer as crianças a falarem comigo, afinal sou apenas uma pesquisadora e adulta. Depois de visitar a quase todos, retomei o caminho para a cidade, e este passava necessariamente pela porta da casa de Denise. Lá estava ela, com a mesma calcinha, sentada num acúmulo de terra em frente a sua casa, movendo caixas pequenas de margarina, garrafas e tampinhas.

Voltei o meu corpo no carro na tentativa de vê-la brincar sem se sentir observada. Mas estava enganada; ela havia me visto. Só descobri quando se pôs de pé, a abanar a mãozinha suja no sentido de um tchau. Enquanto lhe retribuía o tchau, eu sorri. Havia conseguido.

O desafio deste itinerário metodológico, enunciado pelo grito de acesso às casas Capuxu, é articular a escrita do corpo deste texto aos corpos a serem investigados durante seu próprio processo de construção.

Compreender como esse corpo da criança Capuxu aprende a ser afetado consiste em embrenhar-se numa forma de articulação corporal – que se torna mais e mais descritível à medida que é afetada pelos diversos elementos – a fim de capturar o curso da pessoa e da comunidade.

Para isso, opto pelo uso da observação direta e do quadro conceitual da antropologia como guia teórico-metodológico desta pesquisa. A antropologia é uma ciência que não tem suas técnicas predeterminadas rigidamente, sendo necessário escolhê-las a cada vez, conforme as características e a natureza dos problemas, construídos abstratamente pelo pesquisador, e que conformam o próprio objeto de estudo.

Assim, este estudo foi guiado pela observação direta e participante, garantindo a inserção do pesquisador na sociedade em análise e a interação deste com os atores sociais. A observação em campo está apoiada no conjunto de ações a que Cardoso de Oliveira (1998) chamou de olhar, ouvir e escrever, que garantiriam a apreensão pelo antropólogo dos principais aspectos culturais que envolvem o seu universo de agentes sociais. Na tentativa de apreender representações e práticas, a observação direta é essencial, pois permite associar o olhar e o ouvir e entender os três níveis que compõem a vida cotidiana dessas pessoas: o que dizem (discurso), o que fazem (ação) e o que pensam (representação) sobre o que fazem (MALINOWSKI, 1984).

Através da observação direta aliada a outras técnicas, como entrevistas e conversas informais, eu pude dar conta da formulação da pessoa por meio dos processos de produção e transformação do corpo das crianças na vida cotidiana, tendo esse processo início na gravidez e prosseguindo com o parto, a escolha do nome e dos padrinhos, o enterro do umbigo, renovando-se a cada novo acontecimento que transforma o corpo, como a mudança dos dentes de leite e a preparação para o trabalho agrícola.

Durante a pesquisa pude acompanhar a gravidez de cinco mulheres, sua dieta, sua rotina, as escolhas dos nomes e dos padrinhos e o enterro dos umbigos. Atualmente, como os partos ocorrem na maternidade da cidade em sua maneira mais tradicional, eu obtive informações sobre como eram os partos até os anos de 1980, por meio de entrevistas e conversas informais com as mulheres da comunidade, as rezadeiras e as idosas. Os demais aspectos que dizem respeito à infância Capuxu foram observados diretamente por mim, como rituais de batismo e de transformações do corpo, além da aprendizagem das técnicas corporais e do trabalho agrícola.

A antropologia tem se dedicado cada vez mais a refletir sobre seus métodos de pesquisa, suas técnicas e instrumentos. Numa autorreflexão, ela se despe constantemente de suas certezas e se questiona quanto à legitimidade da maneira como procede à investigação, bem como à relação entre pesquisador e sujeito de pesquisa, sendo a autoanálise uma das peculiaridades da disciplina. No entanto, pouco se tem dito sobre a metodologia da pesquisa com crianças, especialmente com “crianças pequenas”. Via de regra, tornou-se clichê a máxima do “dar a voz” aos nativos, com ênfase no processo de pesquisa sobre o discurso ou o ouvir – como afirma Cardoso de Oliveira (1998).

Porém, que tratamento metodológico dar a uma pesquisa que toma como sujeitos também as crianças que ainda não possuem a fala concatenada, cujo discurso é caracterizado pelo vocabulário minguado e pela pouca articulação das ideias? Como estabelecer um diálogo com as chamadas “crianças pequenas” em campo? Até que ponto as técnicas tradicionais da pesquisa antropológica e seus instrumentos são úteis no caso da pesquisa com crianças?

Essa reflexão metodológica tem como intuito lançar luz sobre a minha interação com as crianças, o processo de elaboração da etnografia, o uso não tradicional que fiz das técnicas da antropologia e a utilização inusitada dos instrumentos, além de me permitir refletir sobre os obstáculos que se colocaram para mim em campo. Ademais, esse itinerário metodológico será guiado por duas categorias antropológicas, as de imaginação e criatividade, recursos utilizados para ultrapassar as fronteiras colocadas entre mim e meus sujeitos de pesquisa pela diferença de condição em campo.

Somente fazendo uso do recurso da imaginação e da criatividade – matéria-prima que me foi ofertada pelas crianças – é que eu pude compor uma etnografia da produção da pessoa na infância Capuxu, uma infância “narrada” por elas através de suas práticas, mas inventada no encontro criativo (WAGNER, 2010) entre etnólogo e sujeitos de pesquisa, tendo como invólucro a imaginação. Talvez eu pudesse, ainda, acrescentar aos elementos da criatividade e imaginação um terceiro, a ingenuidade, e a nossa trilogia estaria completa. A ingenuidade pode servir como moeda de troca, como me serviu em inúmeras circunstâncias entre as crianças Capuxu.

Desde que cheguei entre os Capuxu, tento de todas as maneiras me socializar com as crianças. Ser aceita por elas é fundamental para o desenvolvimento de minha pesquisa. Porém, as crianças

– cujo processo de socialização ainda não alcançou as boas maneiras, a cortesia e os jogos de educação e diplomacia que impõe aos adultos, além da simulação, é claro! – são sinceras ao extremo e, se não gostam de você, não disfarçam.

Aproximo-me como posso, compartilho os espaços da casa e do Sítio Santana, os banhos no Rio Goiabeira, os espaços do roçado e os seus instrumentos de trabalho e me esforço para conseguir compartilhar com elas suas brincadeiras e brinquedos.

Numa dessas brincadeiras, uma cantiga infantil ajudou-me a estar lado a lado com os meus sujeitos de pesquisa e a finalmente dar-nos as mãos:

♪ Se passarinho voa eu também quero voar
Com o biquinho para o chão e as asinhas para o ar
O pé, o pé, o pé
A mão, a mão, a mão
Dê uma volta, meu amigo, aperte a mão do seu irmão ♪

E lá estava eu, girando em torno de mim mesma e apertando as mãos de todas as crianças cada vez que os parceiros de brincadeira giravam na ciranda. Como sempre, elas não recusaram o meu pedido desconcertado para que me deixassem brincar com elas.

Mas Ítalo se mantinha distante, arredio e desconfiado. Talvez com ranço por eu ter tirado da mãe dele e de seus amigos um pouco da atenção que lhe despendiam. Não gostava de mim e todas as tentativas que eu fazia de conquistar a sua amizade foram frustradas.

Eu vislumbrava em Ítalo a figura do informante qualificado (nos termos de Malinowski). Ele exerce uma espécie de liderança entre as crianças, em todas as brincadeiras. É comunicativo e conhece as brincadeiras e suas regras como ninguém. Quando não, mesmo nos casos em que se confunde, consegue convencer as crianças de que as novas regras, que acabara de inventar, são as que estão valendo.

A todos Ítalo informa, explica, explana... menos a mim! É só me ver que franze a testa, apressa o passo e faz uma cara de “eu não quero conversa e não gosto de você”.

Cada vez que Ítalo me ignorava eu tinha vontade de arrumar as malas e partir. Intrigante como ele, sendo tão político, não fazia questão de ser meu amigo. Talvez exatamente por isso, afinal eu parecia uma rival em atenção, já que desde que cheguei todas

as crianças me cercam de manhãzinha até a noite, encantadas com meus diários de campo, minhas canetas coloridas, papéis, gravador e máquina fotográfica. Todos queriam ver e tocar em meus instrumentos de trabalho, menos Ítalo, em pé na porta do quarto ou na porteira, à distância na sala, ou indo embora emburrado e ameaçando aqueles que não fossem com ele: “vou guardar minha bola...”. Assim seguiram-se as primeiras semanas em campo.

Certa manhã, ensolarada e quente, eu seguia em direção ao roçado, onde já encontraria boa parte das crianças auxiliando pais e irmãos nas tarefas de limpa da terra e plantio.

No atalho estreito improvisado à enxada pelos homens Capuxu, encontrei Ítalo, que caminhava de volta para casa em busca de água potável para os irmãos que desde cedo roçavam a terra.

Ao se deparar comigo a sós, num caminho estreito por onde nos bateríamos provavelmente, Ítalo não disfarçou o aborrecimento, franziu a testa mais uma vez, apressou o passo e virou o rosto.

Já desolada com a situação que se repetia cada vez que eu me aproximava do menino, cansada de tantos desencontros etnográficos, eu tentava rapidamente encontrar uma forma de cumprimentá-lo, pelo menos para que soubesse que a presença dele era importante para mim. À medida que se aproximava de mim, observei no pulso de Ítalo um relógio de tinta azul desenhado. Numa fração de segundos elaborei:

– Com licença! Que horas são, por favor?

Ele parou e me olhou de esquelha, assustado. Depois, respondeu com um tom áspero na voz:

– Tá desmantelado!

Eu, imediatamente, complementei:

– Quebrou? Que pena...

Ítalo ergueu o braço esquerdo e, olhando para o relógio de caneta azul desenhado no pulso, suavizou o tom da voz:

– Pois é... Entrou água!

Assim seguimos nossos caminhos contrários, mas de certo com um sorriso parecido no rosto. O meu, de quem finalmente começava a romper as barreiras que me separava como pesquisadora-adulta do menino camponês; o dele, de quem se vê reconhecido nos seus esforços inventivos e respeitado por um adulto na comunidade.

Desde esse dia algo mudara entre nós dois. Ítalo não demonstrava aborrecimento quando me via nem se mantinha distante. Até passou a ficar por perto e a estar interessado nas coisas que eu dizia ou fazia com as demais crianças.

Com o tempo, aproximou-se de mim e me ofereceu os seus brinquedos, sinal maior de que eu havia sido aceita por ele.

No final da pesquisa seguíamos sempre juntos para o roçado, o cipoal, o Rio Goiabeira. Brincávamos pelos cômodos da casa e por toda parte do Sítio. Sempre juntos, Ítalo era uma espécie de guia para mim e me acompanhava a todos os lugares enquanto me explicava sobre as brincadeiras, os caminhos e atalhos, os *malassombros*³, as crianças, o roçado... adotava sempre uma postura de meu “secretário”, como dizia.

Assim eu soube que estava certa desde o início. Seria Ítalo, aquele menino camponês de 5 anos, o meu informante qualificado.

Conforme demonstro no fragmento acima, simulando minha ingenuidade em relação ao relógio imaginário de Ítalo, eu fui aceita por ele. Só assim pude entrar no jogo, por ter me submetido a fazer parte do imaginário do menino camponês. Mais ingênuo talvez seja o antropólogo que creia manipular os nativos, pois são eles que determinam posições para nós em campo e que controlam as nossas impressões como queiram (BERREMAN, 1998).

Minha primeira dificuldade em campo foi aquela revelada pelo fragmento de meu diário: a aceitação pelas crianças. No caso de pesquisa com crianças, a entrada em campo é sempre mediada, porque autorizada, pelos pais e adultos em geral da comunidade. Mas a aceitação da pesquisa pelos adultos não significa o ser aceito pelas crianças – e sem a aceitação de sujeitos não há pesquisa.

É importante ressaltar que as crianças camponesas Capuxu foram meus principais sujeitos, uma vez que o intuito desta pesquisa é compreender a produção da pessoa tendo como possível via de acesso o corpo das crianças. Entretanto, não são as crianças os únicos sujeitos da pesquisa, pois os processos de produção do corpo envolvem crianças, jovens e adultos, homens e mulheres, sendo todos estes sujeitos de pesquisa em potencial. Todavia, me esforço por tomar as crianças como

³ Opto pela grafia do termo sem o hífen (como geralmente é grafado) para respeitar a pronúncia peculiar dos Capuxu, cuja sonoridade é dada pela junção das duas palavras num termo só.

sujeitos principais de minha pesquisa, por acreditar que elas têm uma agência em todo o processo de construção do corpo e da pessoa, que só se torna perceptível para o antropólogo disposto a observá-las, ouvi-las, interagir com elas. Entendo, pois, que em todo processo de construção do corpo da criança há uma cooperação, uma ação conjunta entre aqueles que são considerados responsáveis por produzir o corpo da criança e a própria criança, dando sentido e atribuindo significado a essas ações dos adultos, além das construções produzidas pelas próprias crianças ou entre crianças.

Por meio das entrevistas e conversas informais, os sujeitos que são considerados responsáveis por produzir o corpo da criança (sem negar a agência da própria criança) foram ouvidos; isso diz respeito, também, a toda a unidade doméstica: pais, irmãos, avós, tios, vizinhos, padrinhos e amigos.

A partir dessas técnicas de coletas de dados e instrumentos de pesquisa, penso ter dado conta do meu objetivo geral – o de verificar como se dá a produção da pessoa Capuxu à luz da análise dos processos de fabricação dos corpos das crianças – e pude compor uma etnografia dessa construção da pessoa em seus vários aspectos. A observação em campo deu ênfase a essas várias fontes de dados com base nas quais construí uma etnografia de como, por meio da fabricação do corpo da criança, nasce a pessoa Capuxu.

Nesse sentido, opto por tomar as expressões nativas “ô de casa” e “ô de fora”, que dão acesso às casas Capuxu, lugar por excelência (mas não único) para a construção dos corpos, como categorias analíticas ou sociológicas, de modo que a primeira diz respeito à entrada do pesquisador em campo e a segunda equivale à interação, à recepção das crianças com relação ao pesquisador e suas representações sobre ele. A primeira dessas categorias se trata de uma antropologia elaborada pelo antropólogo sobre os nativos; a segunda, de uma espécie de antropologia reversa (WAGNER, 2010), das crianças sobre o antropólogo.

Ora, se não se produz o corpo das crianças Capuxu apenas em casa, mas por todos os espaços do Sítio Santana-Queimadas, minha pesquisa itinerante percorre os espaços do Sítio por onde estão as crianças, onde seus corpos se produzem e se deixam produzir, em busca de desvendar o complexo processo de formação do corpo e da pessoa Capuxu na infância.

A partir dessas experiências, convido o leitor a percorrer comigo o caminho metodológico que me conduziu às crianças Capuxu, trajeto este caracterizado por atalhos, cortado por rios e cipoais, cercado de

aramé farpado e marcado pelas suas porteiras e fronteiras. Um caminho análogo àquele de toda pesquisa antropológica, cujos imponderáveis da vida real nos obrigam, o tempo inteiro, a encontrar saídas do abismo que nos colocam. No caso da pesquisa que realizei entre as crianças camponesas, a imaginação e a criatividade me serviram como fio de Ariadne, e serão elas que conduzirão o leitor – como placas de sinalização a meio caminho – ao longo deste itinerário metodológico.

1.1 Ô de fora: da “menina que tirava fotos” à “menina que escreve um livro”

Da minha primeira estada entre os Capuxu, por ocasião de minha pesquisa de mestrado, de tudo o que fiz, perguntei, observei e registrei, nada teve um apelo tão forte sobre eles do que as fotografias que fiz. Por aquela época, as máquinas digitais ainda não eram comuns e as redes sociais não existiam, de modo que ser fotografado era algo ainda raro, que só acontecia vez por outra, quando algum fotógrafo da cidade passava por lá em sua moto, perguntando de casa em casa se alguém desejava tirar fotos. A escolha da família era sempre pelos filhos. Com poucos recursos e sendo cara a fotografia, além de não ter havido nenhuma reserva, pois nunca se sabia quando o fotógrafo iria passar, os pais optavam por arrumar rapidamente a criança e fotografá-la para registrar o seu crescimento e poder mandar fotos para os parentes e padrinhos distantes.

Foi assim que eu, de posse de minha máquina fotográfica digital, seduzi adultos e crianças, me tornei a fotógrafa oficial da comunidade e me transformei, na representação nativa, na “menina que tirava fotos”. Embora tenha enviado à Escola do Sítio a minha dissertação – ilustrada com diversas fotografias –, eles pouco leram ou comentaram, mas as fotografias que fiz e distribuí foram guardadas, emolduradas, enviadas pelos Correios, viraram motivos de histórias entre eles e uma lembrança guardada no imaginário das crianças pesquisadas, que, por mais que se esforçassem, sendo pequenas demais à época, não conseguiam se lembrar da “menina que tirava fotos”.

Foi assim que me rerepresentaram quando eu voltei dez anos depois. Assim me receberam, quase sem lembrar meu nome. Mas alguém sempre ia até o guarda-roupa ou estante da sala para pegar uma das fotografias que eu havia feito e estendê-la para mim.

Nesse novo momento, passei mais uma vez a explicar sobre o doutorado, a pesquisa e o enfoque da melhor maneira possível, e que

eu precisava escrever uma tese – “é como um livro”, arrisquei. E foi o bastante. Agora que toda família tem sua própria máquina digital e que tudo é fotografado e enviado às redes sociais, fui abolida da posição de fotógrafa e me tornei “a menina que escreve um livro”.

A partir de então, diante de qualquer acontecimento, de posse dos meus cadernos, tomando notas entre óculos de grau, canetas de cores diferentes e diários de campo, alguma criança sempre perguntava curiosa: “vai entrar no livro?”. Para cada registro, cada entrevista, cada anotação, cada evento, havia sempre a pergunta “vai entrar no livro?”, sendo essa a frase que eu mais ouvi durante a minha pesquisa de doutorado entre o povo Capuxu. Para ilustrar o que agora digo, transcrevo um relato engraçado do meu diário de campo.

Hoje, nas atividades da escola com as crianças, decidi que faríamos parte de nossos trabalhos lá fora, ao ar livre. Pedi que as crianças me levassem aonde quisessem, me mostrassem seu lugarzinho no Sítio onde mais gostam de ficar. Decidiram, em conjunto, me levar ao açude de Dão, bem atrás da escola. Seguíamos todos juntos, em fila indiana. Algumas crianças na frente, eu mais ou menos no meio, outras poucas atrás de mim. Diante de um caminho íngreme, uma ladeirinha marcada por uma fenda, lembro de alguém ter gritado “cuidado!”, mas já era tarde. Mal consegui perceber que um grupo de quatro crianças despencavam ladeirinha abaixo. Pelo que entendi, a quarta delas na fila indiana escorregou e carregou consigo as outras três, que, cuidadosamente, joelhinhos flexionados, seguiam na frente. Acelerei o passo, tentando manter o mínimo de equilíbrio naquela descida tão íngreme e pensei, “que atalho eles escolheram!”. Quando me dei conta já estava lá embaixo, onde as quatro crianças que haviam rolado pareciam uma só, caídas umas por cima das outras. Por sorte ninguém chorava, mas todas elas exibiam a famosa “cara de choro”. Tentavam se levantar descabeladas, joelhos e cotovelos ralados, areia por toda parte, incluindo olhos e bocas. E quando eu, ajudando os que tentavam se levantar, achei que havia visto de tudo, lá vem Amanda, a mais gordinha das crianças, “desembestada”, como eles dizem, descendo a ladeirinha de uma forma tão desengonçada e num ritmo tão acelerado que eu fui capaz de jurar que ela cairia sobre todos nós. Mas ela freou bruscamente diante daquele grupo de crianças machucadas, ofegante e séria, colocou as duas mãos na cintura, expressou com a testa franzida, quase numa careta, um “eeeitaaa” e, finalmente olhando pra mim: “Vai entrar no livro?”.

1.2 O que podem as crianças fazer pela etnografia?

Contar uma história é também construir caminhos, inventar atalhos, selecionar imagens, desenhar lugares, narrar silêncios. Tudo isso requer não só o conhecimento da história que se deseja contar, mas a disposição em escolher os artefatos: métodos, técnicas e instrumentos por meio dos quais a história se torna passível de ser contada.

A inspiração para esta reflexão metodológica advém das minhas inquietações a respeito do *como* fazer a pesquisa. Talvez este empreendimento seja ainda mais penoso pois pensar em como realizar a pesquisa pode tornar-se algo mais emblemático do que a simples tarefa de fazê-la. Afinal, a construção etnográfica pode ser considerada uma daquelas tarefas cuja realização se dá pelos sentidos, e a racionalização de sua feitura torna-se cara à antropologia. Uma dessas dificuldades se configura pelo fato de que só se tem a completa visualização de como ela foi feita quando ela alcança o seu fim, do mesmo modo como só se enxerga a construção pela qual a história foi narrada após a última palavra pronunciada. É assim que a linha de chegada se torna, no trabalho de campo antropológico, um lugar de onde se começa a contar algo.

O meu esforço aqui é de, revisitando a etnografia e os meus diários de campo através da memória e dos registros que dela fiz, analisar o modo não convencional através do qual o pesquisador que investiga o universo infantil faz usos de técnicas e instrumentos. Esses usos inusitados desembocam num esforço epistemológico ainda maior no que se refere à construção de um texto permeado de faz de conta, narrativas confusas, fábulas com personagens inventados e desenhos aparentemente sem sentido que desafiam o pesquisador a transformar esse universo narrado pelas práticas infantis numa história coerente, fiel à realidade (do faz de conta) e formatada pelo rigor científico.

Assim é que esta reflexão se constitui numa tentativa de analisar os obstáculos à construção da escrita etnográfica em pesquisas feitas *com* crianças e não apenas *sobre* elas. Para tanto, eu parto de uma análise sobre o modo como a descrição etnográfica tem se dedicado ao ouvir, às narrativas e ao discurso para, a partir de então, problematizar as pesquisas com crianças cuja linguagem não é ainda articulada e cujo discurso assume outros dispositivos em vez da palavra. Especialmente

no caso das “crianças pequenas” – aquelas que ainda não falam –, a etnografia terá a difícil tarefa de traduzir silêncios, de interpretar falas entrecortadas, palavras mal pronunciadas e interlocutores monossilábicos numa tentativa de dizer o não dito. Trata-se, pois, de um processo de uma complexidade inaudita.

Por isso me dedico à transformação do olhar em escrita, à organização textual do visível: a descrição etnográfica, especialmente nos casos em que o discurso não é o principal aliado do pesquisador.

É nesse sentido que a descrição etnográfica é entendida como escrita do visível (e do sensível), com cuidado particular de vigilância em relação à linguagem, já que se trata de fazer ver ou compreender com palavras não intercambiáveis (LAPLANTINE, 2004). A descrição etnográfica, portanto, exige observação, sensibilidade, inteligência, imaginação, para fazer emergir a lógica própria da cultura que se descreve. É um olhar fixado num texto que permite elaborar um saber: o saber característico do antropólogo.

O pesquisador que trabalha com crianças deve estar atento aos outros modos de dizer destas e às formas de descrever esses modos no texto. Se a palavra pronunciada e a narrativa coerente são penosamente descritas em um texto etnográfico, o que dizer do pesquisador cuja tarefa é descrever uma história não contada? Como dizer a palavra não dita? Como traduzir silêncios? E o desejo, o ímpeto de falar de quem ainda não consegue?

A minha descrição da produção da pessoa Capuxu através da fabricação do corpo na infância me remete a um universo silencioso ou de gritos estridentes, falas entrecortadas e palavras que nem sempre correspondem às ações. Um universo de técnicas corporais apreendidas pelos usos e descobertas do próprio corpo. Com tanto uso do corpo, que ensina e aprende, entre pares e pelas práticas do cotidiano, a palavra se transforma num elo perdido, a ser (per)seguido pelo pesquisador. A descrição desse universo que se descortina é marcada pelo esforço contínuo de aprender/ouvir aquilo que as crianças não conseguem ou não desejam falar.

Por essa razão, essa descrição abandona gravadores e roteiros de pesquisa para dar as mãos às crianças na ciranda. Larga os diários e cadernos de campo às margens do rio para entrar na água e aprender delas as brincadeiras (técnicas corporais) do Rio Goiabeira ou simplesmente ficar sentada olhando para tijolos dispostos *fingindo-ser* uma televisão. Afetada pela condição de criança camponesa, pensei, como Favret-Saada (2005), que o tempo da análise viria depois.

Uma descrição que arregaça barras de calças e mangas de camisas para segurar a enxada – “assim não! Assim”, como me ensina a criança Capuxu que segura as minhas mãos sobre a enxadinha com as suas próprias mãos. Ontem, no final da tarde, no chão da sala de sua casa, era eu quem lhe segurava a mãozinha sobre a caneta que desenhava seu nome num papel. Essa descrição é manchada de comida e terra nos diários de campo; marcada com polegares sujos minúsculos nos cantos das folhas dos meus cadernos folheados pelas crianças; conduzida por uma cantiga de ninar que embala suas redes enquanto adormecem e orientada pelos desenhos de bichos feitos na areia. Uma descrição etnográfica feita de dentes de leite e palavras sem erres, de banhos de rio e tentativas de subir em pés de manga, feita de arame farpado e pés de feijão, de cavalos de pau, bonecas de espiga de milho e carrinhos de mão.

Através da pesquisa com crianças a antropologia pode repensar os seus métodos tradicionais de pesquisa e se deixar descrever pelos caminhos dos sentidos. O meu argumento é que as crianças são sujeitos relativamente autônomos, com elaborações próprias a respeito do mundo e representações da sua infância, constituindo-se em importantes sujeitos de pesquisa. Todavia, a antropologia pouco tem se debruçado sobre os modos de investigação da infância, as limitações dos instrumentos e técnicas tradicionais nesses casos e a dificuldade de etnografar (estando lá ou estando aqui) o universo infantil.

Entretanto, essas limitações podem ser favoráveis à teoria etnográfica se forem enfrentadas pelos pesquisadores que ousarem utilizar novas técnicas e se dispuserem a ressignificar seus instrumentos. Quando os modos de proceder em campo se transformam, o texto também se transforma. Uma modificação nos usos de técnicas e instrumentos da antropologia incorreria numa descrição etnográfica sob novos moldes, muito mais atenta ao olhar do que ao ouvir, disposta a incorporar a fábula no seu conteúdo e interessada em contar histórias cuja veracidade não é verificável, tampouco importante. Foi isso que me ensinou a experiência com Ítalo, que lia a hora em relógios de caneta desenhados no pulso; com as meninas que assistiam televisão sentadas diante de uma porção de tijolos e seguravam uma telha à guisa de controle remoto; com Eliane, que corria sempre a galope num cavalo imaginário; ou com Júnior, que afirmava subir em pés de milho para colhê-los.

Se o dispositivo principal das crianças para narrar essa experiência não é a linguagem, concatenada, articulada e coesa, como a utilizam

os adultos, a antropologia deve, talvez, utilizar-se em seu *métier* dos mesmos mecanismos de que se utilizam as crianças para apreender aquilo que sua cultura julga importante e legítima: dos dados e expressões da sensibilidade, da imaginação e da intuição, daquilo que só pode ser captado sensorialmente e só pode ser entendido pela experiência narrada por meio da vivência contínua dos modos de ser criança Capuxu, que repousa, acima de tudo, no ambiente que os cercam.

A razão pela qual a pesquisa com crianças demanda outro modelo de análise dos etnógrafos é o fato de estas aprenderem do mundo e dizerem dele não através da oralidade, especificamente, mas da experiência. Assim, a infância é caracterizada pela captura do mundo pela experiência e pela narração do mundo por meio de práticas. Essa particularidade exige do pesquisador que apreenda e dialogue com as crianças também através de suas práticas. O que se aprende pelo uso dos sentidos não pode ser ensinado pela oralidade. O pesquisador que almeja saber sobre as crianças deve apreender delas como elas apreendem do mundo: pela experiência.

Isto se torna essencial no caso das crianças Capuxu, que aprendem a se tornar crianças camponesas pelos sentidos, isto é, pelo corpo, pela experiência vivenciada pelos campos, com o ambiente e os animais, com a terra e as plantações. Especialmente no caso das crianças pequenas, o corpo é o principal instrumento de apreensão e comunicação; se não falam, apontam, mostram, tocam, evidenciam. Descobrem de si e do mundo através do corpo. Que sejam, pois, construídos textos etnográficos que tragam à tona a sensibilidade da infância sem palavras, dos diferentes modos de ser quando o fazer ainda não é dizer.

Percorrer o trajeto das crianças que ainda não falam não significa o abandono da palavra, mas o percurso de encontro a ela. O que fazem as “crianças pequenas” Capuxu não é negar as palavras ou calá-las (como o fazem às vezes os adultos), mas ir de encontro a elas e, durante isso, eleger outros meios de dizer de si.

Por isso proponho uma antropologia mais voltada para os sentidos, o que é fundamental quando se tem crianças pequenas como sujeitos de pesquisa e em situações em que elas aprendem do mundo, das pessoas, da cultura em que estão inseridas e de si mesmas por meio dos sentidos (ou do corpo). Nesse sentido concordo com Ingold (2000) que as percepções são essenciais na produção do conhecimento, pois não há produção do conhecimento desengajada dos mundos que habitamos. Assim, os processos perceptivos são fundamentais para a aprendizagem e a comunicação, especialmente no contexto Capuxu, como veremos

adiante, razão pela qual defendo uma antropologia tão voltada às percepções de seus sujeitos quanto eles produzem seus conhecimentos e informam através delas.

Logo, esta descrição etnográfica é uma pretensão. Ela deseja dizer não como se faz uma etnografia, mas do que ela pode ser feita. Ela apresenta os elementos de uma nova construção: os desenhos na areia aparentemente sem sentido; a palavra mal pronunciada; a lágrima que jorra por tudo e quase sempre impede o falar; o poder de ficar invisível durante uma brincadeira de se esconder; o medo de *malassombro*.⁴

Acredito que uma antropologia contemporânea, dedicada cada vez mais aos sons, aos sentimentos e aos afetos de seus sujeitos de pesquisa pode tomar das pesquisas com crianças a lição de uma ciência antropológica sensível aos modos de dizer do outro (não apenas ao conteúdo do que dizem, mas à forma como o dizem).

A pesquisa com crianças nos instiga à utilização não convencional de técnicas e instrumentos, uma vez que as entrevistas não se fazem possíveis, cedendo lugar às conversas informais e à observação participante, e ao uso de instrumentos como gravadores e máquinas fotográficas como senha de acesso às crianças.

1.3 A etnografia como transformação da experiência em texto

A atividade de percepção é inseparável da atividade de nomeação, embora a segunda seja insuficiente. Nesse sentido, ao pesquisador cabe ordenar a realidade através de uma escrita que a torne comunicável e, mais do que isso, palavra legível, proferida a partir da construção de um texto que revele a experiência das distintas culturas e do próprio pesquisador com a realidade.

A etnografia é precisamente a elaboração e a transformação pela escrita dessa experiência, é a organização textual do observável em que uma das funções é a luta contra o esquecimento. Por isso, a descrição etnográfica se fundamenta na observação e conforma, antes de tudo, uma experiência.

⁴ Categoria nativa derivada do termo “mal-assombrado”, que diz respeito aos medos das crianças. Foi profundamente analisada por Flávia Pires (2011), numa cidade a poucos quilômetros do Sítio Santana. Adiante faremos uma análise dos malassombros entre as crianças Capuxu.

A observação etnográfica é uma relação entre objetos, pessoas, situações e sensações provocadas no próprio pesquisador. Torna-se, pois, muito mais do que captura do visível. A descrição etnográfica é, por sua vez, a elaboração linguística dessa experiência. É a percepção que desencadeia um processo de descrição, mas esta última consiste menos em transcrever e mais em construir, em estabelecer uma série de relações entre o que é observado e aquele que observa.

As capacidades de observação não implicam apenas o que é visível, mas também o que é sentido. A este respeito, Favret-Saada (2005) utilizou a expressão “ser afetado”, afirmando que ser afetado não é se sentir como o outro se sente, mas é se sentir afetado pelo que afeta o outro. Assim é que essa experiência de observação nos remete não apenas ao olhar, mas às sensações que acometem o pesquisador em campo. Praticar a observação etnográfica consiste em se permitir afetar por aquilo que importa ao outro, que o atinge e afeta. É preciso compartilhar não só espaços e lugares, refeições e rituais; deve haver uma reciprocidade de sentidos e experiências, um compartilhamento de sensações entre pesquisador e sujeitos de pesquisa, sendo esta uma condição sem a qual não se pode vivenciar o campo.

A escrita etnográfica tenta dar conta da totalidade do que observamos. Toda inspiração etnográfica deseja atingir ao máximo as partes do todo que desejamos apreender. Nada deve ser negligenciado nem pelo olho que observa, nem pelo ouvido que escuta, nem pela palavra que designa. Trata-se de nomear a totalidade daquilo que apreendemos. Por isso, a boa descrição visa à exaustão, à saturação e, sobretudo, à ordenação e à classificação.

Para Geertz (1989a), fazer etnografia consiste em muito mais que transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário etc. Fazer etnografia diz respeito ao esforço intelectual do pesquisador em produzir uma descrição densa do objeto em estudo. Produzir uma descrição densa é a capacidade de seguir uma hierarquia estratificada de estruturas significantes em termos das quais o objeto de estudo é passível de interpretação e sentido.

Cardoso de Oliveira (1998) se dedica aos três atos cognitivos que fundamentam a etnografia – o olhar, o ouvir e o escrever –, demonstrando como os três campos semânticos são processos. A escrita, longe de ser um produto final, que é consequência dos dois primeiros, é um processo que percorre todo o trabalho de campo. Afinal, o antropólogo escreve estando lá e aqui, embora entendamos que as escritas feitas em campo

e no gabinete são diferentes em sua forma, embora compartilhem do mesmo conteúdo.⁵

De fato, a escrita não consiste num produto, algo que resulta de um processo primeiro já encerrado – da observação –, mas é também um processo, que tem vida própria e nos conduz a caminhos distintos do que às vezes se buscava, durante o próprio processo. Por essa razão tantas vezes iniciamos a escrita sem ter consciência do lugar aonde ela nos levará. Ademais, a escrita atua como uma espécie de via de mão dupla entre o texto e o campo, por meio da memória e de seus registros, através dos fragmentos do campo que o autor traz com ele – em fotografias desbotadas, genealogias de parentesco, manuscritos desordenados e imagens não reveladas, mas presentes na memória.

Todo texto etnográfico está submetido aos registros da memória, das narrativas dos sujeitos e do pesquisador e, em suma, ao que se escreveu. Por essa razão, acredito que é mesmo o texto o artefato primeiro da construção do saber antropológico – não aquele que nos torna doutos, escritos nos nossos gabinetes, discutidos com nossos pares, mas aquele feito em campo, que luta contra o esquecimento: de um povo sobre suas origens e do antropólogo sobre aquilo que o tornou antropólogo.

1.4 A descrição etnográfica sobre crianças

Guarda num velho baú seus instrumentos de trabalho: um abridor de amanhecer; um prego que farfalha; um encolhedor de rios; um esticador de horizontes.

(Manoel de Barros – O apanhador de desperdícios)

O pesquisador que trabalha com crianças tem em seu percurso um grande obstáculo epistemológico que diz respeito aos usos de técnicas e instrumentos.

A entrevista, importante técnica etnográfica, não é útil no caso da pesquisa com crianças, por conta da dificuldade de narrar o mundo em

⁵ Essa diferença fica evidente quando feita a distinção entre a escrita no diário de campo ou caderno de campo, que se caracteriza pelas impressões e sentimentos do pesquisador e pelos chamados “dados brutos” adquiridos em campo, como sentidos, genealogias de parentesco etc., e a escrita no gabinete, que se transforma em produto final da pesquisa, conformada pelos rigores da academia. Esta última sofre uma vigilância epistemológica ainda maior do que a escrita, também orientada e ensinada pela academia, que preenche nossos cadernos e diários de campo.

palavras; ademais, ela é um empecilho à inquietude típica da infância (FARIA; DEMARTINI; PRADO, 2005; KRAMER; LEITE, 1996). As conversas informais viram grandes aliadas do pesquisador que investiga a infância, por poderem se desenrolar enquanto se brinca, se trabalha ou se aprende com as crianças, em qualquer ambiente e sem formalismos.

Com uma antropologia que enfatizou ao longo do tempo o ouvir, como lidar com uma descrição etnográfica que repouse mais na observação? Como falar *sobre, através, com* aqueles que ainda não falam? Como interpretar os sentidos atribuídos pelas crianças sem o uso das palavras, através das palavras?

Nesse caso, a observação ao corpo é de grande importância, uma vez que uma pesquisa que se dedica a analisar a infância não pode esperar das crianças grandes narrativas. Mesmo para as que já falam, o processo de narração está sendo ainda construído e, para as que não falam, o corpo é um dos principais instrumentos pelos quais se comunicam. Afinal, há muitos modos de fixar o discurso no corpo. O discurso não é sempre oral, nem o texto sempre escrito.

Através do corpo as crianças Capuxu me informaram o *layout* do Sítio-Santana, o percurso do Rio Goiabeira, os animais que habitavam o sítio, tudo isso apontando com o dedo indicador, esticando os bracinhos, ficando na ponta dos pés, utilizando todo o corpo. Também foi através de desenhos que me informavam aquilo sobre o que as crianças não podiam falar. O desenho na folha, na areia ou na parede também é uma forma de escrita: uma escrita imagética.

Os desenhos foram feitos no Grupo Escolar do Sítio, especialmente às sextas-feiras, quando o último tempo é reservado à recreação, que pode se dar de várias maneiras: com aulas de músicas, danças, brincadeiras de roda ou desenhos. As professoras da escola me cederam esse tempo e, enquanto conversava com as crianças de maneira informal, mesmo no espaço da sala de aula, eu tomava notas.

Pedi-lhes sempre que desenhassem sobre aquilo que elas mais gostavam, livremente. Depois observando os desenhos entendi que as crianças tinham uma percepção de que eu fazia pesquisa sobre o Sítio, como lhes disseram os adultos. Assim, entenderam que eu pesquisava o espaço e não as pessoas.

Por essa razão, os desenhos aparecem focando em geral a casa, seu entorno, plantas, animais de estimação, estradas, carros que passam pelas estradas, açudes, e vez por outra incluem as próprias crianças ou a família. Entretanto, chamou-me a atenção a quantidade de animais domésticos representados nos desenhos, em quase todos, e os nomes

que lhes eram atribuídos. Isso me guiou à onomástica dos animais e à importância da relação das crianças com os bichos para a produção do corpo e da pessoa Capuxu.

Na verdade, os desenhos das crianças me guiaram por uma série de aspectos importantes a serem verificados na pesquisa, especialmente as representações dos espaços do Sítio, a relação deles com a casa e seus arredores, as estradas e os animais. Todos esses desenhos remetem aos aspectos gerais da vida em Santana-Queimadas.

A elaboração dos desenhos aliada à observação em campo foi muito útil por revelar no dia a dia das crianças o modo como estas se relacionavam com seus animais por todos os espaços do sítio. Além disso, os desenhos elaborados na escola terminaram exercendo também a função de me socializar juntos às crianças, desenvolvendo atividades como essa com eles, além de indicarem as relações das crianças e os bichos.

Os desenhos foram apresentados e explicados pelas crianças, uma a uma, de onde retirei as análises que figuram como legendas deles.

Na pesquisa sobre o universo infantil, o antropólogo se detém nas imagens que lhe vêm à memória e recorre às imagens e aos registros que dela fez por meio das fotografias. Embora tenha fotografado exaustivamente, como disse, optei por não me utilizar das fotografias ao longo do texto, mas por colocá-las em formato de montagens também em anexo. Fiz isso por acreditar que, neste caso, as imagens empobreceriam o texto.

Essas fotografias eram tiradas em alguns dos momentos de produção do corpo do bebê, nos primeiros dias após o nascimento, da mãe grávida, dos alimentos à mesa, das crianças na escola, na festa junina, nos rituais de batismo, no festejo de Sant'Ana e em muitas outras ocasiões, mas não informavam com riqueza de detalhes aquilo que eu havia inserido no texto. Ainda assim, além de funcionar como importante instrumento de socialização da pesquisadora com todo o grupo, uma vez que eu fazia circular as imagens, elas também eram contempladas por mim por longos momentos quando me dispunha a escrever sobre determinado tema. Através da contemplação das fotografias que fiz o texto era enredado, construído e traduzido das imagens fotográficas e da memória para a escrita.

As imagens da memória são aliadas do antropólogo que se esforça por captar uma palavra mal pronunciada, uma sílaba ou letra que não sai (nas faltas de erres), os jogos de palavras e até mesmo a invenção de uma nova língua: a língua do pê.

Não só o corpo é utilizado pelas crianças Capuxu como uma linguagem singular, especialmente se não se sabe falar. Para as crianças maiores que já dominam o universo da fala, esse domínio leva à construção de outros dispositivos da linguagem, gerando uma língua eminentemente infantil: a língua do pê. Trata-se de uma tentativa de se comunicar entre as crianças Capuxu através de uma linguagem secreta, um código não compartilhado pelos adultos. Entretanto, essa língua já foi do domínio deles quando criança e, se assim não o fosse, seria facilmente decodificada. A língua do pê consiste em preceder cada sílaba ou palavra de uma frase de um pê, como no exemplo: “pe-vô pe-cê, pe-vai, pe-bus, pe-car, pe-á, pe-guá, pe-pra, pe-mim?” para a frase “você vai buscar água pra mim?”. Assim as crianças se comunicam ao longo do dia entre si.⁶

Desse modo é que o desafio do pesquisador se transporta entre as poucas palavras, o vocabulário minguado, as poucas frases e seus sujeitos monossilábicos até as brincadeiras com as palavras, as descobertas, a repetição, a improvisação e a inovação no processo de aprendizagem do falar. Por outro lado, as palavras infantis ocupam um espaço entre o real e o imaginário, numa dinâmica que exige do etnógrafo, no texto, a mesma oscilação. As palavras, entre o real e o imaginário (das próprias crianças e do texto), revelam uma experiência cuja essência está exatamente nisso, no fato de elas habitarem mundos vividos e concebidos: aqueles que residem na experiência vivida e aqueles a que a imaginação dá forma. As crianças também jogam com as palavras e, se fazem de conta, é porque têm intenção de jogar. A investigação do universo infantil só se torna possível se o pesquisador se submeter às suas brincadeiras e jogos de faz de conta.

Interessada que estava em saber dos *malassombros*, ouvia das crianças histórias mirabolantes de como elas lutaram com fantasmas, enfrentaram o diabo, assustaram-se uma alma penada ou, simplesmente, encontraram-se com alguma alma e foram capazes de correr desesperadas para dela fugir. Todas essas histórias eram ouvidas e registradas por mim, para analisar depois a importância do *malassombro* e entender sobre os cuidados com a alma, essa dimensão da pessoa Capuxu.

⁶ Pires (2010) apresentou uma variação da língua do pê desconhecida para mim. Nesta, o pê vem acompanhado também da vogal daquela sílaba; portanto, o exemplo seria “po-vo, pe-cê, pa-vai, pu-bus, pa-car, pa-á, pa-guá, pa-pra, pi-mim?” Existem, ainda, outras variações regionais que não serão aqui listadas.

A canção infantil é também um importante recurso de pesquisa. Muitas crianças que já dominam a dimensão da língua, mas de forma precária, com uma linguagem desarticulada, às vezes revelam uma linguagem que só é coesa na canção infantil, na cantiga de roda, na cantiga de ninar. Uma linguagem relativamente articulada nas parlendas e nas tentativas de narrar histórias infantis, fábulas fragmentadas e sem coerência. E as cantigas infantis também contam histórias. São modos subjetivos de interpretar o mundo ou formas de narrar o mundo! Cataloguei algumas dessas canções e elas me ajudaram a entender melhor a preocupação com o meio ambiente, os animais e como as crianças se relacionavam com todos esses elementos colocados à sua volta. Se aqui não as apresento é muito mais pela falta de espaço do que pela importância que tiveram. As cantigas infantis foram importantes fontes de pesquisa.

Se para Geertz (1989a) “a cultura de um povo é um conjunto de textos, eles mesmos conjuntos, que o antropólogo tenta ler sobre os ombros daqueles a quem eles pertencem”, penso que, no caso da pesquisa com crianças, nós antropólogos estamos, em quaisquer circunstâncias, enxergando por cima ou de cima, o que nos obriga diversas vezes a nos abaixar para olhá-las nos olhos e, assim, estabelecer um diálogo. Todavia, se ao antropólogo se permite ler algo, mesmo que sobre os ombros do nativo, ele só o faz pela permissão (às vezes simuladamente desinteressada ou incidental) do nativo, seja ele adulto ou criança.

Essa aceitação, com caráter incidental ou proposital, é fundamental por aliviar, embora nunca por completo, a solidão que o antropólogo vivencia em campo. Ser aceito minimamente nos permite compartilhar talvez a melodia do *anthropological blues* (DAMATTA, 1978), uma espécie de “estarmos juntos” no “estar só”.

Arrisco dizer, porém, que entre as crianças Capuxu o meu *anthropological blues* teve outra sonoridade, em vozes estridentes nas cantigas infantis que podia ouvir pelos caminhos do Sítio, às margens do rio, pelas janelas da escola, no roçado e por toda parte por onde estavam as crianças. Eram essas canções que me vinham aos ouvidos enquanto escrevia nos meus diários ou mesmo quando, balançando-me na rede, tentava dormir. As canções falam de animais que compartilham com as crianças os espaços do Sítio, do corpo, de rios e plantas. Elas impulsionam as cirandas num movimento circular no qual se transformam os elementos, cada criança a cada geração, mas sem nunca parar.

Depois de um tempo, sem nem ao menos saber de onde vinham as canções, se trazidas pelos ventos raros que sopram a mata do sertão

paraibano ou mesmo como ecos numa profusão de minhas memórias diárias, ouvi-las foi para mim como ouvir os tambores dos mortos de que fala Goldman (2006). Eu podia senti-las mesmo quando ninguém as cantava e ninguém mais as ouvia.

Não apenas as técnicas de pesquisa se modificam no caso da pesquisa com crianças, mas também o uso dos instrumentos. O *smartphone* não só cumpriu sua função de gravar entrevistas com pais, padrinhos, benzedeiros; ele foi fundamental para que me socializasse, afinal atraiu os pequenos para perto de mim, como ocorreu com todos os outros instrumentos que eu carregava. As crianças desejavam brincar com joguinhos, fazer fotografias, ver fotos, assistir a vídeos e ouvir músicas.

Com as crianças Capuxu eu percebi a ilusão alimentada pelo antropólogo de que nossos instrumentos de pesquisa nos pertencem. São antes os nossos sujeitos que os descobrem e manipulam, que nos permitem usá-los ou não, por meio de uma recusa (que quase nunca é absoluta, pois toda recusa é uma possibilidade) ou condicionando os usos que faremos deles.

Embora a câmera digital tenha sido uma aliada para mim em campo, confesso que não tenho nas fotografias que fiz grandes aliadas do texto – isso porque, uma vez terminada a pesquisa e analisando cautelosamente as imagens, cheguei à conclusão de que o complexo processo de produção do corpo era dinâmico demais para que fosse capturado pela fotografia. A dinâmica que eu conseguia inserir no texto parecia congelar diante de imagens de crianças que, sorrindo, mostravam a “porteira” na boca de onde se perdeu o dente de leite, apontavam casas *mal-assombradas* ou posavam junto a padrinhos ou primos, seus cônjuges em potencial. Nesse caso, a dinâmica das relações entre crianças e padrinhos, entre primos e cônjuges em potencial e do processo de produção ou cura do corpo ficavam estáticas, não podendo ser lidas pelas imagens que tudo congelavam. Ainda assim, selecionei algumas imagens e, por meio de montagens, trago-as ao longo do texto para que o leitor tenha alguma referência sobre o que aqui descrevo.

Apesar de o meu gravador ter servido para que as crianças cantassem e se ouvissem; de meus cadernos terem sido o campo propício para as muitas declarações de carinho coloridas, que faziam para mim com meus próprios lápis de tinta; e de a máquina fotográfica ter sido útil para registrar aquilo que elas julgavam interessante, na verdade todos estes instrumentos reutilizados me foram úteis o tempo inteiro, como modo de manter as crianças por perto.

Minha primeira dificuldade em campo foi a minha aceitação pelas crianças. No caso de pesquisa com crianças, a entrada em campo é sempre mediada, porque autorizada, pelos pais e adultos em geral da comunidade. Mas a aceitação da pesquisa pelos adultos não significa o ser aceito pelas crianças, e sem a aceitação de sujeitos não há pesquisa.

Se em minha bagagem levava, além dos manuais de pesquisa de campo, tudo o mais que a academia me ofertou, o guia teórico-metodológico à minha disposição não previa não ser aceita pelas crianças. Logo, era minha tarefa criar mecanismos para que se cumprisse o meu processo de socialização. Para alcançar esse objetivo, condição *sine qua non* da pesquisa, a única maneira foi “apelar” para a imaginação e a criatividade. Ora, o obstáculo que para mim se impunha era o fato de ser pesquisadora-adulta. A minha condição de existência me distanciava das crianças.⁷

A peculiaridade da posição das crianças no mundo e como isso afeta o pesquisador e o submete a essa dinâmica entre o real e a ficção fica evidente no fragmento de meu diário que descreve o meu encontro com Ítalo e o esforço criativo que fiz para que ele aceitasse uma aproximação. Não acredito ser possível a vivência plena dessa experiência em campo e o abandono dela no texto. Como compor o texto deixando de lado o itinerário que me conduziu à descoberta do modo infantil de ler o mundo?

Por isso, tive o cuidado de descrever sobre os *malassombros*, os sistemas de crença e as figuras lendárias, tal qual me disseram as crianças, atentando para as formas de afugentá-los ou de enfrentá-los. Esforcei-me para experimentar o mundo tal qual elas o fazem, a partir daquilo que viam e faziam, daquilo que experimentavam. Isso inclui o medo de *malassombro*, o medo do Rio Goiabeira, o trabalho no roçado, a relação com os animais e tudo o mais.

Além de meu encontro com Ítalo, poderia elencar uma série de outros episódios registrados em diários de campo em que fui obrigada a me inserir no universo das crianças e, com criatividade, compartilhar com elas a mesma imaginação. O fragmento abaixo ilustra o esforço que fiz repetidas vezes para conseguir a aproximação almejada.

Certa manhã encontrei um grupo de meninas que brincavam à sombra de uma árvore frondosa. Junto a elas, uma porção de

⁷ Pires (2011) analisou cuidadosamente as dificuldades dessa relação que se estabelece entre pesquisadora-adulta e crianças em campo, expondo, por meio de sua própria experiência, estratégias e modos diversos de proceder numa pesquisa com crianças.

tijolos, todos aparentemente ordenados, embora eu não pudesse entender a lógica em que estavam dispostos.

Aproximei-me e elas passaram a rir, intimidadas. Percebi que brincavam e arrisquei perguntar de quê. Elas responderam: “de casinha”. Assim pude entender a disposição dos tijolos: formavam um sofá, um centro de sala, um *rack* e uma televisão. Perguntei o que faziam e elas disseram que assistiam TV. “O que está passando?”, indaguei. “O programa da Eliana”. “Posso assistir com vocês?”. Elas disseram que sim, com sorrisinhos disfarçados por trás das mãozinhas sobre a boca. Divertem-se com o próprio faz de conta que criaram, pois as crianças brincam porque têm intenção de brincar.

Afastaram-se pouco a pouco no sofá de tijolos para que eu sentasse. E ali ficamos uma fração de segundos, olhando em direção a outra porção de tijolos que fazia de conta ser a televisão. Ilane, de 2 anos, que ainda não falava, aproximou-se lentamente e estendeu para mim um pedaço de telha quadrado, bem cortado. Eu recebi sem entender direito do que se tratava. Sorrindo, as outras crianças completaram: “Ah, o controle remoto”. Passei eu mesma a sorrir do faz de conta, imaginando que eu poderia mudar o canal. Denise, a menor delas, sentada no chão, entendeu que todas as crianças estavam, de certa forma, me dando algo. Levantou-se suja da areia onde sentara e estendeu, colocando sobre a palma da minha mão, o seu último biscoito redondo e saiu em busca de mais, a galope, num cavalo imaginário.

O fato de eu desconhecer boa parte das tarefas cotidianas da vida no campo tornou as crianças minhas ensinadoras. Assim, elas me mostravam orgulhosas como prender as galinhas, limpar a terra, usar as ferramentas de trabalho, atravessar a nado o Rio Goiabeira, contar os porcos, alimentar os bichos e aí por diante. As crianças têm grande prazer em ensinar a bonecas, animais e pessoas, e tomavam conta de mim no espaço e no cotidiano que conheciam tão bem como se fosse eu a criança.

Por essa razão, ousei sempre explorar a minha ingenuidade em relação aos conhecimentos que as crianças detinham e eu não. E à medida que eu me portava como elas – como uma criança que brincava sempre que elas desejavam (ou quase sempre) e estava interessada em tudo o que dizia respeito ao universo infantil Capuxu, entrando nos atalhos, cipoais, lugares aonde os adultos não vão e fazendo coisas que eles não fazem –, mais elas se portavam como eu (a adulta), dando-me sermões com o dedo em riste: “Cuidado, você pode se machucar”.

Os métodos de que dispunha foram repensados e, juntos a eles, seus instrumentos. As entrevistas, com seus roteiros previamente preparados, cederam lugar às conversas informais, quando as crianças me davam as informações mais importantes sobre si mesmas – ademais, as conversas informais são tão legítimas quanto as entrevistas. Relacionar-se no mundo, seja como for, é apropriar-se, e as conversas informais foram o meio pelo qual eu me apropriei do discurso das crianças.

Neste caso é muito mais fácil ouvi-las enquanto caminhamos, nadamos no Rio, nos balançamos no cipoal, especialmente porque são as circunstâncias que oferecem o *script* de perguntas possíveis, em vez dos roteiros previamente formulados. O pesquisador tem que estar atento e disposto a correr atrás das crianças, especialmente depois que a curiosidade que as atraía até ele é vencida e elas retomam seu cotidiano e sua rotina.

Assim é que o movimento do trabalho de campo com crianças é invertido constantemente. Nossos sujeitos de pesquisa não permanecem por muito tempo nos lugares onde nós os colocamos – como se fossem peças de um jogo de xadrez – nem nós pesquisadores permanecemos por muito tempo nos lugares onde eles nos colocam. No caso das crianças, a ciranda nunca para de se movimentar e o antropólogo também faz parte dela.

Nos primeiros dias de pesquisa elas se afastam desconfiadas e intimidadas, sempre buscando um adulto que as acolha. Passados alguns dias, elas se aproximam lentamente, atraídas por aquilo que o pesquisador traz consigo, pelo novo, desde suas roupas e acessórios até os instrumentos de trabalho.

Depois, a timidez cede lugar à curiosidade que se intensifica, e elas desejam ver-me de perto quase tanto quanto eu a elas. Os seus olhos descobriam em mim o diferente. As suas mãozinhas ansiavam por tocarem os meus pertences e os instrumentos de trabalho (*laptop*, *smartphone*, MP3, MP4, lápis, cadernos, máquina fotográfica, livros etc.).

Nessa época, por onde eu andava me seguiam dezenas de crianças, brigando para ficarem mais próximas de mim quando sentada na calçada, disputando para saber em que casa eu almoçaria e de quem seria amiga, como me perguntou certa vez Ilane: “Você quer ser minha melhor amiga?”. Foi assim que eu descobri que eu nunca seria apenas “a pesquisadora”.

Apesar de ser colocada em movimento constante pelas crianças em campo, sem nunca permanecer por muito tempo a mesma coisa,

em geral era preciso que eu me movimentasse com imensa cautela, sabendo que qualquer movimento brusco poderia machucar uma criança por perto. Perto demais. Dedinhos dos pés embaixo da cadeira de balanço, corpos por cima do meu na rede de dormir, dedinhos das mãos me impedindo de fechar a porta do banheiro. Afinal, não são apenas os nativos que perdem a privacidade quando o pesquisador está em campo.

Se a realização das entrevistas foi dificultada pela inquietude das crianças, o uso do gravador, conforme demonstrei, não se fez dispensável. Este, junto à máquina fotográfica, se transformou em espécie de “senha de entrada” para mim no campo. Assim, o pesquisador que trabalha com crianças deve se utilizar de técnicas diferenciadas para cada grupo que toma como sujeitos de pesquisa entre as crianças.

Com as maiores, acima dos 5 anos, eu conseguia estabelecer as conversas informais. Elas me ensinavam suas brincadeiras, falavam do dia a dia, dos animais, dos apelidos, do roçado, das tarefas domésticas e da aprendizagem na escola. Porém, as chamadas “crianças pequenas”, ainda não frequentadoras da escola e cuja linguagem ainda não está articulada, nos falam por meio de suas práticas.

A ênfase em observar as crianças reside no conhecimento que tenho dos processos de construção do corpo que são ensinados e que circulam também entre as próprias crianças, sem estar diante, necessariamente, da presença dos adultos. Se alguns desses processos são construídos pelos adultos antes que a criança possa intervir (como no enterro dos umbigos), outros são apreendidos através de outras crianças e são ensinados entre elas, além de elas mesmas cumprirem a obrigação de exercer esses processos, como o nado, o ritual do dente de leite e, especialmente, as influências do sobrenatural, além da formulação dos apelidos e das relações estabelecidas com os cônjuges em potencial, primos e padrinhos em geral.

Também cuidados gerais com o corpo, em relação à excreção, à higiene e à estética são compartilhados apenas por crianças que reproduzem em parte aquilo que percebem nos adultos, ou que procedem em relação ao corpo, suas partes e excreções como o desejam desde que não haja um adulto por perto. Por isso, é comum vê-las comer “meleca”, retirar de si mesmas os piolhos e libertá-los para irem embora em vez de matá-los, roer unhas, mexer nas genitálias, coçá-las e cheirá-las ou cortar o próprio cabelo – todas essas técnicas de aprendizagem praticadas junto a outras crianças, em alguns casos com o apoio ou a parceria destas, mas que são completamente reprimidas pelos adultos.

Entretanto, todas essas práticas consideradas abomináveis pelos adultos fazem parte do processo de conhecer a si mesmo, descobrir os sabores e odores do próprio corpo, decidir o que fazer daquilo que nele é encontrado, e em geral todas essas descobertas são realizadas entre crianças e não com os adultos, que as repreendem sempre que possível.

Por isso, transitei entre os universos de produções corporais que ocorriam entre adultos e crianças, mas também somente entre crianças, para auscultar aquilo que somente a experiência com a infância permite descobrir.

1.5 Procedimentos metodológicos

Uma das mais difíceis questões postas pelo antropólogo é “o que eu busco saber em campo?” ou “de que adianta saber coisas inúteis?” Nesse sentido, o antropólogo em campo atua como uma espécie de apanhador de desperdícios, nos termos de Manoel de Barros (2006). Afinal, nunca se sabe até que ponto qualquer tipo de conhecimento em campo poderá ser classificado como inútil.

Partindo dessa premissa, dispus minhas notas nos diários de campo para servirem à continuidade da narração. Elas nem sempre estão em ordem cronológica. Minhas descrições das conversas informais e entrevistas precedem a plena descrição de uma experiência.

Como Castañeda (2013, p. 38), “dividi os dados em setores de conceito e métodos relacionados, e arrumei os setores hierarquicamente de acordo com sua importância subjetiva – isto é, em termos do impacto que cada qual teve sobre mim”.

Assim conduzi a minha pesquisa entre os Capuxu. Classifico os temas de acordo com o sentido que exerciam para mim, a partir de memórias de minha própria infância. Os temas que escolho revelam muito da criança que fui. Entretanto, qualquer tentativa de classificar meu trabalho de campo em meus próprios termos seria inútil. Todos os temas devem ser analisados em termos de como eles mesmos os compreendiam. Apesar disso e destes dez anos de pesquisa entre eles, eu ainda sou uma principiante.

Durante as conversas informais e entrevistas eu tomava nota. Depois, de memória, eu reconstruía a conversa toda. Nunca utilizei o *laptop* para digitar enquanto eu conversava, pois sempre achei que máquinas desse tipo traçam um abismo entre nós e nossos interlocutores. Ademais, elas demonstram também poder aquisitivo diferenciado, no

caso de comunidades simples, como essa, em que poucos podem ter um *laptop*. Por essa razão, optei sempre por conversar olhando nos olhos, interagindo, compartilhando, demonstrando interesse quase nas pessoas mais do que em suas histórias, como se eu ouvisse mais do que suas narrativas, mas enxergasse, em toda narrativa, as pessoas que existiam por detrás delas. Anotava fortuitamente, de maneira não sistemática, em meus cadernos sempre no colo, mas as explicações e acontecimentos de cada conversa eram repassados de memória para gravadores, como MP4, ou direto para os cadernos ou para o *laptop*.

Outra importante estratégia de pesquisa foi o contato que estabeleci com os jovens da comunidade que migraram. Digo isso porque toda a comunidade, sem exceção, estava a minha inteira disposição durante toda a pesquisa. Eles me recebiam em casa, afáveis, generosos em contar suas histórias, adultos e jovens, enquanto crianças e adolescentes se divertiam por perto. Nessas conversas os adultos me falavam sobre a história da comunidade, do parentesco, de João Capuxu, da política local, das doenças e da educação de modo geral, sempre nas noites em que nos reuníamos na calçada de Olga, a professora, ou de Chico Miguel.

De vez em quando abandonava o círculo de conversas entre adultos e me ocupava das crianças e suas brincadeiras, fortalecendo meus laços com elas e aprendendo sobre a pessoa, o corpo, o parentesco, os *malassombros* por meio delas.

Contudo, tendo sempre notícias dos adultos distantes, utilizei-me das redes sociais, especialmente o Facebook, como principal instrumento de contato com eles. Depois da criação, por um dos jovens, da comunidade Capuxu na rede de relacionamento, por meio dela eu tirava dúvidas em geral cada vez que uma questão se colocava durante a escrita do texto. Marcava horários para entrevistas coletivas com os jovens que moravam no Sítio pelas mensagens privadas a grupos e também fazia entrevistas individuais com aqueles que estavam em São Paulo há muito ou há pouco tempo.

Essa *fanpage* intitulada “Capuxu” em uma rede social é um lugar onde eles se apresentam como grupo. Por essa razão, muitas vezes se utilizaram de fragmentos de minha dissertação de mestrado para transcrever a história do povo. Essa utilização dos meus textos para contar sobre eles deu-me a real dimensão daquilo que fazia e do contato direto que os meus interlocutores estabeleciam com os meus produtos de pesquisa.

Através da rede social fortaleci os laços com os jovens que haviam migrado e marcávamos os encontros em datas comemorativas como o

São João ou a festa de Sant'Ana, num casamento, aniversário ou batizado que os traria de volta à terra. Nessas ocasiões aproveitava para conversar um pouco mais e entender melhor a relação que eles mantinham com a comunidade, a família e a terra, o desejo de voltar, a identidade do povo e a vida em São Paulo. A conversa sempre era conduzida para os umbigos enterrados, que, acreditavam eles, os trariam de volta.

Na escola do Sítio, a Escola Municipal de Ensino Fundamental Porfírio Higino da Costa, todo o corpo docente, cozinheiras, zeladoras e crianças se dispunham a me ajudar sempre, de modo que todo o tempo nesse espaço me foi útil para aprender sobre o povo de modo geral e sobre as crianças, para além da condição de aluna-aprendiz. Todavia, não tomei a escola como importante espaço de pesquisa, porque entendo que o objetivo de analisar a produção dos corpos das crianças para a fabricação da pessoa estava mais evidente nos demais espaços do Sítio do que na escola, onde as crianças aparecem uniformizadas, calçadas, sentadas em carteiras comuns, padronizadas nas ações com espaços e tempos delimitados.

Figura 1 – Na Escola Municipal de Ensino Fundamental Porfírio Higino da Costa, as crianças desenham em suas salas e posam em grupo para as fotografias.



Apesar disso, digo que a escola não produz um corpo diferente daquele que se produz pelos demais espaços do Sítio. Extremamente

vinculada à vida camponesa, a escola do Sítio reflete aquilo que se passa no seu cotidiano, em seus demais espaços. Um olhar um pouco mais atento sobre os corpos das crianças revelará, por detrás de uniformes e cabelos penteados, as cicatrizes da relva, os pés ásperos, as mãos calejadas da vida no campo que molda o corpo. Por essa razão, a escola me interessou muito mais como um espaço útil para encontrar muitas crianças reunidas, conversar com elas, desenharmos juntas, mas não como um importante espaço ou momento de fabricação do corpo.

Parte dos processos de produção de corpo do bebê foram narrados por adultos, mães, pais, avós, benzedeiros, tias, vizinhas e madrinhas. Eu observei boa parte desses rituais, sempre os descrevendo-os e analisando-os cautelosamente. O mesmo eu digo do enterro dos umbigos, das rezas, das dietas dos bebês e crianças. Questionava quase tudo quanto podia dos objetos envolvidos no ritual, das posições e do sentido de cada objeto, pessoa e palavra.

No que diz respeito à produção do corpo das crianças pequenas, não mais bebês, mas que ainda não falam de maneira concatenada, eu observei e pude entender delas, através de expressões variadas e de demonstrações (no lugar de narrações) de boa parte dos rituais, a maioria de cura: ervas ou medicamentos caseiros passados no corte na ponta do dedo e o famoso “fazer rodinha”, circular insistentemente a ferida com a ponta do dedo vagarosamente (acredita-se que sara o ferimento); embora as crianças não soubessem falar, mostravam-me com seus próprios dedinhos como fazê-lo, depois colocavam meu dedo sobre a parte machucada, esperando que eu procedesse ao ritual de cura. Muitos outros processos de produção do corpo me foram acessíveis diretamente pelas crianças, especialmente os que aqui serão narrados como por meio da aprendizagem/conhecimento do trabalho e, significativamente, aqueles que se cumpriam muito mais entre as crianças sem a intervenção dos adultos.

Sobre os apelidos, os sistemas de crença com ênfase no *malassombro*, a relação com os animais e a natureza, os espaços ou lugares para a produção da pessoa, as crianças conversavam comigo. Também o faziam sobre padrinhos e parentesco, primos e cônjuges em potencial. Por isso, digo que são elas importantes sujeitos de pesquisa. Defender as crianças como meus principais sujeitos é reconhecer que elas têm uma agência, que a produção do corpo e da pessoa não é unilateral somente dos adultos sobre elas, mas que é a interação entre esses dois universos que eu submeto ao escrutínio.

Esta, porém, é uma pesquisa *sobre* infância e *com* crianças. Ela não se restringe às crianças como sujeitos, mas toma-as como protagonistas nos processos de produção do corpo. Entretanto, não fosse a minha disposição em atentar para os adultos e idosos de modo geral, muitas das questões que me coloquei não seriam respondidas.

Por isso, esta pesquisa reflete um mosaico de tentativas de proceder em campo. Como num caleidoscópio, as imagens que consigo vislumbrar nesta descrição metodológica contam histórias sobre como utilizei entrevistas com adultos e conversas informais com crianças, gravador para que estas cantassem, máquinas fotográficas para que se aproximassem de mim, diários de campo e cadernos de campo para registrar o que eu via.

Esta narrativa revela as estratégias utilizadas em campo: sobre como utilizei as fotos das crianças tiradas há dez anos para me aproximar dos jovens; chamá-las pelos apelidos para ter intimidade com elas; saber quem eram cônjuges em potencial para respeitar os momentos de constrangimento entre eles; usar a escola para ter acesso a todas de uma vez e produzir em conjunto desenhos sobre eles, o Sítio, a família e os animais.

Ela trata, ainda, de como nós construimos debates na escola sobre o corpo, doenças, curas, ferimentos, dentes e umbigos e de como me esforcei por perder o medo dos animais para me igualar a eles, disfarcei meu conhecimento para que me mostrassem o Sítio e deixei que me apresentassem tudo a partir de seus próprios olhos.

A descrição do Sítio Santana-Queimadas foi feita pelas crianças por meio de um desenho que atravessava folhas e folhas de papel pautado, coladas por nós com fitas adesivas. Ele foi transformado num croqui, apresentado no capítulo sobre o Sítio, ilustrando sua descrição espacial e simbólica.

Também numa tentativa de trazer referências do lugar de onde eu etnografo, acrescentei alguns desenhos, especialmente aqueles que representavam a casa e as estradas, porteiras, mata-burros e demais espaços do Sítio. Outros desenhos foram inseridos para nortear a discussão sobre os nomes dos animais e as relações que as crianças desenvolvem com eles. Esses desenhos trazem os animais de estimação das crianças e seus nomes.

Entendo, como Pires (2011, p. 43), que “o desenho é material de pesquisa interessante para captar justamente aquilo que primeiro vem à cabeça, aquilo que é mais óbvio para a criança. Porém é quando combinado com a observação participante que os dois instrumentos

potencializam a sua utilidade. Os desenhos podem funcionar como um guia para a observação participante”.

Assim, os desenhos foram importantes instrumentos através dos quais orientei minha pesquisa, especialmente sobre os espaços do Sítio. Em vez de estabelecer temas, pedi às crianças que desenhassem o que quisessem, e estas optaram por representar graficamente os espaços domésticos, onde permanecem a maior parte do tempo, e os demais espaços do Sítio.

Na discussão sobre as casas do Sítio, optei por trazer a planta de uma delas, de modo que o leitor possa entender aquilo que chamo de casa e seus arredores, bem como de quintal, jardim, monturo e tudo aquilo que diz respeito ao espaço doméstico.

No que diz respeito às genealogias, embora eu tenha realizado um levantamento geral das famílias em Santana-Queimadas e detenha uma vasta descrição das famílias e suas descendências, optei por apresentar apenas os padrões matrimoniais, ou seja, os principais tipos de casamentos que ocorreram e ocorrem entre o povo Capuxu. Essas representações gráficas estão no quinto capítulo e são apresentadas à medida que discorro sobre tais casamentos.

Capítulo 2

CAPUXU – DE VESPA A GRUPO SOCIAL

Neste capítulo, meu objetivo é apresentar o povo Capuxu e suas características em relação à identidade. Para isso faço uma análise do grupo e de sua identidade coletiva a partir das teorias de etnicidade. Entendo que a questão identitária é um importante elemento para a compreensão dos processos de fabricação do corpo e da pessoa Capuxu, objetivo maior desta obra, que desemboca na elaboração de uma identidade coletiva.

O povo Capuxu do sertão da Paraíba constitui um grupo cuja diferenciação está nitidamente marcada pela produção de fronteiras e por um sentimento de pertença ao povo. Nesse sentido, utilizo-me do instrumental teórico de Barth ([1969] 2000) em sua discussão sobre grupos étnicos.

Por outro lado, as fronteiras que estabelecem a diferenciação entre o grupo e os outros, os *outsiders*,⁸ são nitidamente percebidas, bem como um forte sentimento de pertença que envolve o grupo. Foi a essa produção de fronteiras de demarcação da identidade e ao sentimento de pertença, além da análise dos sinais diacríticos, que eu me dediquei ao longo da pesquisa. Todavia, esclareço que não é meu intuito uma etnografia da identidade desse povo ou de sua condição camponesa; estes dois elementos – identidade e campesinato – são um invólucro da produção do corpo e da pessoa Capuxu, o que realmente me interessa nesta pesquisa. A análise desses dois elementos elucida questões relativas à fabricação do corpo e da pessoa, razão da minha dedicação a eles em sua forma mais geral.

⁸ Inspirada em Norbert Elias (2000), chamo de outsiders aqueles povos que habitam os sítios vizinhos ao Sítio Santana-Queimadas, os moradores da cidade de Santa Terezinha, de Patos e, enfim, todos aqueles que convivem ou estabelecem relações cotidianas ou extraordinárias com o povo Capuxu e que não são Capuxu.

A partir do conceito de grupo étnico e inspirada pela teoria processual de Barth, voltada à produção e manutenção de fronteiras, é que apresento o povo Capuxu, com ênfase em sua identidade coletiva e relacional.

Barth ([1969] 2000) dedicou-se à análise dos grupos étnicos por meio de suas fronteiras, deslocando o foco do centro dos grupos – através de seus sinais diacríticos – para as fronteiras onde os grupos se definiram através do contato e da negação de outros grupos. Assim é que Barth analisa como os grupos étnicos e suas fronteiras se mantêm, apesar dos fluxos que as atravessam. A ênfase da análise processual de Barth desloca a investigação da história e da constituição interna do grupo para as suas fronteiras étnicas e a manutenção destas, razão pela qual o autor parte em busca da compreensão das relações que atravessam essas fronteiras.

Para Barth ([1969] 2000), os grupos étnicos são categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas. Entretanto, na obra do autor Barth esse aspecto é relacionado a uma série de outros fatores que visam explorar os diferentes processos envolvidos na geração e na manutenção dos grupos étnicos.

A definição de grupo étnico de que se vale Barth – para atualizá-la através da crítica – é de Narrol (apud BARTH, 2011), que designa como grupo étnico uma população que: a) perpetua-se biologicamente de modo amplo; b) compartilha valores culturais fundamentais, realizados em patente unidade nas formas culturais; c) constitui um campo de comunicação e interação; d) possui um grupo de membros que se identifica e é identificado por outros como se constituísse uma categoria diferenciável de outras categorias do mesmo tipo.

Barth demonstra como o perigo dessa definição está no isolamento a que submete as características do grupo, além de supor que a manutenção das fronteiras não é algo problemático. Conforme o autor, o que define os grupos étnicos não é o seu conteúdo, entendido como seus sinais diacríticos, mas suas fronteiras. Para ele, a interação através das fronteiras reforça a diferença, por isso os grupos permanecem. Consoante Barth, é pelo fato de ser um grupo étnico que ele compartilha uma cultura, e não o contrário.

Até então a antropologia via o grupo como unidade autoexplicativa. Barth rompe com essa compreensão, propondo que todo traço cultural deve ser entendido como processo e que a interação é a chave para a compreensão desses processos culturais.

O autor parte da indagação sobre como os grupos étnicos se formam e permanecem. Para ele, o contato reforça o grupo, e a interação através das fronteiras reforça a diferença, por isso os grupos permanecem. De acordo com Barth, é pelo fato de ser um grupo étnico que ele compartilha uma cultura e não o contrário.

Segundo Barth, na medida em que os autores usam identidades étnicas para categorizar a si mesmos e aos outros, com objetivos de interação, eles formam grupos étnicos nesse sentido organizacional (2000, p. 32). Logo, os traços culturais podem mudar, mas as fronteiras sociais e territoriais são vitais para que o grupo permaneça enquanto tal.

O povo Capuxu foi classificado, inclusive por mim em pesquisas anteriores, como um grupo camponês endogâmico. Consciente de sua identidade, opto por, a partir de então, dialogar com as teorias da etnicidade revisitando também as teorias antropológicas do campesinato. Assim, me interessa a construção da identidade Capuxu, bem como a análise da territorialidade⁹ que caracteriza o *ethos* do grupo.

Embora não haja registros de conflitos de terra entre o povo e os *outsiders* que nos fizessem compreender a elaboração constante de uma etnicidade marcada, a construção discursiva dessa etnicidade pode representar um estado de alerta, que à luz desta investigação pode nos levar ao estabelecimento do grupo, à obtenção da terra e à construção da etnicidade como relacional, demarcando uma oposição com outros grupos. Se a terra é conceito-chave das teorias do campesinato, a territorialidade, os modos de ocupação e as formas de lidar com a terra enfatizam uma base territorial que implica um modo de vida próprio, identitário e de apropriação.

O casamento endogâmico preferencial entre primos é uma estratégia utilizada também para garantir a manutenção da terra entre parentes e evitar a fragmentação. Com base nisso é que tentei elaborar um mapeamento territorial para entender as formas de utilização da terra, o que nela é público ou privado e como funciona a territorialidade em que se ancora a etnicidade Capuxu.

⁹ Adoto a noção de territorialidade, centrada nas formas de uso, gestão da terra e relação com ela ou na lógica de organização territorial e noções de apropriação do espaço, mais do que a noção de terra. Essa distinção também me desloca das discussões sobre a condição camponesa caracterizadas pela ênfase na terra para as discussões sobre identidade e etnicidade cuja ênfase recai na demarcação de fronteiras com outros grupos.

Sobre a história do povo Capuxu, sabe-se que o primeiro habitante do local teria sido um baiano cujo nome era Agostinho Nunes da Costa. Essa informação justificaria o sotaque do povo, caracterizado pela lentidão com que pronuncia as palavras.¹⁰ Quanto ao etnônimo “Capuxu”, este lhes foi dado por conta de um de seus antecessores que se chamava João e que tinha como hábito a caça de abelhas, dentre as quais havia destaque para a espécie Capuxu, de modo que o apelido João Capuxu lhe foi concedido pelo povo das redondezas e repassado de geração a geração.

A comunidade Capuxu vive basicamente da agricultura de subsistência. Algumas outras ocupações, rurais ou não, aparecem esporadicamente para esses agricultores, sendo o cultivo do milho, do feijão, de legumes e de frutas diversas o que garante a sobrevivência de toda a comunidade. Atualmente, a renda familiar da maioria das casas é complementada pelas políticas públicas de transferência de renda, como o Programa Bolsa Família, e pelas aposentadorias de idosos, por invalidez, especialmente pelos casos de esclerose múltipla, além dos casos de portadores de necessidades especiais do local, embora estes últimos sejam poucos.

Figura 2 – Escola Municipal de Ensino Fundamental Porfírio Higino da Costa. Ao lado, o pau de arara que leva as crianças do ensino médio para as escolas da cidade.



¹⁰ A entonação peculiar no modo como pronunciam as palavras é um importante sinal diacrítico do povo – que os torna facilmente reconhecidos pelo chamado “sotaque” em qualquer cidade das redondezas –, que trata da musicalidade peculiar à fala do grupo. Além disso, há um fenótipo comum ao grupo.

O povo Capuxu é também motivo de orgulho para a Secretaria de Educação do município. É detentor do maior índice de alfabetização da região e atualmente nenhuma das crianças em idade escolar está fora de sala de aula. Formalmente, os menores começam a frequentar, aos 7 anos de idade, a única escola local, a Escola Porfírio Higino da Costa (reformada recentemente), estando regularmente matriculados. Entretanto, crianças de 3 anos de idade que tenham irmãos matriculados na escola lotam as salas de aula sem matrícula efetivada. A partir da quinta série do ensino fundamental, as crianças vão às aulas na cidade mais próxima.¹¹

Outra característica interessante desse povo é o sistema endogâmico de casamento. Dentre as 49 famílias atuais, somente três são compostas de casamentos entre pessoas que não são parentes entre si. É normal o casamento entre primos legítimos e carnais,¹² de modo que em todo o Sítio há a predominância de quatro sobrenomes: Ferreira, Lima, Menezes e Costa. O casamento entre primos carnais seria o casamento preferencial do local.

Fui alertada para uma espécie de esclerose precoce nos termos nativos (diagnosticada como esclerose múltipla), que acomete alguns membros de lá e é responsável por várias internações com pacientes de 20 a 40 anos. Acredita-se a grande maioria dos habitantes que têm essa doença seria resultado da intensa “mistura de sangue” causada por esses casamentos. O sistema endogâmico de parentesco constitui-se em mais um dos elementos de afirmação étnica do povo Capuxu.

2.1 Os Capuxu: evidências etnográficas na construção da identidade

Os primeiros habitantes do Sítio Santana-Queimadas, que deram origem à comunidade quando o etnônimo “Capuxu” ainda não

¹¹ A quantidade de jovens Capuxu frequentando o ensino superior público nas cidades mais próximas no estado da Paraíba também surpreende para uma comunidade rural. À época desta pesquisa, eram em torno de 14, nos mais diversos cursos.

¹² Primos legítimos são aqueles de primeiro grau. “Primo carnal”, nomenclatura mais comum entre o povo Capuxu, é um termo popular que designa os filhos de “casamentos trocados”, isto é, quando dois filhos de uma mesma família se casam com dois filhos de outra família, sendo estes de sexos trocados; seus filhos serão considerados primos-irmãos ou primos carnais.

havia sido atribuído, são dos anos de 1890, e eram filhos dos irmãos baianos Salviano Alves da Costa e Vicente Alves da Costa, que teriam se casado com as irmãs paraibanas Praxedes do Espírito Santo e Maria da Conceição, respectivamente.

Entretanto, não há qualquer referência ou ligação identitária dos Capuxu ao estado da Bahia; eles se consideram essencialmente paraibanos. Esses casamentos teriam dado início à construção da comunidade Capuxu. Seus filhos, considerados primos-irmãos ou primos carnais, teriam casado entre si, o que configuraria o sistema endogâmico de casamento até hoje em vigor, com casamento preferencial entre primos carnais.

O povo Capuxu se denomina um povo cuja identidade não se confunde com a de nenhum outro – nem com os habitantes das cidades que os cercam, nem com os moradores dos sítios circunvizinhos, nem com um grupo indígena, como especulam os *outsiders*. Essa é a principal razão pela qual me dedico a compreender sua identidade a partir das teorias de etnicidade.

Entendo que as teorias de campesinato não dariam conta, por si só, desse grupo na configuração identitária que ele assume. Entretanto, dialogo com as teorias do campesinato ao mesmo tempo, por reconhecer que a identidade Capuxu está marcada pelo apego à terra que atravessa o corpo na construção da pessoa e de sua identidade. Por isso a importância de articular teorias do campesinato e teorias de etnicidade: por acreditar que nenhuma das duas em si mesmas daria conta do grupo que ora investigo.

Na discussão sobre a identidade Capuxu, opto por uma ênfase na descrição centrada nas estratégias de socialização e coesão do grupo, sem visar a uma discussão aprofundada dos conflitos. A principal razão pela qual o faço é inteiramente ética. A maior parte dos conflitos vivenciados pelo povo Capuxu é de caráter interno ao próprio grupo, envolvendo apenas seus membros, e me foram confidenciais. Por essa razão, e para que não corra o risco de tomar partido numa simples descrição, opto por não mencionar os conflitos vivenciados no passado e no presente pelo povo Capuxu.

Há também outra razão pela qual eu acredito que a omissão dos conflitos não prejudicará a compreensão da construção identitária do grupo: sendo estes internos, eles não contribuem para o fortalecimento das fronteiras, não afetando as relações que se estabelecem entre o povo Capuxu e os *outsiders*. Assim, não haveria razão para expor os conflitos, uma vez que, não estando localizados nas fronteiras do grupo,

não reforçam a produção da identidade coletiva, não contribuindo na diferenciação do povo Capuxu dos *outros*, sendo inúteis para pensar essa identidade, ao mesmo tempo em que não possuem força suficiente para enfraquecer a coesão e a solidariedade do grupo.

No caso Capuxu, interessa-me a questão relacional em um grupo que se reconhece com uma identidade própria, se autodenomina “Capuxu” e é assim reconhecido pelos outros, atentando para a produção de fronteiras, uma vez que o grupo sinaliza essas diferenciações dentro do município de Santa Terezinha e perante a população local. Penso, pois, sobre a produção e a manutenção dessas fronteiras relacionais e situacionais a partir das quais o grupo se configura com uma identidade Capuxu.

Embora se diferencie de outros grupos étnicos como indígenas e quilombolas no Brasil, cuja reivindicação da etnicidade se dá através da luta pelo reconhecimento do Estado, em geral para a conquista de direitos territoriais e por estar protegido por uma legislação específica, o povo Capuxu está formatado enquanto grupo camponês com fronteiras fortemente marcadas e com um sentimento profundo de pertencimento a um povo.

Esse sentimento de pertencimento fica evidente a partir do momento em que os jovens Capuxu migram para São Paulo, lá se estabelecem como empresários, tornando-se bem-sucedidos, mas mantêm o vínculo com o grupo mandando ajudas financeiras, participando da festa da padroeira a cada ano, assumindo afilhados de batismo ou de casamento e se recusando a casar em São Paulo, mas voltando para contrair casamento com uma prima.

Ora, como eles conseguem reproduzir esse sentimento de pertença? Acredito que a resposta está na infância, por ele ser trabalhado e introjetado desde essa fase da vida. Trata-se de um pertencimento que está gravado no corpo da criança, marcado através da produção do seu corpo desde a concepção e se acentuando ao longo da vida, sendo essa relação entre a infância e a identidade Capuxu que interessa a esta pesquisa.

Além da incorporação desse sentimento à conduta das crianças por meio de práticas diversas, há, ainda, a construção de uma retórica de orgulho e satisfação em fazer parte desse grupo coeso, solidário e cuja identidade marcadamente forte é reconhecida e respeitada por todos da região.

2.2 O povo Capuxu e os *outsiders*

Desde criança, tendo vivido na Fazenda São Matheus, a oito quilômetros da cidade de Santa Terezinha e a dezesseis quilômetros do Sítio Santana-Queimadas, eu ouvia falar do povo Capuxu. Deles ouvia aquilo que os moradores da cidade de Santa Terezinha e dos sítios circunvizinhos contavam: que nas fronteiras do Sítio Santana-Queimadas vivia o povo Capuxu. Este não era apenas um povo que morava num dos sítios dentre as dezenas que existem na zona rural do município de Santa Terezinha – mais populosa do que a zona urbana. O povo Capuxu era diferente: era um povo relativamente isolado, soturno e cabisbaixo. Tinha fama de ser brabo ou temperamental, como a abelha de tipo Capuxu.

A aparência era peculiar, e lembrava os povos indígenas: olhos ligeiramente puxados, cabelos lisos em cortes arredondados, maçãs do rosto salientes, estatura mediana, mas com pele, cabelos e olhos castanho-claros. Nenhuma outra comunidade reunia essas características, e o mais importante: nenhuma outra comunidade rural da região possui moradores tão parecidos, pois a semelhança da aparência que o povo Capuxu compartilha entre seus membros torna-o um povo facilmente identificável na região. Uma rápida visualização das crianças que brincam pelas estradas ou nos corredores da escola, ou de adultos que, reunidos, trabalham no roçado ou assistem à missa do domingo impressiona pela semelhança de todos os membros da comunidade, o que tornou célebre a frase “Capuxu é tudo parecido”.

Falava-se de um povo que casava “pra dentro”, onde “todo mundo casa com primo”. “Eles vivem como índios”, afirmavam alguns. Falava-se de uma criança que teria nascido “com deficiência” e o povo Capuxu a mantivera isolada, numa casa com grades, construída para ela, e que esta era apenas alimentada por meio de refeições jogadas por portas e janelas. “Vivia como um bicho”, afirmavam. O exotismo do povo Capuxu habitava o imaginário dos moradores daquela região.

A cidade de Santa Terezinha e todos os habitantes de sítios e fazendas na redondeza, como nós, eram cheios de curiosidades sobre o povo Capuxu, seu modo de vida e seus costumes. Em nenhum outro sítio do sertão da Paraíba se tinha notícia de um grupo tão coeso, cuja identidade era tão fortemente marcada, que era conhecido por um etnônimo, com um sistema de casamento fortemente endogâmico, com

parentesco consanguíneo e de lugar, e cujas fronteiras físicas e sociais fossem tão demarcadas.

Falava-se da festa nos sítios vizinhos ao Sítio Santana-Queimadas, dos famosos forrós, de um bom sanfoneiro, de um casamento ou batizado cuja festa seguiu até o amanhecer, mas não mais que isso. Nenhum outro sítio apresentava um grupo cuja identidade fosse tão bem definida. A aparência física, o corte de cabelo, o sotaque arrastado, a conduta soturna, tudo era apontado pelas pessoas quando encontravam um Capuxu na cidade, fazendo a feira ou indo ao posto de saúde.

Até os anos de 1980, os Capuxu sabiam do “apelido” que lhes havia sido atribuído de fora, mas não gostavam dele, especialmente porque alegavam que havia sempre um tom de ironia ou um aspecto pejorativo quando moradores da cidade de Santa Terezinha e de sítios em seus arredores os chamavam de “Capuxu”.

Quando criança, por meados dos anos de 1980, lembro de ir à cidade com a minha mãe e me deparar com um Capuxu na venda, e as pessoas comentarem, apenas após ele ter se retirado, sussurrando entre sorrisos, que, pela aparência e pelo sotaque, ele seria um Capuxu. Por essa época eles eram ainda mais distantes, frequentavam ainda menos a cidade de Santa Terezinha e buscavam mais os serviços da cidade de Patos, onde permaneciam no anonimato. Poucos vinham à cidade, só os mais velhos; os mais jovens estudavam apenas até o ensino fundamental no sítio e lá mesmo paravam, não prosseguindo os estudos na cidade.

O povo Capuxu concordava que se constituía como um povo diferente. O sentimento de pertencimento a um grupo diferenciado já lhes era claro. Eles sabiam que viviam em grupo como se pertencessem a uma única família, que os casamentos entre primos carnais não eram bem vistos nem muito praticados pela região, que a “fala” fortemente marcada era diferente e que onde falavam passavam a ser imitados em brincadeiras e chacotas. Por isso, respondiam zangados ou com ofensas cada vez que eram chamados de “Capuxu”.

Esse sotaque é facilmente diferenciado para qualquer morador do estado da Paraíba, que possui um sotaque em geral comum a todo o estado, apresentando maiores variações de vocábulos do que de entonação, assim como para alguém que chegue à Paraíba e, conversando com um morador de qualquer sítio ou cidade, possa ouvir a fala peculiar do povo Capuxu, que não se confunde com o sotaque paraibano ou qualquer outro conhecido. Não é à toa que o sotaque é um dos sinais diacríticos mais fortemente evocados, fácil de ser imitado

e motivo maior de chacota pelos habitantes dos arredores de Santana-Queimadas, que o julgam “engraçado”.

A partir do fim da década de 1990, isso se modificou. O desígnio “Capuxu” foi positivado, o etnônimo foi assumido com orgulho em torcidas organizadas nos torneios de futebol e com camisas que exibiam a frase “100% Capuxu”, além de um desenho de abelha do tipo Capuxu e a citação “não faz mal, faz mel”. A citação visava desmanchar a impressão de brabeza e zanga que o grupo tinha e aproximar os *outsiders*.

Figura 3 – Menina Capuxu exhibe a camisa, confeccionada para crianças e adultos, com a afirmação étnica.



A fama de durões ou brabos veio do temperamento do povo, muitas vezes ameaçando entrar em briga se percebia qualquer ironia em relação ao seu povo pela aparência, pelo casamento endogâmico, pelo nome Capuxu ou pelo sotaque. Além disso, no entanto, alguns crimes praticados entre eles que resultaram em homicídios colaboravam para que, no imaginário da população do município de Santa Terezinha, o grupo se firmasse como um povo extremamente temperamental.

A referência étnica passou a ser assumida e exibida. O povo começou a demonstrar orgulho de pertencer ao grupo e de ser reconhecido como Capuxu. A razão disso foi o sucesso que o grupo começou a obter com o desempenho das crianças na escola da cidade; com os dados escolares do grupo escolar do sítio, que detinha as

melhores estatísticas em relação a quase tudo; com a organização da festa da padroeira Sant'Ana, que se tornou uma das mais famosas da região; com o privilégio dado a eles por grupos políticos que reconheciam cada vez mais o poder que o povo, coeso em suas decisões políticas, tinha de eleger prefeitos e vereadores; com as eleições de vereadores do próprio povo; com o número de alunos que passavam em universidades públicas para cursos de alto prestígio, ao contrário dos números conseguidos pelos alunos oriundos de outros sítios e da cidade; com a aprovação de membros do grupo para conselhos; com o sucesso do time de futebol local e daí por diante.

Todos esses acontecimentos elevaram a autoestima do grupo e fez com que ele fosse cada vez menos reconhecido como exótico ou engraçado e cada vez mais admitido como interessante. As pessoas da cidade desejavam cada vez mais frequentar o Sítio, os forrós lá organizados, os banhos de açude e rio, as serestas, a festa da padroeira. O povo Capuxu obtinha sucesso em tudo, tornando-se conhecido pela sua organização social.

O povo era considerado muito inteligente por todos os profissionais que lá atuavam, pelos agentes da antiga SUCAM, por assistentes sociais, professores e todos que por lá passavam. O voto do povo Capuxu era suficiente para eleger qualquer vereador e tinha grande importância para os candidatos à prefeitura de Santa Terezinha. Por isso, os políticos não economizavam esforços em agradar o povo e as visitas ao Sítio se tornavam frequentes à medida que as eleições se aproximavam.

Também os comícios eram pensados no espaço do Sítio. Com o passar dos anos, os Capuxu começaram a apresentar candidatos a vereadores, que se tornaram fundamentais para que as demandas do grupo fossem atendidas: postos telefônicos, postos de saúde, carros para transportar os estudantes para a escola no ensino médio, construção de um grupo escolar, merenda escolar, caixas d'água etc.

A partir dos anos de 1990, o contato do povo Capuxu com a cidade de Santa Terezinha se intensificou. Com a construção da maternidade, as crianças passaram a nascer lá. Especialmente em meados dos anos de 1980, os jovens passaram a ir para a escola naquela cidade e os adultos começaram a se inscrever em torneios de futebol com o time do Sítio Santana-Queimadas. A festa de Sant'Ana, padroeira local, começou a ser aberta aos não Capuxu, visitantes, vizinhos, parentes distantes, políticos, coronéis, fazendeiros e autoridades locais políticas e religiosas.

A coesão e a solidariedade do grupo eram notórias. Era um povo que se defendia em qualquer situação, que aparecia unido nas decisões

políticas (quase sem cisões), religiosas – todo o grupo é católico, com exceção de um membro –, na organização da festa e nos torneios de futebol. Não quero com isso dizer que não haja conflitos no grupo; como em qualquer outro grupo social há conflitos, mas estes são minimizados sempre que possível. Alguns deles, os mais antigos, resultaram em crimes de homicídio e diziam respeito à honra e ao caráter. Outros ocorreram e ocorrem por causa de disputa por terra, indefinições a respeito de fronteiras e demarcações de hectares herdados por antepassados.

O casamento endogâmico, as alianças políticas, os apadrinhamentos e o compadrio, a realização da festa de Sant’Ana e a eleição de políticos e de agentes de saúde locais nos conselhos de Santa Terezinha são estratégias de socialização e coesão do grupo. Por isso destaco o caráter coeso do grupo que fica evidente para os *outsiders*, uma vez que os conflitos estão muito mantidos entre as fronteiras do Sítio, são conflitos internos e não externos, não envolvem *outsiders*, mas apenas os membros do próprio grupo. Com exceção dos homicídios lá ocorridos, os conflitos pela indefinição das fronteiras dos hectares dentro do Sítio não chegam sequer ao conhecimento dos *outsiders*.

Como habitam um sítio localizado a oito quilômetros de Santa Terezinha, o povo Capuxu recorre à cidade para fazer compras, ir ao posto de saúde, ao posto odontológico, votar, dar um telefonema – os sinais para celulares não são bons no Sítio –, usar os Correios, a lotérica e a farmácia. Assim, os moradores da cidade de Santa Terezinha são aqueles que mantêm contato mais frequente com o povo Capuxu. São também os convidados para batizados, casamentos, forrós, festejos de padroeira, de São João e demais acontecimentos sociais do Sítio.

Como ocorre em Santana-Queimadas, também os principais acontecimentos que ocorrem em Santa Terezinha são frequentados pelo povo Capuxu: um festejo religioso, um *show* de forró, uma festa no clube e até mesmo as eleições são acontecimentos que movimentam fortemente a cidade e atraem os Capuxu.

É também na cidade de Santa Terezinha que estudam os jovens Capuxu a partir do quinto ano do ensino fundamental até o nono ano. Eles viajam, em um pau de arara fornecido pela prefeitura, do Sítio até a cidade, todos os dias depois do almoço, para as aulas, que se estendem até o final da tarde. Assim, se algum adulto necessita de algo da cidade, pode solicitar ao seu filho ou sobrinho que lá estuda que lhe traga ou lhe compre algo. Se for algo mais sério e que só possa ser resolvido pelo adulto, ele pode conseguir uma vaguinha no pau de arara e viajar com os estudantes até a cidade, economizando o dinheiro da passagem.

Também em Santa Terezinha, no cemitério local, é que são enterrados os Capuxu e todos os mortos da zona urbana e rural da cidade, em um cemitério comum. Os velórios são realizados no próprio Sítio Santana-Queimadas, onde a família enlutada recebe em sua própria casa os visitantes Capuxu e não Capuxu, de sítios vizinhos e da cidade, que se solidarizam com os parentes do morto. Após o velório, o enterro segue até a entrada da cidade de Santa Terezinha, onde está o cemitério, e o corpo é enterrado. As missas de sétimo e trigésimo dia ocorrem na igreja de Sant'Ana, no próprio Sítio, atraindo muitos amigos do morto ou da família, a depender da popularidade destes.

Alguns negócios também podem ser feitos entre os Capuxu e os habitantes dos sítios fronteiriços ou da cidade, como a venda de animais criados no Sítio para o consumo alimentar (galinhas, porcos, bois, vacas, cabras e bodes, por exemplo) e a venda de leite, queijos, doces e de algum excedente de produção alimentar, caso ocorra. Em geral, porém, devido à estiagem, o mais comum é que os Capuxu busquem nas vendas da cidade aquilo que lhes falta à mesa.

Entretanto, como a cidade de Santa Terezinha é pequena e possui serviços muito limitados, às vezes a solução é ir até a cidade de Patos, quase vinte quilômetros depois de Santa Terezinha, que possui praticamente 100 mil habitantes e dispõe de serviços mais diversificados. Lá é possível encontrar grandes supermercados, muitas farmácias, um pequeno *shopping center* com sala de cinema, uma feira livre que atende a todas as cidades-polo da região, hospitais, laboratórios, muitas clínicas particulares, várias escolas particulares e públicas de ensino médio, para onde seguirão os Capuxu após concluírem o ensino fundamental em Santa Terezinha, além de escolas técnicas e universidades públicas e particulares.

Embora o contato com Patos seja menos acentuado, alguns parentes Capuxu se mudaram de Santana-Queimadas para lá, especialmente os que decorrem dos poucos casos de casamentos para fora. Em Patos também moram políticos da cidade de Santa Terezinha, fazendeiros proprietários de algumas das principais fazendas da região e alguns compadres que tenham batizado crianças Capuxu e venham de fora da comunidade, o que também representa algumas exceções. Assim, cria-se com Patos outra rede de contatos com os quais o povo Capuxu dialoga, embora de maneira mais frágil.

A cidade termina sendo mais utilizada por conta de seus vários serviços. No entanto, a fama do povo Capuxu é também reconhecida na cidade de Patos, onde já se ouviu falar neles, mas as pessoas alegam

de modo geral nunca terem visto um Capuxu, ou já terem visto “alguns deles na feira”. Os parentes consanguíneos ou não que moram em Patos servem como ponto de apoio caso alguém precise ficar internado nos hospitais da cidade ou fazer exames mais precisos e, especialmente, para os estudantes de universidades e faculdades, que viajam todos os dias para assistir aulas, que é o mais comum, ou moram na cidade na casa de um parente, padrinho, primo ou conhecido do povo.

Além dos habitantes da cidade de Santa Terezinha, Santana-Queimadas está cercada por outros sítios, como Antas, Lameirão e Arapuá. Logo, seus vizinhos, que são moradores da zona rural de Santa Terezinha e habitam sítios próximos a Santana-Queimadas, são pessoas com as quais o povo Capuxu mantém contato. Eles tecem, com estes, redes de solidariedade vicinais. Convidam-nos para festas de casamento e batizado, além de aniversários, especialmente os de 15 anos, que são muito festejados por esse povo. Se há uma festa ou alguém “mata um boi” em alguns dos sítios vizinhos, o povo Capuxu será convidado, ou pelo menos as famílias com as quais aquela família mantém maior contato.

Assim, o povo Capuxu se relaciona fortemente com esses moradores, em situação de alegria e festejos, mas também em situações de luto, morte por acidente, homicídio ou doença. Reza a etiqueta que se deve visitar a família enlutada, ir ao velório e ao enterro, prestar solidariedade, participar da missa de sétimo ou trigésimo dia. Todos esses acontecimentos terminam por unir os moradores de sítios próximos numa rede de solidariedade. Entretanto, fica evidente que as redes de relações sociais recíprocas se constroem muito mais fortemente no interior do Sítio, especialmente porque há ocasiões em que a rivalidade e a competição entre o povo Capuxu e os moradores de outros sítios aparecem, como quando os times de futebol se enfrentam, quando, por meio de comparação, eles dizem qual festa junina foi mais bonita, qual aniversário “deu mais gente”, foi mais organizado ou cuja festa foi até “raiar o dia”, quais crianças se saem melhor na escola ou no vestibular. A rivalidade se manifesta também se os moradores dos outros sítios apoiam candidatos a prefeitos, deputados e governadores que são distintos ou principalmente, quando o povo Capuxu possui um candidato a vereador de lá e os moradores dos outros sítios não o apoiam.

Que fique claro, então, que é justamente por causa desse contato com os não Capuxu, das relações de amizade e vicinais, das transações comerciais, das visitas nas situações festivas ou de luto, dos encontros na cidade de Santa Terezinha e do acolhimento na festa da padroeira que os Capuxu se constroem e se impõem como povo.

Nesses encontros, as fronteiras se fortalecem e a diferença fica cada vez mais nítida entre os Capuxu e os moradores dos sítios vizinhos ou das cidades mais próximas.

Devo dizer que os habitantes dos sítios vizinhos são apenas conhecidos como “os moradores” dos Sítios Antas, Lameirão, Boi Raposo, Arapuá, mas não constituem um grupo coeso, homogêneo, não detêm etnônimo nem um sistema de casamento endogâmico ou preferencial de qualquer tipo, não podem ser reconhecidos por uma aparência específica ou um sotaque peculiar, de modo que não constituem um grupo identitário nos termos em que aqui denomino o povo Capuxu. Tornam-se apenas moradores da zona rural, ou habitantes dos sítios da zona rural de Santa Terezinha, ao contrário do povo Capuxu, cujo etnônimo é evocado em qualquer situação e para quem a terminologia “povo” é utilizada ou subentendida em expressões como “os Capuxu”. Ao evocar o etnônimo, remete-se a um modo de vida peculiar, a uma etnicidade construída com base no parentesco, na aparência, no compartilhamento de uma história comum, de um ascendente comum e no compartilhamento de um sotaque próprio.

Além do mais, percebemos como o sentimento de pertença a um grupo é fortemente presente entre o povo Capuxu, que, além de se reconhecer como tal, é também reconhecido pelos *outros*, as duas condições *sine qua non* da etnicidade. Além do sentimento de pertença que cimenta o grupo em suas ações e do reconhecimento dos *outsiders*, há fronteiras muito bem demarcadas entre o povo Capuxu e os outros moradores da zona rural dos sítios que os rodeiam, bem como entre os habitantes da cidade de Santa Terezinha.

Por meio de todas as características citadas, percebemos que o grupo marca as diferenciações produzindo fronteiras que são permanentemente reforçadas no tempo. Assim, o pertencimento e a produção de fronteiras com diferenças bem demarcadas são elementos suficientes para que possamos definir o povo Capuxu como grupo étnico, embora não remetendo às questões geralmente analisadas nos estudos de etnicidades indígenas e quilombolas no Brasil, que fazem referência à relação com o Estado e às reivindicações por direitos.

A identidade Capuxu aparece como invólucro do meu objetivo, que consiste em entender a fabricação da pessoa. Para tanto, parto da hipótese de que essa fabricação repousa na produção dos corpos, especialmente na infância. Entendo que essa produção de corpos e pessoas é, ao mesmo tempo, individual e coletiva e que desemboca na construção de uma identidade Capuxu.

Assim é que uma identidade se constrói também por intermédio do corpo, não só pelo compartilhamento do hereditário e biológico, mas pelos corpos que se constroem coletivamente. Para entender melhor o contexto do povo Capuxu, faremos uma análise da identidade do grupo.

Para que esta análise se torne viável, optamos por dois vetores analíticos: a investigação dos marcadores sociais e a observação ao sentimento de pertença. Entendo que nem os marcadores por si só nem o sentimento de pertencimento a um grupo são suficientes para explicar uma identidade que se fundamenta nos dois elementos. Os marcadores ou sinais diacríticos são constantemente evocados pelos Capuxu e pelos *outsiders*, e o sentimento de pertença é o invólucro por meio do qual esses marcadores se apresentam. É assim que, ao responder à pergunta “quem são os Capuxu?”, as respostas, diversas, são sempre iniciadas como “nós somos um povo que...”, o que reflete o sentimento de pertença a um grupo, e são complementadas com os marcadores sociais em vigor – “casa com primos”, “somos todos parecidos”, “somos todos parentes”, “é uma grande família”, “tem uma fala diferente”, “mora no Sítio Santana-Queimadas”.

Penso que os marcadores sociais ou sinais diacríticos são importantes instrumentos para a produção da identidade, além de estarem associados às disposições corporais e a um *ethos* que molda a vida cotidiana do povo Capuxu. Não é possível negligenciá-los em detrimento do sentimento de pertença ao grupo como única resposta para explicar ou justificar a identidade.

Acredito que o corpo exerça um papel fundamental no modo sertanejo de produzir pessoas, estando na base da noção de pessoa, de um *ethos* camponês e de uma identidade Capuxu. Adiante, veremos como, através do sistema de nominação, do sistema de apadrinhamento, da relação com o sobrenatural e de vários processos de construção do corpo mediante rituais e uma dieta alimentar, além de procedimentos de cura, se constrói um *ethos* camponês e uma identidade Capuxu (reconhecida por eles mesmos e pelos *outros*). Por isso digo que a identidade Capuxu “toma corpo”, se inscreve no e através do corpo, de processos próprios de construção da pessoa Capuxu, portadora de um *ethos* camponês.

Assim é que a identidade aparece neste contexto como uma linguagem ou uma retórica por meio da qual o povo Capuxu se representa a si mesmo. Ela é o idioma que revela o *ethos* camponês – o modo de vida –, a construção da pessoa, e, através de todos esses elementos, a história passada e presente do povo Capuxu.

2.3 A identidade Capuxu à luz das teorias de etnicidade: ou de como a identidade “toma corpo”

Como afirmei anteriormente, para pensar a produção da identidade Capuxu me utilizo das teorias da etnicidade, especialmente de um diálogo com Barth ([1969] 2000), por acreditar que sua proposta de análise da construção processual da etnicidade por meio das fronteiras nos ajude a pensar o caso Capuxu.

Barth ([1969] 2000) substituiu uma concepção estática de identidade étnica por uma concepção dinâmica. O autor entende que essa identidade, como qualquer outra identidade coletiva, é construída e transformada na interação de grupos sociais mediante processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites entre tais grupos, definindo os que o integram ou não.

Neste sentido é que eu me dedico a investigar em que consistem os processos étnicos através dos quais se mantêm de forma duradoura as distinções entre o povo Capuxu e *os outros*. O povo Capuxu compartilha uma herança cultural e um destino histórico comum, traçado desde a origem da comunidade e que os guia para os caminhos vindouros, por meio da manutenção da terra, do sistema endogâmico de casamentos e de um modo de vida *sui generis*. Essas diferenças nos costumes terminam por desempenhar um papel equivalente ao da aparência exterior hereditária na formação dos sentimentos de comunidade étnica do povo. Boa parte dessas diferenças é adquirida na infância, pode ser reconhecida desde o nascimento do bebê Capuxu e na atenção devotada a sua aparência exterior hereditária ou é produzida pela introjeção de um modo de vida e pela fabricação de um corpo específico para a pessoa Capuxu.

Penso, como Barth ([1969] 2000), que nos processos de produção da etnicidade os traços que levamos em conta não são a soma das diferenças objetivas, mas aqueles que os próprios atores sociais consideram como significativos, sendo estes sinais diacríticos que eu elejo para analisar. Assim, remeto-me às características que o povo Capuxu elege como suas, peculiares e distintivas, e que estão moldadas sobretudo pelo sentimento de pertença ao grupo: a) origem comum; b) aparência física; c) etnônimo; d) parentesco – sistema endogâmico; e) sotaque; f) contiguidade territorial.

Enquanto fenômenos sociais, as etnicidades refletem as tendências positivas de identificação e inclusão de certos indivíduos em um grupo étnico. Conforme Poutignat e Streiff-Fenart (2011, p. 166), a etnicidade “é um modo de identificação em meio a possíveis outros: ela não remete a uma essência que se possua, mas a um conjunto de recursos disponíveis para a ação social”.

A etnia é o resultado de operações prévias de classificação ou da necessidade de organizar de modo significativo o mundo social a partir do estabelecimento de fronteiras. É normalmente a um conjunto já nomeado que a etnologia devota sua atenção *a posteriori*, no intuito de descobrir se não lhe corresponde alguma cultura comum. Não há, então, uma associação sistemática e previsível entre traços culturais e identidade étnica. Por isso, deve-se atribuir a dimensão subjetiva na definição de grupos étnicos.¹³

Originalmente destacaram-se duas perspectivas teóricas para se abordar e definir os grupos étnicos: uma essencialista, que se debruçava sobre a substância do patrimônio cultural e histórico das populações para perceber sua distintividade étnica, e outra mais construtivista, que, focando as interações sociais entre as sociedades, notava as fronteiras que definiriam os limites do grupo étnico, independentemente de os traços de cultura ou raça serem compartilhados com as sociedades vizinhas. Essa segunda tendência obteve maior visibilidade. Porém, deve-se fazer uma ressalva, pois se a antropologia focaliza a interação social que cria as fronteiras étnicas, para os membros desses grupos o discurso étnico ressalta, na maioria dos casos, os conteúdos de sua origem, história, cultura ou raça – mesmo que estes sejam criados no presente para fins de autorrepresentação ou de representação para os outros (GRÜNEWALD, 2003).

Assim, é importante destacar a instrumentalidade dos itens de cultura exibidos pelo grupo étnico como sinais diacríticos, ou seja, como suas marcas culturais (históricas) características e que os definem por oposição a outros grupos. É importante para os grupos étnicos portar tais marcas; prova disso é que, quando não as possuem,

¹³ A. D. Smith retoma o termo etnia para designar “um grupo social cujos membros compartilham um sentimento de origem comum, reivindicam uma história e um destino comuns e distintivos, possuem uma ou várias características distintivas e sentem um senso de originalidade e de solidariedade coletivas” (apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 83).

muitas vezes as criam para fortalecer sua distintividade étnica¹⁴ (GRÜNEWALD, 2001).

Embora os Capuxu compartilhem códigos culturais camponeses com as populações vizinhas, que fazem com que participem conjuntamente de festas, velórios, espaços comuns da cidade e compartilhem de uma mesma territorialidade (formas de apreensão do território e ambiente, incluindo o sobrenatural), isso não os impede de se diferenciarem de forma identitária em relação aos outros. Como apontam Barth ([1969] 2000) e Weber ([1921] 1991), a cultura não pode ser o elemento a definir um grupo étnico.

A identidade étnica consiste no sentimento de pertencimento a um determinado grupo social, apoiando-se numa crença de origem comum e na construção de um repertório de elementos diacríticos que permite à comunidade étnica se definir, se organizar e se diferenciar diante dos outros (ATHIAS, 2005). Para garantir esse sentimento de pertença, cada sociedade lançará mão de estratégias ou ferramentas de modo a incutir-las em seus membros. Entre o povo Capuxu, esse processo tem início desde a infância e utiliza-se do corpo em sua forma mais marcante. Processos de produção do corpo que culminarão na pessoa começam a cravar na criança os sinais desses costumes diferenciados, bem como um sentimento forte e duradouro de pertencimento ao grupo.

Penso que o sentimento de pertença do povo Capuxu, que hoje se define como um grupo que “casa pra dentro”, repousa também no fato de ele esquecer que é originado de uma fusão, dada pelo casamento exogâmico entre os dois irmãos baianos e as duas irmãs paraibanas. Assim, recorre-se na memória apenas ao lendário João Capuxu; as fusões são esquecidas ou simplesmente não narradas, e toda referência se faz àquilo que os une a um único ancestral.

Para Weber, o que distingue a pertença racial da pertença étnica é que a primeira é realmente fundada na comunidade de origem, ao passo que o que funda o grupo étnico é a crença subjetiva na comunidade de origem.¹⁵ Assim, penso o povo Capuxu inspirada em Weber ([1921]

¹⁴ Isso se dá porque os traços étnicos nunca são evocados, atribuídos ou exibidos por acaso, mas manipulados estrategicamente pelos atores sociais no decurso das interações sociais – por exemplo, para exprimir a solidariedade ou a distância social, conforme ocorre no povo Capuxu.

¹⁵ Assim como não pressupõem uma comunidade real de origem, os grupos étnicos também não pressupõem uma atividade real comunitária. Eles existem apenas pela crença subjetiva que têm seus membros de formar uma comunidade e pelo sentimento de honra social compartilhado por todos os que alimentam tal crença (POUTIGNAT;

1991), uma vez que, entre o povo Capuxu, a crença subjetiva em uma comunidade de origem está ancorada nas semelhanças de aparência externa e de costumes, bem como numa comunidade de sangue. Acredito que a etnicidade deve ser percebida por antropólogos como um sentimento ou uma atitude que apareça como diferencial, ligada à percepção de fronteiras, por si mesmas, mutantes. Logo, não é somente o papel diacrítico dos traços culturais que importa: é a crença na comunidade subjacente ao modo de vida ou na memória histórica que distingue os membros do grupo dos outros com os quais ele se relaciona (CARNEIRO DA CUNHA, 2009).

Weber ([1921] 1991) já havia argumentado que a comunitarização étnica não se explica por um fato biológico (raças, disposições inatas), por um fato cultural dado (*habitus*) nem sequer por uma história pregressa objetiva, genealógica ou não. O autor não abandonou a ideia de que a raça, a história ou um destino comum são parte da realidade das comunidades como objeto de crenças subjetivas. O que está em questão é a natureza dessas crenças, que são afirmações nativas de pressupostos de socialidade. Trata-se do pressuposto de que existe algo em comum, seja nos corpos, na história, no espírito, aos membros de um grupo, isto é, seus membros orientam ações entre si e para com os outros pela crença apoiada na experiência, na história do povo, no parentesco – ou na aparência de uma substância compartilhada.

Entendo que, entre o povo Capuxu, o sentimento de pertença ao grupo repousa no pressuposto de que existe muito em comum entre seus membros cujos corpos são produzidos para deterem as mesmas características, cujo ancestral é o mesmo e o temperamento é um só, havendo, pois, o compartilhamento de muito mais do que o sangue ou a substância, mas dos modos de produção dos corpos, de uma história, de um ancestral, de práticas matrimoniais etc.

Nesse sentido, podemos também pensar como entre o povo Capuxu a identidade e o parentesco estão vinculados, uma vez que eles aparecem atrelados em qualquer tentativa de definição de quem é parente ou de quem é Capuxu. A linguagem genealógica – ser descendente de um Capuxu – é importante entre os Capuxu como fundamento das afirmações locais sobre quem se considera e sobre quem é considerado Capuxu. Logo, eles são tanto uma comunidade étnica quanto uma comunidade de parentesco movida pela produção

de pessoas por meio de relações sociais, bem como pelo parentesco genealógico, configurando uma comunidade de sangue e de cultura.

Ao definir grupos étnicos a partir da crença subjetiva numa origem comum, Weber afirma que não deve ser na posse de traços, que se deve procurar a fonte da etnicidade, mas na atividade de produção e manutenção de diferenças que não deve ser avaliada independentemente da significação que lhes atribui os indivíduos no decorrer de suas relações sociais ([1921] 1991). Por isso, é também ao sentimento de pertencimento a um grupo étnico, experimentado pelo povo Capuxu, que eu devo os meus esforços, ou a essa percepção das disposições corporais e de um passado comum que, juntos, formam um contraste do grupo em relação aos seus vizinhos.

Penso que entre o povo Capuxu a fonte da identidade repousa nas atividades de produção de corpos na infância, que deverão desde sempre carregar os sinais e costumes considerados necessários para que se perpetue a comunidade Capuxu, ressaltando as suas diferenças perante outros grupos, mantendo as fronteiras que os distingue dos *outsiders* e construindo um sentimento de pertencimento a um povo.

Desse modo, a pergunta a ser feita é como, apesar das mudanças, e por conta delas, os grupos étnicos conseguem manter os limites da distinção entre eles e outros? Logo, não é a diferença cultural que está na origem da etnicidade, mas a comunicação cultural que permite estabelecer fronteiras entre os grupos por meio dos símbolos simultaneamente compreensíveis pelos insiders e pelos outsiders (SCHILDKROUT, 1974).

Temos, pois, a definição de grupo étnico segundo De Vos (1975 apud POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 83):

um grupo que se percebe como unido por um conjunto de tradições de que os seus vizinhos não compartilham e cujos membros utilizam subjetivamente de maneira simbólica ou emblemática aspectos de sua cultura, de modo a se diferenciar de outros grupos.

Aí emergem o sotaque (a fala peculiar), a aparência física, a regra do casamento entre primos do povo Capuxu, um conjunto não compartilhado pelos seus vizinhos. Barth (2000) desloca o foco para a autodefinição na análise dos grupos étnicos; assim, parafraseando Moerman, alguém é um Capuxu pelo fato de crer-se e denominar-se Capuxu e por agir de modo a validar sua Capuxu-dade.¹⁶

¹⁶ “Alguém é um lue pelo fato de se crer e denominar-se lue e agir de modo a validar sua

Embasada ou não no parentesco, fundamentada ou não nos chamados dados primordiais, o fato é que a etnicidade é um processo contínuo de dicotomização entre membros e *outsiders*, requerendo ser expressa e validada na interação social, conforme a abordagem de Barth ([1969] 2000). Essa abordagem coloca o processo de atribuição categorial e de interação no centro da análise: na medida em que a existência dos grupos étnicos depende da manutenção de suas fronteiras, a questão é saber de que modo as dicotomizações entre membros e *outsiders* são mantidas e discernir seu efeito próprio nos comportamentos efetivos.

O caráter inovador da noção de *ethnic boundary* elaborada por Barth liga-se à ideia de que, na realidade, são tais fronteiras étnicas e não o conteúdo cultural interno que definem o grupo étnico e permitem que se dê conta de sua persistência. O que garante a existência dos grupos étnicos e sua persistência no tempo é, então, a produção dessas fronteiras, independentemente das mudanças que afetam os marcadores aos quais elas se atêm.

Para a garantia da manutenção das fronteiras, é preciso que haja uma espécie de cooperação dos membros. Essa cooperação entre o povo Capuxu ocorre praticando-se uma estrita endogamia ou rejeitando qualquer possibilidade de incorporação dos novos membros. Essa interação entre as pressões externas e internas exercidas na fronteira é particularmente sensível nas restrições ao *casamento misto*, reforçando uma endogamia de exclusão. Assim, mediante a proibição do casamento que avance as fronteiras, um limite étnico é lembrado àquele que o deseja esquecer. Em todo caso, são poucos os casamentos ocorridos para fora do grupo, e menos ainda aqueles que, dentre estes, deram certo.

Os traços culturais diferenciadores do povo Capuxu – sistema de casamento, sotaque, etnônimo – se formaram no curso de uma história comum que a memória coletiva do grupo nunca deixou de transmitir de modo seletivo e de interpretar, transformando determinados fatos e determinados personagens semimitificados (como João Capuxu), por meio de um trabalho do imaginário social, em símbolos significativos da identidade étnica que se refere sempre a uma origem comum suposta.

Durante muito tempo a questão da etnicidade era definir critérios objetivos que, desde que fossem comprovados, permitissem ao etnólogo inferir a existência de uma unidade cultural. A maior dificuldade do empreendimento liga-se à escolha dos critérios pertinentes à definição de uma unidade desse tipo. Os critérios utilizados com mais frequência

são a língua, a independência econômica, o etnônimo, a organização política e a contiguidade territorial. Para muitos grupos o critério linguístico é determinante, ao passo que é inexistente entre outros, como ocorre com o povo Capuxu. Entretanto, a língua específica não existente entre eles deu lugar a um sotaque e a uma musicalidade no falar que é definidora de sua etnicidade. Assim sendo, é impossível encontrar um critério universalmente válido.

Por isso, a etnicidade deve ser buscada como uma atitude dos grupos guiada por um sentimento de pertença a um povo, cuja origem comum justificaria parte dos seus sinais diacríticos. Assim, é tarefa do antropólogo analisar o rótulo étnico, o modo de vida e o grupo real de pessoas, estando esses três elementos na base do que conformam os grupos étnicos.

Tento entre o povo Capuxu relacionar um rótulo étnico a um modo de vida e a um grupo real de pessoas. Atentando para as relações que se estabelecem entre estas três dimensões, penso dar conta da produção da identidade coletiva do povo, além de desvendar os modos pelos quais essa produção da identidade se utiliza dos corpos das crianças em seu cotidiano, sua rotina de trabalhos e aprendizagens, sua alimentação e seus costumes aparentemente mais frívolos como estratégia de produção da pessoa Capuxu portadora de uma identidade específica além de um *ethos* camponês.

2.3.1 Índices e critérios: “Capuxu é tudo parecido”

Dando continuidade à análise da produção da identidade Capuxu, reflito neste item e nos três subseqüentes sobre alguns sinais diacríticos evocados pelo grupo: a semelhança física, o etnônimo, o parentesco e a contiguidade territorial.

Para a compreensão da dinâmica dos processos identitários é preciso atentar, para além do sentimento de pertença aos chamados índices (informações) e critérios (definições), sotaque, cor da pele, fisionomia, porque uma imputação étnica implica critérios decisivos de pertença. Essa atenção aos marcadores se torna necessária uma vez que são eles que despontam no discurso Capuxu, sempre envolvidos pelo sentimento de pertença, além de justificá-lo.

A etnicidade toma corpo entre o povo Capuxu através da aparência física que os assemelha: o formato da cabeça, dos olhos, a estatura, os cabelos, a cor da tez, todos estes são elementos que os tornam reconhecíveis em quaisquer lugares ou circunstâncias. Assim é que a etnicidade Capuxu

se inscreve também no e pelo corpo, através de substância – “o sangue puxa” – e da aparência externa. Esses índices e critérios estão na base do reconhecimento da etnicidade Capuxu para eles mesmos e para os outros. Por isso, sempre que atravessam as fronteiras do sítio em direção aos sítios vizinhos, em ocasião de festas, ou em direção à cidade, para fazer uso dos serviços lá disponíveis, um Capuxu será reconhecido imediatamente e relacionado ao seu grupo. Seu fenótipo não poderá ser escondido ou negado. A aparência comum aos quase duzentos habitantes do Sítio é motivo de brincadeiras na cidade, onde os moradores dizem que “Capuxu é como japonês: tudo igual”.

Entre os Capuxu a identidade é garantida pelo nascimento, estando fortemente vinculada ao parentesco.¹⁷ Assim é que filhos de pai ou mãe Capuxu serão considerados Capuxu. Não há, pois, assimilação de indivíduos por casamento ou por qualquer outra maneira: a consanguinidade é determinante na definição de quem é ou não Capuxu. Os indivíduos trazidos para a comunidade pelo casamento – o que é raríssimo, já que o grupo repousa no casamento endogâmico – integrarão a rede de parentesco podendo, em alguns casos, serem definidos como parentes, mas nunca como Capuxu.

Se, por um lado, o nascimento é determinante para a obtenção da identidade de Capuxu, por meio do sangue herdado, por outro lado, a aparência exterior é também fundamental e pode receber “uma ajudinha” desde a infância. Para tanto, produzem-se com primazia os corpos das crianças, sendo possível moldar suas cabeças, assemelhá-las em cortes de cabelos, produzir corpos igualmente fortes, hábeis e ágeis, dispostos ao trabalho e à aprendizagem camponesa, que se relacionam fortemente com o ambiente e com os animais. Para isso, submete-se as crianças a um longo e contínuo processo de produção de seus corpos, que se utiliza de vários mecanismos, com os quais se introjetam não apenas os marcadores físicos, mas também marcadores morais e sociais por meio dos quais se produz e reproduz a pessoa Capuxu.

O sotaque Capuxu informa imediatamente a que grupo o indivíduo pertence. A fala arrastada, com musicalidade peculiar, cuja entonação ocorre em sílabas específicas, é facilmente reconhecida por toda a região e motivo de chacota, piadas e imitações pelos *outsiders*. Devo ressaltar que para o povo Capuxu seu sotaque é algo hereditário,

¹⁷ Esse modo de recrutamento por nascimento, segundo os primordialistas, confere à identidade étnica sua dimensão englobante e torna-a pouco maleável com relação a outras identidades de grupo (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011).

genético, fazendo parte das características que os acompanham desde o nascimento. Mas a fala, embora fazendo parte do corpo, também pode ser forjada, marcada ou atenuada, aprendida ou esquecida. Isso fica evidente ao percebermos que o sotaque é forjado por aqueles que vieram de fora (os casamentos exogâmicos que representam exceção). Estes utilizam a mesma musicalidade da fala, como uma estratégia de tentativa de aceitação, que surte pouco efeito. São acolhidos, mas não deixam de ser percebidos como aqueles que “não são daqui”, “não são Capuxu” ou “não são parentes”.

Esse mesmo sotaque é amenizado no caso dos que moram em São Paulo ou em outras cidades e que o “desaprenderam”. A cada retorno o sotaque é nitidamente rememorado e em poucos dias já se está “falando como antes”. Conforme dizem aqueles que migraram, eles não “falam mais como os outros”, mas cada vez que retornam, em poucos dias voltam a se surpreender com a força com que retomam seu sotaque já quase perdido.

É importante perceber que o sotaque marcado é algo a ser aprendido, compondo o rol de lições a serem tomadas pelas crianças. Embora não o façam através de aprendizagens específicas, é evidente que o sotaque Capuxu é facilmente imitado ou capturado, por adultos, pelas crianças e pelos *outsiders* que se divertem imitando o sotaque Capuxu. A fala também compõe o corpo. Por isso, o sotaque é um dos sinais corporais de que se utilizam os Capuxu para se diferenciar diante dos outros. Afinal, os símbolos significativamente ligados a uma identidade determinam em grande parte os marcadores (traços comportamentais, línguas faladas, índices visuais) que a designam como tal.

2.3.2 O poder de nomear: de fora para dentro e de dentro para fora

É conveniente “que se volte ao nome, a sua gramática, ao inventário sem exclusão de seus empregos. Não se poderia ser um bambarra sem ter sido antes denominado como tal: denominado por quem, em que contexto, quando?” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 81).

É neste contexto que nos voltamos ao nome étnico ou etnônimo do grupo. O povo Capuxu passou a ser assim referido devido a um de seus antecessores, cujo nome era João Praxedes Alves da Costa e que está na

origem da história da comunidade como membro de uma das primeiras famílias chegadas ao local, que, por meio de um casamento trocado, deram origem ao sistema endogâmico de casamentos e ao casamento preferencial entre primos. Ele tinha por hábito a caça de abelhas de tipo Capuxu, tendo se tornado conhecido como “João Capuxu”. Esse apelido individual foi estendido aos seus parentes que habitavam o sítio, pelas pessoas de fora da comunidade sempre se referindo a eles como “João Capuxu, o irmão de João Capuxu, a filha de João Capuxu”, até que o termo passasse a ser utilizado como uma espécie de sobrenome – Maria Capuxu, Tequinha Capuxu – e se estendesse a todos que habitavam o Sítio Santana-Queimadas e compartilhavam os mesmos costumes, a mesma aparência, o mesmo sotaque.

Assim é que o termo *lhes* foi imputado primeiramente pelos de fora, mas, com o passar do tempo, passou a ser assumido pelo povo, que se definiu como Capuxu, assumindo o etnônimo e passando a utilizá-lo e exibi-lo com orgulho.¹⁸ Ora, mas quando se diz Capuxu, o que este povo quer dizer com isso?

Conforme Poutignat e Streiff-Fenart (2011), uma definição exógena é um processo de rotulação pelo qual um grupo se vê atribuir, do exterior, uma identidade. Por isso, é importante atentar para as atribuições categoriais. Resta saber em que medida a definição imposta pelo outro deixa uma margem de liberdade aos grupos categorizados dessa forma para estabelecer seu próprio critério de definição. Percebemos que no caso Capuxu o povo assumiu o etnônimo atribuído pelos *outsiders*, positivando-o, uma vez que no início havia certa resistência ao nome étnico ou “apelido” que parecia inferiorizá-los diante dos *outros*.

As teorias primordialistas ocultam completamente as definições exógenas, por achá-las pouco importantes; já os críticos radicais do culturalismo “atribuem-lhe um tal espaço que os grupos étnicos não têm outra existência e outra realidade se não as que *lhes* são impostas pelo exterior” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 81). Entendo que as definições endógenas e exógenas não podem ser analiticamente separadas porque estão em relação de oposição dialética. Essa oposição fundamentou a etnicidade Capuxu, atribuída de fora para dentro e depois afirmada, reconstruída e confirmada de dentro para fora.

¹⁸ Hoje a comunidade possui comunidades nas redes sociais, intituladas “Capuxu”, nas quais contam histórias do povo e prestam homenagem a pessoas da comunidade.

De certo, um grupo não pode ignorar o modo como os não membros o categorizam e, na maioria dos casos, o modo como ele próprio se define só tem sentido com referência a essa exodefinição.¹⁹ Por isso são tão comuns esses processos de rotulação mútua, no decurso dos quais os grupos atribuem-se e impõem aos outros nomes étnicos.

Em todas as abordagens que fazem da identificação mútua o traço constitutivo da identidade étnica, a produção e a utilização de nomes étnicos representam objetos de análise particularmente importantes para elucidar os fenômenos de etnicidade, uma vez que a existência e a realidade de um grupo étnico não podem ser atestadas por outra coisa senão pelo fato de que ele próprio se designa e é designado por seus vizinhos por intermédio de um nome específico. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 143)

Creio que a nomeação não é somente um aspecto particularmente revelador das relações interétnicas; ela é por si própria produtora de etnicidade. Nomear é trazer à existência. O etnônimo atribuído pelos *outsiders* ao povo Capuxu trouxe à existência um grupo que se fortaleceu e se percebeu como tal.

Um das mais importantes descobertas das teorias da etnicidade é que a identidade étnica nunca se define de maneira puramente endógena pela transmissão da essência e das qualidades étnicas por meio do *membership*, mas que ela é “sempre e inevitavelmente um produto de atos significativos de outros grupos” (DRUMMOND, 1981). Ela se constrói na relação entre categorização pelos não membros e a identificação com um grupo étnico particular. “A pertença a um grupo étnico”, já escrevia Wallerstein em 1960, é questão “de definição social, de interação entre a autodefinição dos membros e a definição dos outros grupos”. É esta definição dialética entre as definições exógena e endógena da pertença étnica que transforma a etnicidade em um processo dinâmico sempre sujeito à redefinição e à recomposição. (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 142)

¹⁹ “Uma identidade étnica nunca é autoexplicativa. Não podemos dar conta do fato de dizermos de alguém que ele é X (ou pelo fato de alguém dizer ‘eu sou X’) porque ele é X” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 167). Assim temos a fórmula utilizada por Moerman com relação aos Lues: não se trata de saber quem são os X, mas de saber quando, como e por que a identificação “X” é preferida.

O fato de serem coletivamente nomeados acabou por produzir uma solidariedade real entre o povo Capuxu, talvez porque, em decorrência dessa denominação comum, eles fossem coletivamente objeto de um tratamento específico – um tratamento que os assemelhava e unia, gerando uma identidade coletiva e uma solidariedade social.

O que ocorreu entre o povo Capuxu foi a chamada dialética entre exo e endodefinições que passa pela inversão dos critérios impostos, pela transmutação deles do exterior/negativo em interior/positivo, processo que inclui a mudança de rótulo e a inversão do estigma. Hoje eles se referem uns aos outros como “Capuxu bonita”, “Capuxu corajoso”, “Capuxu inteligente”.

Assim, percebemos o peso que o nome étnico exerce no processo de construção da etnicidade Capuxu. Se no início eles constituíam uma família extensa, unida sobre um mesmo território, aparência e costumes em comum, o etnônimo emerge como um rótulo sob o qual estarão submetidos todos aqueles que pertencem àquele grupo. Talvez seja o nome étnico a primeira fronteira simbólica a se constituir entre esse povo e os moradores dos sítios circunvizinhos, pois, daí em diante, os membros daquela família extensa passaram a ser representados e tratados a partir desse rótulo. Seu modo de vida, sua territorialidade, sua aparência, seu sotaque, seus costumes, seu sistema endogâmico de casamento, tudo coube sob o etnônimo “Capuxu”. Depois de nomeado o grupo, sua etnicidade toma forma e se fortalece.

Ora, mas o que ocorre com as crianças que, sendo pequenas, não interagem tanto com os *outsiders*? Penso nisso pelo fato de observar que, mantidas quase sempre nas fronteiras do Sítio, frequentando o grupo escolar local, não há razão para as crianças pequenas irem até a cidade. Não possuindo o termo “Capuxu” como sobrenomes, poderíamos pensar de que maneira o nome étnico se torna familiar para as crianças. Observei em campo que eles tratam uns aos outros como “Capuxu” em tom de brincadeira. Se alguém na janela ou na calçada de casa deseja chamar um compadre, primo ou vizinho que passa a pé, a cavalo ou de moto a distância, é possível gritar “Capuxu” e este certamente atenderá ao chamado. Assim, as crianças crescem ouvindo o termo “Capuxu” várias vezes por dia e sabem que é um modo de se referir a eles mesmos.

O mesmo ocorre na escola ou em qualquer outra parte, sendo o termo sempre complementado por adjetivos, especialmente quando se refere às crianças, como em “Capuxu bonito”, “Capuxu inteligente”, “Capuxu zangado” ou “Capuxu corajoso”. Lembro-me de num episódio uma criança ter sido chamada de “Capuxu braba”, entre sorrisos, num

tom jocoso, por causa do seu temperamento. Imediatamente a criança respondeu, de testa franzida e bico: “não sou Capuxu”. A recusa do desígnio, por perceber o tom jocoso na expressão de todos, rendeu ainda mais sorrisos. Eles sabem que ela pode ter se sentido, naquele momento, ridicularizada pelas gargalhadas e, por isso, quis negar o etnônimo do grupo ao qual pertence, mas, em breve, se orgulhará dele e se familiarizará com ele, definindo-se como Capuxu nas fronteiras do Sítio, respondendo cada vez que for assim designada e sendo assim definida pelos *outsiders*.

Assim, as crianças vão pouco a pouco se familiarizando com o termo, e as idas esporádicas à cidade contribuirão para a aceitação e reconhecimento de que o termo “Capuxu” os define e de que isso é para eles motivo de orgulho.

2.3.3 A etnicidade: substância e parentesco

Embora me dedique a uma análise minuciosa do sistema de parentesco Capuxu centrada no sistema endogâmico de casamento adiante (no capítulo cinco), aqui farei uma breve iniciação à discussão focada na importância do parentesco e do compartilhamento de substâncias como o sangue como sinal diacrítico desse povo.

A etnicidade trata-se de uma concepção que assemelha aqueles que, sem terem escolhido, compartilham a herança cultural transmitida por ancestrais comuns à fonte de ligações primárias e fundamentais.

“Os vínculos primordiais são dotados de uma significação inefável como aquela que se atribui aos vínculos de parentesco, e são caracterizados pela intensidade da solidariedade que suscitam, por sua força coercitiva e pelas emoções e o sentimento do sagrado que lhes são associados” (POUTIGNAT; STREIFF-FENART, 2011, p. 88). Por isso, a identidade Capuxu está tão atrelada ao parentesco que este aparece como um dado primordial, produtor e mantenedor de etnicidade. Essas ligações primordiais são as que se baseiam em dados percebidos como naturais da existência social, podendo ser o vínculo de sangue presumido, os traços fenotípicos, a religião, a língua, a pertença regional ou o costume. Alguns autores reconhecem na etnicidade um caráter dualístico: seria simultaneamente um dado primordial da existência humana (parentesco) e o objeto de escolhas táticas e estratégias (dimensão comportamental e expressiva).

Pensada como um dado primordial da existência humana é que, em alguns casos, a etnicidade aparece como uma extensão do parentesco,

especialmente no paradigma sociobiológico, em que o foco é colocado sobre o parentesco como matriz de base na qual se enraíza a etnicidade.

A associação entre parentesco e identidade no caso Capuxu fica evidente na ideia de que o sangue é determinante para definir quem é parente e quem é Capuxu. Assim, além de uma comunidade étnica, o grupo consegue, por meio do sistema de casamento endogâmico, fundar uma comunidade de sangue. O compartilhamento de substâncias como o sangue, da aparência externa hereditária, do sotaque e de outra série de costumes faz do povo Capuxu um grupo reconhecido pela sua identidade e pelo seu parentesco, uma vez que em Santana-Queimadas “todo mundo é parente e quase todo mundo é Capuxu”. Assim é que o parentesco está na base da produção de identidade em uma comunidade onde todos formam “uma grande família”.

Logo, as relações de parentesco dizem respeito à relação interna ao grupo e ao mesmo tempo internalizante do grupo, pois é através do parentesco que se reproduz e se desenvolve uma identidade contrastiva, numa oposição lógica e excludente dos *outsiders*. Mesmo quando os Capuxu atravessam as fronteiras físicas do Sítio, não são capazes de romper as fronteiras da consanguinidade que estabelece que só é Capuxu quem tem sangue Capuxu.

Assim, não se torna Capuxu por um laço de afinidade exogâmico, como decorre de alguns casamentos que são verdadeiras exceções, nem por conta de qualquer outra relação de parentesco que fuja à consanguinidade, como aquelas obtidas pelo compadrio ou pelo apadrinhamento. Neste caso, relaciona-se à etnicidade apenas o parentesco consanguíneo. Não tendo nascido Capuxu, não há como se tornar Capuxu. Alguns *outsiders* podem até conseguir um lugar no parentesco local, mas não conseguirão, decerto, um lugar na etnicidade Capuxu.

2.3.4 Identidade e contiguidade territorial: identidade enraizada e o paradoxo Capuxu

A identidade Capuxu tem sido analisada até aqui pelos sinais diacríticos e pelo sentimento de pertença experimentado pelo grupo. Contudo, outro vetor deve se unir aos dois primeiros como definidor, em parte, da identidade: a contiguidade territorial.

O povo Capuxu, como é sabido, habita o Sítio Santana-Queimadas, num território de 18 quilômetros de extensão. Cada família

detém o registro de sua propriedade, ou seus hectares, tendo estes sido passados de geração a geração.

Assim, se o povo Capuxu pode ser reconhecido pelos *outsiders* como um grupo cujo casamento é endogâmico desde sua origem e que, em consequência, detém a aparência física semelhante, o sotaque, o modo de vida em comum, dentre outros marcadores sociais, eles são reconhecidos também por habitarem um lugar específico, o Sítio Santana-Queimadas, o que torna essa identidade enraizada também na territorialidade.

Ao iniciar uma conversa com os moradores do Sítio sobre quem é o povo Capuxu, eles dirão, dentre outras coisas, que são aqueles que moram em Santana-Queimadas. Assim é que a contiguidade territorial exerce um importante papel na construção da identidade desse povo. O sítio é o lugar onde os Capuxu podem ser encontrados, onde ocorre a famosa “festa dos Capuxu”, a festa de Sant’Ana, padroeira da comunidade. O Sítio é o lugar onde a comunidade se reproduz física e moralmente, onde ocorrem os casamentos e batizados, onde o povo seleciona os seus cônjuges, onde vive um povo cujo conjunto de atributos peculiares e cujo sentimento de pertencimento construiu fronteiras entre eles e os que estão depois destas, os *outros*.

Por isso é comum que eles digam que “Capuxu é quem mora em Santana-Queimadas”, embora haja no lugar pessoas cujo casamento exogâmico, como exceção, trouxe de fora alguém que passou a ocupar um lugar na rede de parentesco Capuxu, mas que não se torna por isso Capuxu, pois já sabemos que o recrutamento dos Capuxu se dá através do nascimento, da substância compartilhada, do “sangue que puxa”. Como esses casos são raros, diz-se, de modo geral, que todos que habitam o Sítio são Capuxu e que aquele espaço se configura num espaço por excelência desse povo.

Não em vão os umbigos das crianças Capuxu são enterrados no Sítio, parte de um processo de formação do corpo e da pessoa, garantia de que o sujeito estará vinculado à terra e à comunidade definitivamente. Trata-se de uma espécie de enraizamento da identidade Capuxu que se permite simbolizar pelos enterros dos umbigos, como veremos adiante.

Embora a identidade esteja vinculada também ao compartilhamento de um mesmo território – ou seja, embora a atribuição de sentidos compartilhados pelo povo àquele território e a origem comum do povo Capuxu possa ser narrada a partir de acontecimentos que tiveram início ali e que desde então se repetem naquele espaço circunscrito –, ela também está presente para aqueles que migraram para as cidades-polo

mais próximas, como Patos, para a capital do estado, João Pessoa, ou até mesmo para São Paulo, o mais comum destino dos paraibanos em busca de melhores condições de vida.

A distância espacial não faz com que os Capuxu que migraram há mais de vinte anos e habitam outros lugares, vindo a sua terra uma vez por ano e, em alguns casos, demorando a visitá-la durante anos, deixem de ser reconhecidos como Capuxu, acionando os dispositivos necessários para a manutenção da identidade.

Um desses dispositivos é o sentimento de pertencimento ao povo, a relação que eles nutrem com a terra, demonstrada no desejo de voltar a habitar o Sítio Santana-Queimadas como o maior sonho de suas vidas. A distância, eles não se casam com estranhas e não dispensam a possibilidade de se casarem com uma de suas primas. A cada ano eles voltam a sua terra, para a festa da padroeira, para os festejos de fim de ano, em datas comemorativas, como o dia das mães ou o aniversário de um parente, para celebrar casamentos ou batizados, exercendo sempre o papel de padrinhos e compadres.

Os Capuxu que habitam outros lugares que não o Sítio Santana-Queimadas voltam sempre que solicitados, se adoecer alguém da família, quando todos se reúnem para ajudar, ou se morre um parente ou ente querido. As ajudas financeiras também são enviadas à família. Nos anos faticamente secos, manda-se sempre alguma quantia em dinheiro para ajudar os pais a educar os irmãos mais jovens que lá ficaram, para ajudar os irmãos a educarem os sobrinhos que crescem longe dos olhares dos tios. A solidariedade para com seu povo e sua terra é a marca da comunidade Capuxu.²⁰

Assim, o elo com o lugar e as pessoas de lá não se quebra. O vínculo com a comunidade permanece por meio de processos diversos de pertencimento ao território. Os que lá habitam se utilizam dos marcadores sociais ou sinais diacríticos para atualizar a sua etnicidade junto ao grupo, mas os que estão distantes acionam outros dispositivos pelos quais a identidade pode ser mantida mesmo a distância. Isso prova que a identidade não é fixa, mas articulada e acionada a partir de determinados critérios ou sinais, que podem ser mantidos e fortalecidos, estando o indivíduo no Sítio Santana-Queimadas ou a qualquer distância do seu território.

²⁰ Como em geral ocorre com os grupos étnicos, a comunidade Capuxu é dotada de intensa solidariedade entre seus membros, e esse sentimento está no foco da percepção do grupo a respeito de si mesmo.

Cooperar com os que ficam, com os festejos locais, com as famílias mais necessitadas ou que precisam de maior ajuda; cooperar com benefícios para toda a comunidade doando algo para a escola ou construindo um açude, uma cerca ou um mata-burro são maneiras de reconhecer seu vínculo com aquele espaço. Reformar a casa dos pais e dos irmãos que ficaram e contribuir com a educação dos irmãos mais novos e dos afilhados adquiridos mediante batismos diversos são também provas de reconhecimento e pertencimento ao lugar.

Assim é que entre o povo Capuxu as relações sociais se estabelecem sobre uma “base física considerada comum, essencial e inalienável”: o território (ALMEIDA, 2009, p. 133). Socialmente delimitado e reconhecido, inclusive pelos circundantes, o território, além de expressar diferentes formas de apropriação da terra, é a construção socioespacial em que sujeitos constroem laços de pertencimento com a comunidade. Porém, essas relações étnicas também ultrapassam a territorialidade, indo aos lugares longínquos para onde vão os Capuxu.

Logo, a identidade Capuxu carrega consigo um paradoxo: ao mesmo tempo em que está fundamentada na territorialidade, sendo definida através de um espaço físico que foi e é historicamente ocupado por esse povo, ela também se define de maneira menos fixa, não se permitindo ancorar num espaço geográfico, deixando-se construir e atualizar em espaços diferentes daquele onde nasceu a história do povo em sua origem comum. Não se deixa de ser Capuxu por não mais habitar o Sítio Santana-Queimadas, mas o Sítio Santana-Queimadas é o lugar, por excelência, do povo Capuxu. E é a respeito dele que vou descrever no capítulo que segue.

Capítulo 3

O SÍTIO SANTANA-QUEIMADAS: “O UMBIGO DO MUNDO”

Antes de investigarmos o Sítio Santana-Queimadas, onde vive o povo Capuxu, vamos a uma definição de campesinidade ou de condição camponesa. Klaas Woortmann (1990) definiu a campesinidade como uma condição adjetiva que se manifesta na dinâmica dos modos de vida, evidenciada por uma teia complexa, em que terra, família e trabalho são elementos centrais e estão imbricados. Moura (1988) identifica essa condição camponesa com o controle direto sobre a terra onde se habita e se produz.

Poderíamos, por outro lado, pensar essa condição camponesa enquanto configuração camponesa, como propôs Godoi (2009), inspirada em Elias e Scotson (2000). Conforme os autores, a expressão “configuração” remete ao “modo como os indivíduos se agregam, como e por que eles formam entre si uma dada configuração ou como e por que as configurações assim formadas se modificam” (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 57). Desse modo, a expressão “configuração camponesa” recupera a ideia de processo e evita a compreensão equivocada de um grupo autocontido.

Conforme Moura (1988), o camponês é o trabalhador que se envolve mais diretamente com os segredos da natureza, sendo o cultivo da terra o que marca de modo decisivo as formas de organizar a vida social. Os fundamentos dessa organização ligam-se material e simbolicamente à fecundação da terra. Além do mais, a condição campesina pode ser identificada através do controle direto por parte do camponês sobre a terra onde habita e produz. Segundo Moura, também a oposição campo/cidade estaria na base da definição de camponês.

Embora eu entenda que o modo de vida rural (MENDRAS, 1969; WANDERLEY, 2002) seja marcado por um modo específico de

ler e interagir com o mundo, mais do que pelo simples fato de morar no Sítio, creio ser importante uma apresentação geral do Sítio Santana-Queimadas, onde habita o povo Capuxu.

3.1 O Sítio Santana-Queimadas: da questão espacial

O croqui que apresento em seguida foi desenhado pelas crianças com lápis grafite em diversas folhas de papel pautado, coladas entre si com fitas adesivas, e foi transformado nesta imagem por um profissional de *designer*. Gostaria de ressaltar que ele foi redimensionado, não estando na escala real do desenho feito pelas crianças, para que pudesse caber em uma folha de papel A4. Por essa razão, ele não é representativo dos espaços de terra desocupados ou disponíveis no Sítio, algo de que trataremos adiante.

Também esclareço que o profissional terminou por representar os animais desenhados pelas crianças em seus currais como cavalos, o que também não é representativo da realidade do Sítio. Os currais estão ocupados por vacas e bois, cabras e bodes, jumentos ou éguas e pouquíssimos cavalos. Os roçados – que são inúmeros e quase sempre próximos às casas – também não foram desenhados.

O Sítio Santana-Queimadas está situado no município de Santa Terezinha – PB, localizado na mesorregião do Sertão paraibano e na microrregião da Repressão do Alto Piranha, com bioma classificado como caatinga. Esse município tem uma área total de 357,953 km² e uma população de 4.581 habitantes, dos quais 2.208 são residentes na área urbana e 2.373, na área rural. Limita-se ao norte com a cidade de Patos e ao sul com Catingueira, ao leste com Mãe D'água e ao oeste com Malta. A cidade é cortada pela BR-361, a mesma que leva ao Sítio Santana.

O grupo que se autodenomina “Capuxu”²¹ – e é assim reconhecido por toda a região – habita o Sítio Santana-Queimadas, que está localizado a oito quilômetros da cidade de Santa Terezinha. Esses habitantes compartilham, pois, além da identidade étnica, a referência ao mesmo espaço territorial. Nos 18 quilômetros de extensão do Sítio

²¹ Capuxu – s.m. bras. Zool. Inseto Himenóptero. Vespa social da família dos vespídeos, de coloração negra e cerca de 12 mm de comprimento, que nidifica em cavidades de árvores, cupinzeiros e buracos de tatu (HOUAISS, 2001, p. 615).

estão abrigadas 48 famílias na parte de Santana e 13 em Queimadas, que formam um total de aproximadamente 200 habitantes no Sítio Santana-Queimadas.

Figura 4 – Croqui do Sítio Santana-Queimadas elaborado pelas crianças.



Os sítios Santana e Queimadas pertenciam a uma propriedade denominada “Olho d’água de Santa Rita”, onde também se situavam os sítios vizinhos: Antas, Lameirão, Arapuá. Embora os sítios tenham registros independentes, o povo Capuxu que habitava o Sítio Santana passou a casar-se com membros do Sítio Queimadas que tinham um mesmo ancestral em comum. A partir disso criou-se uma comunidade onde todos são parentes e devem casar-se entre si, e o Sítio passou a se chamar Santana-Queimadas.²²

Além das 61 casas construídas e dos roçados e hectares de terra distribuídos de forma desigual entre as famílias, encontramos no local o Rio Goiabeira, pequenos barreiros e açudes, a escola, um posto telefônico (em desuso) e a igreja de Sant’Ana, além da casa paroquial. Há também um posto de saúde que está fechado. Um médico atendia no posto de saúde uma ou duas vezes por semana, mas isso correu por pouco tempo; o posto ficou abandonado, foi deteriorado pela ação do tempo e, no momento da pesquisa, estava sendo reformado.

Figura 5 – Posto de saúde fechado para reforma na parte interna.



Há ainda campos de futebol, onde se desenrolam os treinos nos fins de semana e o clássico entre o time do local – Fluminense – e outros times dos sítios vizinhos, geralmente realizados em datas comemorativas. Quanto a essas datas, ressaltamos o São João, com apresentação de quadrilhas, forró e comidas típicas, e a festa da Padroeira Sant’Ana, que é realizada em julho e é uma das mais famosas da região. Todos esses espaços são profícuos para a garantia da socialização do grupo.

Todas as terras foram herdadas e são cercadas, com exceção da terra de uso comum à comunidade, que eles definem como um roçado de plantação ou como um tabuleiro, não se constituindo num baixio, embora a terra seja pedregosa. Essa área comunitária tem em torno de 100 ha. Além do tabuleiro, tudo o que esteja fora das cercas que circunscrevem roçados e arredores das casas, currais e demais criações de animais, além de açudes particulares construídos dentro das propriedades de seus donos, é de uso coletivo. Entretanto, mesmo alguns açudes particulares podem ser frequentados e suas águas podem ser utilizadas por qualquer um da comunidade, como ocorre no açude de Dão, porque se entende que negar água numa situação de seca não seria cristão, nem humano. Estradas e árvores, o Rio Goiabeira e tudo o que não esteja demarcado como de uso particular pode ser utilizado por todo e qualquer Capuxu.

Na verdade, as cercas de arame farpado que circunscrevem esses espaços têm caráter meramente simbólico, pois como em geral essas fronteiras são fixas, sendo repassadas a cada geração, cada Capuxu, inclusive as crianças, sabe exatamente o que pertence a quem e qual é a linha limítrofe de cada roçado e de cada propriedade.

As 61 casas existentes são de alvenaria, de médio porte, e são distantes umas das outras, quase todas com grandes áreas livres na frente de casa, os chamados terreiros, e nos fundos, que são os quintais ou monturos. Assim, é possível criar as produções animais nos arredores da casa, construindo pocilgas, currais, poleiros etc.

São raros os lugares no Sítio em que as casas estejam próximas umas das outras ou mesmo coladas. Isso só ocorre quando a família opta por construir uma casa para um dos filhos recém-casados ao lado da sua, numa espécie de casa conjugada, que abriga os chamados agregados num modelo de família extensa. As casas possuem banheiros internos, com chuveiros e sanitários, pias nas cozinhas e fogões a lenha, além de fogões a gás.

As estradas que cortam o Sítio são bastante largas e com alguns entroncamentos, onde elas se dividem, seguindo por trajetos diferentes, mas levando aos mesmos destinos. Todavia, apesar da importância das estradas, os moradores recorrem muito aos caminhos da roça, traçando atalhos para os seus lugares de destino. Também entre as crianças, desde cedo, é hábito andar pelos atalhos, por cipoais, matagais ou roçados, que são sempre seus percursos preferidos.²³

²³ Certeau (1994), ao tratar das enunciações pedestres e do caminhar, afirma que, se existe uma ordem espacial que organiza e torna “legível” um conjunto de possibilidades

Ao que me consta, as estradas são monótonas demais, tendo sempre a mesma paisagem, cortada pelo grande número de motos ou carros que atravessam o Sítio. Alguns desses meios de transporte pertencem aos moradores locais, mas a maioria é de veículos que atravessam o Sítio Santana-Queimadas em direção ao Sítio Lameirão ou a outros sítios circunvizinhos. Por isso, os moradores e as crianças em especial adoram caminhar por roçados, onde sempre se pode encontrar um bicho diferente, uma planta, uma flor ou qualquer coisa cuja aparição nas estradas seria pouco provável.

Deve-se registrar, contudo, que a opção pelos atalhos por dentro da mata só é preferência durante o dia; à noite ninguém caminha pelos roçados ou plantações, e os atalhos são esquecidos. Isso se deve ao fato de a maioria do povo demonstrar ter medo de caminhar por dentro do mato a noite, sob o risco de se deparar com algumas visagens, tochas, almas ou aparições de modo geral,²⁴ sem falar do risco de aparecerem bandidos, os malfazejos, já que a entrada principal do Sítio não está tão distante assim da BR-361, que é bastante movimentada.

O Rio Goiabeira divide o Sítio Santana em três partes, que os moradores denominam como “Parte 1”, a parte central, onde estão a igreja e a casa paroquial, coração do lugar; “Parte 2”, ao lado da igreja, onde estão algumas casas; e “Parte 3”, que seria a menos povoada. Além do Rio Goiabeira, o Sítio conta com aproximadamente mais cinco açudes. De 2011 a 2013, eles estavam vazios por causa da estiagem prolongada. Em 2014, com as chuvas de inverno, eles voltaram a ficar cheios.

No Sítio não há muitos comércios, apenas uma mercearia e um bar, localizados próximos à igreja e à casa paroquial, ou seja, na área central de Santana. Existe também a Associação Agrícola Santana-Queimadas, que contava, no momento da pesquisa, com 24 associados. Ela não

e proibições, o caminhante atualiza algumas delas, torna efetivas apenas algumas das possibilidades fixadas pela ordem construída, fazendo-as tanto ser como aparecer. Porém, também desloca e cria outras. Em suas idas e vindas, as variações e improvisações de percurso privilegiam, mudam ou deixam de lado elementos espaciais: “O caminhante transforma em outra coisa cada significante espacial”. Ao criar atalhos ou desvios, o caminhante seleciona seu percurso, seu trajeto, aumentando o número de possibilidades e interditos.

²⁴ Em toda a comunidade há apenas um evangélico; todos os outros habitantes do Sítio são católicos. Eles são extremamente religiosos, razão da importância da análise das almas e dos malassombros que será feita adiante.

possui um espaço físico; as reuniões acontecem na casa paroquial.

O povo Capuxu diz que não vive mais da agricultura, mas trabalha na agricultura. Outra importante fonte de renda é a dos aposentados, que são muitos, especialmente porque a comunidade tem muitos idosos. É notória a longevidade da população Capuxu, a qual é considerada uma população essencialmente idosa.

Há muitos funcionários públicos no lugar, alguns deles professores do grupo escolar local. A comunidade elegeu recentemente uma vereadora para a Câmara Municipal de Santa Terezinha. Ela não é a primeira pessoa Capuxu a ser eleita.

A comunidade é beneficiária do Programa Um Milhão de Cisternas (P1M1).²⁵ Quando não chove, a comunidade é abastecida por carros-pipas. A primeira etapa do Programa foi em 2003, envolvendo o BNB, ASA, Cáritas, NE1 e o Programa de Ação Comunitária/PROPAC. As dioceses assumiram, tendo sido a diocese da cidade de Patos que construiu as cisternas em Santana-Queimadas. Ao todo são 26 cisternas, sendo as dez primeiras do modelo antigo, feitas pelo governo federal e a igreja católica, e as outras 16 mais recentes, do modelo novo. A diferença dos modelos só serve mesmo como identificação entre os moradores da época de sua construção, não alterando a capacidade do reservatório nem o funcionamento das cisternas. A comunidade tem também duas caixas d’água construídas pela Prefeitura de Santa Terezinha. Quanto à energia elétrica, esta só chegou ao Sítio Santana-Queimadas em 1991.

²⁵ O Programa Um Milhão de Cisternas (P1MC) é uma das ações do Programa de Formação e Mobilização Social para a Convivência com o Semiárido da ASA. O objetivo do P1MC é beneficiar cerca de cinco milhões de pessoas em toda a região semiárida com água potável para beber e cozinhar, por meio das cisternas de placas. Juntas, elas formam uma infraestrutura descentralizada de abastecimento com capacidade para 16 bilhões de litros de água. O programa é destinado às famílias com renda até meio salário mínimo por membro, incluídas no Cadastro Único do governo federal e que contenham o Número de Identificação Social (NIS). Além disso, é preciso residir permanentemente na área rural e não ter acesso ao sistema público de abastecimento de água. Desde que surgiu, em 2003, até o momento da pesquisa, o P1MC construiu 499.387 mil cisternas, beneficiando mais de 2 milhões de pessoas. Para que esses resultados pudessem ser alcançados, a ASA conta com a parceria de pessoas físicas, de empresas privadas, de agências de cooperação e do governo federal.

3.2 O Sítio Santana-Queimadas: “o umbigo do mundo”

Busco, nesta seção, apresentar não as dimensões espaciais ou físicas do lugar onde reside o povo Capuxu, mas as suas dimensões simbólicas, ou o modo como esse espaço foi transformado em lugar. Para isso, faço um mapeamento simbólico do Sítio assentado em sua territorialidade, em seu espaço físico e geográfico – o inevitável, pois toda representação de um lugar repousa num espaço. Assim, tentarei entender de que modo as representações do povo Capuxu a respeito dos espaços podem, muitas vezes, ultrapassar fronteiras, muros, cercas, porteiros e mata-burros, estendendo-se pelos mais inusitados espaços, como ocorre com a representação de casa – conforme veremos adiante.

A transformação do espaço em lugar nos remete ao Michel de Certeau e a sua teoria do *espaço praticado*. Ao distinguir espaços de lugares, Certeau (1994) afirma que o espaço é o efeito produzido pelas operações que o orientam, o circunstanciam, o temporalizam e o levam a funcionar em unidade polivalente de progresso conflituais ou de proximidade contratuais. Diverso do lugar, o espaço não tem a univocidade nem a estabilidade de um próprio: deste ponto de vista, existem tantos espaços quantas experiências espaciais distintas. A perspectiva é determinada por uma fenomenologia do existir no mundo. Assim, o espaço é um *lugar praticado*. O espaço geométrico é diferenciado do espaço antropológico, para o qual o espaço é existencial e a existência, espacial (CERTEAU, 1994, p. 202). Ainda para Certeau, a definição do espaço praticado enquanto lugar passa pela metáfora da linguagem: “o espaço seria para o lugar o que se torna a palavra quando é falada”, pois apenas quando é falada a palavra ganha e impõe um sentido, torna-se inscrita num contexto que lhe confere sentido.

O lugar antropológico, segundo Augé (1994), teria um princípio de sentido para aqueles que o habitam e um princípio de inteligibilidade para quem o observa. Seriam então os *lugares de memória* de Pierre Nora “onde aprendemos essencialmente nossa diferença, a imagem do que não somos mais”. O lugar é sempre identitário, relacional e histórico. Assim, entendo que o espaço representa movimento, o que permite localizá-lo, transformá-lo, através dos movimentos, em lugar. O lugar é uma experiência, e está permeado de valores familiares imbricados entre si, referindo-se ao mundo vivido experimentado. Nesse sentido, o lugar é como o lar.

Apesar da importância da compreensão de espaços e lugares, não podemos esquecer que, como defende Wanderley (2009), o lugar da vida não é apenas o lugar onde se mora, mas no qual e do qual se constroem sentidos e significados que norteiam as identidades sociais e os atores que nele habitam.

O sítio onde vive o povo Capuxu é aqui analisado, como em Woortmann (1983), como “um sistema de espaços diversificados, complementares e articulados entre si”. A expressão “sítio” teria ainda um sentido ideológico, remetendo à casa, à família e a um processo de descendência.

Em primeiro lugar, é imprescindível distinguir *espaço*, *território*²⁶ e *territorialidade*²⁷ de modo a termos um campo heurístico norteador. A raiz dessa discussão pode ser encontrada em Durkheim e Mauss (2001), na sua formulação básica da noção de categoria recaindo sobre a sociedade, enquanto coletividade. As categorias são fundamentos do conhecimento, ossatura da razão e ponto de referência para as representações coletivas, dentre elas as classificações. As representações coletivas são as matrizes construtoras do mundo social. A categoria “espaço” provê o fundamento básico da própria sociedade. A concepção de espaço resulta da concepção que define os parâmetros de classificação conforme a ideia que a sociedade faz de si mesma. A ideia de representação é uma homologia, possível pelo estabelecimento de categorias de signos e de convenções que regulamentam a relação do signo com a coisa significada.

A categoria “espaço” é universal, mas seu conteúdo é cultural, demandando um referencial etnográfico para a sua compreensão, pois o conteúdo do espaço é dado pelas relações que o atravessam, pelas representações que o definem, pelos sentidos que lhe são atribuídos. Nesse sentido, os modos como os habitantes organizam e se apropriam dos espaços em uma dada sociedade revelam muito sobre a cosmologia desse povo, suas formas de classificação e organização social.

²⁶ O território se trata de uma representação coletiva, uma ordenação primeva do espaço. A transformação do espaço em território é um fenômeno de representação pelo qual os grupos humanos constroem sua relação com a materialidade. É importante destacar que os atores sociais constroem um território onde as marcas da sua história vão fixadas como marcas de sua identidade (MEDEIROS, 2006, p. 43).

²⁷ A territorialidade é a “representação simbólica, afetiva, apropriação criando a subjetividade, a identidade com aquele espaço” (BELEDELLI, 2005, p. 60). Por isso, diz-se que o processo de territorialização constrói laços afetivos com a terra.

Conforme Tuan (1983), o espaço é indiferenciado, desconhecido, ameaçado ao mesmo tempo em que é um símbolo de amplitude, possibilidade de movimento e liberdade. Segundo o autor, espaço e lugar remetem a relações espaciais completamente antagônicas, relacionadas entre si: para falar de um é necessário falar de outro, pois “espaço é mais abstrato do que lugar” (TUAN, 1983, p. 6).

Os espaços do Sítio Santana-Queimadas são classificados por meio de uma lógica configurada pelo modo de vida camponês, para o qual as noções de família, trabalho e movimento são essenciais e dialogam com as noções de casa, roçado e estradas. Afinal, as relações sociais se constroem em paralelo à construção/apropriação do lugar.

Para dar conta das representações e apropriações do povo Capuxu a respeito do lugar onde habitam, especialmente tentando desvendar essas representações por meio de discursos e de apropriações – ou usos –, partirei das três dimensões simbólicas que caracterizam o Sítio Santana-Queimadas: a casa, o roçado e as estradas (e seus atalhos).²⁸

Outras dimensões do Sítio não serão aqui ocultadas, mas devo alertar que nessas três reside a essência desse sítio camponês. O leitor poderá se perguntar, neste momento, porque apresento três dimensões espaciais como simbólicas se elas se constituem em lugares físicos. Digo, de antemão, que não me interessa mais aqui a descrição física desses lugares, embora ela também seja realizada, mas as representações que o povo Capuxu faz deles e com base nas quais se ancoram as suas apropriações. Afinal, consoante Haesbaert (apud MARTINS; MENASCHE, 2011), todo território responde, ao mesmo tempo, a dimensões simbólicas e funcionais “tanto para realizar funções quanto para produzir significados”. É nesse sentido que as teias de relações sociais se estendem sobre o território, devendo-se desvendar tanto as relações como o território sobre o qual essas relações se expandem.

Com base nisso, passemos a uma ideia de sítio, definido por Woortmann (1983) como um espaço repleto de significações e laços afetivos. No sítio, a paisagem está associada a uma ordem camponesa,

²⁸ Mário W. B. de Almeida (1986) afirmara já que a casa, o quintal e o roçado revelam muito sobre a família rural. Para Woortmann (1983), o mato constituiria um ponto de partida para pensar as demais dimensões do sítio. Confesso ser o mato uma importante categoria analítica para pensar o sítio camponês, por ser o lugar de onde provêm a madeira, a estaca, a lenha. Além disso, é um lugar habitado pelo sobrenatural, mas, no caso Capuxu, penso que sua importância é menor frente à casa, ao roçado e às estradas.

em que a relação entre humano e natureza é perpassada pelas categorias “terra”, “família” e “trabalho”, estando essa lógica triade na essência da definição de sítio (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997).

O Sítio Santana-Queimadas aparece no imaginário camponês como um lugar diferente no mundo, separado da cidade e da BR que o margeia, o lugar que seus antepassados escolheram para morar e dar início à comunidade hoje conhecida como Capuxu. Nos termos de um morador local, o Sítio Santana-Queimadas é para o povo Capuxu “o umbigo do mundo”.²⁹

O sítio camponês pode ser ainda compreendido como *a morada da vida*³⁰ das famílias rurais, onde se desenvolve a dinâmica familiar. Isso incluiria a casa (e seu entorno), o roçado e as estradas. *A morada da vida* se caracteriza pelo estabelecimento de laços afetivos com a terra, fazendo desse espaço, no curso da vida, o lugar de viver.

As áreas que compõem o sítio ou *a morada da vida* são articuladas entre si e carregam significados permeados pela moral camponesa. A organização da unidade doméstica Capuxu revela um sistema de valores que reflete o modo como se organiza a morada. Essa organização se constitui enquanto texto da cultura, por meio do qual podemos ler a respeito da família e da moral camponesa. Assim, o que aqui defino como *modos de morar* diz respeito ao espaço e ao lugar para além de sua materialidade, espaços repletos de significados simbólicos permeados pelo *mundus* camponês.

Ora, o que informam os ambientes que compõem o *lugar de morada* e como este se organiza? O que caracteriza o *lugar do trabalho*? Como são representadas as estradas? E de que modo o conjunto desses elementos transforma o sítio camponês na *morada da vida*? As respostas a essas perguntas nos possibilitarão também compreender o modo como se estabelece a teia de relações parentais e de vizinhança.

²⁹ Achei curiosa a expressão utilizada pelo morador ao se referir ao sítio como “o umbigo do mundo”, lugar onde tudo teve início, que está no centro de todas as coisas, especialmente da história deste povo e sua comunidade. A expressão não pode deixar de ser remetida aos vários umbigos deste povo enterrados nas porteiras e mourões do Sítio, conformando a etnicidade Capuxu atrelada a uma territorialidade, à ocupação de um lugar no mundo. Tudo isso torna o Sítio Santana-Queimadas, para o seu povo Capuxu, “o umbigo do mundo”.

³⁰ Tomo de empréstimo a expressão “a morada da vida” de Heredia ([1979] 1988), que a ouviu de um pequeno produtor que se referira assim à terra. Entendo que, no caso do povo Capuxu, o Sítio, o lugar onde habitam, se configura numa espécie de morada da vida, de universo particular.

A forma como estão entrelaçados esses três ambientes ou dimensões do sítio camponês em estudo se deixa evidenciar também em uma espécie de vigilância exercida pelos moradores do Sítio. Das estradas, eles vigiam casas e roçados; dos roçados, vigiam casas e estradas; das casas, vigiam roçados e estradas, de modo que há certo controle exercido por todo o Sítio e que é colocado em vigor o tempo inteiro. É possível saber quem passou pelas estradas, identificar quem guiava o automóvel, em que direção seguia, quanto tempo demorou em seu destino e até mesmo as razões de sua presença na comunidade (“deve tá procurando fulano”; “deve ter ido na casa de sicrano”).³¹

Isso ocorre pelo fato de que o Sítio é, em geral, frequentado por parentes e conhecidos, apesar de as estradas serem cada vez mais utilizadas por transeuntes que passam para os sítios vizinhos. Ainda assim, é possível para eles conhecer quase todos os parentes dos moradores dos sítios que fazem fronteira com Santana-Queimadas.

Todos esses ambientes, espaços e lugares são representados e apropriados pelo povo Capuxu por meio de duas categorias fundamentais: as de *significado* e *experiência*, que dizem respeito ao saber-fazer camponês, haja vista que o processo de apropriação do espaço relaciona-se a dimensões simbólicas, “carregada de marcas do vivido, do valor de uso” (HAESBAERT apud MARTINS; MENASCHE, 2011).

Assim, o povo Capuxu atribui sentidos para esses espaços, sentidos estes em que está ancorado o seu valor de uso. Esses sentidos e seus usos são atualizados constantemente através da experiência. Embora eu os apresente separadamente (a casa, o roçado e as estradas) e enfatize o aspecto da casa como lugar de morada e do roçado como lugar de trabalho, gostaria de frisar que não me dedico a essas representações a fim de dicotimizá-las; pelo contrário, tentarei demonstrar adiante como todos os espaços do Sítio são lugares profícuos para a produção do corpo e da pessoa Capuxu.

3.2.1 A casa: lugar de morada

Conforme observaram Woortmann (1983) e Woortmann e Woortmann (1997), o sistema espacial do sítio camponês obedece a dimensões práticas e simbólicas em que a casa é o ponto de partida para a distribuição das áreas que compõem o sítio.

³¹ O mesmo sistema de vigilância foi detectado por Comerford (2003) entre os camponeses da Zona da Mata de Minas Gerais.

Figura 6 – Algumas casas do Sítio e seus entornos: calçadas, antenas, plantações de palmas e animais à vista.



Assim é que os camponeses pensam a localização da casa como uma referência espacial a partir da qual se projetam os ambientes externos, que são correlacionados entre si. Desse modo, a casa representa um marco de divisão e organização.

Cabe ao homem determinar a direção do trabalho que segue da casa para o mato, ou seja, de dentro para fora, respeitando a lógica que parte do conhecido e domesticado para o desconhecido e natural. “A direção vai de dentro para fora, num movimento centrífugo que tem na casa o núcleo organizador do processo de trabalho” (WOORTMANN; WOORTMANN, 1997, p. 37).

Os autores partem da análise do lugar de trabalho, o sítio, ele mesmo também resultado do trabalho, na dimensão espacial e resultado de um processo histórico secular de interação do homem com a natureza, na dimensão temporal.³²

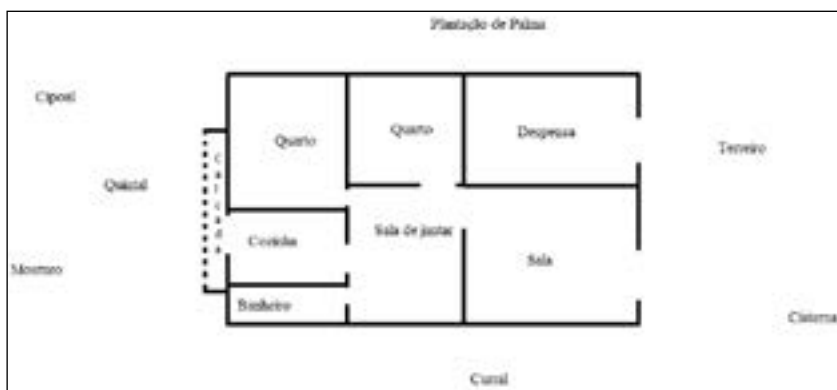
³² Atentemos para o fato de que, para Woortmann (1983), o sítio é considerado o lugar de trabalho. Para os Capuxu, o lugar de trabalho é especialmente o roçado, embora tanto a casa quanto os seus arredores sejam espaços de trabalhos desenvolvidos especialmente por mulheres e crianças. Voltaremos a essa questão mais adiante.

Logo, a casa é o lugar da família, núcleo simbólico da família (HEREDIA, 1988; GARCIA JR., 1983; WOORTMANN; WOORTMANN, 1997). Esses autores dedicaram-se à análise da esfera das percepções simbólicas da casa, às relações hierárquicas associadas aos ambientes externos e internos, às diferenças de gênero e à associação entre casa e família.

Cada uma das casas do Sítio Santana-Queimadas é habitada por indivíduos ligados entre si por laços de parentesco: pai, mãe e filho solteiros, excepcionalmente agregando-se a eles outros parentes – pai, mãe ou irmão de um dos cônjuges, genros ou noras de um dos filhos recém-casados. São esses indivíduos que compõem o grupo doméstico.³³ Além de residirem numa mesma casa, os membros de um grupo doméstico se ocupam das tarefas do mesmo roçado, se são homens, ou daquelas realizadas na casa e em seus arredores, se são mulheres.

A planta da casa pode ser entendida como expressão das relações sociais entre os indivíduos que moram nela, como sugeriu Bourdieu (1972). Por isso, apresento a planta de uma das casas Capuxu:

Figura 7 – Planta de uma das casas Capuxu.



A entrada da casa é quase sempre pelo terreiro, onde está localizada a sala. Entretanto, essa entrada é mais utilizada pelas pessoas de fora, como eu, ou por alguém que, mesmo sendo do Sítio, venha daquela direção e não queira dar a volta, devendo parar à porta da sala ou, de longe, ainda no terreiro, gritar “ô, de casa!”

³³ Entende-se, pois, por grupo doméstico o conjunto de indivíduos que vive na mesma casa e possui uma economia doméstica comum (TEPICHT, 1973; GALESKI, 1972). O grupo doméstico é a unidade de residência e é dentro dele que tem lugar a reprodução física e, em grande parte, social de seus membros (FORTES, 1958).

Aqueles que detêm intimidade com os donos da casa, contudo, que é o caso dos compadres, padrinhos, tios, avós e vizinhos em geral, podem se aproximar pela porta dos fundos – da cozinha – atravessando o monturo ou quintal e de lá pronunciar o grito de acesso. Estes normalmente o fazem também para pedir algum condimento emprestado para cozinhar ou um pouco de açúcar, café ou sal, a ser devolvido quando for feita a feira. Também o fazem para pedir um cafezinho, se o de casa tiver acabado ou esfriado ou pelo fato de estarem de passagem e desejarem parar para tomarem “um dedo de café” antes de chegarem em casa.

As crianças que circulam em busca dos amiguinhos para dar um recado ou solicitar um empréstimo podem chamar pela porta da cozinha ou por qualquer janela da casa, de onde lhes seja mais prático.

As casas do Sítio Santana-Queimadas estão dispostas distantes umas das outras. Elas são de alvenaria, em geral pintadas de branco. Os telhados são altos, para se tornarem arejadas e suportáveis durante os verões dos anos de estiagens.

A maioria das casas possui calçadas altas na frente, para onde o acesso se dá por degraus. Quando não estão dispostas apenas na frente da casa, as calçadas viram alpendres, sendo cobertas em volta da casa ou em uma de suas laterais. Mesmo aquelas casas que não possuem calçadas têm, no mais das vezes, degraus que dão acesso à porta de entrada. Esses degraus, chamados por eles de “batentes”, também estão postos nas portas do fundo e funcionam como uma espécie de ligação entre a terra e a casa.

As calçadas são importantes porque o povo Capuxu, de modo geral, aprecia sentar à porta de casa durante as noites para conversar e “olhar a lua”. Também do lado de fora da casa é possível sentir, de vez em quando, uma leve brisa, que sopra raramente pelos sertões. Mas se é época de inverno, ou mesmo sem as chuvas, se chegam os meses de junho e julho, certamente haverá frio nas noites do Sítio, especialmente nos lugares mais altos. É também a calçada o lugar onde se recebem as visitas, para comer um doce, tomar um café, uma água ou apenas conversar.

As portas das casas são estreitas e as janelas, pequenas. Elas são de madeira envelhecida e pouco seguras, podendo quebrar por conta de uma ventania ou por qualquer outra razão. Apesar da fragilidade das portas, sem grades ou correntes, elas são fechadas com seus ferrolhos a cada noite ou simplesmente encostadas durante o sono da tarde ou se os moradores derem uma saidinha.

É possível, então, se toda a família vai para o roçado e as crianças estão na escola de modo que a casa fique sozinha, deixar a porta da frente trancada e sair pelos fundos, encostando a porta da cozinha somente com um pano de prato. Essa segurança é dada pela tranquilidade do lugar e também pelo fato de que, sendo todos parentes, todos exercem uma vigilância ou um cuidado para com as casas dos outros.

Algumas famílias podem deixar a chave da porta da frente sob uma pedra na entrada, embaixo dos tapetes de boas-vindas ou em cima de um vão na parede. Assim, se os filhos voltarem mais cedo da escola por alguma razão ou se desejarem vir em casa durante o intervalo, saberão onde encontrar a chave de acesso.

Em geral as casas possuem dois ou três quartos, sendo raras as que excedem esse número de cômodos. Os quartos na maioria delas não possuem portas, e cortinas de tecido transparente fazem as vezes de porta. Alguns têm camas postas e forradas, mas nunca usadas; geralmente se dorme nas redes, por conta do calor. Guarda-roupas pequenos de madeira, imagens de santos e fotografias de famílias decoram as paredes dos quartos.³⁴

A organização interna dos ambientes de moradia revela significados importantes para o mundo camponês. A maioria das casas tem uma sala, onde estão dispostos sofás, cadeiras de balanço e outros móveis em que se sentarão as visitas, além de uma estante com fotos de família e televisores. Esse espaço é predominantemente das mulheres e das crianças, por estarem mais tempo em casa. Entretanto, quando o pai chega do roçado, ou depois do jantar, a melhor cadeira de balanço, cuja visibilidade da TV ou da porta e da estrada é melhor, é conferida a ele, que passa a ocupá-la. Depois da calçada ou terreiro, onde se conversa com as visitas, a sala é o lugar preferido para isso, para oferecer um café ou um doce e conversar. A área externa termina sendo a mais atraente para estabelecer uma conversa por conta do calor do lugar, já que do lado de fora da casa é possível encontrar alguma brisa. Assim, arrastam-se cadeiras de balanços e outras tantas, as da mesa da cozinha ou da sala de jantar, se for o caso, a depender da quantidade de visitas, e dispõem-se as cadeiras num círculo em torno da calçada. Essas reuniões para conversar são realizadas geralmente à noite ou nas tardes dos fins de semana.

³⁴ Eu mesma tive acesso a um quarto só para mim na casa onde fiquei hospedada e percebia que os membros da família nunca entravam nele, pois tinham certo constrangimento.

Depois da sala, é de praxe uma sala de jantar, com mesas de seis cadeiras, sempre forradas e bem-arrumadas, só usadas em ocasiões comemorativas ou se as visitas que chegam ultrapassam o número de cadeiras disponíveis na mesa da cozinha. É na sala de jantar que estão colocadas, comumente, as geladeiras.

O banheiro fica em geral próximo à cozinha, entre esta e a sala de jantar. Geralmente tem porta de madeira, vaso sanitário, pequena pia e chuveiro, embora tenha sempre um tonel ou balde grande de onde se pode tirar água trazida do açude, se há problemas com a cisterna.

Na cozinha, potes e filtros de barro, uma mesa rústica, onde são servidas as refeições do dia a dia, e o fogão a lenha. Geralmente há também um fogão de gás, usado só para ferver uma água para um chá ou café. As refeições mais importantes – almoço e jantar – são sempre feitas no fogão a lenha, pois os Capuxu acreditam que assim elas ficam mais saborosas.

Na cozinha, o fogão a lenha não é só o lugar da transformação da comida; ele também carrega significados que remetem à união da família, representada pelo fogo, aqui ocupando o lugar da mulher. Ela é a responsável pela lenha e pelo fogo, por abaná-lo e pelas refeições. O fogão é também um lugar onde se encostam as mulheres para tomar “um pequeno” (cafezinho) ou onde se sentam as crianças e adolescente para conversar enquanto as irmãs limpam a cozinha. Para as crianças menores, o fogão a lenha, de alvenaria, é o lugar dileto para se escalar e tentar sobre ele permanecer de pé, do alto.

Afora esse ambiente interno, a casa se estende a outras dimensões. A definição de casa, o *lugar de morada*, entre os Capuxu, não está restrita às paredes de alvenaria, ao teto e aos cômodos internos.³⁵ Ela se estende pelo seu entorno, classificando-se como case também o terreiro, a calçada, o quintal (ou muro) e o monturo.³⁶ Os lugares onde estão colocados poleiros, pocilgas, currais, plantações e hortas também são considerados como sendo da casa; neste caso, utiliza-se o “dentro de casa” como diferencial para que se entenda de que dimensão se está falando, pois é possível que alguém que esteja na calçada, no terreiro ou

³⁵ Garcia Jr. (1983), em estudo sobre as pequenas produções rurais em Pernambuco, destaca que a casa não é apenas a área coberta e com paredes; para aquele grupo, o entorno fechado, denominado “terreiro”, também faz parte do corpo da casa.

³⁶ Também Godoi (1999, p. 37) observou que “o muro e o quintal são dois espaços sempre contíguos à casa de morada e podem ser pensados [...] como um desdobramento projetivo da casa”.

em qualquer um dos espaços ligados a ela por contiguidade e extensão diga que está “em casa”. Se os pais repreendem por alguma razão a criança e desejam colocá-la de castigo, é preciso que se diga “vá para dentro de casa”, lugar onde, *a priori*, a brincadeira e a diversão se encerram. O mesmo não ocorreria se a criança permanecesse pelos entornos da casa, que são sempre um convite à diversão.

O terreiro está localizado à frente da casa, onde ficam em geral os cachorros, presos ou soltos, deitados sob as sombras parcimoniosas das árvores.³⁷ O quintal é entendido como a parte dos fundos que se segue à cozinha. Crianças e animais adoram transitar entre cozinhas e quintais, inclusive sentando nos batentes que ligam os dois para comer frutas, biscoitos ou pedacinhos de rapadura. Os restos que caem das mãos da criança são aproveitados pelos animais, sempre ansiosos, atentos para ver que sobra lhes será destinada. Se o seu dono tem um coração grande, deixará um restinho de biscoito ou de rapadura e o lançará no final com as mãos, ou estenderá a mãozinha e deixará que o bicho pegue os restos direto dela. As crianças adoram alimentar os animais.

Assim, o espaço definido pelos moradores como “quintal” estaria no âmbito da casa, configurando-se como extensão da cozinha, por ser o lugar em que as mulheres desenvolvem uma série de tarefas domésticas, como lavar roupas, lavar louças, preparar a carne e descascar legumes, além de utilizarem a mão de obra das crianças para pequenos serviços.³⁸

Depois do quintal, que é também chamado de “muro” – confundindo-se com a construção de tijolos a que denominamos na zona urbana com o mesmo termo –, segue o monturo. Trata-se do lugar onde se pode jogar o lixo para queimá-lo, é o que está oculto em relação à casa, o que não deve e não pode ser visto pelas visitas, onde se dispõe o que não se deseja mais. O monturo é uma transição entre a casa e o mato, embora faça parte das dimensões do *lugar de morada*, por ser diariamente frequentado pela família. O monturo é quase um não lugar, um lugar de passagem entre a casa e o mato. Por isso, ele não

³⁷ Consoante Heredia (1988), em estudo realizado na Zona da Mata em Pernambuco, as casas compreendem o espaço físico ocupado pela construção e pelo espaço livre a sua volta, denominado “terreiro”. A parte coberta geralmente inclui sala, sala de jantar, cozinha e um ou dois quartos de dormir.

³⁸ Segundo Heredia (1988), o espaço do quintal ou muro é também chamado de “terreiro” pelos moradores da Zona da Mata pernambucana: “o terreiro dos fundos da casa está destinado fundamentalmente às aves domésticas e ao chiqueiro dos porcos; é também ali que as cabras passam a maior parte do dia. Em algum setor desse espaço, as mulheres lavam a louça e fazem a higiene das crianças” (p. 38).

é cuidado, limpo, ordenado, e às vezes mal se tira dele a relva que cresce. O monturo é a verdadeira porta de saída desse complexo de ambientes que os Capuxu denominam “casa”. Com efeito, as fronteiras da casa Capuxu podem ser definidas pelos terreiros e monturos.

O entorno da casa está destinado quase sempre à produção de alimentos para o consumo da família ou à produção animal. As galinhas e pintinhos, os porcos, as hortas, os pés de frutas e os animais de estimação têm lugar cativo nestes arredores. As áreas externas à casa também são construídas, estão cercadas, divididas, classificadas com cercas de madeira e porteiros, têm escadas de madeira que levam as galinhas até o poleiro, mesmo se este consiste numa árvore. Por toda a parte há vasilhas onde são colocados os alimentos e a água dos animais.

A casa e seu entorno conformam locais predominantemente femininos.³⁹ É que as tarefas do entorno da casa são desenvolvidas especialmente por mulheres e crianças. É comum, entre os Capuxu, que os homens vão para o roçado e as mulheres fiquem responsáveis pela limpeza da casa e de seus arredores (terreiros e quintais também são varridos), pela alimentação dos bichos, pela confecção do almoço, pela retirada da lenha para fazer o fogo etc.⁴⁰ Em todas essas atividades as mulheres são ajudadas pelas crianças. Se é numerosa a sua prole, à medida que esta cresce é possível que a mulher acompanhe o marido ao roçado e deixe as filhas responsáveis pela casa e pelos irmãos menores.

Assim é que a casa Capuxu se estende para além da construção de alvenaria e se transforma num complexo de espaços, cada um com uma função, mas todos habitados pelos membros da família e pelos animais domésticos. Nesse sentido, a casa é um marco referencial de ordenamento espacial.

³⁹ Também Ramos (2007), em estudo sobre os camponeses de Maquiné, observou que “às mulheres, em geral, cabem as tarefas da casa e do quintal onde criam galinhas e porcos, trabalham com vacas de leite e mantém uma horta” (p. 72).

⁴⁰ Heredia (1988) observou que “a oposição casa-roçado delimita a área do trabalho e do não-trabalho, assinalando os lugares femininos-masculinos relativos a essa divisão” (p. 79). Assim o roçado corresponderia ao espaço masculino da produção, do trabalho, e a casa, ao espaço feminino, do consumo, do não trabalho, pois, embora as mulheres participem das tarefas do roçado e ainda fiquem responsáveis pelas tarefas da casa e de seu entorno, o que ocorre na dimensão doméstica não é considerado trabalho, e aquele trabalho que ela desenvolve no roçado é visto como ajuda. Assim, muito embora as mulheres desenvolvessem tarefas específicas também no roçado, as suas tarefas são essencialmente as da casa e de seus arredores, onde elas são, em geral, ajudadas pelas crianças.

A casa – *lugar de morada* – é complementar, neste caso, ao roçado – *lugar de trabalho* –, e essas duas dimensões se deixam conectar pelas estradas. Todos esses espaços interagem numa espécie de ciclo que é cumprido diariamente por adultos e crianças. Assim, o movimento diário que conduz o cotidiano Capuxu se dá nessas direções e sentidos, da casa para o roçado, e, entre esses dois, pelas estradas.

3.2.2 O roçado: lugar de trabalho

Figura 8 – Animais presos nos roçados. Imagens de poços e da seca que assolou o Sítio entre 2012 e 2013.



Os roçados do povo Capuxu estão localizados a alguns metros de suas casas, quase sempre cercados com arame farpado. Depois das residências, o roçado é, de fato, o lugar mais importante para esse povo, o lugar onde ele passa a maior parte do tempo – os homens em especial. O trabalho no roçado, porém, possui um caráter familiar, já que quem desenvolve as atividades ligadas a ele são os membros do grupo doméstico.

O roçado é o lugar, por excelência, do trabalho, onde o trabalho investido sobre a terra legitima seu uso, pois é o trabalho o responsável por transformar a terra em solo na construção do roçado, conforme verificaram também Woortmann e Woortmann (1997).

O roçado é frequentado por toda a família, estando esse lugar no coração da comunidade. Os homens são os responsáveis pelos roçados; são aqueles que passam a maior parte do dia nele, que decidem sobre o que será plantado, a que época e de quais modos. No roçado, o pai de família atua como uma espécie de chefe: ele tem o controle das atividades de todos os membros da família, das ferramentas⁴¹ e é dono das decisões que dizem respeito ao roçado.

No roçado, o homem exerce uma função semelhante àquela desempenhada pelas mulheres nas áreas domésticas, ou seja, na casa e em seus entornos, pois cabe à mãe decidir as atividades dos filhos e incumbi-los delas.

Toda a família frequenta o roçado, embora haja diferenças nas atividades realizadas nele em função do sexo e da faixa etária dos membros da família.⁴² Porém, a participação de todos é importante, cada um à sua maneira, afinal cada membro da família possui a responsabilidade pela manutenção da propriedade da terra e pela reprodução social de valores culturais.

Ao pai cabem a chefia do roçado, como dito acima, e a decisão sobre os processos que caracterizam o trabalho. A mãe tem o dever de acompanhar o marido e auxiliá-lo em tudo na roça, especialmente se os filhos já estão crescidos e já podem assumir as tarefas da casa e seu entorno. Isto ocorre especialmente se as filhas mais velhas são mulheres, que desde os 8 anos são capazes de assumir todas as tarefas de limpeza da casa e a partir dos 9 ou 10 anos estão habilitadas a assumir também a produção das refeições.

Os meninos em geral ajudam nos serviços domésticos, se são pequenos. Quando se tornam maiores, especialmente a partir dos 12 anos, já podem estabelecer uma rotina de ir ao roçado igual à do pai. A partir dos 14 anos, as cobranças em relação à capacidade dele de gerir o roçado e de tomar decisões, tendo iniciativa, serão maiores.

O trabalho no roçado se dá, *grosso modo*, a partir de três etapas: a limpa, o plantio e a colheita. A limpa diz respeito ao preparo da terra, roçando-a, ou seja, retirando-lhe o mato e deixando-a pronta para ser cultivada. Essa tarefa é considerada uma das mais “pesadas” e é desenvolvida em geral pelos homens, com alguma ajuda das

⁴¹ Em geral estas são enxada, lavanca, cavadeira, foice, machado, picareta, enxadeco, arado, cultivador e cavador.

⁴² Consoante Woortmann e Wootmann (1997) no interior da unidade familiar o trabalho camponês é organizado segundo relações de hierarquia, de gênero e geração.

mulheres, mas em poucas situações aceitando ajuda de adolescentes ou crianças. É classificada como “pesada” sendo representada pela força e simbolizada pela enxada. A enxada, dentre os inúmeros instrumentos de trabalho, é a que melhor representa a luta no roçado, a labuta agrícola.

Após a limpa da terra, realizada com a enxada, realiza-se a coivara. Essa atividade consiste em juntar todo o mato cortado e atear-lhe fogo, queimando o terreno. Os homens Capuxu são hábeis na prática da coivara, que quase nunca resulta em incêndio.

Após a preparação da terra, passa-se para o plantio. Essa tarefa é considerada uma das mais “leves”, tendo participação das mulheres e das crianças – estas últimas o fazem de livre e espontânea vontade, desejam ajudar a plantar. A parte mais difícil dessa tarefa, ou mais “pesada”, digamos assim, é a abertura das covas, realizada pelos homens com o uso de um instrumento chamado “lavanca”. Assim, os homens vão abrindo as covas com a lavanca e as mulheres e crianças seguem atrás, lançando as sementes e cobrindo imediatamente as covas com terra, geralmente com seus próprios pés. As covas formam carreiras que variam de acordo com o tipo de cultivo, sendo isso o que vai definir a distância entre uma e outra.

A colheita é realizada também pelos membros família num trabalho, em geral, manual. Por ser considerada uma tarefa “leve”, em oposição às tarefas “pesadas”, como a da limpa, todos os membros da família podem participar da colheita.

Além do plantio de milho, feijão e de alguns tubérculos, se há espaço no roçado e isso não foi feito nos arredores da casa, é possível plantar algumas frutas. Por isso, é comum vermos pés de banana, limão e mamão pelos roçados do Sítio em espaços que não são adequados para o plantio dos alimentos principais.

Os roçados do Sítio Santana-Queimadas são lugares onde a socialização ocorre, já que toda a família convive também nesse espaço. As crianças começam a frequentá-los ainda bebês, levadas no colo da mãe, de uma irmã ou tia que vá até o roçado levar água potável, café, biscoitos ou batata para os que trabalham pesado na terra. Quando começam a andar, fogem para o roçado para encontrar o pai ou a mãe, que saíram cedo, antes mesmo que acordassem. Lá permanecem observando tudo atentamente, perguntando e desejando fazer tudo o que fazem os adultos, “intrometendo-se” no trabalho, como dizem seus pais. Já começam daí a reconhecer instrumentos de trabalhos e plantas e a adotar o léxico camponês.

O roçado é também o lugar onde se constrói a vida, onde a força bruta do homem se transforma em terra trabalhada, fértil, produtiva. Por meio do trabalho a terra se transforma aos olhos dos que a ela se dedicam e oferece o sustento que garantirá a sobrevivência daqueles que estão no roçado e, também, daqueles que estão na dimensão da casa.

O roçado é visto como o lugar onde o trabalho acontece com todo o seu furor. A maioria das tarefas do roçado é entendida como pesada. Essas tarefas requerem força, destreza, habilidade e muitos outros atributos corporais, mas também requerem sabedoria para lidar com a terra, saber quais alimentos podem ser cultivados ali, qual a melhor maneira de cultivá-los, qual a melhor época para cada fase do ciclo agrícola, como aproveitar todo o espaço do roçado e como não correr riscos em relação à produção.

Entre o povo Capuxu a agricultura é de subsistência, de modo que eles plantam basicamente para o autoconsumo. Também a produção animal é para o autoconsumo, sendo uma exceção alguém vender uma galinha, um porco ou um bode.

O roçado é um espaço frequentado e cuidado por todos. Até mesmo as crianças, se brincam em seus arredores e conseguem avistar a invasão de um bicho, podem elas mesmas correr com a ajuda dos amigos para expulsar o animal que ameaça a produção. Se não encontram um companheiro que ajude, podem ir correndo avisar ao pai, o chefe da unidade doméstica, que o roçado está sob ameaça, seguindo seus passos rápidos até lá para salvarem a plantação.

3.2.3 As estradas: percursos, trilhas e atalhos

Pelas estradas do Sítio Santana-Queimadas circulam mais do que animais e pessoas, automóveis ou motos, bicicletas e velocípedes infantis. Circulam todas as formas de troca, reciprocidade, apadrinhamento. Circulam pelas estradas as crenças e a onomástica humana ou animal. Acredito que toda a organização social camponesa do povo Capuxu circula pelas estradas do Sítio: o parentesco, a família, os casamentos.

As estradas do Sítio Santana-Queimadas são em geral largas e, em alguns pontos, bifurcadas. Boa parte delas é interrompida pelos mata-burros, por onde não conseguem passar os animais. Ao lado de cada mata-burro estão colocadas porteiras, geralmente de madeira.

Figura 9 – As estradas do Sítio: ao entardecer, atravessadas por carros-pipas que abastecem as casas na estiagem e suas porteiras e mata-burros.



As casas estão construídas um pouco distanciadas das estradas principais do Sítio, embora quase todas possam ser avistadas por quem trafega pelas estradas. Em geral elas estão colocadas de frente para a estrada ou com sua lateral disposta em direção à estrada principal do sítio. Não há casos em que as casas estejam colocadas de costas para as estradas principais.

Em alguns pontos as estradas são bifurcadas, permitindo ao transeunte que siga um caminho em outra direção, com a garantia de que o levará aos mesmos lugares. Em geral, os Capuxu optam por percorrer os trajetos mais curtos, sempre tentando fugir do sol escaldante do sertão paraibano.

Por outro lado, é possível percorrer atalhos por dentro dos roçados, e uma das principais razões para a escolha dos roçados é que neles pode-se encontrar alguma sombra útil enquanto se percorre uns poucos metros que seja; tudo é válido para burlar um pouco o sol do sertão, especialmente nos anos fatidicamente secos.

As estradas principais do sítio passam também pela frente e pela lateral de alguns currais, roçados e plantações de modo geral. Pela frente da igreja e da casa paroquial. Parte do trajeto da estrada principal

é conhecida como “passagem molhada” e diz respeito a uma pequena ponte de cimento improvisada sobre o Rio Goiabeira, ou, pelo menos, sobre o lugar por onde ele passa, já que normalmente se encontra seco.

As estradas passam também pela lateral do campo de futebol, onde se desenrolam as “peladas” de domingo e os clássicos entre o time de Santana e de outros sítios nos arredores, quando estes decidem se enfrentar.

Afora o movimento cada vez mais intenso de motos, bicicletas e automóveis, de animais – especialmente cachorros, cavalos e jumentos – e de transeuntes que percorrem os caminhos em direção à escola, à igreja ou à casa de um vizinho/parente/compadre, dos homens em direção ao roçado, das crianças que as ocupam para brincar, pedalar ou simplesmente correr, muitos outros fatos sociais percorrem as estradas do Sítio.

Poderíamos começar pelas almas, visagens ou assombrações, que têm lugar cativo nas estradas. Especialmente à noite, elas são um lugar profícuo para a aparição de toda sorte de *malassombros* e, por isso, são evitadas nesse período, principalmente pelos solitários. As pessoas andam sempre em grupo, ou até mesmo pedem a alguns amigos que acompanhem o adolescente ou a vizinha, tia, madrinha, cunhada até a casa e voltem juntos em seguida. Nunca se sabe o que as estradas do Sítio guardam para os que decidem percorrê-las em solidão.

Pelas estradas, mais do que pessoas e animais, circulam as muitas formas de trocas e reciprocidade e todas as formas de socialização. É possível vê-las sendo atravessadas por crianças com panelas, pratos ou pequenas vasilhas nas mãos. Vão em busca de utensílios domésticos emprestados, um pouco do açúcar, café ou sal esquecidos de serem comprados na feira ou que acabaram antes do tempo previsto. Levam milho, feijão, trazem pamonhas, canjicas etc., num circuito de trocas que nunca acaba. Há sempre algo novo para oferecer à comadre, à cunhada ou à irmã.

As crianças são sempre mandadas pelas mulheres que procedem às trocas. Se tiverem sorte, podem encontrar algum amiguinho cumprindo a mesma função, parar para conversar um pouco, irem os dois juntos às duas casas de destino e ganharem um tempinho para alguma brincadeira pelas estradas, apostando corridas ou brincando de toca. As crianças parecem ser as mais acostumadas com o calor forte. Pelas estradas correm em apostas com os seus animais de estimação, enquanto os chamam pelos nomes.

Quem se encontra pelas estradas deve sempre se cumprimentar, independentemente do nível de conhecimento, grau de parentesco ou

vizinhança. Incorre em falta gravíssima aquele que, cruzando com outro morador do Sítio pelas estradas, não fizer um aceno de cabeça ou erguer a mão num “ê”, “ô” ou “opã”, que é quase como um gemido ou como costumam tanger o gado. Um aceno de cabeça, no mínimo, é o esperado por quem se encontra nas estradas do Sítio. Isso vale mesmo para os estranhos que se utilizam da estrada principal de Santana-Queimadas para alcançar rapidamente outros sítios circunvizinhos.

Pelas estradas do Sítio se fortalecem as relações sociais, vicinais e de parentesco, as visitas entre casas de parentes, as mulheres que levam seus filhos à rezadeira, os homens que seguem para a casa de Chico Miguel para uma partida de baralho, os jovens que caminham em direção ao campo de futebol para a “pelada” do fim de semana, as adolescentes que vão visitar o mais novo bebê Capuxu que acaba de nascer, os amigos que visitam a comadre doente, as adolescentes que aprendem a pilotar as motos de seus pais.

Assim é que as estradas Capuxu são os espaços por onde flui a dinâmica do modo de vida camponês. Elas ligam as casas aos roçados, dois importantes lugares para a produção de corpos e pessoas. As estradas são espécies de elos que conectam lugares e pessoas, são espaços férteis para o contanto com o sobrenatural e com o humano ou animal. Por isso dizemos que pelas estradas se estabelecem e se fortalecem as relações sociais, parentais e sobrenaturais, entre humanos e entre humanos e bichos, mas também entre humanos e santos (aquela imagem furtada às pressas da casa do parente para que se consiga ter um ano chuvoso ou aquela carregada durante as novenas de maio).

Pelas estradas do Sítio Santana-Queimadas todos se encontram, todas as esferas se conectam, todas as teias sociais se emaranham. Porém, é possível também fugir das estradas e percorrer atalhos. O povo Capuxu tem predileção pelos atalhos; especialmente se mais do que encurtam o espaço de tempo requerido para chegar a um destino, os atalhos permitem outras possibilidades de encontro.

Se deseja encontrar um amigo no roçado, o Capuxu pode ir à casa de seu primo pelos caminhos do roçado. Nesse percurso ele atravessará vários roçados, passando pelos fundos de muitas casas, gritando em cumprimento a uma família que, pelo latir do cachorro, sabe que alguém se aproxima. Perguntará dos bichos, do tempo, das novidades. Se passa de longe, erguerá a mão num aceno gentil e avisará ao dono do roçado se algum bicho está solto, enrolado na corda ou em situação de risco.

As crianças também apreciam os atalhos de modo geral, seja pelos roçados, seja pela mata fechada, onde os adultos mal conseguem

entrar, pois apenas seus corpos pequenos conseguem abaixar-se o suficiente para não se machucar entre galhos e cipoais. No entanto, quase nunca percorrem os atalhos sozinhas, pois temem animais ferozes que possam por ventura aparecer ou *malassombros* desavisados que, em vez de aparecerem na calada da noite, como de praxe, se utilizem da solidão da criança e do tom sombrio do matagal para pedir reza ou algum outro favor.

Pelos atalhos, as crianças seguem sempre acompanhadas, e os adultos, no mais das vezes, sozinhos, mas nunca durante a noite. À noite, tem-se preferência mesmo pelas estradas, amplas, mais próximas das casas, para onde se pode bradar um pedido de socorro.

São as estradas as responsáveis por garantir a dinâmica de relações Capuxu, a reciprocidade, os encontros fortuitos, o cumprimento gentil e obrigatório, a solidariedade, a diversão e as narrativas de histórias *malassombradas*. As estradas conduzem ao roçado e a casa, ao matagal e ao Rio Goiabeira, aos açudes e a toda sorte de lugares por onde transitam o povo Capuxu e o seu modo de ser camponês, sempre fluido, contínuo e, ao mesmo tempo, ancorado nos mesmos lugares. Atravessando as estradas do Sítio, o povo Capuxu renova e atualiza as redes de relações sociais recíprocas, o modo de ser camponês e a vida!

Neste sentido, as estradas do Sítio não se configuram em *não lugares*,⁴³ nos termos de Augé (1994), embora sejam também lugares de passagem. Ocorre que as estradas do Sítio não constituem espaços não praticados ou sem qualquer construção relacional e identitária. Elas fazem parte do imaginário local, são espaços que ocupam a memória do povo e que narram episódios e acontecimentos que as tiveram como cenário. Elas são paisagens de encontros constantes, os lugares onde se recebem notícias de morte e nascimento, gritadas pelas janelas das casas de amigos e parentes que, sabendo que alguém passa pela estrada, se pendura pelas janelas ou corre até a porta para dar a notícia. As estradas são lugares onde se faz convites para um café, para um doce ou um almoço. Elas são caracterizadas também por esperas intermináveis, pelos bichos que estão lá no pasto, de onde são vistos pelos olhos atentos do seu dono, de cócoras à beira da estrada, em busca de uma sombrinha.

Em suas margens, parentes e compadres se acocoram para prostrar, encostam-se em mata-burros ou em puxa-encolhes, num “pé

⁴³ Os não lugares, em contrapartida aos lugares sociológicos, são lugares de deslocamento, onde os sujeitos que os ocupam o fazem transitoriamente sem que se construa uma identificação com aquele lugar (AUGÉ, 1994, p. 145).

de árvore” ou em qualquer outro lugar enquanto se troca “um dedo de prosa”.

Assim, apesar de lugares de passagem, devendo caracterizar-se a princípio como *não lugar*,⁴⁴ elas, as estradas são sempre convertidas num *lugar*, onde o povo Capuxu se sente entre a casa e o roçado, sua zona de conforto, os dois lugares no mundo onde ele mais “se sente em casa”.

3.3 O Sítio Santana-Queimadas pelas crianças Capuxu

Ao longo deste capítulo tenho me dedicado à descrição e à análise do Sítio Santana-Queimadas. Em campo, essa análise foi guiada pelos desenhos das crianças. Embora não tenha elegido a técnica de elaboração de desenhos como a mais importante técnica de pesquisa e objetivasse muito mais a socialização junto às crianças do que qualquer análise aprofundada do meu tema através dos desenhos, confesso que os elementos evidenciados por eles me deram pistas de como proceder à investigação, especialmente no que diz respeito às noções de espaços e às demais representações do Sítio.

Elementos como casas e seus entornos, estradas e animais de estimação me guiaram na observação. Por isso, insisto que os desenhos, associados à observação direta, podem ser importantes ferramentas de pesquisa com crianças, conforme observou Pires (2011).

Seria ingenuidade acreditar que esses desenhos revelem apenas espaços. Mais do que isso, eles revelam dinâmicas e relações que se estabelecem nos diversos espaços da vida doméstica e do Sítio em geral. Isso está evidente nos tantos desenhos que trazem animais de estimação ao redor da casa, alguns soltos, perambulando por seu entorno, outros presos em currais, em gaiolas e a árvores. Especialmente por aparecerem quase todos nomeados é que fui conduzida à investigação da onomástica dos bichos. Essas dinâmicas também estão presentes nas estradas cortadas por porteiras e mata-burros ligando diversos espaços do Sítio

⁴⁴ Ao se referir aos não lugares, Bauman (2001) afirma que esses espaços interditórios foram desenhados para serem circundados, atravessados, razão pela qual estão repletos de passantes, transeuntes. Nos não lugares, todos devem se sentir como se estivessem em casa, mas ninguém deve comportar-se como tal, especialmente porque esses espaços são engendrados para serem atravessados e deixados para trás o mais rapidamente possível.

e nas ilustrações dos caminhões de diferentes modelos que transitam por elas, levando os jovens às escolas da cidade ou distribuindo água durante a estiagem.

Atentas a tudo que ocorre à sua volta, as crianças Capuxu me apresentaram o Sítio por meio dos desenhos, razão pela qual selecionei um conjunto de dezessete desenhos para revelar o Sítio como ele me foi apresentado pelas crianças.

Figura 10 – Desenho de Anna Clara (7 anos) – além de representar a casa e seu entorno, destaca sua cadela Vivia e sua iguana Leu, além dos papagaios José e Mário. O sol é um elemento comum a quase todos os desenhos, mesmo quando chove.



Figura 11 – Desenho de Evair (10 anos) – além da casa, do porco e do açude, destacou as estradas do Sítio com suas porteiras e mata-burros.

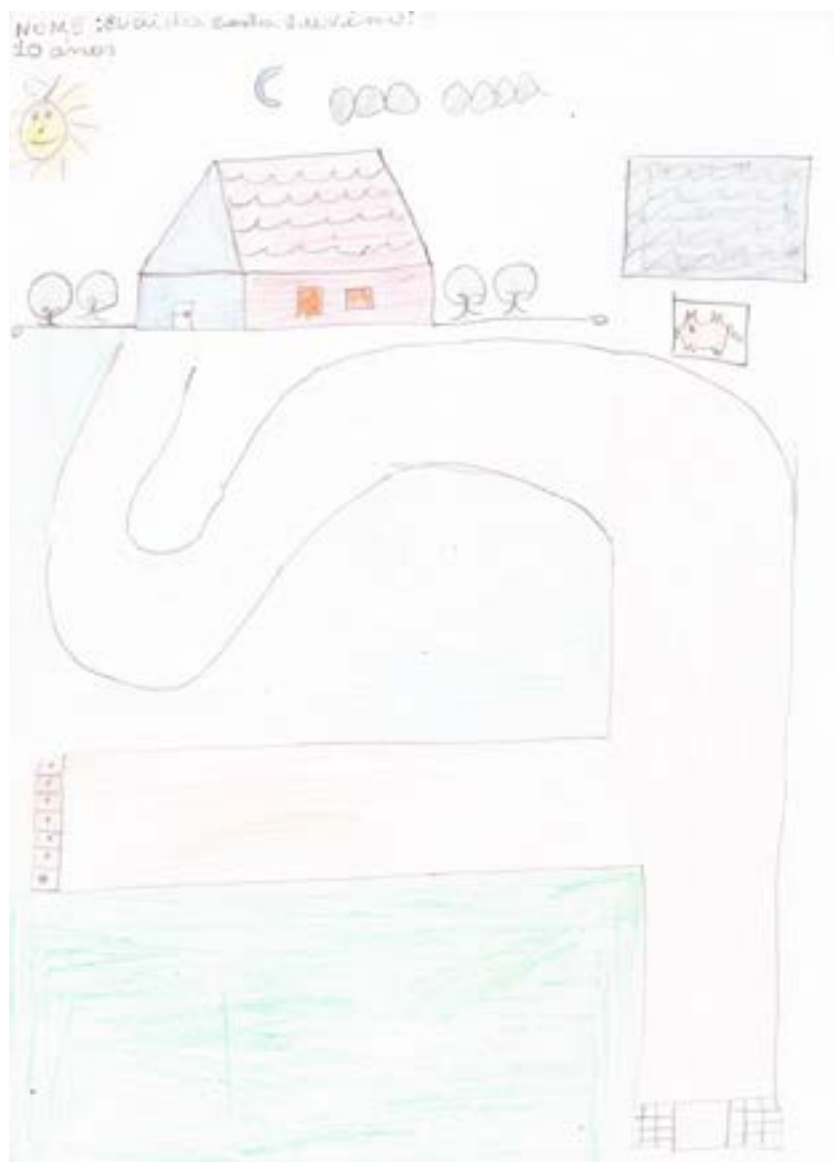


Figura 12 – Desenho de Íris (9 anos) – além da casa, desenhou as galinhas e os pássaros, o açude e o poleiro das galinhas improvisado, com uma escada encostada à árvore.



Figura 13 – Antônio Victor (7 anos) – optou por desenhar o curral, sob o sol, com o gado dentro. Passando em frente ao curral, o caminhão, com um homem de chapéu ao volante.

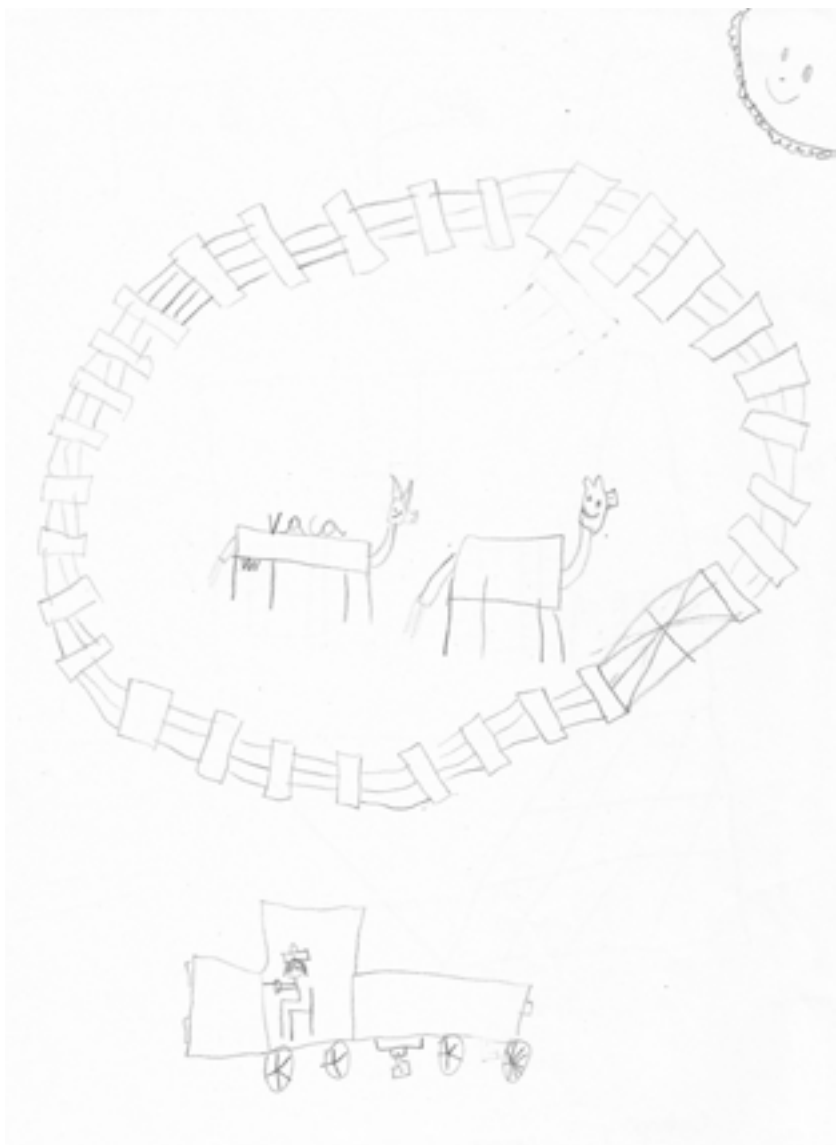


Figura 14 – Desenho de Maria Clara (6 anos) – destaca a casa, seu entorno com plantas e flores, ela e sua mãe, além dos animais de estimação.



Figura 15 – Gabriela (8 anos) – desenhou as casas, a estrada, o sol e a árvore, além de sua galinha Lulu.

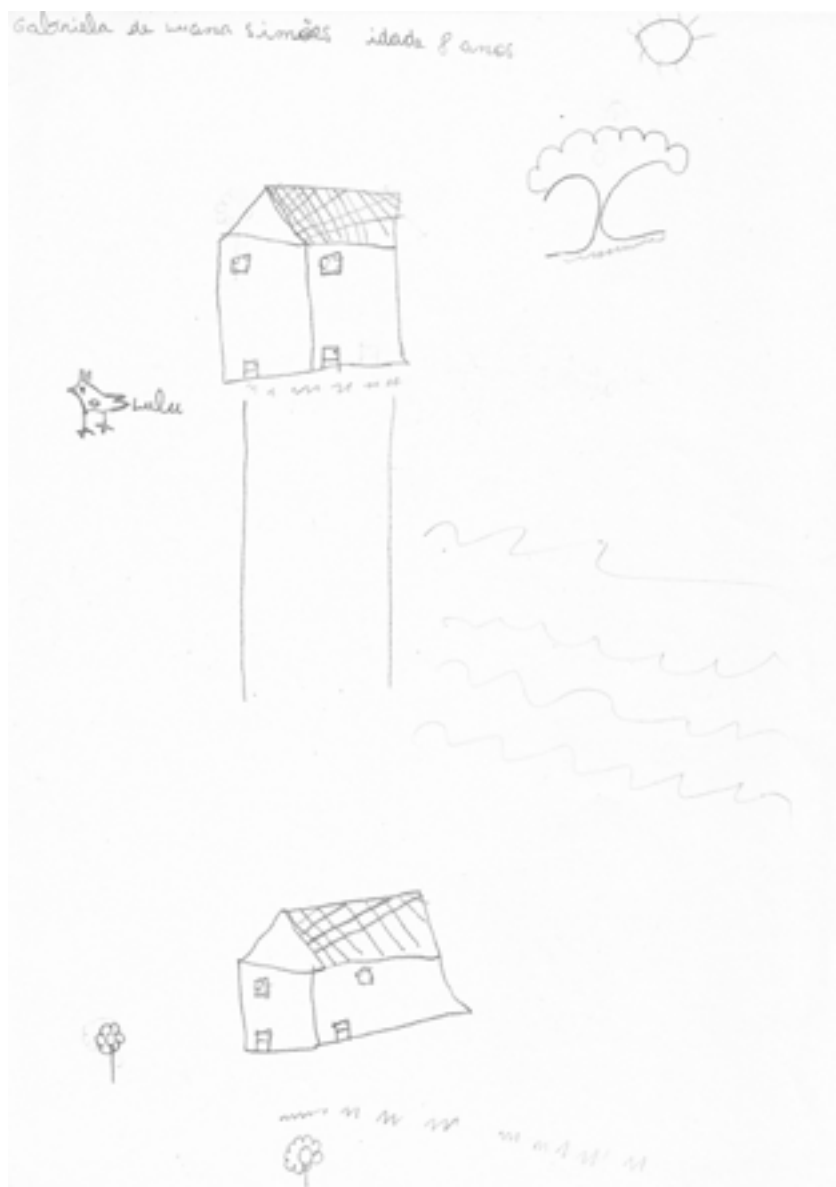


Figura 16 – Desenho de Thiego (8 anos) – apresenta seus animais de estimação nomeados: a cachorra Filó, a gata Sinhá Mesa e os coelhos Evans e Pintado, aqui representados por um só. Além da casa e do poleiro improvisado na árvore.

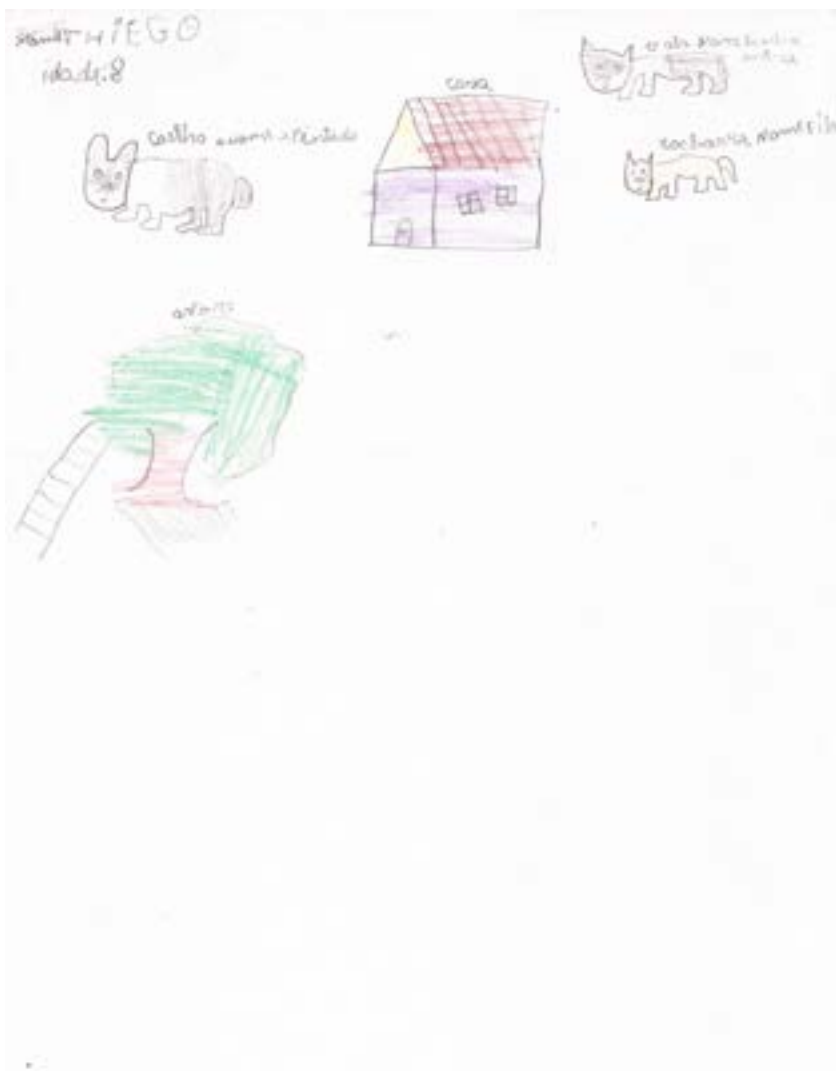


Figura 17 – Tales (8 anos) – desenhou a escola do Sítio, de onde parte o pau de arara que leva os jovens para as escolas da cidade. Em frente à escola, um curral com um boi preso.

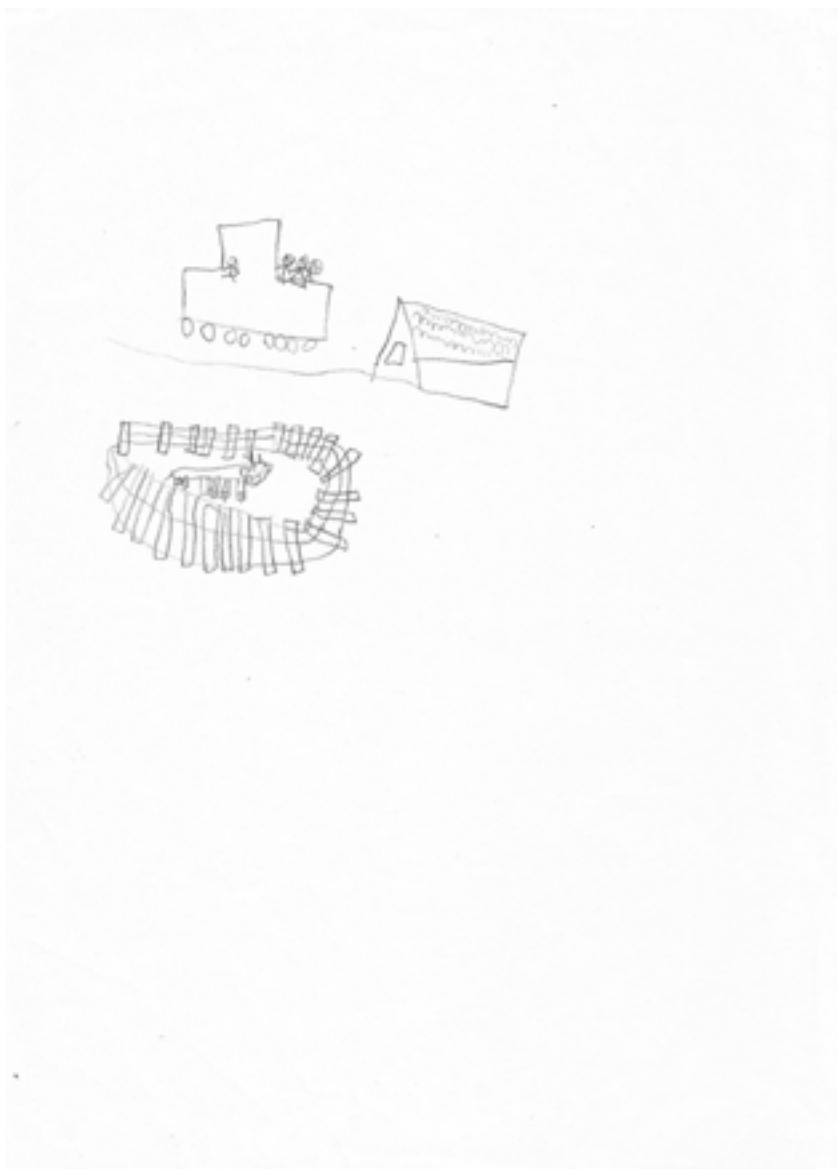


Figura 18 – Maria Helena (9 anos) – fez o desenho que ilustra a capa deste livro. Ela destacou a sua casa, o pé de goiaba, a gata Mari e a cadela Estrela, além do açude e dela mesma à frente da casa.



Figura 19 – Ana Francielle (8 anos) – optou por desenhar sua família em frente à casa, com a árvore ao lado. No desenho estão ela, seu pai, sua mãe e suas duas irmãs.



Figura 20 – Amanda (9 anos) – desenhou a si mesma na janela observando seus animais de estimação: a cadela Fofinha, o gato Chadreis e o papagaio Jose. Além dos elementos recorrentes da casa, nuvens, sol, árvores e flores.



Figura 21 - Desenho de Antônio Victor (7 anos) - além de representar a casa e o sol, adicionou um novo elemento às árvores e seu cachorro Ring, preso por uma cordinha à frente de casa.

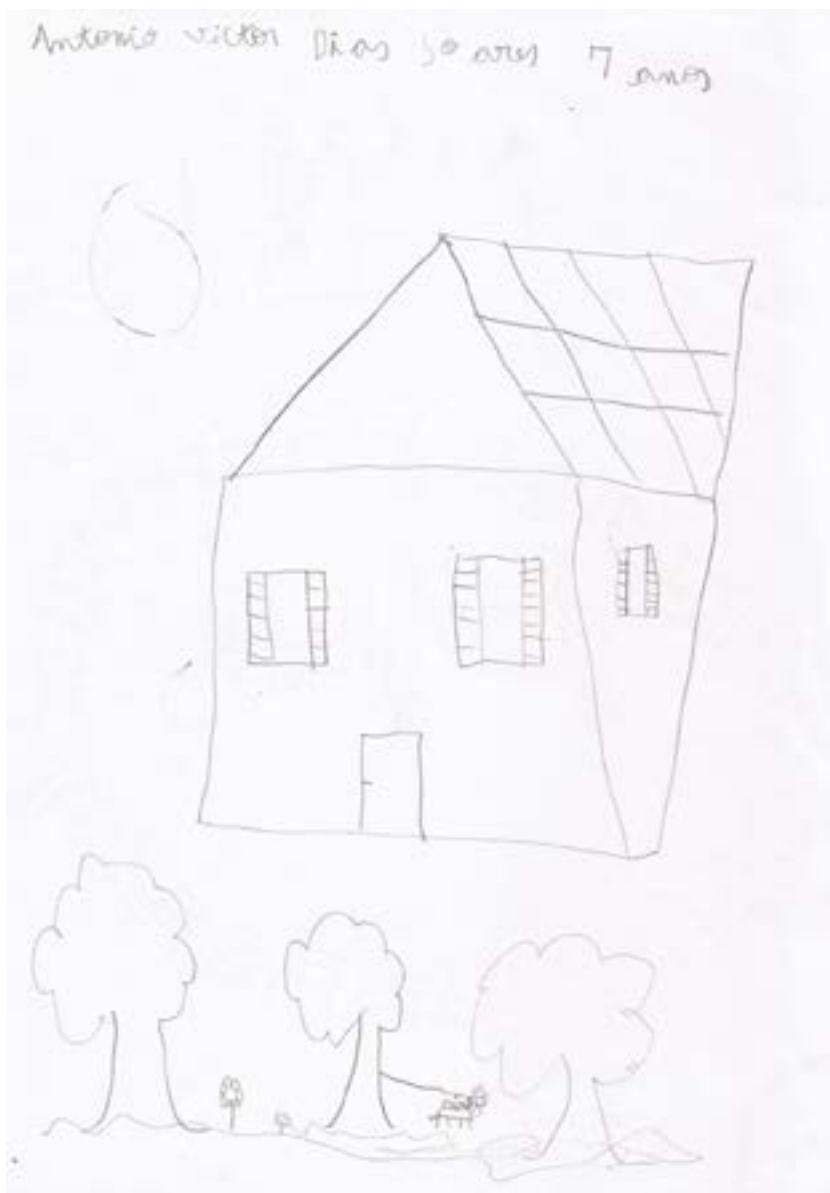


Figura 22 – Maria Rita (6 anos) – além de desenhar a casa, a árvore, o sol e o açude, destacou a galinha, o galo e os porcos, em vários tamanhos, que compõem a produção animal da família.



Figura 23 – Carlos Daniel (9 anos) – destacou os animais em detrimento da casa. Desenhou bois, porco, coelho e papagaio presos em currais e gaiolas. O cachorro e a galinha passeiam soltos pelos arredores da casa.

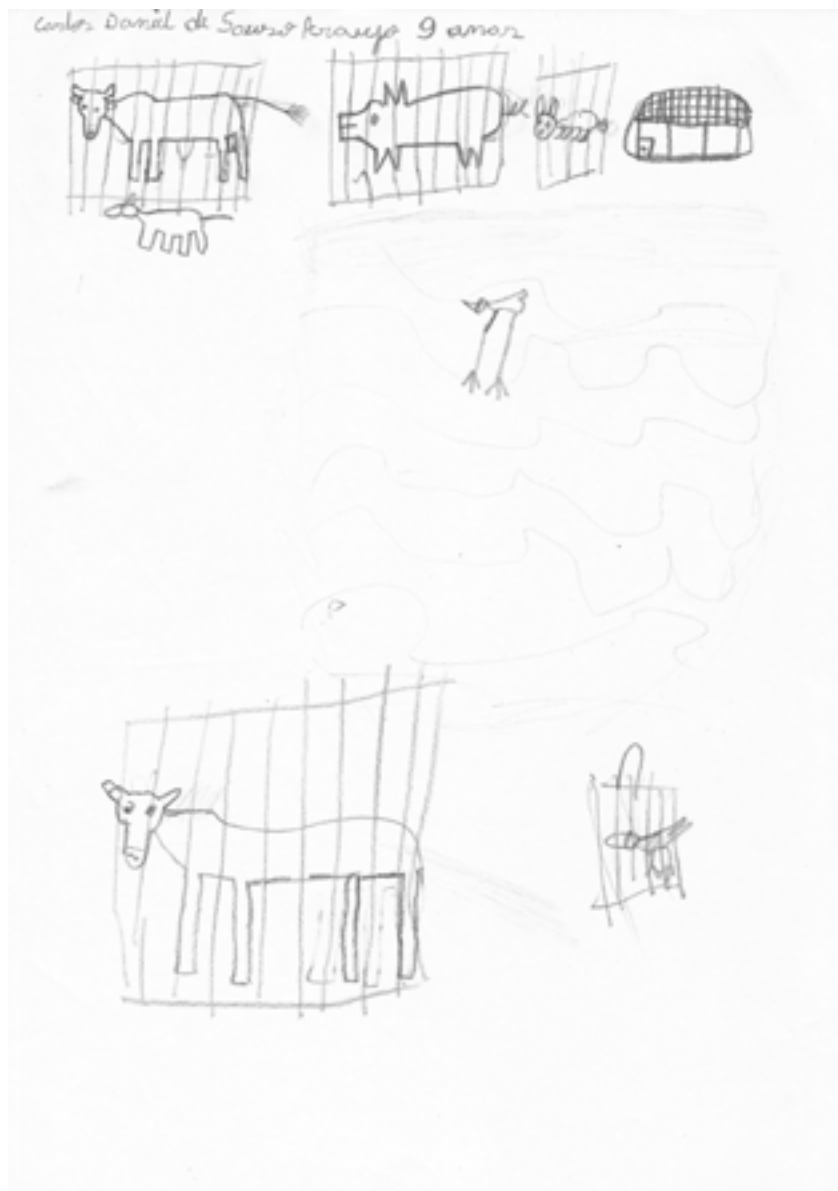


Figura 24 – Erinaldo (7 anos) – optou por desenhar as estradas do Sítio sendo atravessadas por animais (porcos) e caminhões. Os vários modelos de caminhões revelam desde o pau de arara, que leva os jovens para as escolas na cidade, até os caminhões-pipa, que distribuem água durante a seca.

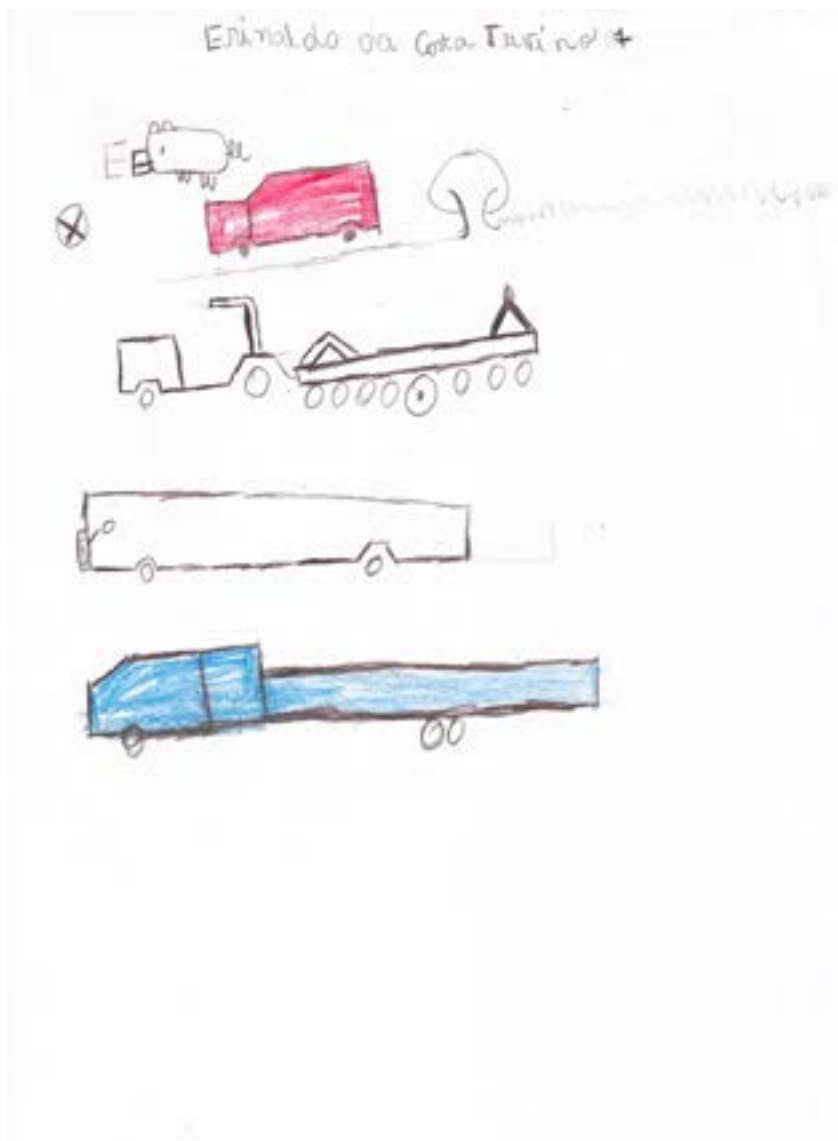


Figura 25 – Rita de Cássia (8 anos) – além de desenhar a casa e o poleiro sob a chuva, desenhou abaixo o sol, sua gata Pretinha, as galinhas e mais um poleiro para estas.



Figura 26 – Yasmin (5 anos) – optou por desenhar o roçado, que não aparece como um lugar opressivo, mas próximo da casa, ambiente de conforto, e tomado por flores. Além da casa, as árvores, o sol e uma lua crescente.



3.4 Herança e estratégias de reprodução camponesa

Figura 27 – Um mutirão constrói a casa dos pais de Flávio, o recém-nascido, que voltaram há pouco tempo de São Paulo. A casa está sendo construída no entorno da casa da avó materna de Flávio.



Embora esta pesquisa não trate especificamente do campesinato Capuxu, este é o invólucro da produção do corpo e da pessoa que interessa a esta investigação. Assim, tratarei brevemente de herança e de estratégias de reprodução camponesa, tema caro aos estudos de campesinato, buscando elucidar questões referentes à herança e às demais estratégias de reprodução do povo Capuxu.

Praticamente não há no Sítio Santana-Queimadas conflitos entre os moradores por causa de terra. As razões para essa quase inexistência de conflitos são muitas e eu enumerarei algumas delas. A primeira destas é que o Sítio soma 18 quilômetros de extensão de terra para menos de duzentos habitantes. Um olhar rápido sobre o Sítio por um passeio pelas suas principais estradas permite perceber a distância que se coloca entre as casas, seus currais, seus terreiros.

Assim, a população do Sítio está praticamente espalhada por sua extensão, havendo poucos pontos dele onde as casas estejam muito próximas; quando isso ocorre, são frutos de construções antigas que

se avizinham a construções mais recentes, de pais, avós ou tios que solicitaram aos novos casais que se formavam que construíssem suas casas por perto, para facilitar o contato no dia a dia e a ajuda com os vários serviços, do roçado ou de casa e com os filhos que vierem, mas nunca por falta de espaço.

A segunda razão que favoreceu a quantidade de terras para todos foi o fato de que entre os anos de 1980 e 1990 um grande número de jovens migrou para São Paulo. Sendo filhos de famílias extremamente numerosas, os mais velhos partiram, se organizaram por lá e mandaram buscar os irmãos mais jovens. Desse modo, uma geração quase inteira de Capuxu está em São Paulo há mais de vinte anos, e esta cedeu lugar para que os mais jovens assumissem a terra com os pais. Tudo isso se deu por conta das estiagens, que passaram a ser mais rigorosas desde a década de 1980, e da ausência de políticas públicas que lhes permitissem sobreviver no lugar e estudar, numa época marcada pelo coronelismo e por muita pobreza.

Por essa razão é que, durante a minha pesquisa de mestrado, de 2002 a 2004, meus interlocutores foram irmãos caçulas e sobrinhos desta geração que se encontra em São Paulo até hoje. Alguns destes voltaram, casaram-se com suas primas, construíram suas casas, tiveram filhos e hoje têm uma vida de trabalho pelos roçados de Santana-Queimadas.

Por essa época, famílias que eu conheci e com as quais convivi em situações financeiras complicadas foram encontradas, no meu retorno para a pesquisa de doutorado, em situações muito melhores do que dez anos antes.

A partir dos anos 2000, o que ocorreu foi outro tipo de movimento. Não mais para São Paulo saíram os jovens Capuxu, mas para a universidade em cidades próximas, sendo Patos a mais próxima delas, e alguns outros jovens se instalaram em *campi* de Campina Grande ou João Pessoa. Em nome do ensino superior, os pais viram seus filhos partirem e abandonarem seus espaços nos roçados.

Entretanto, destaco que nem os estudos, nem a migração para São Paulo, nem o movimento que levou os jovens para cidades circunvizinhas para cursar ensino superior tira destes o direito à herança. Todos os Capuxu têm direito a herança, tanto homens quanto mulheres. Todas as famílias que detêm a propriedade da terra a receberam de seus pais, tios ou avós, e assim continua a funcionar o sistema. É verdade, porém, que alguns herdeiros optam ou optaram pela vida em São Paulo como forma de ganhar dinheiro, pela vida em cidades mais próximas onde os filhos pudessem estudar com mais tranquilidade ou onde conseguiriam inserção no mercado de trabalho.

Nesses casos, sempre há um jovem Capuxu disposto a dar continuidade ao trabalho dos seus antecessores, a assumir a casa de seus bisavós, avós, ou pais, a continuar cuidando da terra e dela vivendo.

O casamento (entre primos, recordemos) não tira deles o direito à herança. Tudo é negociado com muita tranquilidade. A família que tiver mais espaço disponível nos roçados porque os filhos migraram, por exemplo, vai acolher a mão de obra dos noivos em seu roçado, seja o pai do noivo ou da noiva – às vezes até de um tio solteiro ou um avô ou avó viúva. O mesmo é válido para a casa: se algum tio ou tia solitária desejar, pode chamar o casal de noivos para morar em sua residência, ajudando no cuidado com os animais, no roçado, sendo esse acordo interessante para todos. Isso ocorre muito pelo fato de haver muitos Capuxu celibatários, viúvos e sem filhos. Nesse caso, a relação que se estabelece com os sobrinhos é a mesma que se estabeleceria com os filhos.

Devo ressaltar que a população Capuxu é essencialmente idosa e marcada também por muitas crianças. Poderíamos dizer que são maiores os números de idosos e crianças no lugar em relação ao número de jovens com idade para assumir a terra e o trabalho. Os idosos não ocupam como antes os espaços do roçado e as crianças não os ocupam ainda, ou não os ocupam como os adultos.

Percebemos que há na comunidade Capuxu bastante terra disponível, inclusive para a criação de novos roçados, se fosse o caso, e para a construção de casas e currais, hortas, açudes, barreiros etc., apesar da quantidade de terra também inútil, de pedregulhos, lajedos e que são consideradas improdutivas e inférteis.

Logo, não há uma ordem para o estabelecimento de herança. Os que casam primeiro passam a trabalhar no roçado com mais afinho e a ter uma parcela para sua casa e família de tudo o que nele se colhe. Os que vão para São Paulo abrem as possibilidades para que os que ficam assumam seus espaços, e isso ocorre, no mais das vezes, antes de casar, de modo que o casamento em algumas situações só modifica a dinâmica da moradia – especialmente se os filhos chegam logo –, mas mantém a mesma lógica de trabalho no roçado, em que o filho acompanha os pais e tem direito a tudo o que nele é produzido.

Assim, poderíamos tratar a migração para São Paulo, o movimento para as cidades em busca do ensino superior e a quantidade de celibatários como estratégias de organização da herança. Não há exclusão dela porque mesmo os que partem têm direito a reclamar uma parte da terra. Digo isso porque os que estão em São Paulo são os mais bem-sucedidos, mandam dinheiro sistematicamente, adquirem motos

e carros que ficam com seus pais e irmãos no Sítio, mandam comprar animais para aumentar o rebanho, pagam gastos com o estudo dos irmãos menores e, diante dessa teia de relações e favores, são tão donos da terra quanto qualquer outro.

Os que estudam em cidades próximas não são vistos como desertores ou como indivíduos que abandonaram o Sítio. Há uma compreensão das razões pelas quais estes saíram. O estudo é sempre muito valorizado e os jovens nunca são recriminados por isso, especialmente se acessam o ensino superior, considerado um privilégio para filhos de camponeses do sertão. Há *status* e prestígio em conseguir formar um filho com o trabalho que se investiu na terra.

Aqueles que migraram também o fizeram por conta das condições em que viviam na época. Estes, hoje em torno dos 30 a 40 anos, não cursaram o ensino superior: terminaram no máximo o ensino médio e partiram em busca de trabalho em São Paulo, num movimento fortíssimo de migração que caracterizou os anos de 1980.

Acredito que não haja grandes conflitos também porque quase nunca se vende a terra. A regra é que ela seja sempre repassada, transmitida enquanto houver alguém que se disponha a assumi-la. E sempre há. Ademais, a terra no sertão da Paraíba é pouco valorizada por conta das estiagens, então mesmo aqueles que construíram uma vida distante de Santana-Queimadas não se interessam por entrar em conflito com os parentes – quase toda a comunidade, diga-se de passagem, uma vez que esta é endogâmica – e vender sua parte tão pouco valorizada no mercado local.

No caso dos celibatários, estes acabam por permanecer na casa dos pais e, à medida que os pais envelhecem, vão assumindo os cuidados com a casa, o roçado e tudo o que lhes diga respeito quase automaticamente, por serem jovens, terem mais força e disposição e por não terem se casado. Assim, quando os pais morrem, sem esposas ou maridos e filhos, permanecem na casa e vão tocando os serviços gerais da vida camponesa. Quem não casa é mais do que herdeiro, porque herdeiros todos são, mas quem não casa assume a terra.

O celibato disseminado entre o povo Capuxu se deve ao número restrito de habitantes do Sítio, grande parte dos quais são idosos ou crianças, e ao fato de que o sistema endogâmico os obriga a casar entre primos, o que reduz consideravelmente as chances de casamento.

A estratégia do casamento entre primos também favorece a herança. Se os dois que casam são da comunidade, não é preciso que duas famílias cedam espaços de seus roçados para o novo casal. Por isso é

feito um arranjo, em alguns casos chegando o jovem marido a continuar trabalhando no roçado dos pais e ajudar no roçado dos sogros, onde sua esposa já trabalhava e permanece trabalhando.

Também a troca de favores, é importante ressaltar, gera redes de reciprocidade. Se o jovem marido que trabalha na terra de seus pais “dá uma passadinha” no final do expediente no roçado de seus sogros e lá os ajuda com algo, eles sempre lhe presentearão com sacos de feijão ou milho, com legumes ou frutas – afinal, presentear o genro é, via de regra, presentear o sobrinho que é marido de sua filha.

Percebamos como os Capuxu pouco se interessam por qualquer estrutura legal de herança, sendo os arranjos o que prevalece na dinâmica local. Muito mais do que enfatizar a herança legal da terra ou os direitos sobre ela, o que se coloca o tempo inteiro é quem assumiu a terra, quem cuida do roçado. Nesse sentido, assumir parece ser maior do que herdar. Todos têm direito à terra, mas nem todos a assumem.

Assim é que o povo Capuxu se utiliza da categoria “assumir” para aqueles que não apenas são herdeiros, mas que optam por permanecer no Sítio trabalhando no roçado, construindo lá seu modo de vida, perpetuando o *ethos* e a identidade Capuxu, fortalecida, dentre outras coisas, pela contiguidade territorial.

Capítulo 4

PARENTESCO, ONOMÁSTICA E SISTEMA DE APADRINHAMENTO

Neste capítulo eu tenho a difícil tarefa de desvendar três importantes e complexos sistemas presentes na produção da pessoa e na organização social Capuxu. O sistema de parentesco, o sistema de nominação e o sistema de apadrinhamento Capuxu estão relacionados, uma vez que a endogamia nos permite entender a onomástica bem como o sistema de apadrinhamento do povo. Os três sistemas também estão na base da compreensão da história desse povo e na origem da fundação de sua identidade coletiva, a partir de uma série de casamentos trocados e de nomes e sobrenomes que se emaranhavam através dos casamentos para dentro.

A regra matrimonial Capuxu que submete o grupo a casamentos internos ao Sítio Santana-Queimadas e ao seu povo, com união preferencial entre primos, restringe-o a um leque de possibilidades de casamento e, conseqüentemente, a uma série de sobrenomes que se repetem. Ademais, o sistema onomástico escolheu a herança ou a transmissão dos nomes próprios desde a origem da comunidade, colocando nomes e sobrenomes numa repetição aparentemente caótica para o pesquisador que tenta desvendar sua organização social por meio da feitura de genealogias.

Não obstante, a comunidade elegeu os apelidos como forma de se desvencilhar dos problemas das repetições de nomes e sobrenomes. Os apelidos convertem a formalidade dos nomes próprios em informalidade, geram intimidade e reforçam os laços nessa comunidade onde tudo visa à coesão e à solidariedade. Nesse sentido, as crianças exercem uma importante função, já que são elas as responsáveis por atribuir os apelidos.

Com a proximidade dos Capuxu com os *outsiders*, movimento cada vez mais forte a partir dos anos de 1980, a onomástica Capuxu

sofreu uma transformação, passando a importar mais nomes de fora e reduzindo a quantidade de nomes herdados ou transmitidos. Isso não diminuiu a incidência dos apelidos que circulam dentro das fronteiras do Sítio. O sistema de nominação também revela as fronteiras existentes entre homens e animais, as relações entre crianças e bichos e os atributos da pessoa Capuxu construída mediante o contato com os animais desde a mais tenra idade.

É também o sistema de parentesco que explica boa parte da escolha dos padrinhos, já que nessa ocasião os Capuxu optam por fortalecer relações de parentesco já existentes, gerando solidariedade e reciprocidade, ou estabelecê-las, esporadicamente, com os *outsiders*. Por meio dessas relações constroem-se a criança e a pessoa Capuxu, além das alianças com os forasteiros, reforçando, por contraste, a identidade coletiva do povo.

O parentesco também é fundador do corpo e da pessoa, já que a representação do povo Capuxu sobre a pessoa e a identidade Capuxu passa pela substância, pela partilha do sangue (que puxa), e determina quem pertence ou não à comunidade. Assim, o parentesco é um importante fator de constituição do corpo, da pessoa e da identidade Capuxu. Logo, a dimensão do corpo Capuxu passa pelo parentesco por meio da ideia do compartilhamento de substâncias. O parentesco é, ainda, um importante definidor da identidade pelo fato de o sistema endogâmico do povo ser um dos fortes sinais diacríticos evocados pelos *outsiders* e pelos próprios Capuxu na estratégia discursiva de construção da identidade coletiva.

Assim é que esses três sistemas dialogam, e as suas interseções, quando submetidas ao escrutínio antropológico, revelam como as relações sociais entre o grupo se fortalecem, garantindo a fabricação da pessoa, além da coesão e da força da identidade Capuxu.

Por entender que a fabricação da pessoa, além da produção de solidariedade e reciprocidade, é o objetivo maior dos três sistemas é que eu optei por apresentá-los em conjunto neste capítulo, tentando descrevê-los e analisá-los de maneira associada.

Por fim, devo enfatizar que a agência infantil fica bastante evidenciada no contexto dos três sistemas. No sistema de parentesco, devemos considerar que a aproximação das crianças com seus possíveis cônjuges tem início na infância e que nessa fase é construído o sentimento de afeto em relação a estes. Nesse sentido, a disposição das crianças em aceitarem primos como prováveis cônjuges é fundamental para que tais relações se concretizem no futuro. Assim, as crianças

também atuam convivendo com seus cônjuges em potencial desde tenra idade e lançando as bases para uma relação a ser consolidada na fase adulta.

Como o sistema não obriga o casamento entre primos (embora o pressione moralmente), a consolidação desse costume na vida adulta depende da sua introjeção desde a infância, garantindo a manutenção do sistema endogâmico e a não fragmentação da terra. Essa endogamia é, também, uma importante estratégia de manutenção da identidade Capuxu.

O sistema onomástico, por sua vez, revela a agência das crianças quando estas burlam a nomenclatura estabelecida, atribuindo apelidos aos seus pais e passando a chamá-los somente assim. Esses apelidos atravessam o universo infantil, chegando aos adultos, que passam a se referir às crianças também pelos apelidos, que perdurarão ao longo da vida. São também as crianças as responsáveis por atribuir nomes aos animais, atravessando a fronteira entre pessoas e bichos e fornecendo aos segundos atributos dos primeiros.

Quanto ao sistema de apadrinhamento, mais uma vez a agência infantil fica evidente, não só pelas relações que se estabelecem entre crianças e seus padrinhos (que engendram novas relações de parentesco), mas porque, por meio do apadrinhamento de fogueira, as crianças elegem novos padrinhos, escolhidos de seu círculo de amizade, que em alguns casos se tornam mais próximos do que aqueles escolhidos pelos seus pais e que as batizaram.

Desse modo, a agência infantil perpassa os principais sistemas da organização social Capuxu, transformando-os e imprimindo neles sua autonomia.

4.1 As redes de parentesco Capuxu

Neste item eu objetivo discutir as representações do parentesco Capuxu e o sistema endogâmico que prescreve os casamentos no local, bem como os efeitos desse sistema na representação da comunidade e de sua identidade e a relação das crianças com os cônjuges em potencial. A partir desta análise, observaremos como o parentesco e as práticas matrimoniais reforçam os laços de solidariedade interna ao grupo, cimentando a parentela. Ademais, o parentesco envolve também a permanência na terra, uma vez que o casamento endogâmico é uma forma de assegurar a reprodução do grupo como um todo, sendo uma forte estratégia de manutenção da propriedade entre o povo Capuxu.

Um dos mais fortes aspectos do modo de vida camponês é o seu vínculo com o parentesco, que neste caso está diretamente vinculado à casa e à terra. O povo Capuxu considera os laços de consanguinidade como fundamentais no estabelecimento das relações de parentesco. Por outro lado, as relações vicinais e entre compadres estabelecem novos vínculos parentais.

A importância do parentesco consanguíneo para os Capuxu pode ser percebida inclusive no fato de eles me perguntarem, o tempo inteiro, quando das primeiras visitas para a pesquisa do mestrado, “você é filha de quem?”. Os meus pais, moradores de um sítio relativamente próximo e sendo conhecidos na região, serviam de referência para que se desse a aceitação. Eles sabiam que eu não detinha parentesco com ninguém no local porque eu não possuía as características ou semelhanças físicas das pessoas de lá. Isso demonstra como as redes de parentesco estão na essência da definição de pessoa, funcionando como referência primeira de quem nós somos para o povo Capuxu.

Os laços de afinidade são os menos valorizados no estabelecimento da identidade Capuxu que está atrelada ao sangue, isto é, alguém de fora cujo casamento tenha se realizado com um Capuxu será sempre bem recebido na comunidade, mas mesmo morando lá nunca se tornará Capuxu e, portanto, não será um parente de todos. Seus filhos, por sua vez, serão considerados Capuxu porque são filhos de um Capuxu, afinal o sangue “puxa”. Assim é que, embora a frase mais comum de ser ouvida na comunidade no que se refere ao parentesco seja “aqui todos são parentes”, alguns são mais parentes do que outros, havendo uma diferença de graus de parentesco.

Se, por outro lado, eu pergunto “todos aqui são Capuxu?”, a resposta é direta: “não, mas quase todos”. Aqueles adquiridos por casamento, não sendo nem o pai nem a mãe Capuxu, não compartilham da substância, não têm o sangue.

Esse é o caso de Eugênio e Carminha. Eugênio é Capuxu de uma das famílias mais numerosas e tradicionais do Sítio Santana-Queimadas. Ele casou-se com Carminha, que é natural de Pernambuco. Carminha, que já tinha outros filhos, trouxe consigo uma delas, Flávia, que se tornou querida de todos, inclusive participando dos grupos da igreja – lembro que a religiosidade no Sítio é muito importante – e ajudando a organizar as festas locais. Carminha tivera com Eugênio mais três filhos. São considerados Capuxu, nesse caso, os filhos de Carminha e Eugênio, mas não a própria Carminha nem sua filha Flávia, apesar de ela morar lá e chamar Eugênio de pai. Percebemos que a consanguinidade é determinante na definição de

quem é Capuxu ou não pela comunidade, mas não na definição de quem é parente. Afinal, todo Capuxu é parente, mas nem todo parente é Capuxu. Carminha⁴⁵ e sua filha Flávia estão inseridas nas redes de parentesco local, mas não detêm a etnicidade Capuxu.

Por outro lado, relações de parentesco são estabelecidas com os chamados “compadres”, aqueles para quem se “deram” filhos como afilhados. Essas relações geram novos laços de parentesco, ao mesmo tempo em que reforçam relações de parentesco já existentes. Todavia, um compadre adquirido de fora do grupo, por ocasião de batismo, estará inserido nas teias de parentesco da comunidade, mas não compartilhará com o povo a identidade Capuxu.

É preciso destacar também que, embora a territorialidade tenha alguma importância para a definição do parentesco – na medida em que parentesco, identidade e territorialidade (compartilhar o espaço do Sítio) estão atrelados –, a migração não causa uma quebra de vínculos de parentesco nem dos vínculos com o território, pois quem é parente ativa essa condição acionando os vínculos.⁴⁶ Assim é que a territorialidade perde espaço em detrimento da consanguinidade na construção do parentesco, mas não deixa de ser um demarcador do parentesco e da identidade, que fica evidente em frases nativas como “Capuxu é quem mora em Santana-Queimadas”, ou “aqui [no Sítio] todo mundo é parente”.

De fato, em se tratando do povo Capuxu, grupo com uma reduzida população e que tem o casamento preferencial entre primos carnais, as malhas do parentesco tornam-se altamente complexas, afinal todos são parentes entre si, em um certo grau, e, muitas vezes, dois indivíduos mantêm relações múltiplas de parentesco. Isso já havia sido discutido por Laraia (1996) a respeito das sociedades com casamentos entre primos cruzados, onde havia compartilhamento de ancestrais.

Por outro lado, ser Capuxu é descender de João Capuxu e, para ser Capuxu, basta que pai ou mãe o seja. O modelo estabelecido pode ser definido como um grupo de filiação cognática (RADCLIFFE-BROWN, [1950] 1978), pois todos são descendentes de um antepassado

⁴⁵ Ênfase que Carminha está atrelada ao povo Capuxu por laços de afinidade, de parentesco simbólico (sendo madrinha e tendo afilhados no local) e estabelece ainda outro tipo de parentesco, aquele dado pela reciprocidade e ajuda mútua, pois tornou-se Carminha, a não Capuxu, a principal cuidadora de dois dos mais importantes anciãos da história da comunidade, que são tios de seu marido Eugênio, assumindo, assim, a tarefa que era de responsabilidade da família.

⁴⁶ Moura (1988) observou que “a separação física da família não corresponde à separação social: quem é parente, ativa, à distância, essa condição” (p. 28).

comum, sendo essa descendência passada tanto pela linha masculina como pela feminina.

Embora o Capuxu faça da terra sua morada, a família e o trabalho familiar também emconstroem o seu laço com a terra. Atentando para o papel da consanguinidade dentro da família, percebo que a dinâmica econômica da família Capuxu se pauta numa economia doméstica. Logo, sendo o pai o chefe da família, este assume também a função de chefe na forma como organiza a produção. Cabe aos filhos se subordinarem a essa lógica, sendo dever deles cuidar da terra, que é um patrimônio de valor moral. Aqui, as relações de parentesco, portanto, são inerentes à lógica camponesa.

Assim se revela também a importância dos filhos e o papel que ocupam na comunidade e no parentesco. A presença dos filhos é fundamental para a reprodução do grupo camponês – enquanto herdeiro que assumirá a terra – e da identidade Capuxu. Assim, os filhos são necessários enquanto força de trabalho na família, mas também são a garantia da manutenção da identidade através da consanguinidade. Ademais, as crianças são as responsáveis por manter esse sistema endogâmico de parentesco através das relações que estabelecem, desde a infância, com seus cônjuges em potencial.

Desse modo, o casamento endogâmico prescritivo toma corpo como forma de reprodução do grupo. Tal qual o parentesco não é uma coisa em si, a endogamia tampouco o é; ela representa, nesse caso, a internalização dos supostos de sua reprodução social. Se o sangue “é bom” e se ele “puxa”, temos o mesmo sangue para toda a comunidade pela repetição do casamento endogâmico, ao mesmo tempo em que casar com primos é o mesmo que uma aliança entre herdeiros minando a disputa pela terra, uma vez que se reduz o acesso à terra por parte de pessoas de fora. Logo, o parentesco é não só uma estratégia de manutenção da propriedade nas mãos do povo Capuxu como é também a garantia da perpetuação não só do *ethos*, mas da identidade Capuxu.

Assim é que, entre o povo Capuxu, parentesco e identidade estão emaranhados, formando um complexo conjunto de teias em que cada fio nos conduz a uma nova discussão.

4.1.1 Parentesco Capuxu: substância e identidade

Não pude deixar de notar, desde a minha primeira estada entre o povo Capuxu, os sinais que os diferiam daqueles que habitam as regiões circunvizinhas. Dentre esses sinais diacríticos formuladores da identidade

Capuxu, era o casamento endogâmico o que mais se destacava e parecia apontar todos os outros como suas consequências: a aparência comum aos quase duzentos membros da comunidade; o sotaque peculiar, referência e fator de identificação imediata de um Capuxu em qualquer região circunvizinha; os sobrenomes, que se restringem a meia dúzia, quatro deles predominantes: Ferreira, Menezes, Lima e Costa; e uma doença vulgarmente chamada de “esclerose” e pelo povo Capuxu definida como “esclerose precoce”, que assola muitos dos membros da comunidade a partir dos 21 anos de idade e que chama a atenção dos moradores da região.

Antropóloga que sou, não poderia negar o fascínio que esses sinais diacríticos exerciam sobre mim, ao mesmo tempo em que, às voltas com a minha pesquisa e seu curto período de tempo, a minha situação não me permitia alçar voos em digressão, afastando-me de meu tema e lançando-me ao conhecimento da organização social Capuxu pelo viés do parentesco. Isso posto, adiei o desejo de conhecer aqueles aspectos, a não ser como pano de fundo, invólucro do qual se revestia a infância Capuxu. Terminado o mestrado, voltei à acolhida Capuxu e retomei a convivência e as conversas sobre a origem do povo e sobre sua manutenção como grupo fechado em sua parentela.

Por essa razão, esta seção não é mais do que uma reflexão a respeito do povo Capuxu e sua organização social, que repousa num sistema endogâmico, cujas relações e fundamentos, causas e consequências eu tenho buscado entender desde então e cuja pesquisa possibilitou a compreensão das relações de parentesco e suas consequências, especialmente o casamento preferencial como dispositivo regulador da organização Capuxu. Ademais, a análise das práticas matrimoniais nos permitirá, mais tarde, chegar à compreensão dos padrões de nomeação e elucidará as relações de compadrio. Por isso penso as práticas regulares e recorrentes de matrimônio em relação a esse grupo que é também territorial.

Sem o intuito de definir o termo “parentesco” entre os Capuxu, busco trazer questões que são “boas para pensar” o tema ao mesmo tempo em que são boas para pensar outros temas dessa comunidade, como a noção de pessoa e de corpo, articuladas à noção de identidade.

Nas sociedades camponesas, o sistema de parentesco está intimamente ligado às relações econômicas, religiosas e políticas. Em sociedades tradicionais, como essas, o parentesco representa o denominador comum de todas as relações sociais desenvolvidas em seu meio, sendo as relações de parentesco a principal forma de organização cultural. Daí se justifica a importância dos estudos de parentesco.

É sempre importante conhecer a terminologia parental,⁴⁷ bem como as regras de comportamento subjacentes a cada terminologia empregada. O estudo do parentesco deve começar pelas categorias êmicas do cotidiano doméstico, as designações adotadas pelos parentes uns para com os outros.

Entendo parentesco, num mais amplo sentido, como referindo-se aos laços de sangue (consanguinidade) e de afinidade (casamento). O que chamamos de laços de parentesco são as relações decorrentes da posição ocupada pelo indivíduo no sistema de parentesco. Quanto aos laços de parentesco, estes são de três tipos: de sangue, que se referem à descendência;⁴⁸ de afinidade, que se referem ao casamento;⁴⁹ e os fictícios, que se referem à adoção.

Entre o povo Capuxu emerge a noção de substância como categoria fundamental para a definição do parentesco e, essencialmente, do grupo identitário. Assim é que o fluido, sangue ou substância se faz presente por um parentesco e uma identidade cujas representações passam pelo corpo, corpo este que tem a substância daqueles que lhe geraram, do grupo do qual eles fazem parte e que carrega as características desse grupo. O sangue, para os Capuxu, não define por completo aqueles que são parentes, visto que há uma série de outras relações de parentesco dadas por laços não consanguíneos, como aquelas obtidas por afinidade ou por compadrio, afinal compadres e afilhados formam outras redes de relações de parentesco. Todavia, o sangue é um importante marcador de tais relações, da maioria delas, e é o principal fator de construção da identidade numa comunidade em que parentesco e identidade estão imbricados.

A razão pela qual me dedico a pensar aqui o parentesco é por acreditar que ele é um importante idioma Capuxu, que, interagindo

⁴⁷ Parentela é o leque de possibilidades das relações bilaterais muito abrangentes. Ego e seus irmãos são incorporados numa parentela que não pode ser a mesma para quaisquer outros indivíduos, exceto para os primos duplos de Ego – primos cujos pais sejam primos entre si.

⁴⁸ “Descendência” é o termo utilizado para relações que se estendem a mais de duas gerações, e “filiação” se aplica a família nuclear (pais e filhos). Relações parentais não têm que ser estritamente biológicas: é o que se estabelece, por exemplo, entre alguns homens Capuxu e as suas enteadas.

⁴⁹ Existem dois princípios mentais subjacentes a cada grupo doméstico: a afinidade e a filiação. O primeiro traduz a relação de parentesco estabelecida entre dois grupos sociais distintos por meio do casamento entre dois membros, sendo um de cada grupo. O princípio da filiação traduz uma relação consanguínea, agrupando as pessoas que partilham de um mesmo patrimônio genético.

com outros aspectos sociais, como a onomástica, o sistema de apadrinhamento e o *ethos* camponês, formula a pessoa Capuxu. Assim, o parentesco está em interface com quase todos os demais elementos da comunidade Capuxu. Neste caso, os processos e relações de parentesco são fundamentais para a compreensão da construção da identidade, fundamentada essencialmente numa espécie de parentesco endogâmico e territorializado.

Durante muito tempo, o parentesco foi considerado pela antropologia como um sistema privilegiado para se pensar povos tradicionais, cujas sociedades eram consideradas como sociedades baseadas no parentesco (*kinbased societies*).

A partir dos estudos de Needham (1962), passou-se a questionar o caráter evolucionista e etnocêntrico do parentesco e, desde então, teve início a ampliação da visão de parentesco e seu entendimento em diferentes culturas. Esses questionamentos foram desenvolvidos por vários autores (SCHNEIDER, 1984; STRATHERN, 1992), que passaram a considerar o parentesco como uma noção contextual e referente a uma dada cultura, abrangendo seu caráter multifuncional e a multiplicidade de aspectos relacionados às suas singularidades, variantes em cada sistema social.

Schneider (1984) foi o responsável por criticar a abordagem do parentesco essencialmente biológica, cuja característica central seria sua qualidade inata e cuja ligação apenas com o processo de reprodução humana, destacada dos aspectos culturais, empobreceria sua compreensão. Atualmente não se podem mais negligenciar os aspectos sociorrelacionais do parentesco nem a visão em conjunto deste, que revela a presença das dimensões econômicas, políticas, religiosas, simbólicas, dentre outras, e os esforços antropológicos se dão no sentido de incorporá-las e compreendê-las. Afinal, um casamento não cria somente alianças de parentesco, mas políticas, econômicas, de reciprocidade, dentre outras.

As ideias que um grupo detém sobre o parentesco nem sempre estão em relação direta com a noção de sangue – consanguinidade –, pois as representações sobre a reprodução são diversas, sendo incorporadas em determinados contextos sociais e nem sempre repousando sobre laços inatos e biológicos. O equívoco reside no fato de desconsiderarem o parentesco como uma construção cultural, tomando-o apenas como relações genealógicas universalmente compartilhadas por diferentes culturas.

Em todo caso, é preciso ressaltar que em comunidades camponesas como a Capuxu a noção de substância, ou simplesmente sangue, é determinante para estabelecer se não quem são os parentes, mas quem pertence ao grupo étnico. Por isso, o pesquisador deve estar atento às negociações feitas pelo próprio grupo no que diz respeito à construção dos laços de parentesco ou à identidade. Os Capuxu reconhecem como parentes não apenas aqueles com quem compartilham determinadas substâncias, como o sangue e outros fluidos –, mas também alguns com quem não as compartilham – é o caso dos compadres. Por outro lado, na representação do povo, o compartilhamento de determinada substância é fundamental para definir quem deve ser considerado Capuxu ou não.

Em um ato recente, a justiça exigiu o nome dos pais nos registros das crianças para se matricularem na escola. Quando eu estava em campo, todas as mulheres que eram mães solteiras foram convocadas ao fórum da cidade de Patos para corrigir os registros dos filhos e acrescentar-lhes o nome do pai. Começou-se um movimento pela busca desses pais biológicos por ordem judicial e em busca de pensões, já que nem as mães nem sua parentela, inclusive as filhas, haviam demonstrado interesse em estabelecer algum tipo de contato com seus pais.

Dessa forma, evidencia-se que, embora a substância seja um importante marcador do parentesco e da etnicidade Capuxu, ela pode perder a importância dependendo da situação. Nesses casos, as crianças são consideradas parentes e Capuxu pela unilateralidade da relação que se estabelece apenas por meio da mãe Capuxu. O pai forasteiro é escorraçado do sistema de parentesco e jamais compartilhará, ainda que por afinidade, a identidade do grupo.

É importante perceber que essas relações estabelecidas entre mulheres Capuxu e homens da cidade que malograram ou terminaram por gerar crianças assumidas apenas pela linhagem materna reforçaram o sistema endogâmico local, numa demonstração para os jovens de que qualquer tentativa de burlar o sistema de parentesco em vigor terminaria por fracassar.

Nos estudos de Carsten (2004) sobre a pessoa malaia, o uso de “substância” como categoria analítica foi útil. A autora aponta o sangue como elemento central para as relações de parentesco estabelecidas entre esse povo, não em termos ocidentalizados, ligados aos genes, mas por conta da sua propriedade alimentar (por alimentar a criança no ventre), bem como por meio do leite materno, visto como um sangue

branco que nutre a criança desde o nascimento. Nesse caso, a substância funciona como uma espécie de transportadora de propriedades físicas e emocionais vitais para a compreensão do parentesco malaio e da noção de pessoa. Ademais, a substância possui uma matéria subjetiva que a torna símbolo de ideias, eixo central do pensamento nativo.

Para Cláudia Fonseca (2004), existiriam diferentes idiomas de conexões, para além da consanguinidade e da pertença familiar (parecer-se com o pai). A autora demonstra como durante muito tempo prevaleceu a distinção que fundamentava o estudo das sociedades tribais no parentesco, enquanto nas sociedades complexas a ênfase estava na família.

A adoção e a natureza do parentesco passam a estar no centro das atenções dos novos estudos na contemporaneidade. Entre estes, destacam-se aqueles que se dedicam ao parentesco urbano, com ênfase no divórcio e nas famílias recompostas, e ao parentesco no campo, com ênfase na casa e na terra (COLLARD, 2000; FONSECA, 2004; WOORTMANN, 1985; CARSTEN, 2004).

O estudo do parentesco nas sociedades diversas, que foi pano de fundo da ciência por tanto tempo, fez com que essas sociedades fossem entendidas como fundadas sobre o parentesco, e este último, como um dos pilares da organização social. Nesse novo cenário, passamos a lidar com noções como gênero, símbolo e representação de parentesco, mais do que o parentesco por ele mesmo. Além disso, os novos estudos dedicam-se à comparação do parentesco no espaço e no tempo, além da noção de aliança, das terminologias e da noção de casa.

Entendo que reduzir o parentesco Capuxu apenas à partilha de substâncias seria um equívoco, afinal muitas outras formas de conexões entre as pessoas são construídas sem que para isso substâncias precisem ser compartilhadas. É o caso das relações ou conexões construídas entre compadres e padrinhos e seus afilhados, entre padrastos e madrastas e seus enteados. Por isso, opto por entender o parentesco Capuxu como parte de um todo, numa dimensão muito mais ampla de sociabilidade.

Conforme Woortmann (1985, p. 192), o parentesco desempenha um papel fundamental para o campesinato, articulando entre si grupos domésticos (unidades de produção) uma rede mais ou menos extensa onde se constroem relações de reciprocidade e um “capital social”, tanto mais importante quanto mais descapitalizado seja o campesinato no que se refere a um “capital econômico”. As práticas matrimoniais são a este respeito de importância central.

4.1.2 Do sistema endogâmico de parentesco Capuxu e de sua importância

Entre os Capuxu a descendência é bilateral, considerando, pois, tanto a matrilinearidade quanto a patrilinearidade.⁵⁰ Quanto à nomenclatura de parentesco – sistema simbólico de denominação das posições relativas aos laços de descendência e afinidade –, o tipo de terminologia desse povo é descritivo, utilizando-se de um termo diferenciado para designar cada parente, salvo, é claro, as várias diferenciações entre primos (cruzados, paralelos, matrilaterais, patrilaterais), que são agrupadas sob um mesmo termo. O mesmo se refere aos tios e avós, cujo designação não esclarece se pertencem à linhagem materna ou à paterna.

Há também a chamada linhagem cognática, filiação traçada a partir de um ou mais ancestrais. Aqui, todos os membros do grupo são capazes de especificar a relação que mantêm com o ancestral fundador da linhagem; no caso dos Capuxu, busca-se referência nos irmãos Salviano Alves da Costa e Vicente Alves da Costa (fundadores da comunidade) por meio da genealogia. Alguns dos habitantes mais velhos tentam localizar na história quem seria o João que teria sido chamado de “João Capuxu” e a quem teria sido atribuído o etnônimo que vigora até hoje. Assim é que o grupo se origina de um fundador, semimitificado com relação a quem é traçada a descendência.

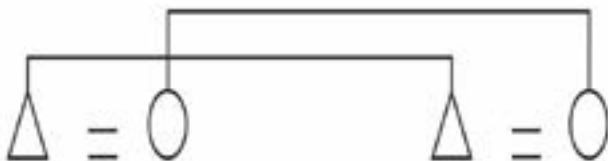
O casamento preferencial local prescreve a endogamia, a qual sugere o casamento com pessoas da própria comunidade, que são, todavia, parentes, configurando-se numa endogamia territorial e de parentela. Porém, essa endogamia não é generalizada, isto é, não se pode casar com qualquer pessoa dentro do grupo; maridos e esposas

⁵⁰ A descendência pode ser cognática ou unilinear. A primeira é aquela em que tanto o homem como a mulher são considerados parentes. A descendência unilinear liga a criança a apenas um dos grupos parentais – do pai ou da mãe. A descendência cognática bilateral liga Ego tanto aos ascendentes como aos descendentes e a todos que pertencem à família do pai e da mãe. A filiação unilinear gera a diferença entre primos cruzados e paralelos, e apenas um deles vai pertencer à filiação de Ego, à mesma linhagem que ele.

em potencial são os primos⁵¹ de primeiro, segundo ou terceiro grau,⁵² primos distantes, matrilineais ou patrilineais, ou os primos carnais que resultam dos chamados casamentos trocados ou de dois irmãos com duas irmãs.⁵³

Entre o povo Capuxu prevalece como regra matrimonial o casamento endogâmico, com prescrição entre primos e preferencial entre primos-irmãos. No início da história da comunidade, o casamento foi exogâmico – entre os dois irmãos baianos e as duas irmãs do local. Todavia, já era um casamento de dois irmãos com duas irmãs: Salviano Alves da Costa e Vicente Alves da Costa casaram-se com Praxedes do Espírito Santo e Maria da Conceição, sendo eles os dois primeiros baianos e as duas paraibanas que residiam em sítios do local.

Figura 28 – Representação de casamento de dois irmãos com duas irmãs.



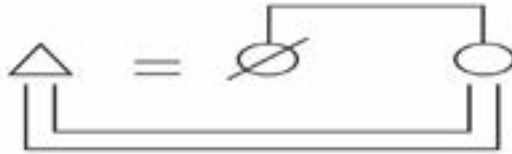
A partir de então, foram registrados casamentos entre tios-sobrinhos (considerados incestuosos com o tempo). Foi o caso do baiano Juvino Alves da Costa, que era irmão de Salviano e Vicente Alves da Costa e que se casou com Joaquina Vicente, filha de Maria da Conceição e Vicente Alves da Costa.

Figura 29 – Representação de casamento avuncular.



Também foram registradas práticas de sororato, como no caso de Joaquim Felipe Velho, que se casou com Antonia Maria da Conceição, filha de Maria da Conceição e Vicente Alves da Costa, e que, tendo a esposa morrido, casou-se em seguida com Francisca, que era irmã de sua esposa falecida.

Figura 30 – Representação de casamento por sororato.

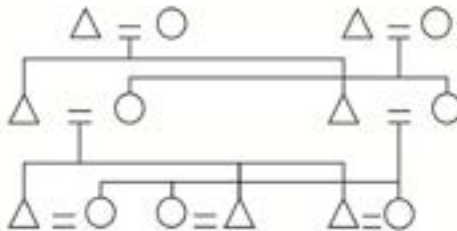


Além desses modelos de casamento, são registrados casamentos entre pares de irmãos com pares de irmãs, os chamados “casamentos trocados”, e de pares de irmãos com mulheres primas entre si. Com o tempo, o casamento passou a ser preferencial entre primos, especialmente entre os primos carnais.

Figura 31 – Representação de casamento trocado.



Figura 32 – Representação de casamento entre primos carnais ou primos-irmãos.



Nem todos os primos são carnais, pois não é regra que o casamento seja sempre trocado, como aquele que deu origem à comunidade. A partir de então, os casamentos teriam ocorrido no âmbito dessas duas famílias, de irmãos baianos com irmãs paraibanas, que, com numerosa prole, teriam casado esses primos carnais entre si. Até hoje a regra endogâmica local exige que o casamento seja feito entre primos.

Sobre a obrigatoriedade da regra, não consta, ao menos verbalmente, qualquer punição para os que não a cumpra. Entretanto, o pesquisador atento percebe o deslocamento e a exclusão social que sofrem aqueles que rompem a regra do matrimônio preferencial.

Pela prática da endogamia e de outras estratégias camponesas, os Capuxu lograram minimizar os efeitos do parcelamento e permanecem até hoje na condição de povo com uma identidade própria que se opõe aos moradores de sítios em áreas vizinhas. De certa forma, o parentesco é um idioma que fala da permanência na terra,

além de ser um importante mecanismo de produção de solidariedade e reciprocidade, fortalecendo a coesão do grupo.

Dentre as 61 famílias formadas nos anos de minha pesquisa, foram registrados apenas quatro casamentos para “fora do grupo”, ou exógamos. Destes, um havia durado até a morte prematura da senhora, que viera de fora morar junto ao seu marido e tivera dois filhos. Outros dois casamentos resultaram em divórcios e/ou separações.⁵⁴ Esses acontecimentos serviram ainda mais para legitimar e fortalecer o casamento preferencial do local, que prescreve a união entre primos.

Entre o povo Capuxu encontramos tanto o modelo de família nuclear, formada por um casal e seus filhos, como o de família extensa, que foi surgindo à medida que novos casais se formavam e não havia moradias suficientes, de modo que estes se punham a morar junto aos seus pais. Em geral essa situação é temporária; um dos pais dos noivos sempre cede um “lugarzinho” para construir a nova casa do casal, em geral perto de sua própria casa.

Os grupos de parentesco, no caso do povo Capuxu, sempre compõem um grupo doméstico. Mais do que corresidentes, são essas relações de parentesco que também determinam as relações de vizinhança, outro aspecto típico do *ser camponês*. Já que muitas das propriedades foram fragmentadas a partir da herança, os irmãos tornam-se vizinhos uns dos outros. Como em alguns casos a herança veio a partir dos avós, então a relação de vizinhança já ocorre entre primos. A vizinhança, aqui, é selada por um laço consanguíneo também, por isso a reciprocidade e a solidariedade tão características do Sítio Santana-Queimadas.

No que diz respeito à residência, há os três casos: neolocalidade (passando o casal a habitar uma nova parte da terra que lhe foi dada por herança), uxorilocalidade (passando a residir junto à parentela da mulher) e virilocalidade (residindo junto à parentela do marido).

Sabemos que todo sistema de parentesco, seja ele simples ou complexo, tem origem na proibição do incesto (LÉVI-STRAUSS, 2003). Essa proibição determinará qual o grupo de indivíduos daquela sociedade que estará disponível para o casamento com determinado grupo de indivíduos. Toda proibição gera uma prescrição, e disso resulta a organização social. Na medida em que determinados indivíduos vão

⁵⁴ São mais recorrentes, todavia, os casos em que mulheres Capuxu possuem filhos de homens da cidade, não Capuxu, fora de relacionamentos formais, sem que esses filhos sejam registrados pelos pais.

sendo proibidos ao casamento, um leque de possibilidades se abre para aqueles que não pertencem a esse grupo.

No caso dos Capuxu, o grupo proíbe o casamento com as pessoas que não pertençam à comunidade, instaurando, assim, o princípio da endogamia. Mas que tipo de endogamia é esta?

Lévi-Strauss (2003) teve o cuidado de definir endogamia e de diferenciá-la da união preferencial. A endogamia seria, então, a obrigação de casar-se no interior de um grupo definido objetivamente. A união preferencial seria a obrigação de escolher para cônjuge quem tem com o indivíduo uma relação de parentesco determinada. Entre os Capuxu percebemos, pois, a união desses dois fatores, uma vez que a endogamia obriga o casamento com pessoas do grupo maior e, dentro deste, prescreve o casamento com um indivíduo com quem tem determinada relação. O sistema Capuxu compõe-se, então, da endogamia com casamento preferencial.

Lá prevalece o que Lévi-Strauss (2003) chama de endogamia verdadeira, em oposição à endogamia funcional, pois a primeira é a recusa de reconhecer a possibilidade de casamento fora dos limites da comunidade, e a segunda é apenas o inverso da exogamia e só se aplica em função. No entanto, a endogamia pode passar da expressão simples de um limite conceitual (conteúdo negativo) a um cálculo deliberado para manter certos privilégios sociais ou econômicos no interior do grupo (conteúdo positivo).

Acredito que isso ocorra entre os Capuxu por perceber, em sua regra de casamento, a preocupação em manter a propriedade, a terra e as pessoas da comunidade, de modo geral, longe de estranhos. Prova da resistência aos estranhos na comunidade é que os casamentos – como sabemos – representam mais do que a união entre indivíduos; eles constituem-se numa união entre grupos. Entretanto, os poucos casamentos que ocorreram “para fora” do grupo não trouxeram consigo um novo grupo, mas indivíduos isolados que assim permaneceram ao longo do tempo na comunidade. Para Lévi-Strauss (2003), o casamento entre primos pode encontrar sua origem no desejo de conservar no interior da família os bens mais preciosos.

Assim, há um aspecto a ser reconhecido que para mim é funcional e justificaria, em parte, a opção do povo Capuxu pelo sistema endogâmico de casamento: a preocupação com a manutenção da propriedade. No intuito de evitar a fragmentação da propriedade e a inserção nela de forasteiros e/ou estrangeiros, o povo Capuxu opta pelo casamento para dentro do grupo, o que mantém a propriedade

entre parentes.⁵⁵ Assim, a obrigação de casar-se com o primo seria uma estratégia de manutenção da terra entre eles, evitando a fragmentação e a possível inserção de pessoas estranhas em seu meio, uma vez que a comunidade Capuxu é uma comunidade camponesa, que depende da terra para subsistir.⁵⁶

Cria-se, assim, uma relação interna ao grupo e ao mesmo tempo internalizante do grupo, pois é por meio do parentesco que se reproduz e se desenvolve uma identidade contrastiva em relação aos grupos vizinhos. A endogamia de parentesco e de lugar é o alicerce da reprodução social Capuxu enquanto grupo camponês e étnico.

Observo o celibato como prática comum entre os Capuxu, especialmente entre os homens, e isto se deve aparentemente às regras de herança entre camponeses, por um lado, e à limitação das possibilidades de casamento dentro de um grupo com pouco menos de duzentos habitantes e cujo casamento preferencial deve ser entre primos, por outro.

Com uma regra matrimonial estabelecida entre primos, o leque de possibilidades de cônjuges fica restrito. Assim, o nascimento de um número maior de homens que de mulheres já justificaria a ausência de esposas disponíveis. Verificamos, entretanto, que há casos tanto de homens como de mulheres sem se casarem, sendo o número de homens celibatários um pouco maior que o de mulheres.

Em todo caso, o celibato não deixa de ser um modo de garantir a indivisibilidade da terra. Percebemos que, se um dos filhos não casa, ele permanecerá na casa dos pais e trabalhará no roçado destes; não haverá necessidade de construir outra casa para uma nova família num pedaço de terra ou de originar um novo roçado para suprir as necessidades da nova família. Assim, seus irmãos casados já terão fragmentado a terra ao adquirir novas esposas – isso se não forem morar em casas construídas nas propriedades dos pais da moça e lá arranjam um lugar no roçado

⁵⁵ Margarida Maria Moura afirma que o casamento entre primos é uma forma de exercer algum controle sobre a entrada de estranhos em determinada área rural (MOURA, 1988).

⁵⁶ A migração, especialmente para São Paulo, também parece uma estratégia de acomodação de todos os novos casais dentro das fronteiras do Sítio Santana-Queimadas. Não fosse o celibato disseminado entre homens e a migração para a cidade grande, sendo as famílias Capuxu tão numerosas em sua prole, não haveria terra para acomodar a todos após o casamento, que passa a exigir uma nova casa e um novo roçado para trabalhar. Nesse sentido, o casamento preferencial entre primos também é um modo de economizar, já que por um só casamento consegue-se alocar em um espaço do Sítio os filhos de duas famílias ao mesmo tempo.

da família dela. Tudo é negociado a partir da família que tem mais terra, mais espaço no roçado, uma casa maior ou lugar para uma nova casa.

Também as mulheres, se não se casam, permanecerão na casa dos pais, que, depois da morte destes, deverá ser mantida e cuidada por um ou mais de um dos irmãos, sejam eles solteiros, dividindo com ela a casa de seus pais, ou casados, vindo morar com a família junto à irmã ou dando-lhe assistência mesmo morando em outra casa no Sítio, o que é mais comum.

Bourdieu (1962), estudando as regras de parentesco e herança em um grupo camponês francês, percebeu que o celibato é uma das estratégias sociais que permitem a reprodução da unidade camponesa sem ameaçá-la de extinção. O principal argumento do autor é que:

O casamento não é o produto de obediência a uma regra ideal, mas a conclusão de uma estratégia, que, realizando os princípios profundamente interiorizados de uma tradição particular, pode reproduzir, mais inconsciente do que conscientemente, esta ou aquela das soluções típicas que nomeia explicitamente esta tradição [...] para assegurar a perpetuação do patrimônio (BOURDIEU, 1962, p. 1.107).

Para Woortmann (1985), além do celibato, que garantiria o não parcelamento da propriedade, a migração também poderia ser vista como estratégia de não desfacelamento da terra, porque elimina o herdeiro. No caso Capuxu, a migração não elimina o herdeiro, que mantém, mesmo a distância, o vínculo com a terra, com a família e, sobretudo, a identidade Capuxu.⁵⁷

Como já mencionado, entre os Capuxu todos têm direito à terra e todos são herdeiros. Porém, apenas alguns a assumem, tornando-se o assumir mais importante do que o herdar, já que às vezes se herda por ocasião da morte dos pais, mas continua-se levando uma vida fora do Sítio e do trabalho no roçado.

É interessante que, no caso Capuxu, a herança da terra pareça mais importante para a coletividade do que para as famílias. Essas terras fragmentadas não são nomeadas e todas elas juntas compõem o Sítio Santana-Queimadas. A principal referência que se tem é a atribuição dada vulgarmente pelas conversas como “o roçado de Zé, o açude de

⁵⁷ A redução do número de filhos também parece uma estratégia de manutenção da propriedade e de reprodução e manutenção social do grupo.

Dão, as terras de Chico” e daí por diante. Logo, há um interesse muito mais coletivo em manter as terras do Sítio de modo geral entre o povo Capuxu, mais do que uma disputa por herança entre os herdeiros de cada família ou de cada terra interna às fronteiras do Sítio. Em outras palavras, evidencia-se o uso coletivo das terras do Sítio como todo em detrimento dos roçados familiares.

4.1.3 Endogamia e esclerose

É preciso, ainda, tratar da questão dos efeitos e das consequências que esse sistema de casamento entre primos pode provocar. Segundo o povo xCapuxu, a principal consequência seria a esclerose que tem acometido boa parte da população.

Não pretendo aqui qualquer elucidação a respeito da esclerose que acomete o povo Capuxu. Isso fugiria demais ao meu tema e exigiria um conhecimento específico em biologia ou mesmo em medicina que eu não detenho. Quero apenas chamar a atenção para as representações que o povo Capuxu constrói sobre essa doença. Sei bem que o discurso que associou a doença ao casamento endogâmico foi importado, por meio do padre da cidade, dos professores de biologia das escolas de lá, que informavam os alunos Capuxu, bem como dos demais *outsiders*, uma vez que é dito popular na região que “quem casa com primo tem filhos doentes”.

Entretanto, apesar das evidências que comprovariam o dito popular, o povo Capuxu aposta nos casamentos entre primos, e as crianças crescem sabendo que seu destino está traçado nos limites do Sítio Santana-Queimadas, lugar de onde, dentre seus primos, deverá sair seu cônjuge. Para isso, relacionam-se desde cedo com seus cônjuges em potencial. Não só o corpo, mas sua conduta e suas representações a respeito de tudo são moldadas pelo discurso coletivo do grupo segundo o qual “é mais seguro casar pra dentro”.

Na última década os Capuxu têm se debatido com essas questões postas pelos *outsiders* de que “quem casa com primos tem filhos doentes”. Essas reflexões não geraram ainda mudanças nos casamentos, mas vislumbro desde já a possibilidade de que a endogamia se enfraqueça a partir da expansão da doença e dos debates que se colocam para as novas gerações de jovens Capuxu.

O próprio Lévi-Strauss (2003) discute a questão dos casamentos consanguíneos, afirmando que o pensamento contemporâneo tem

repugnância em abandonar a ideia de que a proibição das relações entre consanguíneos ou colaterais imediatos seja justificada por motivos de eugenia.

Há alguns anos o povo Capuxu tem sido acometido por uma espécie de “esclerose precoce”, assim definida por eles, e que corresponderia nos termos médicos à esclerose múltipla. Não se sabe exatamente quando isso teve início, mas sabe-se dela há pelo menos quatro ou cinco gerações. A doença teria surgido acometendo os mais velhos, que aos 40 ou 50 anos começavam a sofrer lapsos de memória, a ponto de perderem-se no matagal, esquecendo o caminho de casa e até mesmo o próprio nome, numa espécie de quadro demencial. Dentre os sintomas dessa doença, eles ressaltam, ainda, o comportamento “semelhante ao de um bebê”, inclusive em relação aos rituais de excreção, e uma “tara sexual” que surpreendia a todos.

É recorrente, entre os acometidos pela esclerose, o uso de palavrões obscenos, o despir-se em público, o olhar e as atitudes de desejo sexual em relação aos outros. Eu mesma fui, algumas vezes, orientada a manter-me distante de homens que se comportavam assim, apresentando os sintomas dessa doença. Cada vez mais a esclerose deixou de acometer os mais velhos, passando a surgir em jovens de 21 anos, que ficavam internados na capital sem melhoras evidentes, indo até mesmo ao óbito.

Essa doença seria para os próprios Capuxu resultado da intensa “mistura de sangue” que resulta de seus casamentos. No entanto, só os jovens afirmam isso, ao passo que os idosos do local resistem às mudanças no sistema de casamento e, por isso, o casamento entre primos continua sendo a regra predominante no local.

Alguns jovens já discutem a possibilidade de casarem-se para fora do grupo, mas os mais velhos não vislumbram essa possibilidade. Eles relutam em aceitar para seus descendentes maridos e esposas que não pertençam à “família Capuxu”. As tentativas dos jovens de envolvimento com pessoas de fora são sempre mal vistas pela comunidade no geral, embora estes argumentem sobre a doença como resultado dessa regra matrimonial.

Outro aspecto resultante da endogamia entre os Capuxu, que está estritamente associado à esclerose múltipla, é o fato de as informações sobre a história dos habitantes que deram origem à comunidade terem se perdido. Isso é consequência da esclerose, na medida em que os idosos não conseguem lembrar-se dos anos idos, acometidos que estão por essa doença.

4.1.4 Relações com os cônjuges em potencial: ou a viagem da volta

A criança é um bem precioso para a comunidade Capuxu. Além de ser a alegria das famílias, de dar sentido à vida de seus pais, ela é também a garantia da perpetuação do *ethos* e da identidade Capuxu. São as crianças as herdeiras de todas as coisas que pertencem à comunidade, por isso os pais Capuxu desejam ter filhos e elas são sempre motivo de paparicação por todo o grupo.

Durante a pesquisa, observei minuciosamente as relações que se estabeleciam entre crianças e adultos: bebês e seus pais, afilhados e padrinhos e, claro, entre crianças. Essas relações são reveladoras do modo de vida local, da produção do corpo, da fabricação da pessoa, da identidade e do parentesco.

Baseado num sistema endogâmico com casamento preferencial entre primos, o parentesco Capuxu prescreve as relações sociais praticamente desde o nascimento das crianças, cujos casamentos podem ser deduzidos dentro de um leque limitado de possibilidades.

Predestinada a casar-se com um primo, toda criança sabe desde tenra idade quem são seus cônjuges em potencial. É óbvio que nem sempre o previsto ocorre, acontecendo situações em que as jovens Capuxu envolvem-se com jovens da cidade, relacionamentos dos quais resultam filhos. Entretanto, observa-se em *locus* que as mulheres cujos relacionamentos ocorreram com homens de fora da comunidade terminaram por não permanecer com eles, não tiveram seus filhos registrados por esses homens, de modo geral, os tiveram na comunidade, sendo acolhidos pelos avós maternos e tios. Essas mulheres também não chegaram a casar-se depois com um rapaz Capuxu, permanecendo solteiras e compartilhando a criação dos filhos com pais, irmãos, vizinhos e compadres.

Não é difícil perceber que laços entre pais e filhos, ditos biológicos, podem se desfazer em caso de separação conjugal (incluindo outros fatores, como a distância geográfica), nada garantindo um vínculo de sangue que alimente ou eternize essas relações, sem que os sujeitos estejam constantemente acionando mecanismos que mantenham o vínculo consolidado. Por outro lado, em casos de rompimento esses laços continuam latentes e podem ser acionados a qualquer momento.

É assim que, cada vez mais forte, o sistema Capuxu de casamento entre primos faz com que os jovens que migraram para São

Paulo terminem por não se casar com ninguém de lá e deixem na comunidade uma série de jovens mulheres com um leque ainda menor de possibilidades de casamento. Por conta disso, a idade com a qual se tem contraído matrimônio está cada vez mais avançada, bem como o número de idosos que permaneceram sozinhos ao longo de suas vidas, havendo hoje casas na comunidade habitadas por apenas irmãos idosos que cuidam um do outro.

Dada o estabelecimento de tais regras de parentesco, as crianças Capuxu convivem e brincam desde a mais tenra idade com seus cônjuges em potencial. Por essa razão, percebo certo constrangimento entre eles. Esse constrangimento se dá na esfera das brincadeiras, dos termos jocosos e dos apelidos. É comum que, entre si, as meninas assumam uma postura mais livre, sem pudores, ácida até, e diante dos meninos pareçam tímidas por qualquer situação inusitada, não gostem que as suas amigas lhes ponham apelidos e se deixem corar por qualquer atitude desajeitada.

O mesmo ocorre com os meninos, que brincam em grupos sem preocupação com apelidos, vestimentas ou aparência de modo geral. Mas as atitudes jocosas mudam se as meninas estão por perto, até porque, disputando entre si, os meninos começam a submeter uns aos outros a toda sorte de constrangimentos com brincadeiras, apelidos ou ridicularizando trejeitos.

Esse constrangimento resulta em olhos brilhantes que se encontram pelas brincadeiras noite adentro, sorrisos bobos entre casais de crianças a partir dos 11 ou 12 anos, quando começa a aflorar a sensualidade, especialmente para as meninas.

Por outro lado, a vida na comunidade permite que esses laços sejam estreitíssimos. Meninos e meninas que no futuro deverão se casar convivem nos cômodos de suas próprias casas ou nos arredores dela, em roçados e estradas, em rituais de fogueiras ou compartilhando os medos de *malassombro*, entre os banhos de chuva ou de rio, e nos festejos da padroeira. Tamanha intimidade só pode revelar relações que se instauram com base em um conhecimento aprofundado sobre o outro, sua vida, seus valores, seu cotidiano.

Como mencionado, o sistema endogâmico Capuxu não determina exatamente com quem devem se casar os jovens, mas de que grupo eles devem retirar seus cônjuges. Assim, não há uma predeterminação de quem deverá ser o futuro esposo ou a futura mulher de qualquer uma das crianças, mas elas transitam em grupos de onde sabem que sairão os seus cônjuges. São grupos de parentesco e de brincadeira,

grupos de sala de aula na escola, da primeira eucaristia na igreja, da crisma e das viagens para a escola na cidade, a partir do sexto ano de estudos. São os grupos das brincadeiras de férias, do compartilhamento dos cuidados com os animais, dos festejos e novenas, dos grupos de coral na igreja, dos meninos que jogam o futebol dos fins de semana e das meninas que, eufóricas, torcem pelo time formado pelos meninos do local contra os times dos sítios vizinhos.

Há, ainda, um acontecimento que pode acrescentar a essa possibilidade de casamento alguma magia. Com a dinâmica de migração comum da Paraíba para São Paulo, os jovens Capuxu, especialmente os homens, partem em busca de melhores condições de vida. Depois de terminarem o ensino médio, geralmente vão em grupos em busca de emprego e de melhoria de vida, existindo hoje um grande grupo de jovens Capuxu que em São Paulo trabalham juntos, se tornaram bem-sucedidos, abriram seus próprios negócios e levaram seus irmãos ou primos mais jovens para tentar a vida lá.

Esses jovens voltam todos os anos, pelo menos uma vez, ou para a festa de Sant'Ana, em julho, maior festejo do local, ou para as festas de fim de ano. O fato é que eles crescem e amadurecem longe dos olhos atentos de suas primas, amigas de infância com quem corriam pelas estradas do Sítio, nadavam no Rio Goiabeira, dançavam nas quadrilhas juninas da escola. Esse distanciamento causa certa ruptura na intimidade, ruptura esta que aumenta a cada ano. Cada vez que voltam, cheios de histórias para contar, diferentes, eles exercem tamanho fascínio sobre as meninas que ficaram, com quem começam a reatar os laços de intimidade e companheirismo que resultarão, em breve, em um novo casamento no local e que trará de volta o jovem que havia partido e optará por construir uma vida ao lado de sua esposa e seus filhos em sua comunidade de origem.

Devo ressaltar que ao longo de toda a pesquisa estabeleci relações com um grupo de jovens que mora em São Paulo, por meio de conversas pela internet, redes sociais e *e-mails* e também marcando encontros com eles no Sítio Santana-Queimadas. Organizava minhas idas a campo a partir também do calendário deles, algo muito apropriado para mim, já que seus retornos, salvo raríssimas exceções, ocorriam nas datas comemorativas e de festejos do lugar, momentos de efervescência da vida social e da pesquisa. Impressionou-me o saudosismo que se instalava nas conversas pela internet, as memórias do lugar regadas a nostalgia e saudade, o desejo de voltar para a terra, embora tivessem construído vidas confortáveis em São Paulo e, de lá, ajudassem a seus

pais e irmãos mais jovens, além de ajudarem a comunidade de modo geral com doações substanciais nas festas de padroeira e para aquisições de bens públicos locais. Esses jovens representam a concretização da crença Capuxu de que, uma vez enterrando-se o umbigo naquela terra, não se pode desviar o destino dela. E por mais que a viagem os separe provisoriamente do lugar, no fim de suas vidas, todos retornarão ao lugar de origem, lugar onde ficaram enterrados seus umbigos.

Por outro lado, aqueles que nunca partiram são donos de outras estratégias de sedução para as meninas do lugar: assumem desde cedo a propriedade dos pais, passam a ser donos de seus próprios roçadinhos, dizem que se tornaram homens jovens, quando passaram a assumir o trabalho e todas as responsabilidades com a propriedade. São também bem-quistos na comunidade, onde estão sempre disponíveis para ajudar, levam uma vida pacata e longe da balbúrdia da cidade, das festas e da bebida em demasia. Tornam-se bons partidos por terem dedicado suas vidas, desde jovens, à comunidade e aos seus parentes, ajudando a todos que precisam e sem nunca “abandonar” o lugar.

Todas essas características são vistas com bons olhos pelas moças do local, cuja trajetória de vida é também conhecida: boas donas de casas, dedicadas aos pais e irmãos, cuidadosas com os idosos que precisam e com as crianças em geral, são também um bom partido para aquele jovem Capuxu. Assim, ambos, primos e amigos desde a infância, reúnem os requisitos para formarem um casal tipicamente Capuxu. São conhecedores da história de vida um do outro e fortalecerão, através do casamento e dos filhos, o parentesco, a identidade e a história do povo Capuxu.

4.2 Nomear é trazer à existência: a onomástica Capuxu (de crianças e de bichos) e os apelidos

O sistema de nomação, vinculado ao sistema de parentesco, é um relevante indicador da fabricação da pessoa.⁵⁸ Por isso, ele representa um importante foco de análise desta pesquisa.

Entre os Capuxu, podemos dizer que o ato de nomear as crianças

⁵⁸ Conforme demonstrou Margarida Maria Moura (2010) em interessante estudo sobre o legado dos nomes na infância camponesa, bem como Ellen Woortmann (1995), sobre compadres, padrinhos e nomes entre colonos do Sul e sítiantes do Nordeste.

é um importante momento na produção da pessoa. Além de se constituir num signo de identidade, a nomeação revela formas de identificação, interação e distinção entre indivíduos e entre grupos.

É o nome que designa a pessoa, afinal evocar o nome é evocar a pessoa. Por isso, entre os Capuxu, antes de nascerem, as crianças já possuem um nome pelo qual serão reconhecidas. Atribuir um nome ao feto é uma maneira de transformá-lo, antes mesmo de ser conhecido, em pessoa. É atribuir-lhe um dos primeiros atributos reconhecidos como da pessoa.⁵⁹

Estudar a onomástica Capuxu é como fazer uma espécie de escatologia individual, embora seu germe seja social e tudo desemboque em relações sociais. Por isso, o nome é parte constituinte e fundamental da pessoa, ao mesmo tempo em que revela as profundezas da vida social. O nome é como uma espécie de ponte que liga a pessoa ao grupo, a parte ao todo. Ter um nome é ser reconhecido como pessoa e, portanto, ser e fazer parte de um grupo. Assim, a onomástica Capuxu revela, de certa forma, um pertencimento a uma identidade e a um grupo social.

Com base nessa percepção, passei a eleger perguntas que me norteariam no complexo labirinto das nomeações das crianças Capuxu. De que modo o nome faz a pessoa? Qual a função do sistema de nomeação? Quais as regras de atribuição de nomes ou as formas de nomear nesse grupo camponês? Além de quais os critérios de atribuição de nomes, quem os atribui? Como se deu a transformação do sistema onomástico Capuxu da transmissão de nomes até a importação e criação de novos nomes? Teria esse sistema endonímico se transformado num sistema exonímico?⁶⁰

Essas questões de pesquisa me conduziam para a hipótese de que o nome não é uma simples designação, mas parte do possuidor, um pedaço idêntico a ele, inseparável da pessoa. O nome é a própria pessoa.

Além do mais, em se tratando do povo Capuxu, os nomes e sobrenomes exercem uma dupla função: eles não apenas constroem a

⁵⁹ Aracy Lopes da Silva (1986), num estudo dos nomes xavante, oferece-nos, contudo, uma experiência diferente sobre o significado dos nomes entre eles e o seu peso ontológico. A autora afirma que o fato de as crianças xavante não terem nome até muito tarde não implica que os nomes sejam insignificantes, mas que “o nome é uma carga demasiado pesada para o seu corpo frágil” (1986, p. 67).

⁶⁰ O sistema onomástico Capuxu foi caracterizado desde a origem da comunidade pela transmissão de nomes e sua repetição num curto estoque de possibilidades, conforme revela a genealogia de parentesco do povo. Entretanto, nas últimas décadas esse sistema passou por profundas transformações, modificando-se as regras de atribuição de nomes e os sentidos dessas regras, conforme veremos adiante.

pessoa, mas servem como identificadores daqueles que pertencem ao grupo, contribuindo para a constituição da identidade do povo. Por essa razão, entendo que a onomástica Capuxu é bastante reveladora da construção da pessoa e do modo como ela, através do nome, é entrelaçada ao grupo, compartilhando com os demais sujeitos uma mesma identidade. Nesse caso, o sistema de nomação é um importante idioma revelador das relações de parentesco – especialmente neste sistema endogâmico – da construção da pessoa e da produção e compartilhamento da identidade Capuxu.

Antes de desvendarmos a onomástica Capuxu, passemos a um rápido apanhado teórico a respeito dos sistemas de nomação e sua importância para a antropologia.

4.2.1 Sobre a importância dos sistemas onomásticos

Desde o ensaio clássico de Marcel Mauss ([1969] 2003) e do ensaio de Geertz ([1973] 1989a), a antropologia tem concebido o estudo dos nomes como parte integrante de qualquer abordagem ao conceito de pessoa. Contudo, os modos de nomear atendem a diferentes regras, que variam de sociedade para sociedade.

Pensando nisso é que eu me interesse pela conexão entre as formas de atribuição de nomes e a construção da pessoa e da identidade no grupo camponês endogâmico dos Capuxu. Busco, assim, entender sua onomástica em seus próprios termos, ou os modos e sentidos de classificação das pessoas nessa comunidade, afinal nomear é classificar (LÉVI-STRAUSS, 2003).

Como nos diz Ramos (2008), “a sociedade reutiliza um código de classificação social para dizer algo mais, abrindo uma fresta para áreas mais recônditas da vida social”. Logo, todo sistema de nomeação revela mais do que os nomes dos sujeitos que compõem uma sociedade. Através das regras implícitas de nomeação, esse sistema evidencia muitos outros aspectos da comunidade, desde suas formas de parentesco até a construção das teias de relações sociais mais diversas. Por isso dizemos que “o importante é saber o que um dado sistema de nomação pode revelar em relação à estrutura social que o adota” (DAMATTA, 1976).

Roberto DaMatta (1976) descobriu entre os Apinayé os nomes pessoais como mecanismos para estabelecer relações sociais. Os nomes são transmitidos dentro de certas linhas de parentesco, especialmente entre tios e sobrinhos. Assim, papéis sociais são transmitidos juntos com

os nomes próprios. Já Alcida Ramos (2008) observou entre os Sanumá que o nome os individualiza, chegando a ser um segredo sabido apenas pelos pais e pela própria criança.

Isso prova que em determinados sistemas a gestão onomástica ou os modos de atribuição de nomes são mais importantes do que os nomes por eles mesmos. Nesse sentido, o mais importante no estudo da onomástica é perseguir o material semântico ou a matéria-prima com a qual se produzem os nomes (RAMOS, 2008). Os nomes próprios são a fonte para entender a lógica da vida social.

Evans-Pritchard (2002) demonstrou que, entre os Nuer, os nomes próprios são marcados pela mentalidade pastoril desse povo, pois os homens são chamados por nomes que dizem respeito à forma e às cores de seus bois favoritos, e as mulheres recebem os nomes de bois e vacas que elas ordenham. Os meninos pequenos também se chamam uns aos outros por nomes de bois quando brincam nos pastos, e a criança geralmente recebe o nome da cria da vaca que ela e sua mãe ordenham. Quando nascem homens, recebem nomes de bois ou vacas. Os chamados *nomes-de-gado* podem ser legados à posteridade, não os que receberam ao nascer, revelando uma identificação linguística de um homem com seu boi predileto. Se a lógica pastoril inerente ao pensamento Nuer aparece também em sua onomástica, esta é uma prova de que o sistema de nominação de um povo revela muito a respeito de sua própria cosmologia e do seu *modus vivendi*.

Penso em como o povo Capuxu consegue garantir, com uma repetição tão comum de nomes próprios e sobrenomes de geração a geração – num repertório tão curto típico de um grupo camponês endogâmico –, a distinção desses indivíduos com nomes e sobrenomes que se confundem? Como nomes próprios se transformaram ao longo dos anos em sobrenomes e apelidos? Qual a importância dos apelidos? Que função social eles cumprem? É isso que tentarei elucidar agora.

4.2.2 Transmissão ou herança dos nomes Capuxu

Margarida Maria Moura (2010) se dedicou ao legado dos nomes de batismo ou de pia em comunidades rurais do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Maranhão. Conforme a autora, a nominação constitui a pessoa, sendo significativa para o grupo social ao qual a criança pertence. O nome é a primeira herança que se recebe da geração ascendente, o primeiro item social que se herda, cunhando a criança no nascimento.

Também na onomástica Capuxu uma das primeiras regras perceptíveis é a transmissão de nomes. Através da observação das complexas e exaustivas genealogias de parentesco, eu descobro uma transmissão frequente dos nomes próprios, ou os chamados “nomes de batismo” ou “nomes de pia”, que obedece a determinadas regras.

Essa transmissão de nomes parece fragilizar a hipótese de que a função primeira do nome seria a individuação, afinal, conforme nos dizem Bodenhorn e Vom Bruck (apud VIEGAS, 2008), quando o nome que se tem é indicativo da pessoa que se é, partilhar um nome pode ser particularmente problemático.⁶¹

Entretanto, fica evidente a partir das genealogias do povo Capuxu que no passado essa transmissão ou herança dos nomes era a mais forte característica da onomástica Capuxu. Com o passar do tempo, os nomes se tornaram cada vez mais importados de fora, passando o sistema de nominação por profundas transformações. Isso ocorreu gradativamente, mas especialmente a partir das décadas de 1980 e 1990, quando houve a aproximação dos Capuxu com os *outsiders*.

A partir disso é que me utilizo aqui da diferenciação de Viveiros de Castro (1986) entre sistemas endonímeos e exonímeos. Neste último caso, adquirem-se nomes fora do universo social de pertença e veem-se os nomes como um atributo não transferível.⁶²

Entre os Capuxu, percebe-se que o sistema se configurava como endonímico na medida em que boa parte dos nomes era transmitida dentro do próprio grupo, pelos antepassados, com a transmissão dos nomes a partir de um estoque limitado e em perpétua circulação. Com o passar do tempo, o sistema se transformou, passando a acatar alguns nomes trazidos de fora do grupo, caracterizando-se como exonímico.

Nos últimos anos, os nomes das crianças Capuxu têm se tornado cada vez mais populares, que estão no auge na mídia, são nomes de filhos de famosos ou até mesmo nomes estrangeiros, tendo sido o legado

⁶¹ Foi isso também que Harrison (1990) observou no estudo que realizou entre os Manambu na Melanésia, onde se deve ter um enorme cuidado em escolher-se um nome para a criança que não esteja já “em uso”: “todas as pessoas têm que ser completamente individualizadas pelos seus nomes e não podem existir homônimos contemporâneos” (p. 61).

⁶² Os sistemas onomásticos ameríndios endonímicos acentuam a conservação dos nomes como uma espécie de patrimônio a ser transmitido entre gerações. Esses sistemas valorizam tanto a transmissão “interna” de nomes que, mesmo quando se adquire o nome fora do universo social, o objetivo é integrá-lo na transmissão intergeracional “dentro do grupo” (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006 apud HUGH-JONES, 2006, p. 89).

do nome deixado para trás.

Atualmente o sistema de nomeação Capuxu não pode ser considerado fechado, apesar do fluxo de nomes que ainda o percorre de dentro do próprio grupo, ou seja, dessa utilização profunda do repertório de nomes desde a primeira geração do grupo de que se tem notícias, já que essa abertura para nomes de fora torna-se mais evidente nas últimas gerações.

Isso ocorre por conta da transformação que caracterizou o grupo no que diz respeito a sua identidade coletiva (conforme discutimos no segundo capítulo), afinal a identidade Capuxu era como um estigma, as relações com os *outsiders* seguiam tensas e havia uma negação do etnônimo. A partir dos anos de 1980 ocorre a aproximação do povo Capuxu com a cidade, as crianças passam a se destacar nas escolas, o povo se destaca em relação à festa da padroeira, com o time de futebol local e há uma inversão no estigma. Ele passa também a ser um importante grupo para os candidatos à prefeitos e vereadores do município. Junto a esta aproximação do povo com os *outsiders*, veio a importação dos nomes próprios e o sistema começa a se modificar passando de endonímico a exonímico.

No que diz respeito aos sobrenomes, no caso Capuxu todos possuem praticamente os mesmos. Numa comunidade cuja sociabilidade é dada pelo “aqui todo mundo é parente”, sendo esta a narrativa comunitária, os sobrenomes não teriam sentido como elemento de diferenciação, uma vez que

para que o sobrenome ganhe sentido como distintivo familiar, ele tem que actuar de dois modos interdependentes: a) distinguir-se no contexto da comunidade; b) ganhar de modo mais ou menos intenso um significado de identificação familiar e de transmissão genealógica (VIEGAS, 2008, p. 85).

Os sobrenomes são oriundos dos casamentos primeiros, situados na origem da comunidade. Entretanto, é preciso destacar que, no passado, os cartórios não eram tão rigorosos em relação aos registros de sobrenomes. Por essa razão, algumas famílias chegavam a escolher sobrenomes para seus filhos dentre todas as possibilidades existentes nos nomes das famílias de seus pais. Isso já resultaria em quatro sobrenomes, que variavam nos registros dos filhos de uma mesma família.

Com os poucos casamentos exogâmicos que ocorreram, mais alguns sobrenomes adentraram na comunidade. Por isso, observando as

genealogias percebemos que nas primeiras gerações eram estes quatro sobrenomes os que prevaleciam: Ferreira, Menezes, Lima e Costa. Com o passar do tempo, sobrenomes como Dias, Macedo, Pereira e Alves aparecem, mas não com tanta frequência quanto os quatro primeiros.

Opto aqui por utilizar as categorias nativas para diferenciar as partículas ou os diversos elementos que compõem o que chamamos de nome de uma pessoa. O *nome próprio* ou o *primeiro nome* equivale ao nome de registro, de pia ou batismal; é o chamado nome formal. Ele pode ser simples, se equivale a apenas um nome, ou composto, se carrega consigo um segundo nome próprio.

O *sobrenome* é o nome de família, que vem em seguida ao nome próprio simples ou composto e, entre os Capuxu, segue a regra de sobrenome materno seguido do sobrenome paterno, os dois sendo patrilineares. Atualmente essa regra é mais evidente, visto que nas primeiras gerações existiam muitas crianças com patronímicos apenas maternos ou paternos, embora pertencendo a famílias nucleares estruturadas com pais e filhos no mesmo lar.

Não há entre os Capuxu uma busca de significados ou sentidos para os nomes, uma vez que os nomes seriados são os que prevalecem na comunidade. João de Pina Cabral (2007) atentou para essa repetição nas iniciais dos nomes de registro de nascimento, extremamente comum na atualidade, e os classificou como *nomes seriados* ou *serialidades*. Esses nomes foram definidos por João de Pina Cabral, a partir do estudo em Valença (Baixo Sul baiano), como casos em que

vários filhos têm nomes iniciados com a letra ou a sílaba inicial do nome do pai; quando se dá a um filho um nome que conjuga sílabas de ambos os pais; quando as letras iniciais dos nomes dos filhos formam um acrónimo; quando os nomes de dois filhos são iguais excepto pela sílaba final; quando os nomes de duas gémeas são constituídos pela mesma série de letras, num caso lidas numa direcção e no outro na direcção oposta etc. quebrar a serialidade é o esperado. É raro uma serialidade fechada, sistemática ou completa (PINA CABRAL, 2007, p. 26).

Ademais, as impressões atribuídas a cada nome são relativas, variando bruscamente de pessoa para pessoa. Cada um faz uma leitura particular de um nome: o que pode parecer um nome meigo ou doce para alguém pode parecer forte ou brutal para outra pessoa.

Ora, mas se não parece haver busca de sentidos nos nomes atribuídos às crianças, certamente há sentido na escolha do nome,

nessa espécie de gestão onomástica. O contexto social atribui sentido a essa escolha ao mesmo tempo em que é constituído por ela. Como no sistema tupinambá (SILVA, 1986), o mais importante aqui não são os nomes por eles mesmos, mas o modo como os nomes foram adquiridos. Por essa razão, acredito que os sistemas de nomeação são importantes denunciadores da lógica das relações numa comunidade, especialmente das relações tecidas através das crianças.

Ter uma criança é ganhar a oportunidade de dar um nome, e o poder de dar um nome pode ser uma dádiva concedida aos amigos, vizinhos, demais filhos etc., uma maneira de fortalecer os laços sociais com os escolhidos, ao mesmo tempo em que o nome escolhido, se for legado, herança de alguém, ata os laços entre os pais da criança, o nominador e o epônimo.⁶³ Entretanto, embora qualquer um possa se tornar nominador, sugerindo nomes para as crianças ou indo buscá-los em qualquer parte, dentro ou fora da comunidade, só os pais podem registrar a criança em cartório, formalmente. Porém, se os nomes são herdados, em geral os nominadores são os pais, que decidem quem será homenageado ou quem serão os epônimos.

Os nomes próprios são, além de desígnios do portador a que se referem, modos de associar pessoas, especialmente da família. Nesse sentido, os nomes herdados são privilegiados na construção de associação entre pessoas, ligando a criança ao seu epônimo e fortalecendo a relação entre o nominador e o epônimo e entre a criança e o nominador. Assim, essas teias são construídas cada vez que um nome é herdado.

Outras teias são tecidas quando o nome é atribuído. Por exemplo, dar aos padrinhos o direito de escolher o nome do afilhado é uma forma singela de demonstrar consideração e respeito, fortalecendo os laços entre os padrinhos e a criança e entre compadres.

O intuito da reflexão que ora faço é situar-nos num espectro de relações entre nomes, pessoa e identidade além da territorialidade, uma vez que um repertório de nomes com um estoque fixo e limitado garante semelhança e continuidade histórica, demarca o grupo e o seu território, forja a pessoa e a identidade Capuxu, mas por outro lado também se utiliza dos nomes como um fator de expansão, individuação e diferenciação garantidores de mudança e descontinuidade histórica. Seria essa a ambiguidade da onomástica Capuxu? Apesar da ambiguidade

⁶³ Epônimo (aquele de quem a criança recebeu o nome) é diferente de nominador (aquele que busca o nome para transmiti-lo à criança).

e da função que esta cumpre, com o passar do tempo o sistema mudou de endonímico para exonímico.

Através da análise da onomástica Capuxu não é possível detectar apenas uma regra de atribuição de nomes, mas um complexo sistema que se caracteriza pela transmissão em diversos sentidos ou pela atribuição livre.⁶⁴

É preciso considerar a complexidade identitária do fenômeno da nomeação entre os Capuxu, especialmente no caso dessa comunidade endogâmica com parentesco generalizado, em que os sobrenomes já constituem um curto estoque, unido durante gerações a um parco leque de possibilidades de nomes próprios. Assim, com uma matéria-prima disponível muito limitada de nomes e sobrenomes, as repetições tornam confusas as genealogias. Por essa razão, o nome pessoal ou de batismo se torna ainda mais revelador da construção da identidade e da individualização dos sujeitos.

Por isso talvez tenham se modificado as estratégias de nomeação da comunidade. Quando muda a onomástica, mudam as relações, e o contrário também é verdade. Cada vez mais dispostos a relacionar-se com o forasteiro, importam-se nomes para a comunidade, que abandonou um sistema endonímico pelo exonímico.

Entre os Capuxu, a transmissão ou herança dos nomes é orientada por uma série de vetores. Os nomes podem ser transferidos seguindo uma regra de gênero, se são herdados pela menina da avó/mãe/tia/prima, ou pelo menino, se são herdados do avô/pai/tio/primo.

No caso dos nomes herdados da mãe, não há um elemento específico (os chamados “tecnônimos”⁶⁵) que diferencie o nome da criança e seu sobrenome dos da mãe, portando as duas nomes e sobrenomes idênticos – exemplo: Senhorinha Maria de Santana (mãe)/ Senhorinha Maria de Santana (filha).

Os nomes herdados pelas meninas de suas avós ou tias, é comum o uso de um elemento identificador no final do nome, como “Neta” ou

⁶⁴ Faço aqui uma ressalva para o uso das nomenclaturas que elegi. Entendo que todo nome é atribuído, seja ele transmitido (o que não deixa de ser uma atribuição) ou não. Todavia, opto por distinguir, no rol de atribuições possíveis, aqueles que são atribuídos por transmissão (ou herdados) daqueles que são atribuídos livremente, obedecendo a outros critérios, como nomes de santos, de famosos etc.

⁶⁵ Os tecnônimos são conhecidos na antropologia, sobretudo, pelo uso inverso, em que os parentes mais velhos são chamados pelos nomes dos mais jovens ou por referência a eles (NEEDHAM, 1954).

“Sobrinha” – exemplo: Felicidade Ferreira (avó)/Felicidade Ferreira Neta (neta).

Nos casos em que os nomes herdados pelos meninos vêm dos avôs/pais/ou tios e primos, é comum um tecnônimo identificador, como “Filho”, “Júnior”, “Neto” ou “Sobrinho” – exemplos: Henrique Ferreira Costa e seu filho, Henrique Ferreira Costa Filho; José Ferreira, cujo primo foi designado José Ferreira Primo e seu filho, José Ferreira Filho (embora observe-se que a criança deveria se chamar José Ferreira Primo Filho, mas o acúmulo de dois tecnônimos não é comum).

É interessante perceber que o uso do tecnônimo “Filho”/“Júnior”/“Neto”/“Sobrinho”/“Primo” faz romper a regra de transmissão de sobrenomes da comunidade, que segue sempre a ordem “nome próprio + sobrenome paterno (patronímico) da mãe + sobrenome paterno (patronímico) do pai”. É que no caso dos nomes em que é feito uso do tecnônimo, o nome da criança deve seguir a ordem exata daquele de quem herdou, acrescentando-se apenas o tecnônimo no final.

Conforme a análise da onomástica, os filhos mais velhos ou os primogênitos herdam mais nomes dos que os mais novos, embora às vezes os primogênitos herdem os nomes de pais e avós e os mais novos herdem nomes de tios e primos, especialmente se as famílias são numerosas, exigindo maior criatividade dos pais na hora de transmitir ou atribuir os nomes.

Assim, os nomes dos sujeitos Capuxu se repetem em demasia, pela possibilidade de serem herdados em vários sentidos: de pai para filho, de mãe para filha, de avós para netos e entre tios e sobrinhos ou até primos. Com tantos nomes repetidos, a elaboração de uma genealogia é dificultada e eles mesmos se confundem a que sujeito se referem, a que geração este “João” pertence.

Ademais, há uma regra curiosa de transmissão de nomes: é aquela em que se uma criança, já portadora de um nome, vem a falecer e, em seguida, os pais geram um novo rebento, o qual receberá o nome e sobrenome do irmão que morreu. Isso foi verificado por mim nas genealogias ao observar na mesma geração duas crianças com nomes completamente idênticos, filhas dos mesmos pais. Só então atentei para o falecimento precoce da primeira criança, cujo nome teria sido dado à irmã que nasceu alguns anos depois – exemplo: Terezinha Ferreira de Oliveira (nascida e falecida em 1966)/Terezinha Ferreira de Oliveira (nascida em 1968, falecida em 2009).

Além dessa transmissão de avó/mãe/tia/prima ou de avô/pai/

tio/primo obedecendo à regra do gênero, os nomes também podem ser masculinizados, se forem femininos, ou transformados em femininos, se forem masculinos, a exemplo de um pai chamado Paulo cuja filha é denominada Paula, ou de uma mãe que se chama Luiza e cujo filho passa a se chamar Luiz. A inversão de nomes compostos também pode cumprir a mesma função, como no caso da mãe que se chama Maria José e seu filho é designado José Maria.

É comum a prática dos chamados nomes compostos, de modo que as crianças Capuxu possuem quase sempre dois nomes próprios, sendo geralmente chamadas apenas pelo primeiro. Às vezes, na transmissão dos nomes, os pais atribuem aos seus filhos o seu próprio nome como segundo nome da criança – exemplo: Vicente Alves da Costa atribuiu ao seu filho o nome de Manoel Vicente Alves da Costa.

Como vimos, entre os Capuxu é comum a transmissão dos nomes do pai/tio/avô/primo seguidos de uma partícula tecnonímica: “Filho”/“Júnior”/“Sobrinho”/“Neto”/“Primo”. Assim, mais do que atribuir um nome à criança, repete-se integralmente o nome do pai, avô, tio ou primo, numa espécie de homenagem que envolve merecimento, pois não se transmite a um filho o nome de alguém que não mereça.⁶⁶

Para Pina Cabral (2007), essa homenagem não é reconhecida apenas se o nome for dado na íntegra, mas também se os nomes começarem com a mesma letra do pai, da mãe e do avô.

Ora, se no caso dos nomes herdados não há dúvidas de quem foi o homenageado, resta saber quem é responsável pela homenagem. Ao contrário do que pensamos, não é a criança, mas quem lhe atribuiu o nome, afinal é o sistema que nomeia crianças; o nome é uma imposição a estas.

O mais importante é que há uma permuta implícita na homenagem. Embora acredite-se que atribuir a uma criança o nome de seu pai seja um modo de fortalecer a relação entre a criança e seu pai, esta pode ser uma estratégia de relação entre os cônjuges, especialmente se é a mãe quem decide dar o nome do marido à criança.

Entretanto, não parece haver ligação entre as vidas ou destinos do sujeito cujo nome foi herdado de seu pai ou avô e esses indivíduos. Não podemos, portanto, afirmar que a identidade de outrem esteja

⁶⁶ Também Codonho (2007) verificou entre os Galibi-Marworno que, quando se escolhe o nome de alguém para colocá-lo num filho, esse nome muitas vezes tem a ver com a admiração que se tem pela pessoa, pois os indígenas acreditam que o nome passa a característica da pessoa para quem vai recebê-lo, ou que “a criança vai trazer aquele dom da pessoa”.

presente nos atos formais daquele cujo nome foi herdado (PINA CABRAL, 2007). O autor chamou essa transmissão do nome paterno, que é o tipo de transmissão mais comum de lógica de nomeação, de “em nome do pai”.

Essa repetição do nome na íntegra, porém, não ocorre para as mulheres. Mesmo quando a homenagem é feita, ela repete apenas o nome próprio, salvo raríssimas exceções em que se repete o nome tal qual do epônimo, seguido de partículas tecnonímicas como “Sobrinha” ou “Neta”.

Isso ocorre também porque a norma geral de constituição de sobrenomes é dada de modo que, seguido do nome próprio – geralmente composto –, vêm primeiro o patronímico da mãe e, depois, o patronímico do pai. Quando ocorre a transmissão do nome do epônimo, seja ele masculino ou feminino, essa regra é quebrada, pois junto ao nome próprio é transmitido o sobrenome do epônimo tal qual. Assim é que a homenagem “em nome do pai” quebra a bilateralidade dos sobrenomes que a princípio são herdados pelas crianças de seus pais.

Entre os Capuxu há indivíduos com sobrenomes apenas paternos, apenas maternos ou com ambos. No entanto, o sobrenome implícito a todos eles, embora nunca tenha se tornado oficial, é “Capuxu”, uma vez que, fora do grupo, onde a identificação se faz necessária, todos são conhecidos pelo nome próprio e pelo epíteto “Capuxu” em seguida, atuando como uma espécie de sobrenome.

De modo geral, estas são as regras de transmissão de nomes entre os Capuxu:

- a) adquirido do pai tal qual, incluindo sobrenome, com os elementos “Filho” ou “Júnior” ao final – ex.: Joselito Macedo Júnior;
- b) adquirido do pai com sobrenome diferenciado (acrescentando-se o sobrenome materno), sem elemento que identifique ao final – ex.: José de Almeida Dias, casado com Maria Pereira de Lima, atribuiu ao filho o nome de José Pereira Dias;
- c) adquirido da mãe;
- d) adquirido da avó ou do avô materno ou paterno, com ou sem tecnonímo – ex.: Felicidade Ferreira Neta;
- e) adquirido do primo, o que é mais raro – ex.: José Ferreira Primo;
- f) adquirido do tio ou tia materna ou paterna, com ou sem elemento identificador – ex.: Antônio Ferreira Sobrinho;
- g) adquirido do pai pela menina ou da mãe pelo menino – ex.: Paulo Ferreira de Menezes e a filha Paula Lima de Menezes;

- h) adquirido da irmã ou irmão falecido – ex.: Terezinha Ferreira de Oliveira.

4.2.3 Atribuição livre: os nomes seriados

Afora a herança dos nomes, estes podem também ser atribuídos livremente. A atribuição livre é caracterizada pela escolha ou pela sugestão de nomes quaisquer, sem que sejam herdados de parentes ou antepassados. As crianças são nomeadas por pais, avós, tios e padrinhos. Os irmãos mais velhos também sugerem nomes aos irmãos mais novos, sendo todos estes nominadores em potencial. Nomes bíblicos e de santos também são considerados, especialmente os nomes de santas tidas em alta conta no hagiológico sertanejo.⁶⁷

Atribuem-se nomes bíblicos se a família é religiosa ou não, somente por considerá-los bonitos. Quando os nomes são de santos do panteão católico, geralmente se escolhe a partir da história do santo, de características como luta, bravura, coragem ou generosidade. Há quem diga que a criança pode seguir o mesmo destino daquele santo cujo nome lhe foi dado, com uma vida marcada pelas características que o definiam. O mesmo se diz da escolha do padrinho santo para a criança, conforme veremos adiante, no capítulo sobre apadrinhamento.

Alguns nomes próprios transformaram-se, ao longo do tempo, em sobrenomes. Famílias tradicionais do Sítio Santana-Queimadas foram e são caracterizadas por um nome próprio composto de um patriarca que se tornou sobrenome, sendo passado aos filhos e, desde então, de geração a geração. Isso pode ser verificado no caso da família Juvino, cujo pai se chamava Juvino Salviano e que atribuiu aos filhos os nomes de José Juvino, Maria Juvino, Praxedes Juvino, Otávio Juvino, Juvino Salviano Filho, dando origem, a partir de então, a toda uma descendência dos Juvino. O mesmo foi verificado com os sobrenomes Abílio, Aprígio e Vicente.

A prova de que esses nomes próprios transformados em sobrenomes continuam sendo passados de geração a geração é que um dos filhos de Juvino Salviano, aquele que recebera o nome do pai, Juvino

⁶⁷ Gilberto Freyre (2003) trata dos nomes tirados das folhinhas marianas sempre presentes nas casas rurais. Segundo o autor, os nomes de santos impediam que o sétimo filho de uma família virasse lobisomem, receio que acomete os moradores de algumas áreas rurais.

Salviano Filho, designou assim seus filhos (tendo fugido à regra apenas a criança de sexo feminino nascida na família, Maria Inácia do Rosário):

Manuel Juvino Costa;
José Juvino Costa;
Cícero Juvino Costa;
João Juvino Costa;
Porfírio Juvino Costa;
Francisco Juvino Costa.

Mais um exemplo: o senhor Abílio Alves da Costa, casado com a senhora Praxedes Alves de Maria, assim nomeou seus filhos:

Manoel Abílio Costa;
João Abílio Costa;
Simeão Abílio Costa;
Pedro Abílio Costa;
Jaime Alves Costa (tendo sido este o único a receber sobrenome matrilinear);
José Abílio Costa;
Miguel Abílio Costa.

A partir desses dois exemplos, não podemos deixar de considerar que há uma característica de transmissão nisso. Entretanto, como esses nomes foram montados, sendo transmitido apenas um dos nomes próprios (o segundo nome dos chamados nomes próprios compostos), entendo que houve uma nomeação escolhida livremente.

Uma prática comum é a dos nomes próprios compostos em que o primeiro se repete em todos os filhos, modificando-se apenas o segundo. Essa repetição do primeiro nome é muito comum para “Maria”, “Ana” ou “João”. Assim, em uma família inteira todas as mulheres se chamam Maria, com variação do segundo nome, ou os homens todos se chamam João, com variação de segundo nome. Numa família específica, eu encontrei uma repetição incomum, em que boa parte das mulheres se chama Edina, com variação para o segundo nome apenas; outras meninas da família receberam nomes distintos e não houve regra para a nomeação dos meninos.

Segundo Pina Cabral (2007), as *serialidades* onomásticas reforçam relações sociais. Por essa razão, acredito que a lógica de um sistema de

nomeação informa as relações tecidas numa dada comunidade. Os jovens Capuxu cujos nomes são seriados e cujos irmãos têm nomes começam com as mesmas sílabas disseram-me acreditar que isso os torna mais unidos.

Quando não se repete o primeiro nome em todos os filhos do mesmo sexo, podem-se também atribuir nomes começados com a mesma letra. Assim, uma família atribuiu a todos os filhos nomes iniciados com a letra W, e isso se repete em várias famílias com iniciais E, F, L etc., a exemplo de Maria da Conceição dos Santos Ferreira e Antonio Ferreira Sobrinho, que nomearam assim seus filhos:

Elba dos Santos Ferreira;

Elder Santos Ferreira;

Everton Santos Ferreira.

Maria Bernadete Menezes Costa e José Ferreira Neto, por sua vez, designaram seus filhos da seguinte maneira:

Felicidade Ferreira Neta (único nome transmitido com
tecnônimo);

Wesley Costa Ferreira;

Wellington Costa Ferreira;

Yasmin Costa Ferreira (único nome não transmitido sem a
primeira letra W);

Wallisson Costa Ferreira;

Wendel Costa Ferreira.

Observamos nesse exemplo um aspecto interessante: somente as crianças de sexo feminino não obtiveram nomes iniciados com a letra W.

Maria Ferreira de Lima e Domingos Pereira de Lima, por fim, nomearam assim seus filhos:

Aldir Ferreira de Lima;

Altemar Ferreira de Lima;

Albanete Ferreira de Lima;

Aldinete Ferreira de Lima;

Albanisa Ferreira de Lima;

Albanira Ferreira de Lima;

Altamira Ferreira de Lima;

Aldirene Ferreira de Lima;

Almir Ferreira de Lima;

Aldemir Ferreira de Lima.

Observamos que os nomes dos membros das famílias mais antigas, primeiros nomes da comunidade, eram herdados dos antepassados. Com a herança dos nomes tendo ficado para trás, a *serialidade* despontou como regra maior do sistema onomástico Capuxu.

Portanto, os nomes seriados ou a homonímia – semelhança de nomes – também podem fortalecer a relação entre pessoas. Especialmente numa família cujos nomes dos filhos são todos parecidos, isso parece torná-los mais unidos, ou, pelo menos, eles acreditam nisso. Porém, as regras também podem ser observadas na ausência delas: numa família em que a regra foi colocar todos os nomes dos filhos diferentes, eles terminam por ser associados a essa diferença.

O emaranhado do sistema de nomeação Capuxu se agrava pelo fato de, num curto repertório de sobrenomes – prevalecem quatro (Ferreira, Menezes, Lima e Costa) entre quase duzentos habitantes –, os nomes próprios se confundirem através da transmissão e do legado dos nomes. Percebo como atualmente, entre eles, os nomes próprios diferenciados são de suma importância, uma vez que o estoque de sobrenomes é limitado. Sendo, pois, o estoque de nomes próprios ainda não muito variado, mas tendo começado a mudar apenas nas últimas décadas, surgem os apelidos como estratégia de diferenciação dos sujeitos, embora estes sejam, muitas vezes, também herdados.

Ademais, são verificadas duas práticas nas gerações mais antigas que reforçam os nós de parentesco com sobrenomes idênticos. A primeira delas é a prática do sororato, sistema em virtude do qual um homem substitui a esposa falecida pela irmã mais nova desta, o que fez Benjamin Ayres de Oliveira, advindo de fora da comunidade, casar-se com Maria José Alves Ferreira e, após o falecimento desta, contrair novo matrimônio com Maria das Mercês Ferreira, irmã de sua esposa falecida. O mesmo ocorreu com Joaquim Filipe Velho, que se casara primeiro com Antônia Maria da Conceição e, em seguida, com Francisca Maria da Conceição, irmã de sua primeira esposa falecida.

Há também registros, na origem da comunidade, de casamentos entre tios e sobrinhas. Foi o que ocorreu após o primeiro casamento trocado entre dois irmãos Salviano Alves Costa e Vicente Alves Costa, e duas irmãs Praxedes do Espírito Santo e Maria da Conceição. Outro irmão deles, Juvino Alves Costa, contraiu matrimônio com uma das

filhas de seu irmão (Joaquina Vicente), fruto do casamento entre Vicente Alves Costa e Maria da Conceição, tendo Juvino se casado com sua sobrinha legítima.

Essas duas práticas, a de sororato e a de casamento entre tio e sobrinha, complexificam o sistema de nomenclatura na medida em que os nomes próprios se repetem entre essas famílias e os sobrenomes também são os mesmos, dificultando a identificação dos sujeitos com o passar do tempo e a feitura de uma genealogia.

No passado as famílias eram numerosas, com uma média de dez filhos. O repertório de nomes era curto, prevalecendo os nomes João, Maria, José, Terezinha, Francisco, Manoel, Antônio, Joaquim, além de alguns nomes bíblicos, como Pedro, Paulo, Simeão etc. Os filhos mais velhos herdavam mais nomes do que os mais novos.

As primeiras famílias da comunidade possuíam nomes próprios ou de batismo menos comuns, como Senhorinha, Praxedes, Roseno, Salviano, Ananiana, Honorata, Apolônia, Porfírio, Belarmino, Anita, Guiomar, Auta etc. Alguns deles prevaleceram durante algumas gerações através da transmissão de pais para filhos, de avós para netos ou de tios para sobrinhos. Com o passar do tempo, o repertório foi se renovando e passando a apresentar nomes cada vez mais comuns ao repertório da sociedade brasileira em geral, como Ana, Pedro, João, Maria, Paulo, nomes bíblicos em geral e de santos do panteão católico. Ana se tornou um nome comum por lá, inclusive por causa da padroeira Sant'Ana, embora não seja o mais comum.

Não encontrei entre os Capuxu casos de pessoas que portam nomes que as desagradem. Também não encontrei muitas associações entre o nome da criança e o referente: o santo, a Bíblia, o herói, o homenageado. Há uma associação maior entre a criança e o referente nos casos de apadrinhamento por santos, como veremos a seguir, mais do que pelo legado de um nome.

4.2.4 Apelidos, alcunhas ou codinomes: formas jocosas de classificar

Se não herdam mais os nomes dos antepassados as crianças Capuxu, um curioso fato continua sendo herdado por elas: a atribuição de apelidos ou codinomes.⁶⁸ A quantidade de nomes repetidos num

⁶⁸ Opto pelo uso do termo “apelido” por ser uma categoria local, sempre que me referir

curto repertório onomástico fez com que as primeiras gerações das famílias Capuxu atribuíssem apelidos como uma estratégia para que pudessem identificar melhor os sujeitos. Estes eram atribuídos pelos próprios pais, irmãos ou primos, vizinhos e amigos, de modo que quase todos têm um apelido pelo qual são conhecidos.

Ora, como se atribuem os apelidos? Quem os atribui? Que funções sociais eles cumprem? Quais os mecanismos de aquisição de apelidos?

Os apelidos são formas jocosas de classificar, uma maneira divertida de nomear. Podem nascer de um hábito percebido no sujeito (por exemplo: “Manu”, que significa “comedor de coalhada”), de uma semelhança com alguém (um parente mais velho, uma figura caricatural do Sítio Santana-Queimadas) ou de uma corruptela do nome. O fato é que todo apelido tem uma explicação para além de sua função social de diferenciar sujeitos sociais com tantos nomes e sobrenomes iguais.

Características físicas servem de inspiração para os apelidos. Semelhanças com parentes ou conhecidos, também. Quando um apelido é evocado, vem à memória um fato, uma circunstância, um personagem. Todavia, como alguns desses apelidos nascem de um hábito ou de uma característica particular, marca da personalidade ou do corpo, são facilmente identificados pela psicologia contemporânea como *bullying*, uma vez que são utilizados também para provocar risos, como motivos de gozação e brincadeiras entre amigos para ridicularizar o sujeito a quem o apelido se refere. Entretanto, não me interessa aqui a análise das consequências psicológicas que podem ser geradas pelos apelidos, mas a função social que eles cumprem e sua importância na onomástica Capuxu.

O mais importante é que esses apelidos são aceitos por aqueles que os recebem. No início são motivo de risos e, com o passar do tempo, passam a ser familiarizados, de modo que só os forasteiros os estranham, a ponto de perguntarem qual o *verdadeiro nome* do sujeito, o que significa aquele apelido ou qual a razão dele. A razão também pela qual os apelidos são tão bem-aceitos é que eles surgem geralmente na infância ou na adolescência, com a aprovação de todos, e não há como recusá-lo. Ademais, quanto mais se chateia a criança ou o adolescente com o apelido, mais os amigos o chamarão assim. No caso do povo Capuxu, os principais responsáveis por colocar apelidos são as crianças.

Assim, as alcunhas acompanham as crianças Capuxu pelo resto de suas vidas. Muitas vezes as minhas tentativas de construção das

genealogias eram interrompidas e dificultadas por causa da quantidade de apelidos. Se por um lado havia o emaranhado de nomes próprios semelhantes, eles logo diferenciavam esses sujeitos de gerações diferentes com o mesmo nome e sobrenome, ou até da mesma geração, por meio dos apelidos. Noutros casos, na construção da genealogia de uma família, só dispunham do apelido do primo distante, sem que fosse mais conhecido o seu nome de batismo.⁶⁹ Era preciso dar início a uma investigação para descobrir o nome daquele sujeito a quem todos chamavam de “Véi de Buda”, por exemplo, enquanto os mais velhos se esforçavam para saber qual era mesmo o seu *nome de registro* antes de ter sido designado com tal apelido.

Com a ajuda das crianças e dos adolescentes Capuxu, montei um quadro dos apelidos com os respectivos nomes e os seus significados. Essa construção foi permeada de gargalhadas constantes e muita diversão em ver a curiosidade da pesquisadora por apelidos e significados. Se a familiarização com o apelido tira dele o seu humor, qualquer situação diante de um forasteiro que os questione faz com que se lembrem de seus sentidos e é motivo de brincadeiras.

⁶⁹ Outra expressão utilizada pelos Capuxu com menor frequência é “nome de casa”.

Quadro 1 – Apelidos de crianças e adolescentes.

Nome de batismo	Apelido	Significado
Euzary	Zazá	Corruptela do nome.
Denise	Queidinha	
Daniela	Maria dos homens	Gosta de jogar bola.
Felicidade	Lili	Corruptela do nome.
Juliana	Natide	Usa um lenço na cabeça como uma “velhinha” da comunidade que tinha esse hábito e se chamava Natide.
Ana Júlia	Banguela	Por ocasião da troca de dentes de leite, o apelido permaneceu.
Wellington	Boró	
Wallisson	Jaracá	
Wendell	Guein	Tem jeito de gay.
Yasmin	Pópa	
Tarcísio	Buriti	
Thiagow	Maria Galega	
Marcelo	Manu	Comedor de coalhada.
Rewry	Baé	Um homem gordo da comunidade que gosta de jogar pife, como ele. Porquinho pequeno, gordo.
Fabinho	Rabichola	Arengueiro; briguento.
Joselito Júnior	Jegue	Tem dentes para fora.
Flaviane	Zé Violão	
Riquelme	Titião ou Chico Suzana	Titião é a corruptela de Tio Tião um idoso com quem ele briga o tempo todo e Chico Suzana é um taxista da cidade com quem ele se parece fisicamente.
Miguel	Profeta Miguelzim	É um adivinhador de chuva.
Eliane	Liquinha ou potro	Corruptela do nome ou espécie de cavalo.
Rayane	Vozinha	Em função de Rejane, idosa com quem se parece.
Everton	Tidedé	Semelhança com o Tio Dedé.
Elder	Tidão	Semelhança com o Tio Dão (João).
Ítalo	Puca	
Eron	Queroncha	

Ao contrário dos mais velhos, cujos apelidos já são fator maior de identificação dos sujeitos e cujos nomes de batismo ficaram perdidos da memória, as crianças e adolescentes lembram-se ainda com clareza do nome de batismo de cada um deles, dizendo o apelido, explicando-o e dizendo o nome do sujeito em seguida.

Essa lembrança avivada dos nomes pode também ser explicada pela presença deles na escola. A escola, mesmo estando inserida no Sítio, com seus diários e nomes completos ou nomes de registros, na fala da professora, durante a chamada, uma pergunta ou uma repreensão, os faz lembrar dos “nomes verdadeiros” de seus colegas. Fora dela, do portão em diante, ou ainda pelos seus corredores, as crianças só se tratam pelos seus apelidos. Até aqui, os nomes próprios estarão resguardados.

Encarregar-se-á o tempo de tornar esses nomes próprios, utilizados somente em ocasiões formais (batismo, primeira eucaristia, crisma, casamento, óbito), desbotados em registros que tudo isso comprovam ou lembrados apenas por ocasião da passagem de uma antropóloga, quando já esquecidos de suas memórias, tentarão a todo custo resgatar o “nome verdadeiro” daquele Capuxu que todos conheciam como “Profeta”.

Os apelidos que substituem, em termos, os nomes, são prova maior de aceitação social. Tê-los é estar imerso nas teias sociais que são tecidas pelo povo Capuxu; aceitá-los é aceitar sua posição no lugar que a comunidade lhe inscreve. Quem não os tem são aqueles que permanecem na fronteira da comunidade, entre o Sítio Santana-Queimadas e as cidades, cada vez mais distantes de todos, casando-se para fora e afastando-se da comunidade.

Tal qual ocorre com os nomes próprios, os apelidos também podem ser herdados. Esse legado é também lúdico. Uma criança cujos traços lembram os do tio velhinho, figura caricatural do Sítio que é conhecido de todos por “Tidão”, corruptela de “Tio Dão” (apelido de João), passa desde a infância a ser chamado de “Tidão”. A menina que tem por hábito amarrar um lenço no cabelo como a velha Natide passa a ter o apelido de “Natide”. Há não apenas um legado de nomes, mas um legado de codinomes.

Para os Capuxu os apelidos são o modo como são chamados informalmente ou por aqueles com quem têm intimidade – no caso do grupo, por praticamente toda a comunidade. Os apelidos dos Capuxu, como os nomes, são levados até a morte. Geralmente se ganha um apelido na infância e ele permanece ao longo da vida, podendo inclusive virar tecnonímico, quando as filhas e as esposas passam a ter

como referência de sua própria identidade o apelido do pai ou marido – por exemplo, “Maria de Vêi de Buda”.

Entre os Capuxu os apelidos são sempre aceitos e nenhum deles é considerado maléfico, afetando negativamente o seu portador. Não se acredita que o apelido tenha implicações sobre a pessoa a não ser identificá-la. Penso que formalizar os apelidos Capuxu seria o atestado de óbito destes apelidos, afinal eles foram pensados para não serem formalizados, para serem uma alternativa à classificação primeira. O não escrito.

Apelidos são nomes divertidos, uma forma jocosa de nomear, de se referir ao outro. Quem apelida alguém pode ganhar, como vingança maior, um apelido para lhe fazer referência pelo resto da vida. Para a minha satisfação etnográfica, adoravam as crianças contar os apelidos umas das outras. Especialmente se o seu apelido é revelado, contar o apelido do outro é uma forma de vingança aceitável. Mas não são eles, os apelidos, motivos de brigas ou agressão moral. Não entre os Capuxu. Não nas fronteiras do Sítio Santana-Queimadas.

Dependendo da situação, especialmente se ela se passa na cidade, por um forasteiro ou com um tom de ironia na voz, chamar o nome próprio de alguém da comunidade, seguido pelo desígnio “Capuxu”, como se fosse um sobrenome, ou pronunciar o apelido adquirido no Sítio pode parecer uma ofensa. Assim é que pronunciar um apelido pode ser sinônimo de amizade e intimidade ou uma ofensa, uma agressão, a depender do modo como se pronuncia e, nesse caso, do lugar. O mesmo era dito do termo “Capuxu”. Quando alguém da cidade diz “Ei, Juliana Capuxu”, por exemplo, em tom de ironia, a criança ou adolescente se sente ofendida.

Porém, é necessário que se diga que entre eles e nas fronteiras do Sítio Santana-Queimadas⁷⁰ os apelidos são dados e recebidos por amigos (e não inimigos) e legitimados por todos. Os nomes próprios também. Não se dá um nome a uma criança de alguém com quem se tenha desafeto; pelo contrário, em geral são epônimos aqueles com quem os pais se relacionam bem.

Se os apelidos garantem a socialização dos sujeitos e tecem jocosamente teias sociais, no caso dos Capuxu é correto dizer que não se pronuncia um nome em vão, não se se dispõe de um bom apelido.

⁷⁰ Pensar a importância do nome próprio e dos apelidos dentro e fora das fronteiras do Sítio e o modo como eles mudam de sentido a depender do lugar onde é pronunciado remete-nos à importância da territorialização para a questão dos nomes.

Seria correto afirmar que os Capuxu exibem apelidos e escondem nomes? Nomes incorrem em rasuras fonológicas e não gráficas, ditas e nem sempre escritas. Nomes próprios existem, mas são guardados, suspensos pelos Capuxu para serem utilizados nos momentos formais; no cotidiano usam-se os apelidos, mais informais, íntimos. Como diz Pina Cabral (1984), apelidos “são nomes que não se escrevem [...], dados pela comunidade ao indivíduo [...] normalmente independentemente da sua escolha explícita” (p. 150).

Alcida Ramos (2008), em análise sobre os nomes e o modo de ser yanomami, percebeu que entre eles os nomes pessoais pronunciados revelam intimidade: “exatamente entre os Yanomani, onde não há privacidade física, há de nomes”. No caso Capuxu é o contrário: apelidos revelam intimidade e nomes formais são revelados desde criança.

Se para Pina Cabral os apelidos são *nomes afetivos*, com o que concordo, “derivam de corruptelas ou diminutivos do nome de registro, nomes que são também epítetos que podem derivar de certa particularidade física ou moral” (1984), penso que entre os Capuxu eles são também jocosos, além de maneiras de revelar intimidade. Entre gargalhas e brincadeiras, gritos e sussurros, as crianças Capuxu revelam apelidos, próprios e de outrem, tornando o sistema de classificação de pessoas, além de complexo, divertido.

Depois de tanto tempo entre eles, compartilhando inteiramente de sua vida social, não acho que saí incólume de minhas indiscrições onomásticas. Algum apelido devem ter me atribuído os Capuxu, e eu, com toda a perspicácia da investigação que a antropologia me ensinou, não consigo descobri-lo. Continuarei tentando.

A partir desta análise da toponímica Capuxu, concebo uma forte relação entre o lugar e a construção da pessoa, uma construção marcada pela intimidade do lugar onde todos têm também nomes singulares, mas que, ao mesmo tempo, reforçam certas relações familiares. Penso que o lugar é um dos referentes principais na construção da pessoa Capuxu, na maneira como ela se torna um ser-no-mundo e como se constituem o processo referencial de parentesco, a identidade e a gestão onomástica.

Logo, se o lugar é fundamental para a construção do corpo, como veremos adiante, com espaços profícuos para essa construção e, conseqüentemente, para a fabricação da pessoa, isso se torna evidente a partir do momento em que não só o parentesco e a identidade são calcados num lugar, mas também a onomástica. Determinados nomes próprios e sobrenomes circulam na fronteira do Sítio Santana-Queimadas, tal qual o

desígnio “Capuxu”, utilizado para todos que habitam aquele lugar. Também os apelidos são permitidos, sem se tornarem agressivos ou ofensivos, nas fronteiras do Sítio, lugar de intimidade onde são compartilhados a identidade, o parentesco, os nomes próprios e os sobrenomes.

Assim é que, em se tratando dos Capuxu, a pessoa também é um lugar. O lugar de um nome, talvez. Por essa razão, pode-se ouvir na cidade “você vai nos Capuxu” ao se referirem às idas ao Sítio onde eles habitam.

Entendo que entre os Capuxu há modos de pertença ao espaço, demarcados também por dinâmicas de nomeação ou gestão onomástica, dadas pela intimidade máxima entre aqueles que são da mesma área de habitação ou lugar, valorizando os laços de proximidade além dos identitários e, desse modo, intensificando a experiência pessoal. Isso é tão verdadeiro que dois jovens cuja mãe Capuxu é falecida e o pai, forasteiro, nunca morou na comunidade casaram-se com forasteiros, saíram da comunidade, levaram consigo a aparência, o estereótipo e os sobrenomes Capuxu mas não receberam nenhum apelido, embora todos os jovens da mesma geração, com quem eles que cresceram juntos, os tenham. A ausência de um apelido a circular nas fronteiras do Sítio demonstra distanciamento social.

4.2.5 A relação com os animais: os nomes e a aprendizagem corporal

No sertão é comum atribuir-se nome aos bichos, não havendo inominados. Não apenas os animais domésticos, como gatos, cachorros, mas todas as espécies animais que habitam com o povo o mesmo espaço são nomeadas, como vacas e bois, jumentos e até cabras. Esta é a regra no sertão, onde o que não tem nome não existe!

Se aos homens a nomeação é condição para a existência, assim parece ocorrer com os animais entre o povo Capuxu. Não existe um animal sem nome ou, talvez, seguindo a regra da antropologia para os homens, um animal sem nome não existe, sendo essa atribuição não apenas infantil, mas também dos adultos. Entretanto, como os animais são uma companhia constante para as crianças, especialmente os chamados domésticos ou aqueles de dentro de casa (gatos e cachorros), é comum que o conhecimento dos nomes dos bichos seja maior por parte das crianças do que pelos adultos.⁷¹

⁷¹ Assim, teríamos dois grupos de animais: os de pequeno porte e de dentro de casa, cuja companhia constante seria das crianças (gatos, cachorros, galinhas, porcos) e os

Se toda onomástica revela relações, devo dizer que entre o povo Capuxu os sistemas de nomenclatura revelam relações entre homens e entre homens e bichos. A verdade é que a infância Capuxu, prenhe dos elementos que a cercam, como o meio ambiente e os animais, aproxima as crianças, em especial, dos bichos, embora a relação do homem do campo com os animais perdure por toda a vida.

Por isso, na infância as crianças aprendem a respeitar os animais, a conviver com eles, a dividir com eles os mesmos espaços, a incluí-los em seus cotidianos. Como as crianças, os animais estão por toda parte do Sítio Santana-Queimadas. Mais do que tornarem-se brinquedos para as crianças, sua principal companhia nos dias da infância, as crianças aprendem dos animais e com eles. Uma série de descobertas a respeito de si mesmas e do próprio corpo são feitas pelas crianças através dos animais.

É também da fusão entre espaço de crianças, de adultos e o mundo animal que resultam as aprendizagens sexuais da criança camponesa.⁷² Assim, a infância quase despudorada da criança Capuxu acontece nos espaços que a une a adultos e animais, espaços sem limites ou fronteiras que intimidem a presença das crianças.

A observação do cotidiano das crianças revelará o quanto elas engatinham dentro de casa tentando alcançar os seus gatos; o quanto meninos e meninas adormecem no chão frio da casa encostados em seus cachorros; como as crianças são levadas para longas jornadas montadas em jumentos – antes mesmo de aprender a equilibrar-se de pé, a criança Capuxu é capaz de montar e percorrer trajetos no lombo de um jumento ou cavalo; como as crianças são capazes de atravessar currais passando por baixo de pernas de vacas para buscar o leite.

Também com os animais as crianças aprendem a utilizar de maneira diferenciada e particular os espaços da casa: deitar no chão da sala, embaixo da rede, na soleira da porta, por vezes em espaços em que somente os animais se deitam. E aprendem também a dividir a comida com os bichos, dando-lhes com suas próprias mãos.

Certa ocasião, uma criança de 5 anos argumentava com a avó para que esta não matasse uma galinha para comer no domingo. Ela

animais de médio ou grande porte, utilizados ou não como instrumentos de trabalho pelos adultos e cujos nomes são atribuídos e conhecidos mais por estes (jumentos, cavalos, vacas, bois).

⁷² Antonio Candido, em *Os parceiros do Rio Bonito*, chama a atenção para esse fato ao afirmar que, na educação sexual das crianças da família caipira paulista, “meninos e meninas aprendem o essencial com os animais” (2003, p. 49-50).

dizia, “mas vó, você disse que as galinhas eram minhas” e de fato sua avó sempre dizia que todas as galinhas e pintinhos no terreiro pertenciam a ela, cedendo aos pedidos insistentes da menina, que queria ser dona daquela fazendinha.⁷³ Depois de muito interceder pela vida da galinha, predestinada a virar cozido no almoço de domingo, a criança alegou: “Vó, a galinha é um ser humano!”. Acostumada a ver na escola ou nos programas de televisão tantas vidas serem defendidas com esse argumento, a criança não hesitou e elevou a galinha à condição de humana. É assim que se relacionam as crianças Capuxu com os bichos.

Se para as crianças Capuxu os animais são como seres humanos (ou como pessoas), então eles são dignos de nomes também. Entendo que a intenção aqui é, mais do que discutir nomes de bichos, aprender daquilo que essa onomástica revela: das relações entre as crianças e eles, das fronteiras na construção da pessoa e da produção do corpo dada por meio dessa relação. Afinal, penso que há uma aprendizagem delas através do corpo com os animais.

Qual a natureza dessa relação? De que modo a aprendizagem corporal com os animais ajuda a produzir o corpo e a pessoa Capuxu? Qual a importância dos nomes dos bichos para a construção da pessoa Capuxu? As fronteiras entre a pessoa e a não pessoa passam pelos nomes? Isso e tantas outras coisas podem nos ser reveladas pelo estudo sistemático da onomástica dos animais.

Observo que boa parte da aprendizagem corporal das crianças Capuxu se dá com os animais, de modo que a percepção do corpo da pessoa ou de si mesmo pode se dar por meio da descoberta do corpo do animal. O engatinhar, o morder-se, o lamber-se também são aprendidos. Também o bebê deita imitando o cachorro, fecha os olhos apertados imitando o gatinho e corre cambaleante tentando acompanhar as galinhas. Dos animais, as crianças Capuxu aprendem ainda sobre o

⁷³ É comum no universo camponês que desde cedo as crianças tenham suas próprias fazendinhas, sendo donas de uma ninhada de pintinhos, uma cabra, um bezerrinho ou qualquer outro filhote para dar início a sua própria criação, conforme observou Godoi (2009): “Esta é constituída de um ou dois animais, de toda maneira de pelo menos uma fêmea, para que a criança possa começar a constituir seu próprio rebanho. As crianças, menino ou menina, desde muito pequenas são encorajadas a cuidar dos animais. O ‘pai de família’ jamais se apropriará dos seus animais, somente em caso de necessidade – pois as necessidades da família prevalecem sobre a dos indivíduos – e, ainda nesses casos, essa apropriação toma a forma de empréstimo, que o pai tem a obrigação moral de restituir” (p. 298).

sexo, descobrem as relações entre machos e fêmeas através daquelas que se estabelecem entre os seus animais.

Desde crianças os pequenos Capuxu são ágeis como gatos-do-mato, podendo se deslocar pela mata como um deles, e raivosos como cães, sendo brabos e destemidos quando se veem caçados ou ameaçados. No mais das vezes, o seu temperamento é associado ao do seu bicho doméstico ou vice-versa.

No que se refere às crianças, podemos dizer que os animais são os companheiros de diversão, das longas caminhadas para levar recados na casa de alguém, do sono vespertino no cimento frio da sala e na comensalidade, com almoços degustados pelo chão da cozinha. O bebê Capuxu consegue erguer-se do chão se apoiando em seu cão, e ensaia, enquanto tateia o corpo do animal, os primeiros passinhos.

No que concerne aos adultos, os animais são companheiros de trabalho, da labuta diária, da lida agrícola. Por isso, não se pode nem se deve negar um nome ao companheiro tão fiel e tão presente no dia a dia do camponês.

Penso que a fronteira para a construção da pessoa pode passar entre os Capuxu, pelos seres nominados e inominados. E o mais importante: quem mais atribui nomes aos animais são as crianças, e isso, de certo, informa algo. Por que as crianças e qual é a matéria-prima desses nomes?

Lembro-me que certa vez, durante um passeio matinal ao lado de Carminha, que além de importante interlocutora era minha anfitriã na comunidade, e de seu filho Eudvan, de 5 anos, eu me espantei com o grito dele apontando para o matagal ao lado e gritando “Olha, mãe! Pinguim!”. Minha indignação foi completa. Além do susto por ver algo se mexendo rapidamente por entre as plantas e pelo grito da criança, eu não podia conceber um pinguim em pleno sertão paraibano. O mistério foi rapidamente desvendado quando correu em nossa direção um simpático cachorrinho vira-latas, magricelo, preto e branco, e Carminha, sorrindo, explicou: “o cachorro lá de casa que estava desaparecido”.

Pinguim, companhia constante de Eudvan, permaneceu ao lado do seu dono durante nosso percurso. Adiante, enquanto Carminha parava para cumprimentar alguém na porta da casa de uma família Capuxu, Eudvan tirou do bolso um pedacinho de rapadura, comeu quase tudo de uma vez só e estendeu a mãozinha suja para que Pinguim a lambesse. Ficaram os dois saciados.

Os animais domésticos, especialmente gatos e cachorros, são “propriedade” das crianças. Depois de certa idade elas devem

alimentá-los, banhá-los, protegê-los no caso de ataque por outros animais, cuidar deles de modo geral. Estas passam a ser tarefas de responsabilidade das crianças.

Eudvan já foi dono de 87 pintinhos, uma verdadeira fazendinha. Ele era também uma espécie de “parteiro”. É que depois de chocados os ovos, os pintinhos vão aparecendo aos poucos, ao longo do dia. Eudvan podia, então, ir abrindo os ovos que os pintinhos estavam sentindo dificuldade em rachar. De cócoras, Eudvan procedia à abertura do ovo, quebrando sua parte superior e, com delicadeza, retirando os pedacinhos da casca que o encobria. Avistando o pintinho, ele devolvia o ovo para o ninho e deixava que o próprio pintinho terminasse a tarefa de quebrar o ovo e se livrasse dele para sempre. Era também Eudvan o responsável por jogar milho ou farelo para as galinhas e para os pintinhos e tanger as galinhas para o poleiro.

Dois dos meninos com quem conversei na escola disseram que, no futuro, quando crescessem, gostariam de ser vaqueiros, desses que competem em parques de vaquejada, e falavam inclusive que seus pais lhes levavam em todas as vaquejadas que aconteciam nos arredores de Santana-Queimadas. Um deles contou que estava juntando dinheiro para comprar um cavalo.

É interessante perceber que, em geral, todos os habitantes da comunidade sabem os nomes dos animais domésticos da maioria das famílias. Assim, sempre que chegávamos a uma casa para visitar alguém, conversar ou nos unir em almoços, cafés e jantares, era normal que a família que me acompanhava tratasse os animais que encontrava pelas estradas, nas portas das casas de seus donos, pelos nomes, fosse para cumprimentá-los, fosse para repreendê-los por estarem acuando a mim, ou me “estranhando”,⁷⁴ como dizem.

Outro interessante aspecto é que os animais domésticos são criados praticamente dentro de casa, os gatos ocupando cadeiras e sofás, os cachorros ocupando as soleiras das portas, e os porcos, galinhas, galos e pintinhos ocupando os quintais e, vez por outra, invadindo os espaços da casa em busca de grãos ou farelos de cuscuz, pão etc.

A infância Capuxu se caracteriza pela aproximação condescendente da criança e da natureza. As suas brincadeiras evocam e elencam elementos rurais. A criança personifica seres e objetos.

⁷⁴ É importante destacar que a expressão “estranhando” tanto pode ser utilizada para os bebês que, ao se verem no colo ou nos braços de alguém não familiar, desatam em choro, como para os animais que avançam ou acuem em direção ao estrangeiro.

Os seus brinquedos no mais das vezes são árvores, balanços, riachos e a terra. Porém, essa aproximação da criança com o meio tem seu ápice nas relações que se estabelecem com os animais, especialmente com os de estimação. A criança Capuxu está rodeada de animais e cresce com estes a sua volta. Muitas vezes o animal doméstico é a sua principal companhia em casa e por toda parte, especialmente nos casos raríssimos em que há apenas um filho na família.

A relação da criança com os animais emerge na comunidade Capuxu nos primeiros meses de vida dos pequenos, e chega a existir uma semelhança entres crianças e animais. É que tal qual as crianças, os animais crescem livres (ou seria o contrário?). São estes dois, crianças e animais, os que ocupam todos os lugares do Sítio a toda hora. Juntos caminham pelas estradas, pelas trilhas ou pela relva, matagal adentro. Juntos correm, levantando poeira tão alta nos verões dos anos fatidicamente secos que quase não podemos enxergá-los. Juntos almoçam, sentados ao chão da cozinha ou de qualquer outro cômodo da casa. Juntos levam recados às casas da redondeza, vão à igreja, à casa paroquial e à escola. Se o pequeno entra na escola e o seu animal é um cachorro, fica ele à espera na frente da escola, à mercê do tempo.

Os animais mais comuns do Sítio que são de posse das crianças são cachorros e gatos. As crianças brincam com eles, escolhem seus nomes, alimentam-nos e banham-nos. Eles dormem dentro das casas ou em seus arredores. Seguem seus donos aonde quer que eles vão. São muitas vezes os grandes amigos das crianças, os seus diletos brinquedos.⁷⁵

Mas há grande variedade de animais. Há aquelas crianças que preferem pintinhos, galinhas, porquinhos, patinhos, jumentos, cavalos, cágados, papagaios, bezerros, cabritos, coelhos ou iguanas. Todos os animais são de agrado das crianças, mas os filhotes têm preferência na hora de tornarem-se amigos. É que no caso dos animais menores é mais fácil para as crianças terem-nos nos braços, no colo ou fazerem-lhes um afago.

Não é raro encontrarmos crianças abraçadas aos seus animais, deitados juntos na sala enquanto veem televisão e até mesmo adormecendo em suas redes enquanto o animal se acomoda embaixo da rede velando o sono de seu amigo.

⁷⁵ Neste sentido, discordo da afirmação generalizada de Godoi (2009) de que “no sertão, mesmo se os cães são considerados animais domésticos, eles não são companheiros de brincadeira apreciados pelas crianças, como em outros lugares: este papel é dado aos cabritos” (p. 297). Entre os Capuxu, o cachorro é um dos brinquedos favoritos das crianças.

As crianças falam de seus animais constantemente, exibindo orgulhosas suas qualidades, como eles são bonitos, gordos, limpos, espertos e sabidos. Desprendem, pois, todo um carinho em relação aos animais. E não só falam deles, mas falam com eles. Dirigem-lhes palavras de carinho e afeto, contam-lhes segredos, desabafam e brigam com eles por qualquer razão. Chamam-lhes pelo nome, gritando de longe, e eles vêm felizes encontrar seus donos.

Principalmente no caso dos cachorros, às vezes nem é preciso chamá-los pelo nome. Basta um assovio, um gesto dos dedos e um “qui, qui”, numa corruptela do “aqui, aqui”, e eles vêm abanando o rabinho. Mesmo aquelas crianças com vocabulário minguaado estabelecem uma relação prazerosa com os seus animais por meio de monólogos e gestos de carinho.

Um interessante fator a ser mencionado é a ausência de medo das crianças com relação aos bichos. Elas atravessam uma manada ou um rebanho sem qualquer temor. Ainda na primeira infância transitam pelos currais, aproximam-se de gado, jumento, cavalo. Tentam alcançar as galinhas e agarrá-las. Nada as assusta. Quando crescem mais um pouco, já começam a alimentar os animais, a banhá-los, a domesticá-los, e falam com aquela voz autoritária dos adultos, segurando cipós na entrada do curral: “Ê, boi, ê...”, “Vai!”, “Estrelinha! Gasolina! Gigante!”, chamando o cachorro e tangendo as vacas. O seu animal amigo está sempre ao seu lado. Depois voltam os dois para casa e a criança cuida de alimentar seu gato. Na infância Capuxu há sempre espaço para mais um bicho.

Quadro 2 – Nomenclatura dos bichos.

Bichos	Nomes
Cachorro	Caçador, Vencedor, Gigante, Nego, Pinguço, Rabito, Pretinha, Baleia, Regues, Fofinha, Pretinho, Mel, Ring, Estrela, Filó, Braqui, Vivian
Gato	Rodrigo, João Neto, Xanin, Pedro Neto, Xuxa, Marri, Mansinha, Bilu, Sinhá Mesa, Nina, Xadrez, Leo
Bezerra	Moleca
Vaca	Princesa, Moça Bonita, Estrelinha, Gasolina
Jumento	Luís
Coelho	Pintado, Branca, Evans e Couve
Galinha	Lulu
Porco	Brabim
Louro/Papagaio	José, Mário, Tujuca, Galinha Pintadinha
Cavalo	Ventania, Furacão
Cágado	Molenga

Conforme a tabela acima, percebemos que os nomes podem revelar características dos animais que são físicas, como a cor do pelo (Branca, Nego, Pretinho, Pretinha, Mel, Pintado), uma especificidade do corpo (Rabito, Molenga), a espessura do pelo (Fofinha), o peso (Baleia), o tamanho (Gigante) ou características que remetam a coragem, determinação e a certas habilidades (Vencedor, Caçador). Percebo que o modo como nomeiam os animais através de características físicas remete aos mesmos critérios de escolha dos apelidos quando estes se referem a características do fenótipo, como vimos anteriormente.

É também possível atribuir aos animais nomes que remetem a temperamento (como Brabim – que vem de brabo ou zangado – Mansinha) e velocidade (Ventania, Furacão), que são também elementos da natureza.

Outro fator a ser destacado é a possibilidade de se atribuir aos animais nomes de pessoas, (José, Mário, Luís, Lulu, Evans, Rodrigo, João Neto, Pedro Neto, Nina, Leo), sendo esse costume revelador do lugar que os animais ocupam na cultura Capuxu, pois o hábito de se atribuir nomes de pessoas aos animais demonstra que as fronteiras entre pessoas e animais se diluem. Ainda que os animais não sejam considerados completamente como pessoas, por não possuírem todos os seus atributos, a não proibição de atribuição a estes de nomes de pessoas demonstra que eles possuem alguns desses atributos. Afinal, o nome de pessoas colocado em animais nos faz crer que há algo nestes que nos remete àqueles.

Outrossim, se é possível ao animal ter nome de pessoa, comer dentro de casa, em algumas circunstâncias, ou ser enterrado com alguma dignidade, isso revela que o estatuto de pessoa pode ser atribuído, em parte, a ele. É isso que nos revelam os termos nativos.

4.3 Reciprocidade e sistema de apadrinhamento: padrinhos humanos e santos

O objetivo desta seção é analisar o sistema de apadrinhamento ao qual estão submetidas às crianças Capuxu desde tenra idade. Parto da hipótese de que o apadrinhamento é uma estratégia de reciprocidade e sociabilidade que engendra novas relações de parentesco (eletivo ou afetivo), estando intimamente relacionado à construção da pessoa Capuxu, e de que a criança é o elo vital para a construção de tais relações.

O sistema de apadrinhamento Capuxu será aqui analisado à luz das teorias da reciprocidade e da sociabilidade, em sua relação com a construção da pessoa Capuxu. Nesta seção nos dedicaremos à análise da tipologia, dos rituais e das relações de apadrinhamento que vigoram entre o povo Capuxu.

Desnecessário seria dizer que esses rituais, em sua maioria, ocorrem na infância, perdurando as relações que eles estabelecem pelo resto da vida da pessoa Capuxu. Ademais, não podemos esquecer que a reciprocidade, bem como a dádiva, está presente nas relações de parentesco e que o apadrinhamento engendra novas relações de parentesco, estando todos esses elementos – reciprocidade, sociabilidade, parentesco e apadrinhamento – presentes na formação da pessoa Capuxu. Para elucidar esse sistema, passemos a uma análise teórica dos termos e à descrição etnográfica dos rituais e das relações.

Esta discussão ajuda-nos, ainda, a perceber a agência das crianças Capuxu. Embora este seja um trabalho *sobre* a infância e as crianças, é também um trabalho *com* crianças. Alguns dos elementos que explicam a produção da pessoa Capuxu me foram fornecidos e explicados pelas crianças, além de pela observação direta sobre a infância que exerci. A participação delas em discussões sobre o casamento endogâmico, o sistema de nomeação e os apelidos, os nomes dos bichos e a trilogia da infância – elementos que serão apresentados adiante – revelam a autonomia desse universo infantil.⁷⁶

As crianças Capuxu são importantes sujeitos na construção dos sistemas de parentesco, de nomeação e de apadrinhamento. Elas me revelaram como se relacionam com seus primos e cônjuges em potencial, como modificam o sistema de nomeação, atribuindo apelidos aos seus pares que perdurarão por toda a vida, e como atravessam o sistema de apadrinhamento, escolhendo padrinhos de fogueiras distintos daqueles escolhidos pelos seus pais no ato do batismo.

Essas pequenas intervenções das crianças na estrutura dos grandes sistemas que organizam a vida social Capuxu dão mostra do poder de sua agência para significar e transformar a cultura na qual estão inseridas.

⁷⁶ Acredito que a capacidade infantil de construir um mundo próprio com suas regras, de significar o mundo e fazer uma leitura peculiar dele, que nossa sociedade, especialmente urbana, despreza, é reconhecida em outros contextos sociais, como nas sociedades indígenas e rurais do Brasil, conforme tem sido demonstrado em várias pesquisas (COHN, 2002; TASSINARI, 2001; TASSINARI, 2007; SOUSA, 2004; TASSINARI; COHN, 2009).

Também nas discussões sobre identidade as crianças revelaram os preconceitos e estigmas a que estiveram expostas nas escolas da cidade, na relação com os *outsiders*, e como venceram isso se destacando como os melhores alunos. Sobre a relação com o sobrenatural, especialmente com os *malassombros*, foram as crianças minhas principais informantes a explicarem as concepções sobre a alma da pessoa Capuxu e as estratégias para escapar das visitas das almas dos mortos.

4.3.1 Sistemas de apadrinhamento: reciprocidade e sociabilidade no sertão da Paraíba

Nas comunidades rurais do sertão nordestino, paralelamente às relações de câmbio mercantil, encontram-se prestações econômicas não mercantis que correspondem à permanência de práticas de reciprocidade camponesa, ancestrais ou readaptadas num contexto novo. Entendemos por reciprocidade a dinâmica de dádiva e de redistribuição criadora de sociabilidade identificada por Mauss ([1969] 2003) como prestação total.

Por outro lado, a dialética da dádiva, reproduzida pela lógica de reciprocidade, pode tornar-se também agonística, como mostrou Mauss ([1969] 2003), e, portanto, vivida como uma obrigação, um constrangimento. Caille (1998) afirma que

em certo sentido, a dádiva não é nada desinteressada. Simplesmente, privilegia os interesses de amizade (aliança, amabilidade, solidariedade) e do prazer ou da criatividade sobre os interesses instrumentais e sobre a obrigação ou a compulsão. A obsessão das religiões ou de numerosos filósofos em procurar uma dádiva plenamente desinteressada é, portanto, sem objeto (p. 77).

A lógica da dádiva e da reciprocidade foi logo verificada em todas as sociedades humanas a partir da formulação de Mauss ([1969] 2003), que defendeu a universalidade da dádiva. Já Lévi-Strauss (2003) foi o responsável por demonstrar como as estruturas elementares do parentesco são ordenadas pelo princípio de reciprocidade, ou como a dádiva se relaciona com o parentesco. Segundo Caille (1998, p. 76), o paradigma da reciprocidade ou da dádiva aplica-se “a toda ação ou prestação efetuada sem expectativa imediata ou sem certeza de retorno, com vista a criar, manter ou reproduzir a sociabilidade e comportando, portanto, uma dimensão de gratuidade”.

A lógica do sistema de reciprocidade não considera a produção exclusiva de valores de uso ou de bens coletivos, mas a criação do ser, da sociabilidade. Se para “ser socialmente” é necessário dar, para dar é necessário produzir. Produzir sociabilidades. A lógica da reciprocidade procura, portanto, a ampliação das relações sociais e afetivas, por exemplo, mediante o compadrio (LANNA, 1995). O apadrinhamento recíproco das crianças entre duas famílias, em alguns casos sem laço de parentesco consanguíneo, é uma forma de aliança extremamente forte, que permite multiplicar as redes interpessoais além da esfera local, das classes sociais e das categorias socioprofissionais.

Estudando os sistemas de prestações totais e, em especial, o potlatch, em duas tribos do noroeste americano, Mauss ([1969] 2003, p. 188) observou “o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito e, no entanto, imposto e interessado dessas prestações”. As trocas não eram exclusivamente de bens, riquezas ou coisas economicamente úteis, mas “tratava-se antes de tudo, de gentilezas, banquetes, ritos, serviços militares, economicamente úteis, mulheres, crianças, danças, festas”.

Mauss ([1969] 2003) se dedica a explicar que entre grupos sociais como os Kwakiutl do Canadá e os Kiriwina da Melanésia existe uma relação ritual de troca de bens e pessoas, que Mauss denomina *fato social total*, constituído de três atividades que analisa: *dar*, *receber* e *retribuir*, atos rituais destinados a criar sociabilidade.

De um lado, Mauss evidencia que a dádiva é o oposto da troca mercantil e, paradoxalmente, procura nela a origem da troca (ou do intercâmbio). De outro lado, mostra a essência da reciprocidade com o caráter universal da tríplice obrigação de “dar, receber e retribuir”.⁷⁷

Todavia, algumas particularidades caracterizam a reciprocidade ou a dádiva se, em vez de bens, falamos de pessoas. É assim que, no sertão da Paraíba, entre o povo Capuxu, além de alimentos,⁷⁸ instrumentos,

⁷⁷ Segundo Mauss ([1969] 2003), a reciprocidade está baseada na dádiva, ato de dar de forma generosa e gratuita, de receber e de retribuir, formando um processo de solidariedade e fortalecendo a confiança, pois no ato de dar existe um simbolismo que reforça valores morais, além dos valores econômicos envolvidos. É a reciprocidade que fundamenta a vida social.

⁷⁸ Em pesquisa de mestrado sobre a infância Capuxu, eu já havia observado a importância das crianças para garantir a troca de alimentos na comunidade, sendo elas as principais responsáveis por levar pratos preparados entre as casas de vizinhas, irmãs, amigas ou comadres. Conforme a regra, a criança nunca volta de mãos vazias: leva um prato e traz milho, feijão, frutas ou qualquer outro alimento ou prato com o qual a

presentes e cortesias, os bens que circulam são as crianças, numa teia que, unindo famílias, residências, o campo e a cidade, cria redes de relações sociais recíprocas, nos termos de Simmel (MORAES FILHO, 1983). Essas redes podem gerar relações de parentesco eletivo ou fictício, fortalecer relações de parentesco já existentes ou aproximar pessoas de diferentes famílias e classes sociais.

Em se tratando do sistema de apadrinhamento Capuxu, cuja matéria-prima são as crianças concebidas como dádivas, podemos dizer que não se dá para receber: dá-se para que o outro dê e procura-se estabelecer uma relação entre várias pessoas ou grupos mediante uma sequência durável de dádivas, gerando a reciprocidade. Por isso, diz-se que a reciprocidade é tão fundamental para a humanidade como o tabu do incesto.

Temple (apud SABOURIN, 2008) constata que a dádiva não é desinteressada, mas motivada pelo interesse pelo outro ou pelo reconhecimento dele. Define, portanto, a reciprocidade como o redobramento de uma ação ou de uma prestação – entre outras, de uma dádiva – como forma de reconhecimento do outro e de pertencimento a uma coletividade humana. O autor entende que reciprocidade não é uma troca como o intercâmbio, pois “a operação de intercâmbio corresponde a uma permutação de objetos, enquanto a estrutura de reciprocidade constitui uma relação reversível entre sujeitos” (TEMPLE apud SABOURIN, 2008, p. 1).⁷⁹

Para Mauss ([1969] 2003), a reciprocidade advém da dádiva, que é um ato de dar sem esperar a retribuição, ou seja, de um ato desinteressado por quem dá, mesmo sabendo que aquele que recebe tende a retribuir. Para Bourdieu (2001), no entanto, não existe ato desinteressado, ou seja, aquele que dá espera retribuição. Assim, Bourdieu acrescenta os elementos “tempo” e “poder” à relação de reciprocidade, sendo o poder adquirido por aquele que dá sobre o que recebe, deixando este na obrigação de retribuir. Porém, no ato de dar, receber e retribuir existe o elemento incerteza, isto é, quem recebe pode ou não retribuir. Nesse

mulher receptora queira devolver a gentileza, garantindo a reciprocidade (SOUZA, 2004). Assim, crianças e alimentos garantem o continuum da reciprocidade Capuxu.

⁷⁹ Poderíamos classificar aqui como troca outro fenômeno do qual são responsáveis as crianças, chamado de “trocas de mudas”, que consiste na troca de mudas, sementes de hortaliças e flores que fazem parte deste circuito de trocas femininas, não só material, mas também simbólico, uma vez que garante também a circulação de recados e informações locais através das crianças. Essa prática foi também observada por Martins e Menasche (2011) em um assentamento no Rio Grande do Sul.

caso, inverte-se o poder na relação, passando esse poder para aquele que recebeu a dádiva, o qual assume a posição de decidir se retribui ou não e quando retribuirá.

Coube a Caillé (1998) demonstrar em suas análises sobre a dádiva que a obrigação de retribuir está presente concomitantemente com a liberdade de retribuir ou não, retomando a ética da reciprocidade, fundamental para estruturar relações de confiança.

É assim que analisamos o sistema de apadrinhamento Capuxu como uma relação de reciprocidade que gera sociabilidade, fortalecendo as relações de parentesco ou estabelecendo relações com pessoas de fora da comunidade.

Mas o que está por trás deste sistema de apadrinhamento? Seriam as crianças bens não materiais? Seria o apadrinhamento produtor de relações de reciprocidade? De que maneiras se retribui a dádiva de ter adquirido uma criança como afilhada? E de que maneira aquele que “dá a criança” torna-se endividado com o que a “recebe”?⁸⁰ O que isso tem a ver com a produção da pessoa Capuxu? Uma descrição densa das formas de apadrinhamento presentes na comunidade Capuxu, dos seus rituais e das relações que elas estabelecem pode nos ajudar a elucidar essas questões.

4.3.2 Dar, receber e retribuir: formas de apadrinhamento, rituais e relações

As crianças Capuxu estão submetidas, desde o nascimento, a uma série de processos de formação do corpo da criança e da pessoa com fins de garantir a perpetuação do *ethos* camponês e da identidade Capuxu. Esse processo de construção da pessoa Capuxu tem início na gravidez, passando pelo nascimento e se estendendo por toda a vida, mas sendo mais forte na infância.

As crianças são dadas desde os primeiros meses de vida a padrinhos/madrinhas cujas relações são essenciais para os pais da criança. Parentes, amigos ou vizinhos, próximos ou distantes, passam a ser os “segundos pais” das crianças após o apadrinhamento através de batismo na igreja católica. Entretanto, mais do que cumprir o fim de garantir que a criação dos filhos seja assistida pelos padrinhos, as

⁸⁰ As terminologias “dar” e “receber” são nativas, sendo este o modo como comumente se referem os pais ao afirmarem que “deram” o filho a tais padrinhos, e os padrinhos, ao dizerem que “receberam” a criança de um casal.

relações de compadrio geram ou fortalecem redes de relações sociais entre as famílias envolvidas no processo.

Ainda nos primeiros meses, as crianças são ofertadas mais uma vez, agora aos chamados “padrinhos santos” – um santo ou santa da igreja católica. Este passará a ser responsável pela sua proteção e será a quem as crianças devem recorrer em situações de sufoco. Assim, as crianças passam a pertencer, além de aos seus pais e a sua própria família, a padrinhos e madrinhas, humanos e santos.

A constante criação de redes de relações sociais no sertão nordestino através da reciprocidade, que faz circular bens e pessoas – especialmente crianças –, não é uma novidade. Nessas sociedades, os valores humanos, que são os mais importantes, são gerados pelas relações de reciprocidade, consideradas como mais humanas que as relações mercantis de intercâmbio ou de assalariamento (TEMPLE; CHABAL, 1995).

No sertão da Paraíba, as relações camponesas são orientadas por outros fins e valores. Por isso, a dádiva está sempre presente conformando o conteúdo dessas relações, ainda que estas assumam uma forma de compromisso ou obrigação. Isso fica evidente nos conhecidos mutirões para construir poços, caixas d’água ou casas, para roçar a terra do vizinho doente, ou na família cujos filhos não cresceram o suficiente para assumir a sua parcela de trabalho no processo produtivo. A dádiva fica evidente também na doação da criança como afilhada, garantia de respeito e consideração, além de confiança, para com aqueles a quem a criança está sendo “dada”, sejam humanos ou santos.⁸¹

Entretanto, todo ato de dar é orientado pela esperança de adquirir algo em troca. Toda dádiva gera a expectativa de retribuição. Assim, cabe aos padrinhos humanos, dentre outras coisas, assumirem a criação da criança no caso de falecimento ou impossibilidade dos pais,⁸² e

⁸¹ Klaas Woortmann (1995) afirma que o Sítio é o “espaço de reciprocidade”, onde a dádiva é a visita aos doentes ou favores prestados pelos vizinhos ou parentes. Conforme o autor, o Sítio é ainda um “território de reciprocidade” por ser um território de parentesco. Assim, ele se torna o lugar da troca.

⁸² É importante destacar que não há, no caso do apadrinhamento, uma transferência de responsabilidade para com as crianças de pais para padrinhos – como ocorre com a circulação de crianças –, mas o compartilhamento dessa responsabilidade, ficando o econômico sempre a cargo dos pais. Nesses casos, interessa menos a questão econômica que a responsabilidade e o caráter atribuídos à educação das crianças. Afinal, como demonstrou Godoi (2009), “a sociedade camponesa é mais regida pela honra do que pelo cálculo econômico”.

aos padrinhos santos cabe intervir junto a Deus para socorrê-las nos momentos de sufoco.

Há seis tipos de apadrinhamento religiosos envolvendo crianças entre os Capuxu, o que demonstra a complexidade do sistema de apadrinhamento.⁸³ O emaranhamento de padrinhos e pedidos de bênção⁸⁴ no cotidiano do Sítio me deixava absolutamente confusa quanto às relações de apadrinhamento, razão pela qual construí a seguinte tipologia: padrinho/madrinha de apresentação; padrinho/madrinha de vela; padrinho e madrinha de batismo (ou pia); padrinho/madrinha santo; padrinho/madrinha de fogueira; padrinho/madrinha de crisma.

A principal forma de apadrinhamento entre o povo Capuxu se dá pelos batismos. Este é o apadrinhamento mais legítimo de todos. Ele é formalizado pela igreja católica, que confere até mesmo um certificado aos padrinhos. Entre o povo Capuxu, a maioria dos batizados ocorre na igreja de Sant'Ana, no Sítio Santana, sendo raros os que são realizados na igreja da cidade de Santa Terezinha. Em Santana, o pároco local ou o padre do município, dependendo da disponibilidade dele, celebra o batismo.

Esse ritual católico, religião da maioria dos moradores de Santana, envolve três tipos de padrinhos, além dos principais, que são os chamados “padrinhos de batismo” ou “de pia” (a expressão vem de “pia batismal”), sempre um casal. A igreja determina que o homem e a mulher a se tornarem padrinhos sejam casados de fato e de direito, pela igreja, ou que não tenham nenhum tipo de relacionamento um com o outro, não sendo permitido que se tornem padrinhos casais de namorados ou casais apenas com relacionamento estável (morando juntos).

⁸³ A importância do apadrinhamento no sertão pode ser verificada pela quantidade de possibilidades de apadrinhamento que se tem. Além disso, sabemos que há várias formas de apadrinhamentos políticos – fazendeiros que ajudam seus vaqueiros e moradores, políticos que protegem coronéis e cabos eleitorais, senhoras esposas de fazendeiros, coronéis e políticos que se relacionam ajudando as esposas de vaqueiros, moradores e seus filhos, com doações de roupas velhas de seus próprios filhos, material escolar, remédios ou levando para a cidade, hospitais e maternidade.

⁸⁴ Pires (2011) observou com perspicácia no semiárido nordestino o pedir a bênção como uma prática para toda a vida e voltada às pessoas mais velhas, pais e padrinhos. Numa tentativa de associar o pedir a bênção e a religiosidade, a autora conclui: “Pedir a bênção é algo que as pessoas fazem sem se dar conta. É parte do mundo como ele é, parte da vida ordinária. Para ser gente propriamente, como fomos ensinados desde criança pelas nossas famílias, é preciso pedir a bênção. Parece que certas práticas religiosas foram incorporadas ao modo de ser cotidiano dos catingueirenses” (p. 157). Penso que, entre os Capuxu, para ser pessoa propriamente é preciso pedir a bênção.

Como citado, o ritual de batismo gera ainda outros dois tipos de apadrinhamento: os chamados “padrinho de apresentação” e “padrinho de vela”. Cabe ressaltar que, embora utilize o termo no masculino, regra geral para quem se refere a padrinhos, esse apadrinhamento diz respeito tanto a padrinhos como a madrinhas, ficando a decisão sobre o gênero a critério dos pais, já que se escolhe apenas um. Por exemplo, Eudvan tem como madrinha de apresentação a sua meia-irmã Flávia e, como padrinho de vela, o seu meio-irmão Eurivan. Já quanto aos padrinhos de batismo, Eudvan fora “dado” a Tobias e Sônia, um casal Capuxu com quem os pais de Eudvan mantêm relação de amizade mais próxima.

O padrinho ou madrinha de apresentação é o responsável por apresentar a criança a Deus. Para isso, no início da celebração na igreja, quando é anunciado o batismo da criança, o padrinho/madrinha de apresentação caminha até o altar com a criança nos braços, ficando por lá alguns segundos para que, além de Deus, todos os presentes possam vê-la.

Contam os Capuxu que, no passado, era hábito da igreja católica que todos os meninos fossem batizados como “José” (nome acrescentado pelo padre antes do nome atribuído pela família) e que todas as meninas fossem batizadas como “Maria”, fazendo menção aos pais de Jesus Cristo. Assim, na hora do batismo, o padre acrescentava o nome “José” ao pronunciar o nome do menino e “Maria” ao pronunciar o nome da menina. Esse costume perdeu-se com o tempo.⁸⁵

Em geral as crianças Capuxu são batizadas entre 6 meses e 2 anos de idade. Há pressa em se batizar a criança, pois, caso ela morra sem ser batizada, acredita-se que, por morrer pagã, não irá direto para o céu, o que, por sua vez, ocorre com as criancinhas que morrem depois de serem batizadas.⁸⁶ O mais comum é que o batismo se dê quando a criança completa 1 ano de idade. Há um fator que interfere na decisão sobre a época de batizar a criança: é que boa parte dos padrinhos mora fora da comunidade e às vezes até do estado, considerando que muitos

⁸⁵ Também Codonho (2007) observou entre os Galibi-Marworno que, até receberem um nome definitivo, os meninos eram chamados de “Manoel” e as meninas, de “Maria”, por meio de batismos realizados em casa. Os pais argumentavam que eram nomes fáceis de serem memorizados.

⁸⁶ Pires (2011) observou também em Catingueira que “se uma criança pequena morre, acredita-se que ela vá diretamente para o céu – exceto quando não foi batizada, segundo os católicos. Porém o batismo, também pode ser realizado pós-morte, restaurando o equilíbrio necessário para a aceitação daquela alma no céu. Ela ‘é um inocente’, como se diz em Catingueira daquele que não possui pecados” (p. 79)

jovens Capuxu foram morar em São Paulo e, hoje, bem-sucedidos, são escolhidos como padrinhos de muitas crianças. Nesse caso, o batismo fica condicionado aos períodos festivos, de fim de ano (Natal e Réveillon) ou dos meses de junho e julho (São João, São Pedro e Sant'Ana), quando os Capuxu que moram fora tiram férias e podem vir visitar e batizar as crianças.

Há ainda o chamado “padrinho (ou madrinha) de vela”. Este é o responsável por segurar a vela, durante a celebração do batismo, no altar ao lado dos pais da criança e dos chamados “padrinhos de batismo”. É importante informar que os padrinhos de batismo são os únicos com certificado instituído pela igreja, ficando um documento arquivado na paróquia. Para isso, é necessário que os padrinhos passem por um curso preparatório, que pode ser realizado em qualquer paróquia do país, e apresentem o documento de certificação do curso no dia do batismo para que fique arquivado na igreja onde ocorre o ritual.

O ritual do batismo na igreja é caracterizado por uma série de símbolos: a criança usa vestes bancas, que simbolizam a pureza; é batizada com água, que a purifica do pecado; é também unguida com óleo, tendo o batismo dois rituais de unção: com a infusão na água e com o óleo. Há, ainda, a vela acesa (a ser segurada pelo padrinho/madrinha de vela), que servirá de guia, iluminando pais e padrinhos a ajudarem a criança a traçar um caminho para Deus.⁸⁷

Poderíamos dizer, *grosso modo*, que os padrinhos de apresentação e de vela são assessórios durante o batismo, uma espécie de apadrinhamento complementar. Eles flutuam em torno dos padrinhos principais, que são os de batismo ou de pia. Em todo caso, eles cumprem uma importante função social, já que são considerados padrinhos para o resto da vida e que, findo o ritual, a depender da distância entre a moradia da criança e de seus padrinhos de batismo, uma relação mais próxima pode se estabelecer entre ela e os padrinhos de apresentação ou de vela, dada a convivência cotidiana.

Entre o povo Capuxu, de modo geral, é comum que se peça a bênção aos padrinhos, mesmo quando se trata de adultos ou idosos, se ainda têm padrinhos vivos. Aliás, mesmo após a morte dos padrinhos, os idosos se referem a eles sempre com os termos “padrinho” e “madrinha” antes do nome, como em “finado padrinho José” ou “finada madrinha Ana”.

⁸⁷ Consoante Ellen Woortmann (1995), o batismo não é apenas o nascimento simbólico de uma criança cristã – que nesse momento deixa de ser pagã –, mas também o começo de um adulto, de um pai de família ou de uma dona de casa.

Também as crianças são ensinadas desde sempre a “pedirem a bênção”, às vezes por meio da expressão “dê a bênção ao seu padrinho” em vez de “peça a bênção”. Assim é que, mesmo antes de falar, ainda bebês, elas estendem a mãozinha em direção aos padrinhos sem pronunciar qualquer palavra. Quando maiores, começam a praticar a gestualização formal dos pedidos de bênção: a mão direita é estendida para o padrinho/madrinha, com a voz em tom de petição na expressão quase interrogativa “a bênção, padrinho?”. Este deve beijar as costas das mãos da criança dizendo “Deus lhe abençoe” e, em seguida, esticar o braço, levando as costas de sua própria mão para que a criança a beije.

Esse gesto é praticado sempre que as crianças encontram seus padrinhos de apresentação, de vela ou de batismo, ou – se forem vizinhos e se encontrarem várias vezes por dia – pelo menos uma vez por dia, ou até mesmo duas vezes, ao amanhecer e ao anoitecer, no caso de conviverem ou estarem sob o mesmo teto.

Além dos padrinhos de apresentação, de vela e de batismo, há ainda três outros tipos. São eles os “padrinhos santos”, os “padrinhos de crisma” e os “padrinhos de fogueira”. Os padrinhos santos são escolhidos entre o rol de santos do panteão católico, especialmente nas folhinhas de calendário, que identificam o dia de cada um. A escolha do padrinho santo para a criança pode ser pelo fato de o nascimento dela ter ocorrido no dia do santo, quando, além de herdar o nome do santo, a criança o terá como padrinho, mas também pode se dar por outras razões, como o fato de a biografia do santo comover os pais ou caso estes tenham recebido uma graça de determinado santo, tornando-se devotos dele. Assim, um modo de retribuir a graça alcançada será deixando um filho aos cuidados do santo. A partir de então, será a criança também devota daquele santo. Vale aqui mencionar a reciprocidade presente também nas relações com o sobrenatural. Mesmo nas relações que se estabelecem entre os santos e os homens cabem as obrigações e as retribuições, sendo a gratidão e a retribuição que caracterizam essas relações, ou seja, até aos santos, de quem se consegue algo, é preciso dar algo em troca.

Essa forma de apadrinhamento não consta de um ritual específico no âmbito da igreja, sendo marcada pela informalidade da doação que os pais das crianças fazem, em oração, aos santos.

É interessante registrar que há entre os Capuxu a crença difundida de que a história de vida da pessoa pode se encontrar em algum momento com a história de vida do santo a que foi dada como afilhado, fazendo com que, por algum detalhe em comum, seus destinos pareçam iguais. Aos padrinhos santos cabe a proteção de seus afilhados

e a intervenção direta junto a Deus nos momentos de perigo ou suplício pelos quais estes venham a passar. Os afilhados, por sua vez, recorrem sempre aos seus padrinhos santos como advogados perante Deus.

Passemos a uma análise dos chamados “padrinhos de fogueira”, cujo ritual, praticado fora da igreja católica, como ocorre em relação aos padrinhos santos, foi classificado aqui como religioso por dizer respeito a santos como São João e São Pedro e por terem seus rituais realizados nas noites em que se comemoram esses santos.

Figura 33 – Crianças brincam em torno das fogueiras e com suas brasas nas noites de São João e São Pedro.



Esse tipo de apadrinhamento ocorre, por assim dizer, no final da infância ou no início da adolescência, mais por iniciativa das crianças do que dos seus pais, por haver uma forma lúdica no ritual, que se manifesta no meio de uma festa, na noite ou na madrugada de São João e de São Pedro, em volta da fogueira acesa nos terreiros das casas. Dessa forma, o ritual é envolto de diversão e é de desejo das próprias crianças. Há também um fator importante a ser mencionado: esta é a única ocasião em que é dado à criança o direito de escolher seu padrinho ou madrinha, que pode ser alguém com idade igual ou pouco maior que a sua, de modo que as crianças e adolescentes terminam por reforçar os laços de amizade por meio do batismo de fogueira.

Também por isso percebemos que o mais comum é uma divisão dos gêneros: as meninas optam por terem madrinhas de fogueira e os meninos optam por terem padrinhos de fogueira. Ambos procedem à escolha pelo critério do nível de amizade. Assim, crianças maiores, a partir de 9 ou 10 anos de idade, já são envolvidas nesse ritual, escolhendo seus padrinhos e participando do ritual sob a observação divertida dos adultos nas noites de festa. São também os adultos que corrigem quaisquer deslizes durante o rito, em que se haja omissão ou equívoco de alguma palavra ou gesto, afinal, no passado, também os adultos tiveram seus batismos de fogueira.

Vejamos a descrição do ritual. Durante a noite de São João ou São Pedro, em que se comemora o dia desses santos, após escolher seu padrinho de fogueira e fazer o convite, tendo aceitado o padrinho, os dois devem pôr-se de pé, cada um de um lado da fogueira, de frente um para o outro. É importante, pois, que as chamas da fogueira (sua labareda) esteja baixa, do contrário os dois podem se machucar, já que, em seguida, dão-se as mãos cruzadas e esticadas por cima da fogueira (usam-se pequenas varinhas retiradas da mata nos casos em que a fogueira seja grande em diâmetro, impossibilitando que as mãos se alcancem, ou nos casos em que a labareda esteja alta demais, podendo queimar as crianças).

Uma vez ligados por cima da fogueira, sejam por suas próprias mãos ou pelas varinhas que se tocam, os dois, padrinho e afilhado, passam a girar em volta da fogueira na mesma direção, em passos lentos, e o pretendente a afilhado deverá pronunciar os seguintes versos:

São João falou

São Pedro confirmou

Que você fosse minha madrinha

Que São João mandou (no caso de ser dia 23/6, véspera de São João)/

Que São Pedro mandou (no caso de ser dia 28/6, véspera de São Pedro)

É importante esclarecer que as relações entre padrinho de fogueira e afilhado são parecidas com aquelas estabelecidas entre os demais tipos, inclusive o de batismo, devendo a criança pedir a bênção, respeitar, honrá-lo e ajudá-lo no que for preciso. Quanto aos padrinhos, estes devem atuar como segundos pais das crianças, orientando-as, ajudando-as e acompanhando de perto sua educação.

Para finalizar a nossa tipologia, resta-nos citar os “padrinhos de crisma”, que derivam de um batismo chamado “rito de crisma” ou “rito da confirmação”, pois ele visa à confirmação do ritual do batismo católico quando, adultos, os fiéis podem renovar sua fé em Cristo.

Esse tipo de apadrinhamento por batismo, que se dá quando meninos e meninas completam 15 anos de idade, é o último e ocorre na igreja de Sant’Ana no Sítio, não se diferenciando do ritual que ocorre nas igrejas da cidade, até porque ele segue o rito elaborado pelo Vaticano, com a apresentação dos crismandos, uma missa voltada para eles e a apresentação de seus padrinhos.

O rito de crisma gera o apadrinhamento de crisma, dando lugar a novos padrinhos que não substituem os primeiros, mas que vêm se unir a eles. Em Santana-Queimadas Os padrinhos de crisma são escolhidos pelos jovens, com alguma influência de seus pais. Não são aceitos, por exemplo, padrinhos muito jovens ou que tenham a mesma idade dos afilhados; em geral são buscados padrinhos ou madrinhas mais velhos. Também se escolhe apenas um padrinho ou madrinha, não sendo necessário um casal.

O apadrinhamento de crisma é um tipo de apadrinhamento importante, mas ele não se sobrepõe ao de batismo ou de fogueira, sendo estes dois os que regem as principais relações de compadrio e de apadrinhamento. Às vezes nem se leva a cabo o dever de pedir à bênção ao padrinho de crisma: trata-se muito mais de um ritual formal da igreja do que real, como aqueles que orientam e tecem as redes sociais Capuxu.

Há uma ressalva a ser feita no que diz respeito às relações engendradas pelo apadrinhamento. A princípio, todo apadrinhamento gera compadrio, mas, no caso da tipologia Capuxu, isso não é verdade. A única forma de apadrinhamento que gera compadrio é o batismo. As demais formas não tornam os pais da criança e seus padrinhos – de apresentação, de vela, de santo ou de fogueira – compadres. Eles não se referem uns aos outros como “compadre e comadre” e não parece haver qualquer tipo de mudança nas relações que se estabeleciam antes e depois dos rituais de apadrinhamento.⁸⁸

⁸⁸ Também Herédia (1988) observou, entre produtores rurais da zona da mata pernambucana, que “uma das comemorações mais respeitadas pelo grupo é a festa de São João, também denominada ‘festa do milho’, porque marca o início da colheita do milho, e para a qual se preparam comidas com base nesse vegetal. Nesta festa, as relações entre os membros do grupo são solidificadas quando os habitantes estabelecem relações de compadrio denominadas ‘de brincadeira’. As pessoas mais próximas tornam-se compadres de São João apenas nesse dia, efetivando a relação frente à fogueira que se

Por outro lado, se o ritual de padrinho/madrinha de fogueira não gera compadrio, ele revela um importante aspecto da infância Capuxu: a autonomia que é dada às crianças. Percebamos que, como ocorre com o sistema onomástico, as crianças conseguem criar estratégias para burlar os sistemas formais, e suas estratégias terminam por ser legitimadas pelos adultos e pela comunidade de modo geral. Se no sistema onomástico as crianças escolhem maneiras de chamarem umas às outras que não correspondem aos nomes que lhe foram atribuídos pelos seus pais na infância, também no apadrinhamento de fogueira elas escolhem para si outros padrinhos que, a depender da proximidade na vida cotidiana, podem se tornar mais importantes para elas que os de batismo, considerados pelos adultos os principais padrinhos. Em tudo que diz respeito à cultura Capuxu as crianças dão um jeito de imprimir suas regras, de modificar aquilo que lhes é imposto e de ressignificar o sistema.

No que diz respeito à escolha dos padrinhos, a regra entre o povo Capuxu é que sejam primos dos pais da criança, sendo este o tipo mais comum de compadrio que eu registrei: o que se estabelece entre primos. Às vezes a criança pode ser “dada” a um tio ou tia com quem os pais mantenham uma forte relação de amizade, aos avós ou a vizinhos, tendo sidos descritos aqui pela ordem de prioridade ou importância que verifiquei em campo.⁸⁹

A escolha de padrinhos que sejam primos dos pais da criança é interessante e significativa, afinal esses primos eram possibilidades de casamento que não se concretizaram. Nesse sentido, a escolha funciona como uma estratégia para reforçar o vínculo entre primos, já que estes não se casaram. Percebemos como a cordialidade gera o casamento, mas, por outro lado, ela também gera o compadrio nos casos em que os casamentos não se efetivaram.

Essa recorrência da escolha de padrinhos que já são parentes funciona como uma espécie de estratégia que visa reforçar os laços de

acende como parte das celebrações. Apesar de não serem chamados de compadres na vida diária, nesta ocasião manifestam-se e tornam-se explícitas as relações de afinidade já existente entre as pessoas” (p. 48).

⁸⁹ Heredia (1988) observou que “os laços de vizinhança reforçam-se com laços de parentesco e muitas vezes com relações de compadrio. Neste último caso, os laços de vizinhança e de parentesco são ainda fortalecidos. O compadrio adquire grande importância devido à grande quantidade de filhos em cada família, razão pela qual, frequentemente, pode-se ser compadre da mesma pessoa várias vezes. Aqui, como em outras áreas camponesas, é hábito dar um afilhado para receber outro em troca” (p. 47).

solidariedade e coesão da comunidade, além de gerar reciprocidade. Por isso, reforço a tese de que os sistemas de parentesco, nominação e apadrinhamento são importantes mecanismos de produção da pessoa e de solidariedade e reciprocidade social, cimentando a coesão da comunidade, por meio do reforço dos laços internos e, esporadicamente, da construção e do reforço de laços com os *outsiders*.

Interessante é que essas formas de apadrinhamento garantem, de certa forma, uma espécie de mobilidade, permitindo que as crianças transitem entre casas e famílias, obtendo uma segunda casa e uma família à parte, e que possam circular pela vida social Capuxu e pelo sobrenatural com alguma proteção (dos padrinhos santos). Ora, que elementos estão por trás dessa rede de conexões entre famílias, cuja matéria-prima é a própria criança?

É importante dizer que as crianças Capuxu são também as responsáveis por levarem recados e informações às casas da comunidade, já que elas têm acesso a todas as casas do local. As crianças circulam com facilidade e, com elas, circulam as informações, os recados, as notícias dos acontecimentos mais recentes. Além disso, elas são também as responsáveis por realizar trocas de comida, pratos preparados pelas vizinhas ou comadres e enviados de umas às outras ou alimentos de modo geral, frutas etc. com que se queira presentear alguém da comunidade. São sempre as crianças que tecem essas redes de trocas, porque são mais ágeis e rápidas, já que insistem em “andar sempre correndo”, seja a pé, de bicicleta ou até mesmo apostando corridas atléticas com seu cãozinho vira-lata.

Ademais, o sistema de apadrinhamento reforça os laços da comunidade Capuxu. Cria redes de parentesco onde não havia, fortalece as amizades entre compadres, a solidariedade entre afilhados e filhos e garante que a criança esteja amparada socialmente, em qualquer situação. Afinal, é dever dos padrinhos assumir os afilhados como filhos em caso de tragédia e morte dos pais.

Outro aspecto deveras importante é que todas as formas de apadrinhamento passam pelo corpo. O corpo está no centro de todos os rituais de apadrinhamento: naquele em que a criança é apresentada nos braços do padrinho de apresentação; naquele em que é ungida, benzida pelo sinal da cruz feito na testa, e tem parte do corpo imerso na água pelos padrinhos de pia ou de batismo; naquele em que tem seu corpo iluminado pela vela segurada pelo padrinho de vela; e no ritual da fogueira, onde os corpos unidos de afilhado e padrinho dão voltas em torno da fogueira, deixando-se aquecer por ela nas noites mais frias do ano no sertão. A única exceção talvez seria a do padrinho santo, que,

sem ritual específico, não parece fazer uso do corpo como instrumento a ser transformado, tocado ou manipulado durante um ritual, mas não se considerarmos que as crianças carregam escapulários no pescoço com a imagem de seus padrinhos santos, imagens como a colocada na parede, em cima da cama, ou desbotada pelo tempo na moldura envelhecida em algum canto da casa.

Ademais, há processos de produção do corpo da criança e da pessoa Capuxu que são de responsabilidade dos padrinhos. O enterro do umbigo pode ser realizado pelos pais, pelos avós ou pelos padrinhos, se estiverem por perto ou disponíveis. As madrinhas são em geral responsáveis por furar a orelha de suas afilhadas e por dar-lhes de presente o primeiro brinco. Se são convidadas a serem madrinhas desde a gravidez, a pulseirinha a ser usada desde a maternidade deve trazer o nome da criança escrito na plaquinha, que é de ouro (como os brincos), e também é dada em geral pelos padrinhos. São eles também os responsáveis pelos primeiros cortes (quando for o caso) de unha e de cabelo e por acompanhar toda a educação da criança e seu crescimento.

Outro fator interessante a ser considerado diz respeito às terminologias nativas de “dar” e “receber” a criança. Distinções terminológicas revelam diferenças nas concepções que as acompanham. No discurso das mães, elas “deram”, como se as crianças fossem bens, dádivas. “Eu dei ela a fulana”. Já os padrinhos se referem a esse processo como “eu recebi fulana”. O dar e o receber como afilhada, aqui, torna evidente a reciprocidade, explicitando que há entre o dar e o receber a feitura de teias de relações sociais.

Esse discurso se caracteriza por uma ambiguidade e uma ambivalência semelhantes às que conformam o discurso sobre a dádiva, em que as ações que parecem tecer uma mesma teia de relações oferecem aos seus sujeitos diferentes possibilidade de compreensão do mesmo processo a depender do lugar que esse sujeito ocupa. Há uma clareza no processo de quem dá o filho (os pais) e de quem o recebe (os padrinhos); o que não fica evidente é qual desses dois atos agrega maior valor. A mãe que dá o filho entende que deu seu bem mais precioso, mas a família que o recebe entende que teve um gesto ainda mais honroso ao recebê-lo. Ora, o que vale mais no caso do sistema de apadrinhamento: dar ou receber?

O fundamental é que, como toda dádiva, o apadrinhamento gera obrigações, inclusive a da retribuição, que nesse caso consiste não exatamente em “dar” aos seus compadres um filho seu para batizar,

numa espécie de apadrinhamento cruzado ou trocado, embora esse ato também seja comum. A retribuição é esperada apenas pelo cumprimento das obrigações de padrinho em relação à criança. O apadrinhamento trocado não se torna o mais recorrente pelo fato de ele não gerar novas relações, mas de apenas fortalecer relações já existentes.

Entendo que o sistema de apadrinhamento das crianças Capuxu é uma significativa prática social, modo pelo qual a criança pode se mover entre numerosas residências obtidas por laços de compadrio e amizade e como parte da migração rural-urbana. Essa prática realoca crianças numa extensa teia de famílias, ligadas por meio de relações de compadrio e de outras formas de parentesco fictício, tecendo redes de relações sociais recíprocas, conforme Simmel (2006).

Avalio o sistema de apadrinhamento de crianças como um processo de formação e transformação de parentesco e sociabilidade, além de se configurar como um exemplo importante da tríade maussiana dar-receber-retribuir.

O compadrio consiste em laços criados entre adultos envolvendo as crianças, constituindo-se como importante ferramenta para construir alianças. No compadrio, a criança é a moeda de troca, o elo entre os dois grupos de adultos. Representando o elemento de união e de troca, elas são negociadas através de relações de compadrio que são uma extensão da família. No sertão da Paraíba, o compadrio ocupa um lugar estratégico no jogo de relações que os pais estabelecem em volta da criança, sendo uma ocasião privilegiada para exprimir afeto e amizade em relação aos membros da parentela ou para amigos próximos, criando ou reforçando laços de afeto.⁹⁰

Embora eu reconheça o aspecto religioso desse apadrinhamento – definido etimologicamente por “relação em Deus” –, como na discussão estabelecida por Fine (2011), cuja ênfase está na importância social e religiosa do apadrinhamento, interessa-me aqui a sua importância social. Cumpre-se entre os Capuxu uma função muito mais social, visto que sua importância está na construção de novas redes de relações sociais por meio da reciprocidade.

⁹⁰ A relação de apadrinhamento, nos termos de Agnès, está colocada sob o signo do dom e da reciprocidade, do dom de cuidar dos afilhados e assumi-los em alguns casos, sendo uma maneira dos padrinhos e madrinhas de devolver o bem simbólico, a criança que lhes foi dada pelos pais (FINE, 2011).

O apadrinhamento Capuxu é uma prática que prevê um lugar para a criança e a possibilidade de seus parentes praticarem a reciprocidade de comida, cuidado e educação. Nesse sentido, a sociabilidade Capuxu é fundamentada na reciprocidade, no dar-e-receber, nas trocas e conexões que fundam relações (MAUSS, [1969] 2003).

Ademais, o apadrinhamento é uma condição sem a qual não se funda a pessoa Capuxu. Uma pessoa sem padrinhos (humanos e santos) na comunidade estaria desprotegida, à mercê do destino, da sorte. Ter padrinhos é, além de estar assegurado em termos de apoio na ausência dos pais, garantir a reciprocidade entre famílias, entre compadres e entre padrinhos e afilhados. Um atributo da pessoa Capuxu é ser apadrinhado, num sistema em que compadres, padrinhos e afilhados estabelecem relações de solidariedade e reciprocidade que estruturam toda a comunidade.

Capítulo 5

A CRIANÇA, A INFÂNCIA CAPUXU E A CONSTRUÇÃO DA PESSOA

5.1 A infância e a criança na antropologia

Na antropologia contemporânea a infância é concebida como um fenômeno heterogêneo, complexo e emergente, sendo nosso dever discutir e ampliar conceitos limitados para melhor explicá-la.

As teorias tradicionais apresentavam a infância como uma fase universal, igual para todas as crianças. Essa abordagem considera que a criança passa a ser completa quando já não é mais criança, ao alcançar a maturidade e a completude supostamente particulares da vida adulta. Notemos como nessa perspectiva a maturidade do corpo aparece como condição para a possibilidade de uma participação plena na sociedade e na dinâmica cultural. A antropologia da criança tem mostrado que, em vários contextos, o investimento na produção dos corpos é a condição para o adequado amadurecimento das crianças. O construtivismo social criticou o entendimento da infância como uma fase preparatória para o futuro, assim como o conceito de crianças como seres não sociais, em uma perspectiva de vir-a-ser.

A conceituação recente da infância, voltada à influência de contextos específicos na construção da diversidade, indica uma negação dessa fase como categoria homogênea e a necessidade de considerar as vozes das crianças nas pesquisas.⁹¹

Logo, alcançam visibilidade as novas premissas da antropologia da infância: a) o reconhecimento da infância como categoria social; b) a necessidade de pesquisas com crianças e não somente sobre elas; c) a elaboração de críticas às teorias tradicionais de socialização, de novas teorizações sobre a infância e de críticas à marginalização das crianças na disciplina (MÜLLER; HASSEN, 2009).

Na contemporaneidade, prevalece uma ideia global de infância (a criança) paralela à diversidade da infância (as crianças). Nesse sentido, a infância é duplamente construída: como um conjunto de experiências comuns e compartilhadas e ao mesmo tempo fragmentada pela diversidade das vivências das crianças.

Para isso, faz-se necessária a desconstrução das seguintes contradições sobre a infância:

- a) enquanto a teoria sociológica descentraliza o sujeito (HALL, 2005), a sociologia da infância valoriza a subjetividade da criança;
- b) a sociologia busca metáforas de mobilidade, fluidez e complexidade (BAUMAN, 1998, 2001), e a sociologia da infância defende a infância como uma estrutura social;
- c) considera-se a infância como uma estrutura social e defende-se que as crianças têm agência.

Entendo que as crianças devam ser consideradas como sujeitos relativamente autônomos que são e com modos próprios de se apropriar do mundo e de experienciá-lo, especialmente no caso das crianças indígenas e camponesas, cuja autonomia tem sido demonstrada em várias pesquisas (COHN, 2002; TASSINARI, 2001; TASSINARI, 2007; TASSINARI; COHN, 2009; SOUSA, 2004) e por elas serem de grande valor para a manutenção e a reprodução sociocultural de tais grupos étnicos.

Refletindo sobre as causas do desinteresse dos antropólogos com o universo infantil, Hirshfeld (2002) aponta alguns motivos teóricos e empíricos da marginalização das crianças em pesquisas etnográficas. O autor parte da premissa de que a antropologia as marginaliza por desconsiderar duas habilidades que elas realizam especialmente bem: crianças são boas em aprender cultura e são criadoras de suas próprias culturas. A relevância do foco da aprendizagem, com base exclusivamente no ensino, acaba por minimizar a importância do processo de aprendizagem cultural, fenômeno extremamente complexo, realizado com desenvoltura por elas. Além disso, as teorias de socialização superestimam o caráter socializador dos adultos, colocando exclusivamente neles o foco da agência e esquecendo-se do caráter socializador das crianças e de sua própria contribuição em seu processo de desenvolvimento. Crianças não são boas apenas em aprender, mas também em ensinar.

Vasconcelos (2011), analisando o parentesco e a circulação de crianças Guarani no litoral de Santa Catarina, demonstrou como as redes

sociais e de parentesco por meio das quais circulam as crianças, embora parecessem forjadas pelos adultos, eram dinamizadas pelas crianças, que por sua agência as transformavam, socializando a si mesmas e também aos adultos da comunidade, fazendo circular consigo mesmas palavras, significados e sentidos da organização social da aldeia.

Assim é que as crianças não apenas têm acesso a informações dos adultos pelo fato de compartilharem com eles o mesmo espaço e a mesma vida social; elas se apropriam dessas informações, significam-nas ao seu modo e as fazem circular de maneira distinta, transformando-as quando estas seguem no sentido criança-criança, circulando dentro do próprio universo infantil, mas também no sentido crianças-adultos, cumprindo o seu caminho de volta. Por isso a agência infantil também é responsável por transformar a vida social e os modos como todos os membros da comunidade se apropriam desta.

Segundo Tassinari (2007), as sociedades indígenas reconhecem autonomia e legitimidade às falas infantis, em contrapartida ao modo ocidental de conceber a criança. Isso justificaria a importância de pesquisar o que as crianças indígenas têm a dizer e as maneiras como as várias sociedades indígenas concebem a infância. Tassinari (2007) mapeia as pesquisas realizadas sobre crianças indígenas no Brasil, demonstrando que aspectos como a autonomia e a independência das crianças indígenas e a ausência de castigos já apontavam para um modo diferente de se conceber a infância nessas culturas.

Pensando essa diferenciação dos modos de se perceber a infância, Mello (2006) afirma que entre os Guarani a criança é vista como um ser completo, portador de um espírito que precisa ser cativado para permanecer na terra. Assim, as atitudes das crianças são respeitadas e sua autonomia pela busca de conhecimentos é reconhecida.

Cohn (2000) discute a autonomia infantil entre os Kayapó, para quem as crianças “tudo sabem porque tudo veem”, devido a sua possibilidade de estarem em todos os lugares – alguns até inviáveis para os adultos. Ao mesmo tempo, os Kayapó acreditam que as crianças “nada sabem porque são crianças”, referindo-se ao fato de ainda não terem seus órgãos desenvolvidos para compreender tudo.

As crianças indígenas são as responsáveis pela sua socialização, participando ativamente da vida social, como demonstra Codonho (2009), para quem parte da socialização das crianças galibi-marworno ocorre no interior de grupos de crianças, onde se dá a “transmissão horizontal de saberes”, ou seja, as crianças não só escolhem o que desejam saber, mas também transmitem esses saberes entre si. De certa

forma, o cuidar uns dos outros entre as crianças não deixa de ser um modo de transmissão de saberes. Elas, fazendo, ensinam, aprendem, cuidam, brincam.

A corporalidade tem sido um dos elementos a merecer destaque nas pesquisas sobre crianças indígenas, especialmente no que diz respeito à educação da criança que ocorre no interior das culturas indígenas por meio da in(corpo)ração da aprendizagem, que utiliza como um dos seus principais instrumentos o corpo da criança (LOPES, 2002; TASSINARI, 2007).

A educação também compõe o rol dos temas a que se dedicam estudiosos da infância indígena, notadamente quando o modelo de educação escolar se torna mais forte nas aldeias, importado das sociedades não indígenas e aplicado às culturas indígenas sob a premissa quase universal de que “lugar de criança é na escola” (SOUSA, 2007; TASSINARI, 2009).

Entendo que a infância camponesa, especialmente a Capuxu, apresenta muitas características apontadas nos estudos sobre infância indígena, particularmente no que diz respeito à autonomia das crianças e ao emaranhamento dos universos de adultos e crianças, de modo que esses sujeitos não se separam num esquadrinhamento de espaços ou tempos, mas interagem. Essa interação garante a formação da pessoa mediante processos que envolvem a preparação da criança camponesa para a vida no campo, para o trabalho agrícola, para o casamento endogâmico e para a perpetuação do *ethos* Capuxu, e boa parte desses processos estão ancorados no corpo. Por isso, o corpo da criança Capuxu e sua produção são bons para serem pensados.

5.2 A infância Capuxu

Figura 34 – Crianças Capuxu em momentos diversos, no interior de suas casas, por calçadas e pelos espaços do Sítio.



Pensar a produção da pessoa Capuxu por meio da fabricação dos corpos na infância nos remete a um conhecimento geral da infância tal qual experimentada na comunidade. Isso nos ajudará a compreender o lugar da criança nessa cultura, os principais aspectos da infância camponesa, os usos do corpo como meio de expressão maior para as crianças pequenas e os modos de vesti-lo ou (des)cobri-lo. Através de uma compreensão geral da infância Capuxu, será possível então compreender os mecanismos pelos quais se produz o corpo da criança com fins de constituir a pessoa Capuxu, estando essa construção da pessoa associada a um *ethos* e a uma identidade.

Para dar conta dessa infância, eu retomarei alguns aspectos que são frutos de minha pesquisa de mestrado (SOUSA, 2004), realizada com o povo Capuxu entre os anos de 2002 e 2004, que objetivava verificar a vivência da ludicidade pelas crianças Capuxu que desenvolviam trabalhos agrícolas no roçado. No final da pesquisa, cheguei a uma tríade que revelava que a experiência com a ludicidade, o trabalho e a aprendizagem ocorria ao mesmo tempo e todas elas tinham como fio condutor a socialização das crianças.

Por isso, ao longo deste capítulo retomarei essa discussão, analisando essa trilogia não apenas a partir da sua função de socializar a criança e garantir a vivência da infância, mas agregando a esta análise a capacidade dessa trilogia de produzir corpos. Através de uma análise minuciosa das habilidades corporais para desenvolver o trabalho agrícola e as tarefas domésticas atribuídas às crianças e para agregar a essas técnicas corporais uma aprendizagem (escolar ou não escolar) e a experiência com o lúdico, penso que a produção do corpo e da pessoa Capuxu está permeada também pelos elementos dessa trilogia, perpassando-a.

De modo geral, entendo que todos os aspectos que caracterizam a infância Capuxu, seja a trilogia, sejam seus demais atributos, como a relação com as mulheres, com o sobrenatural, o universo de crença ou os modos de vestir e de se comunicar, são úteis para a produção dos corpos e da pessoa Capuxu em sua condição identitária e camponesa.

Por isso, organizei este capítulo de modo a primeiramente apresentar uma visão geral da infância, discutindo a relação destas com as mulheres, os modos de vestir e de se comunicar através do corpo. Em seguida, retomo os resultados de minha pesquisa de mestrado, discutindo aquilo que denominei à época de “trilogia da infância camponesa”, apresentando-a e articulando-a com a produção do corpo e da pessoa Capuxu.⁹² Por fim, eu reflito sobre o universo de crenças e a produção da pessoa, a partir das noções de alma, *malassombro* e personagens do universo infantil.

Assim, penso dar conta de uma noção geral da infância vivenciada em Santana-Queimadas, e prossigo dando início às reflexões sobre a produção da pessoa por meio da fabricação do corpo e dos cuidados com a(s) alma(s).

5.3 A vivência da infância

A infância é um construto cultural. A sua vivência é determinada por diferentes fatores, que sofrem alterações de lugar para lugar. Cada cultura estabelece os critérios que caracterizam a infância de suas crianças. Assim, a definição do que é ser criança e do que é infância não pode ser feita de modo generalizado ou universal, por fatores do tipo cronológico ou biológico.

⁹² Esses resultados encontram-se em Sousa (2004). Alguns dos subitens deste capítulo são novas versões dos resultados apresentados na minha dissertação de mestrado.

Compreendo que a infância é eminentemente cultural e que, para apreendê-la, o pesquisador precisa ter conhecimento de todos os aspectos que envolvem as crianças em suas relações com as coisas e as pessoas da comunidade da qual fazem parte.

A infância das crianças Capuxu traz em sua vivência as manifestações da cultura Capuxu, que é essencialmente camponesa. Tal qual o trabalho, a família e as demais instituições da comunidade que repousam e se fundamentam no *ethos camponês*,⁹³ a infância Capuxu traz consigo as marcas de uma infância camponesa.

A partir da observação participante, da convivência com as crianças e dos registros que fiz, acredito que a infância Capuxu deva ser definida a partir de suas práticas, cabendo às crianças – a partir de suas ações – defini-la.

Comumente se diz que a infância é determinada pela vivência do lúdico, tornando-se a ludicidade o determinante universal da infância, o que é um equívoco. A ludicidade é um aspecto essencial da infância, mas não o único. Afinal, ela não é excludente, de modo que junto a ela agrega-se uma série de outros fatores.

É bem verdade que o ludismo é comum nas ações das crianças e que sempre que às crianças é dada a chance de agir, elas formatarão as suas ações ludicamente. Exatamente por isso não se deve pensar na infância como um tempo para brincar, reservado de todos os outros tempos de vida do indivíduo.

Entender a ludicidade como essência da infância é pensá-la como invólucro do qual todos os demais aspectos da infância se revestem. Em outras palavras, afirmo que não é a ludicidade a única manifestação da infância. Afirmo também que ela não ocorre em tempo e espaço reservados necessária e exclusivamente para ela, mas que é o fio condutor da infância, permeando todas as ações das crianças.

Afora a trindade da infância Capuxu, alguns outros aspectos são notórios e marcas indeléveis dessa infância: a autonomia, a coragem, a liberdade, a aproximação com as mulheres, com os animais e com o ambiente e a relação estabelecida com os *malassombros*.

Figura 35 – Crianças Capuxu brincam de cavalo de pau no entorno de suas casas.



O primeiro dos aspectos para o qual volto a atenção é a aproximação das crianças de ambos os sexos com as mulheres da comunidade.⁹⁴

A infância Capuxu traz em si a marca efeminada da comunidade, uma vez que a relação entre crianças e mulheres está na base da infância. Durante a infância, as crianças Capuxu estão na maior parte do tempo cercadas pelas mulheres da comunidade: irmãs mais velhas,⁹⁵ mães, tias, avós, madrinhas etc. O lugar das crianças é o lugar ocupado pelas mulheres.

As tarefas das crianças são determinadas pelas mulheres. São elas que definem quem dos filhos buscará o leite, quem levará a água ao roçado, quem prenderá os bichos e quem colocará água para a lavagem da roupa. Cabe também às mulheres definir os horários de acordar, adormecer, alimentar-se e banhar-se.

No passeio das crianças são sempre as mulheres que lhes fazem companhia. À casa de um amigo distante, à igreja, ao rio – por onde estão as crianças, lá estão as mulheres (ou será o contrário?), a observá-las e protegê-las, mas sem exageros, deixando-as libertas pelos espaços do Sítio. A presença das mulheres pode ser substituída sempre se crianças maiores, ou irmãs mais velhas, as substituem.⁹⁶

⁹⁶ Nunes (2009) observa que a maioria dos estudos sobre socialização ignorava que cuidar das crianças não era tarefa somente para os pais. As fontes etnográficas evidenciavam uma enorme participação de crianças maiores nos cuidados para com as

É também mais comum observarmos a presença feminina durante as brincadeiras, ainda que às vezes seja com os homens que os meninos joguem bola ou confeccionem seus brinquedos.

A presença feminina é uma constante na infância Capuxu. São as mulheres as responsáveis diretas pelas crianças. Poucos momentos ou tarefas são de responsabilidade dos homens em relação às crianças, resumindo-se à confecção de objetos e brinquedos e ao ensinamento de algumas tarefas agrícolas no roçado. De fato, é no roçado que os homens exercem maior influência sobre as crianças, explicando-lhes os nomes das plantas, os instrumentos e as suas funções.

Também é de responsabilidade das mães levá-las ao médico na cidade, fazer-lhes a matrícula no colégio, participar das reuniões escolares, ensinar-lhes as tarefas escolares, cuidar de sua alimentação, comprar-lhes roupas, alimentá-las, banhá-las etc. Essas tarefas podem ser divididas entre as mães e as irmãs mais velhas. Raras vezes assistimos a um pai que leve seu filho à cidade sozinho, que lhe acompanhe à escola ou que lhe nine o sono.

Devo ressaltar que a presença feminina junto às crianças não é necessariamente de suas mães. Para a comunidade, elas estarão seguras se acompanhadas pelas mulheres, principalmente porque as mulheres Capuxu dedicam a todas as crianças o mesmo tratamento dispensado aos seus filhos.

Apesar da presença vigilante de mulheres em geral ou de crianças maiores a fazer companhia às crianças menores, gostaria de ressaltar a autonomia da criança camponesa. A criança Capuxu pode sozinha percorrer todo o Sítio – enquanto eu, adulta, não o podia e, por isso, sempre me arranjavam companhia. Ela vai ao roçado, ao açude, à casa de um parente ou dos padrinhos para levar um recado ou alguma comida, vai até o curral e aos demais espaços, sejam eles nos arredores da casa ou mais distantes. A criança Capuxu é considerada responsável o suficiente para que possa percorrer liberta os espaços do Sítio. Só mesmo as muito pequeninas, até os 3 anos de idade, são impedidas de ir a qualquer lugar sozinhas. Mesmo assim, às vezes ocorre de a mãe deixá-la seguir até um determinado destino (como a casa vizinha, para brincar com as demais crianças) desde que da curva, do alto da estrada, da calçada de casa, da porta ou janela ou de qualquer outro lugar que se tenha visibilidade a mãe possa avistá-la. Assim, a criança segue dando passinhos apressados e olhando para

trás de vez em quando, para se certificar de que sua mãe protetora, mesmo a distância, ainda está ali.

São muito corajosas as crianças Capuxu. Aliás, a coragem é uma das principais características da infância camponesa. Não raro, as crianças atravessam currais com o gado todo lá abrigado, passam por cachorros de todas as famílias do Sítio, encontram pelas estradas gatos-do-mato e, pelos atalhos, cobras de espécies diversas. Mesmo assim, as crianças não se sentem intimidadas ou amedrontadas; voltam outras vezes pelo mesmo atalho e nunca têm medo dos animais. Os únicos medos reais, sentidos e admitidos pelas crianças, são os de *malassombro* – que serão discutidos adiante.

Outra importante constatação a respeito das crianças Capuxu reside no fato de elas serem consideradas boas companhias. Sempre que alguém da comunidade necessita de companhia, alguns pais disponibilizam logo um dos filhos. Elas são úteis para dormir à noite com alguma esposa cujo marido tenha viajado ou esteja doente e internado, e, a depender da situação, com outras crianças menores ou da mesma idade, cujos pais tenham que dormir fora por alguma razão. São elas também que fazem companhia para idosas solitárias, indo dormir com elas todas as noites, motivo por que se diz que são boas companhias noturnas. Elas levam os visitantes às casas das famílias que desejam visitar ou até um habitante do Sítio procurado. Foram as crianças que me serviram de companhia, uma vez que precisava percorrer o Sítio o dia inteiro, e geralmente, nas casas onde fiquei hospedada, nunca me deixavam ficar sem a presença de alguém comigo, nem que fosse a de uma criança pequena.⁹⁷

Outro elemento da infância Capuxu é a relação que as crianças estabelecem com o meio e com os animais. Ao contrário da infância urbana, a infância camponesa é prenhe do ambiente que a cerca. A natureza é profícua para as crianças, que se servem dela para vivenciar o trabalho, a aprendizagem e a ludicidade.

É mesmo a relação com o rural a marca maior da infância Capuxu. É o ambiente em que vivem as crianças que determina a particularidade

⁹⁷ Pires (2011) relata uma experiência similar em Catingueira. Conforme a autora, “quando uma pessoa está provisoriamente sozinha – no caso de viagens dos membros da casa – ou quando mora só (caso raríssimo), ela vai sempre contar com a companhia de uma criança que vem à noite simplesmente para dormir em sua casa” (p. 101). Também a autora foi muitas vezes agraciada com uma companhia infantil para que não dormisse sozinha no locus da pesquisa.

da infância campestre em contrapartida à infância citadina.

A infância urbana é fortemente caracterizada pela delimitação rígida de espaços e horários reservados para as crianças e a vivência do lúdico. Na cidade, os espaços lúdicos estão separados dos demais. Em geral as crianças dispõem de parques, clubes, quadras, cinemas com o fim exclusivo de lhes proporcionar a diversão e o lúdico.

Em contrapartida aos lugares lúdicos – que são prescritos – estão os lugares proibidos às crianças, por estarem associados ao trabalho e, conseqüentemente, à negação do lúdico. É o caso de fábricas, lojas, empresas, escritórios e ruas. Percebemos, pois, que a vida urbana conta com elementos distintos dos estabelecidos na vida rural para a definição do que vem a ser infância.

Nos grandes centros urbanos diversos lugares são proibidos e inadequados para as crianças, estando prescritos a elas somente os lugares que estão associados ao lúdico e à segurança. A ludicidade da infância urbana tem lugar reservado e que quase nunca se mistura aos lugares de trabalho ou dos adultos. Por essa razão, é infinitamente superior na cidade a quantidade de lugares a que o acesso das crianças é restrito: bares, cassinos, festas de ruas e avenidas com grande movimento de tráfego são alguns deles.

Às vezes, estar em companhia de um adulto pode ser para as crianças a via de acesso a esses lugares. Logo, elas não têm sozinhas a liberdade que é evidente na infância campestre. No campo quase não há restrições de espaços a serem frequentados por crianças. Todos os lugares são propícios a elas, salvo raríssimas exceções. Essas exceções visam garantir a segurança das crianças, tal qual na cidade, evitando possíveis acidentes.

No Sítio Santana-Queimadas todos os lugares são frequentados pelas crianças, mas alguns deles só são possíveis de serem frequentados se houver um adulto por perto ou uma criança maior responsável pelas menores. É o caso do Rio Goiabeira na época da cheia. Porém, no geral as crianças frequentam sozinhas todos os lugares: dos currais, onde estão os animais, ao roçado, onde o trabalho se manifesta em seu furor, das estradas, por onde todos trafegam à relva fechada, aonde nem os adultos costumam ir.

As condições determinam os lugares aonde vão as crianças. Se foi na mata fechada que seu bichano entrou, é lá que elas vão em busca do animal amigo. Se é da mata fechada que emerge um córrego de águas cristalinas onde se podem banhar as bonecas, é para lá que irão

as crianças. Se do alto da mangueira a visão do Sítio é mais bonita, elas decerto subirão – muitas vezes a contragosto dos adultos, que gritam debalde, mas nunca proibem severamente ou aplicam grandes sanções.

O espaço da criança Capuxu é qualquer espaço que a natureza lhe oferte. Aliás, é na natureza que a infância agreste eclode em sua vivência mais plena. A casa ou o quarto é muitas vezes o lugar onde a ludicidade se encerra, e com ela parece fraudar-se a infância. É no quarto que se faz valer o castigo pela desobediência, pela má-criação. É também nele que se configura a doença, que impede o lúdico e a infância.

A infância no campo só é plena se for liberta e se se expandir por todos os lugares. Em contrapartida, na cidade, a infância plena pode se restringir ao quarto com TV, computador e *videogame*; ao condomínio murado e gradeado com parquinho nos fundos; à praia nos fins de semana, quando as crianças podem enfim tocar a areia; ao clube com piscina, onde se aprende a nadar com boias industrializadas em seus braços ou cinturas, jamais com os troncos de bananeira que servem de boia às crianças camponesas no Rio Goiabeira.

Se na cidade a infância tem seus espaços nitidamente delimitados, no campo todos os lugares pertencem às crianças e permitem a infância, e tal qual ocorre com os espaços distintos da infância na cidade e no campo ocorre com os horários.

Os horários das crianças em suas brincadeiras no Sítio Santana causam admiração em qualquer habitante de centros urbanos. Afinal, onde poderíamos encontrar na cidade crianças que brincam de esconde-esconde às 22 ou 23 horas no meio da estrada por onde trafegam transportes e pedestres? Ou melhor, onde encontraríamos descalças crianças que ao meio-dia levantam poeira brincando de toca?

Figura 36 – Tarde da noite, as crianças interrompem as brincadeiras para serem fotografadas por uma delas, para quem entreguei a câmera. Enquanto isso, seus pais conversam em roda nas cadeiras pelas calçadas de uma das casas do Sítio.



As crianças Capuxu, frequentemente descalças, percorrem os espaços do Sítio a qualquer horário e em qualquer tempo estival ou hibernal, no sol ou na chuva. Seminus permanecem desde cedo, ao meio-dia, à tardinha e até quase meia-noite, a correrem em suas brincadeiras.

Assim como se verifica com os espaços, os horários da infância campestre são distintos dos horários na cidade. Na cidade, especialmente nos grandes centros urbanos, a violência torna todas as condições de liberdade adversas à vivência plena da infância, uma vez que são as condições que determinam essa vivência ou não. As crianças não podem correr livres ou montar os seus brinquedos na estrada. Não percorrem, sozinhas ou apenas em companhia de outras crianças, todos os espaços do lugar onde vivem. Não podem brincar até a entrada de um novo dia.

Essa segurança da ludicidade e da infância liberta das crianças camponesas é fortalecida ainda mais pelo sistema endogâmico da comunidade. Por meio desse sistema constituem todos uma única família. Assim, não há nada que preocupe os pais se seus filhos percorrem sozinhos os espaços do Sítio, onde todos são mais do que conhecidos ou amigos – são parentes.

Esse parentesco generalizado permite às crianças adentrarem em qualquer residência, a qualquer hora, e irem ter com seus amigos nos lugares mais íntimos da casa: quartos e cozinhas. É também esse parentesco que permite que as crianças se alimentem onde estiverem quando chegar a hora da refeição. Todos os adultos, uma vez chegada a hora das refeições, servem não só seus filhos, mas todas as crianças que estiverem a brincar com eles.

Assim como ocorre com as refeições ocorre com o banho, se for o caso de as mães desejarem banhar seus filhos. Com tantos parentes compartilhando os mesmos espaços, não há razão para temer a liberdade do filho solto pelo Sítio Santana. Se não lhes preocupam os espaços, também não lhes preocupam os horários caso seus filhos tardem a chegar, ultrapassando os horários previstos para as refeições.

Sem violência ou forasteiros, o Sítio transforma-se num grande parque para as crianças, onde todas as coisas podem ser feitas envoltas de brincadeira nos mais diversos espaços e horários. O cuidado e a proteção para com as crianças não tomam proporções gigantescas, transformando-os cativos em grandes condomínios, tal qual ocorre na cidade.

O ambiente é, pois, o invólucro da infância camponesa, que no sertão paraibano ganha espaços, horários e aparatos gerais tão diferenciados daqueles ofertados às crianças dos grandes centros urbanos.

5.3.1 A linguagem (corporal) infantil e a utilização das parlendas

Uma das mais complexas tarefas para um pesquisador da infância é refletir sobre a linguagem infantil. Se o estudo da infância já não é uma tarefa fácil, tentar compreender a linguagem infantil é infinitamente mais complexo.

Uma das razões para tamanho desconforto no estudo da linguagem pueril é que ela nem sempre é oral. Em outras palavras, a linguagem já adquirida nem sempre se concretiza na fala, de modo que as ideias das crianças não são expostas concatenadamente em orações verbais.

Mas se a compreensão existe – linguagem – e a fala ainda não, as crianças encontrarão modos diferentes de expressar seus desejos, medos e anseios. Como pesquisadora, é preciso estar desperta às formas de expressão que serão manifestas pelas ações infantis, uma vez que as

crianças podem se expressar pelas múltiplas linguagens que constituem suas ações, incluindo a linguagem corporal.

Quando a linguagem não se articula à fala, outros mecanismos de expressão são acionados para a revelação do pensar infantil. Nesse sentido, reflexão e ação estão evidentemente interligados. Quando não consegue falar, a criança utiliza o seu corpo em ações que são sinais para comunicar-se com os seres que a cercam. Assim é que o corpo se torna instrumento fundamental de comunicação para as crianças.⁹⁸

Com efeito, comunicar-se com uma criança exige muito mais do que tentar estabelecer com ela um diálogo – exige uma relação de compreensão recíproca através também de ações corporais.⁹⁹ Foi por todos esses motivos que várias ações se tornaram reveladoras do sentir e do pensar infantis. O choro denuncia o desconforto; o sorriso, a satisfação; o olhar denuncia tristeza, surpresa, admiração. O choro vem quase sempre precedido de um biquinho. A fome é revelada por um berro que inicia o choro, e a dor está sempre acompanhada de gritos e lágrimas. Contudo, um grito estridente também pode ser de euforia, alegria, surpresa. Por isso mesmo, a ação está sempre inserida num contexto; fora dele, ela desfalece de sentido.

Algumas ações, não necessariamente acompanhadas de algum resmungar, podem atuar como substitutas de palavras ou expressões que agridam os outros. Tão comuns quanto o brigar e o desentender-se entre as crianças Capuxu são os sinais que caracterizam as desavenças.

“Dar a língua” – isto é, exibi-la a alguém com quem se discute – é bastante usado como expressão de descontentamento em relação ao outro. “Dar o dedo”, que significa estender ao outro o dedo “maior de todos”¹⁰⁰ (dedo médio) – o que é também uma ação fálica –, é muito comum entre as crianças Capuxu. Embora não saibam exatamente qual o sentido da ação, elas sabem qual o momento propício para usá-la: ela substitui o xingamento ou a ofensa que seria dita caso a fala, articulada ou não, fosse de domínio da criança.

⁹⁸ Maurice Merleau-Ponty (1999), ao tratar do corpo como expressão e fala, afirma: “Sempre observaram que o gesto ou a fala transfiguravam o corpo, mas contentavam-se em dizer que eles desenvolviam ou manifestavam uma outra potência, pensamento ou alma. Não se via que, para poder exprimi-lo, em última análise o corpo precisa tornar-se o pensamento ou a intenção que ele nos significa. É ele que mostra, ele que fala (p. 267).

⁹⁹ Nunes (2009), argumentando em favor das imagens nas pesquisas sobre crianças, afirma que “estas são mais gestos do que fala” (p. 20).

¹⁰⁰ Segue a regra infantil para nomear os dedos da mão: dedo mindinho, seu vizinho, maior de todos, fura-bolo e cata-piolho.

“Dar banana” a alguém – a ação compreendida como a elevação do antebraço com o punho fechado em direção ao próprio ombro – também é um comportamento frequente durante as brigas das crianças. O sentido dessas ações é sempre o de agredir o outro, estejam elas acompanhadas de palavras ou não.

O bater, o morder, o empurrar e o beliscar são também os primeiros contatos das crianças na escola quanto menores forem as crianças, mas o corpo é utilizado para estabelecer a relação, seja estendendo para o outro o seu brinquedo, como uma forma de aceitação, seja praticando os modos de se defender e atacar acima mencionados. São recorrentes as marcas nos corpos das crianças nos primeiros anos escolares. É “o período de adaptação”, dizem os adultos. Num diálogo que estabeleci com uma criança Capuxu de 4 anos, a representação da escola como um lugar onde as práticas corporais são evidentes é ressaltada:

Pesquisadora: A sua escola é legal?

Criança: É.

Pesquisadora: É organizada?

Criança: É.

Pesquisadora: Como é lá?

Criança: O Pedro bate na Thaisa, o João bate na Letícia e a Luísa bate em mim!¹⁰¹

O diálogo revela aquilo que os adultos já sabem. O “período de adaptação” na escola, para as crianças pequenas, é caracterizado pela utilização exacerbada do corpo em detrimento das palavras. Por isso as manchas roxas pelo corpo, as marcas de dentinhos de leite e os beliscões são tão comuns. O corpo é o instrumento primeiro de socialização das crianças pequenas.

Mas lá também surgem os primeiros dar às mãos, e os primeiros abraços e carinhos são ensaiados. O compartilhar é aprendido no espaço da escola, na convivência com os pares. À medida que surgem as palavras, o corpo começa a servir de instrumento aliado a elas e deixa de ser a forma principal de comunicação.

Para os que ainda não falam, a linguagem do corpo não é a única forma de expressão. Antes mesmo de falarem articuladamente, muitos ruídos são aprendidos pelas crianças. Esses ruídos, agregados a gestos corporais que são treinados, facilitam a comunicação. Entre os ruídos

¹⁰¹ Os nomes das crianças são fictícios, para preservá-las.

que anunciam o carro – “brum, brum” – e a buzina – “pibip, pibip” – há aquela conhecida utilização onomatopeica.

É que antes mesmo da linguagem humana verbal as crianças camponesas aprendem a estabelecer o diálogo com o animal. Se para dialogar com os adultos e as demais crianças ela precisa articular uma frase inteira, para dialogar com os animais alguns ruídos onomatopeicos são suficientes. É assim que elas chamam as galinhas para a distribuição do milho ou do resto de alimentos cozidos – “ti, ti, ti” – e que as afastam quando incomodam em suas brincadeiras ou por pura diversão – xô, xô, xô.

O som de um beijo que estala na mãozinha é carinhosamente ofertado àquele que pede: “manda um beijo para mim”. Porém, o mesmo som do estalar de muitos beijos é ouvido quando as crianças imitam os adultos que conduzem os cavalos, éguas e jumentos.

Chamar um cachorro é sempre o mais fácil: um estalar dos dedinhos – ou, pelo menos, uma tentativa disso – que é feito com o bracinho esticado, quando muito, acompanhado de um “au-au”.

O corpo é mesmo fundamental para o expressar da criança. Para chamar alguém, a mãozinha ágil encolhe os dedinhos, que alcançam a palma com as suas pontinhas. Na hora de se despedir, a mão, que balança desarticulada, anuncia o tchau. A mão estendida com a palma para cima revela um pedido, que é acompanhado de um “dá” quando a criança começa a falar.

Mas de grande utilização mesmo é o dedinho indicador. A ação de apontá-lo é talvez a mais comum de todas. O dedinho esticado indica o amigo que aparece no alto da estrada; o animal que come a roupa no varal; o gato que dorme em baixo da mesa; o brinquedo ou o objeto que a criança camponesa tenta alcançar.

O dedo indicador quase sempre esticado é marca forte da infância Capuxu. O seu toque suave, cuidadoso, parece mágico ao alcançar o cachorro, a bola, os olhos dos adultos, o botão da televisão. E é aquele dedinho tão usado, quase sempre sujo – por isso mesmo –, o primeiro contato estabelecido entre as coisas e as crianças Capuxu. Aliás, entre as crianças e as coisas é o lugar que o dedo indicador ocupa nessa puerícia agreste de perpétua descoberta.

Afora o dedo, instrumento primário entre as crianças, a boca se torna elemento primeiro. Tudo que se conhece se leva à boca, porque é também o corpo o primeiro instrumento do conhecer. Assim como se dá com o toque do dedo indicador, pela boca as crianças Capuxu descobrem sobre o mundo e as coisas. No ímpeto de tudo saber, as

crianças optam por, depois do contato visual (lançar o olhar), tocar os objetos e, em seguida, levá-los à boca. Essa regra será tanto mais posta em prática quanto menor for a criança.

Junto a este e aos demais usos do corpo que fazem as crianças Capuxu vem, não tarda, a fala. De início, desarticulada, tentativa de concretização da linguagem em palavras. No entanto, se as palavras são desarticuladas e não se concatenam, mesmo assim a mensagem é passada. Assisto a Eliana, de 2 anos, estabelecer com alguém o seguinte monólogo: “Chave... carro... casa... embora... homem... sozinha... tu”.

Compreendida em seu contexto, a frase da menina de 2 anos revelava o partir de um homem no carro cuja chave, que segurava e que pertencia ao carro, ela supunha ser da casa. Iria ele deixar, pois, a sua mulher sozinha em casa, indo embora. As palavras soltas e intercaladas por pequenos intervalos não estão desfalecidas de sentido. Longe disso. Elas revelam uma tentativa de comunicação que obteve sucesso.

Para os que já falam, a ação ganha um novo significado: o de legitimar o que é dito. Mas o que é dito e como é dito pelas crianças camponesas? Falta-me, pois, responder a última questão. A linguagem infantil Capuxu traz consigo aquela que é a marca da meninice: a doçura e leveza, a palavra macia. A sua característica é a ausência de palavras acres, substituídas por palavras de um encanto incomparável.¹⁰²

É comum, no falar das crianças camponesas, o reduplicar de sílabas tantas, que transforma com denego o seu falar. Assim, o dói vira “dodói”, cabeça é “bebeça”, banho é “babanho” etc. Todo esse denego derrete os adultos, que contribuem para o vocabulário das crianças Capuxu.

Tal qual o reduplicar de sílabas de palavras tantas, é a ausência de erres a graça do falar infantil. Essa ausência parece amolecer as sílabas que, sobre a língua do erre acre, pesam aos adultos. Desse modo, o vocabulário infantil Capuxu está repleto de palavras como “bincando”, “bincadeila”, “pocula”, “atás”, “guilo” e “tabaiar”.

E do que mais falar senão da notável presença do diminutivo? A utilização do diminutivo parece colocar as palavras à altura das crianças: tão pequenas, mas tão importantes. A mesma importância que se vê em Daniela (5) ao falar com sua irmã Denise (3): “minha

¹⁰² A respeito da linguagem infantil brasileira, Freyre (2003, p. 331) observou a influência das amas negras na sua constituição. Cabe a esse autor a descrição minuciosa desse contato, que resultou, dentre outras coisas, no reduplicar de sílabas e no uso recorrente do diminutivo na linguagem das crianças dos tempos de engenho.

filhinha novinha”. O diminutivo, tão presente na fala mansa e arrastada do sotaque Capuxu, nos encanta a todos. Pois não se arrasta o falar das crianças tal qual o dos adultos? No seu sotaque, no diminuto vocabulário de palavras minguadas, na diminuição de palavras, na reduplicação de sílabas e na falta dos erres, as crianças Capuxu estabelecem relações com as demais e com os adultos, expressando seus sentimentos e pensamentos, revelando o que há no cerne da meninice camponesa.

Tanto dengo só é mesmo interrompido em casos extremos de brigas e discussões. Nesses momentos vem à tona uma parte do vocabulário Capuxu que não é tão corriqueira, mas, mais do que incomum, é proibida.

Refiro-me aos insultos e palavrões. A celeuma é o momento em que o xingar das crianças eclode numa série de palavrões conhecidos de todos na comunidade, mas permitidos somente aos adultos. Nem preciso dizer que são usados pelos adultos na frente das crianças, sendo, assim, acrescentados ao vocabulário infantil.

Os palavrões menos vulgares associam as crianças aos bichos.¹⁰³ São os mais arrogantes, por compará-las a animais tidos comumente como idiotas e irracionais, como “burro”, “jumento”, “cavalo” e “besta”. Com entonação pesada e pronúncia acentuada, as crianças xingam-se mutuamente em meio a um desentendimento. No entanto, não estão os insultos necessariamente associados ao desentendimento. Uma pergunta ou um equívoco cometido por uma das crianças durante uma brincadeira pode fazer cair sobre ela uma enxurrada de palavrões ou insultos.

Esses insultos, quando não se associam aos animais, fazem-no em relação à discriminada profissão dos “profissionais do sexo”, especialmente entre as meninas, que deslançam numa torrente de classificações para as demais crianças com ofensas cujo sentido nem elas mesmas entendem. Nesse caso, porém, o que de fato importa não é o sentido que têm as palavras – como “puta”, “rapariga”, “quenga” –, mas a função de xingar e ofender que lhes cabe. Isso as crianças entendem perfeitamente.

¹⁰³ Leach, em seu trabalho “Aspectos antropológicos da linguagem: categorias e insultos verbais”, procura a lógica do social nos insultos verbais associados às categorias de animais. DaMatta (1983), comentando esse trabalho, afirma-nos que “não xingamos alguém de ‘filho de uma cadela’ ou de ‘porco’ porque estabelece uma convenção arbitrária, mas principalmente porque existe algo no comportamento daquela pessoa e no comportamento da cadela, tal como a vemos e classificamos, que permite a sua união profunda, metafórica e intrínseca” (p. 48).

O mesmo (sobre a compreensão) não se pode dizer quando os palavrões deixam de ser de arrogância para referirem-se vulgarmente às genitálias. Nesse caso, as crianças sabem exatamente o que estão dizendo e o significado de cada palavra.

Para findar as reflexões sobre a linguagem infantil Capuxu, em sua doçura e seu peso, recorro às parlendas no intuito de demonstrar como, mesmo em determinados momentos de desavenças, a forma como as crianças disputam os espaços e os objetos que desejam são típicas da molecagem camponesa.

As parlendas, os trocadilhos e as rimas de palavreados infantis agradam a todos por seu caráter singelo e sua graça, especialmente às crianças, que as utilizam quotidianamente. Algumas delas são do tipo “foi namorar, perdeu o lugar”, “foi para o vento, perdeu o assento”, “quem nada é peixe; quando for, não me deixe”, “se chover, molha” etc. As parlendas são utilizadas em respostas a ações e expressões. As duas primeiras citadas acima são usadas pelas crianças quando elas ocupam os espaços deixados livres – por alguns segundos – por outra criança. As duas seguintes aparecem em resposta ao “nada”, que tenta responder a quase tudo, e ao “deixa eu ver”, que numa corruptela vira “chover” pela sua pronúncia rápida e por sua fonética. Mas disso mesmo são feitas as parlendas: de rimas e corruptelas que exprimem o pensar infantil de modo divertido e inteligente – como ele é, geralmente, sem a formalidade e o peso que lhe legam os adultos ao tentarem compreendê-lo.

5.3.2 (Des)cobrir o corpo: o vestuário infantil

Se sentirmos a ausência gritante de qualquer elemento na infância Capuxu, este é, decerto, o vestuário. É que a pouca roupa é característica marcante dessa infância agreste. As meninas ficam o dia inteiro apenas de calcinha. No final da tarde é que lhes é dado o banho do dia, que é o único. Porém, esse banho não exige o uso de uma nova roupa, só mesmo de uma nova calcinha. A partir dos 9 ou 10 anos é que as meninas começam a aparecer vestidas com roupas de malha desgastadas.

Quanto aos meninos, estes estão geralmente somente de bermuda. Até os 3 anos eles aparecem apenas de cueca o dia inteiro e à noite. A partir dos 8 anos começam a demonstrar pudor e cobrem seus corpos com roupinhas singelas.

As crianças menores de 3 anos têm os pezinhos sempre calçados por havaianas, geralmente com um elástico que a prende ao pé ou, vez por outra, por uma hsandalinha um pouco mais sofisticada. Isso

se dá porque as crianças pequenas são menos hábeis para desviar os pés de cactos e espinhos (com o tempo e o corpo treinado, adquirirão também nisso destreza).

Com o passar dos anos, elas começam a compartilhar com as crianças maiores aquela que é mais uma marca indelével da infância Capuxu: os pés descalços. É muito comum encontrarmos grupos de crianças descalças pelo Sítio Santana. Elas brincam, correm, saltam, sobem em árvores, ajudam as mães nos arredores da casa sempre descalças. O uso das sandálias só é indispensável para tarefas ou brincadeiras a longa distância – por exemplo, se decidem ir brincar na casa de outro amigo e precisam para isso atravessar o Sítio. As sandálias também são calçadas com frequência nas idas ao roçado. Algumas crianças, no entanto, não se incomodam de irem descalças nem mesmo ao roçado. Os seus pés já estão acostumados à terra quente, aos espinhos e às pedrinhas dos caminhos.

As crianças vestem roupas sempre leves e coloridas, geralmente de algodão. Em poucas ocasiões elas aparecem totalmente vestidas: quando vão à igreja ou à escola e nas idas raríssimas à cidade, para ir ao médico ou coisa assim. Nessas situações elas exibem suas “roupas de sair”. Também se vestem se aparecem visitas pela comunidade, mas só nos primeiros dias; familiarizadas com a visita, o corpo volta a ser exposto em sua quase nudez.

Também durante os festejos da comunidade as roupas encontram lugar. São caprichadas, compradas na cidade pelos pais – mesmo sem que os filhos precisem ir para experimentar – para as festas de São João ou para as noites de festa da Padroeira Sant’Ana. Nesse caso, os pais fazem um pouco menos de economia e compram roupinhas melhores nos mercados da cidade.

Também há roupas cobrindo os corpos quando as crianças vão à escola, de preferência o uniforme ou, pelo menos, a camisa dele. Quando há datas comemorativas na escola, uma roupinha mais nova e pouco conhecida pode ser exibida. Nessas ocasiões, as crianças aparecem com conjuntinhos puídos de malha ou algodão, cabelos molhados e penteados (com alguns ornamentos, no caso das meninas) e sandálias desconfortáveis nos pés.

Figura 37 – Crianças Capuxu exibem suas melhores roupinhas durante a noite da Festa de Sant’Ana, em espaços externos à igreja, ao longo da missa. Na madrugada, já cansadas das brincadeiras, adormecem nos espaços arranjados para elas na casa paroquial.



Tais situações, contudo, são raras. Lugar-comum na infância Capuxu é a calcinha de algodão, que cobre a nudez das meninas pequenas durante o dia e a noite, e os *shorts* de malha, que protegem o sexo dos meninos.

Há que se falar, ainda, dos modos de se vestir. Afinal, o vestir-se requer também uma destreza corporal que as crianças demoram a adquirir. Quando bebês, são cuidadosamente vestidas pelos mais velhos, pais ou irmãos. Quando engatinham ou sentam, já reconhecem suas peças de roupas e tentam vesti-las, enfiando-as pela cabecinha ou pelos pés, mas sem obter sucesso.

Quando já andam e possuem a coordenação motora minimamente treinada, as crianças insistem em vestir-se sozinhas, com o intuito de garantir e demonstrar sua autonomia. Em face disso, é comum aparecerem com calcinhas ou cuecas ao avesso, camisetas, saias ou shortinhos tortos no corpo ou vestidos ao contrário, nas vezes raras em que os usam. Em geral, corre sempre um adulto, ao perceber o acidente, para socorrer a criança, mas não sem antes rir de suas tentativas de vestir-se sozinha. Com efeito, são as irmãs quem vestem as crianças e demonstram grande zelo e apreço ao fazê-lo. Afinal, são

seus irmãozinhos seus novos bonecos que foram, prematuramente, substituídos na infância.

Há também uma razão pela qual as crianças Capuxu recusam-se ao uso contínuo de muitas roupas sobre o corpo. Embora a maioria das casas possua banheiros internos, a distância das crianças de suas casas ou a empolgação na hora da brincadeira em terreiros ou monturos as impele a “fazer as necessidades” – modo como se referem às excreções – em qualquer lugar da mata ou, simplesmente, “no mato”. Assim, é possível correr e rapidamente se desfazer da (pouca) roupa, arriar calcinhas e cuequinhas, escolher um lugar escondido e satisfazer as necessidades fisiológicas. Quando as roupas as encobrem, aparecem sempre as crianças com *shorts* e saias molhadas de xixi, porque a habilidade corporal não é suficiente, no caso das meninas, para ficarem de cócoras, afastarem o suficiente a roupa do corpo e procederem à necessidade excretora e, no dos meninos, para abrirem os *shorts* e fazerem xixi sem se molharem. As crianças são logo descobertas em sua privacidade se aparecem com saias e bermudas molhados de xixi ou pezinhos sobre sandálias urinadas. Afinal, a vida no campo requer habilidades corporais nas mais ocultas dimensões, inclusive nessas que se realizam a sós, por entre os matos do Sítio Santana-Queimadas.

Já o calçar-se é, *grosso modo*, tarefa dos adultos, pai ou mãe, irmãos e, em alguns casos, até de primos, amigos ou vizinhos mais velhos. Se insiste em calçar-se sozinha, a criança camponesa irá, no mais das vezes, trocar os pés das sandálias, principal calçado do lugar. Assim, aparece quase sempre caminhando pelas estradas do Sítio ou pelos seus atalhos com pares de sandálias trocadas nos pés até que alguém se dê conta e lhe corrija o erro, entre sorrisos. Porém, mesmo quando reconhece que as sandálias estão trocadas, olhando atentamente para os pezinhos enquanto alguém aponta para eles repetindo “tá errado, ó, tá trocado”, a criança se recusa a ser ajudada, abaixando-se ou sentando-se em qualquer lugar, inclusive na terra quente, apoiando-se em paredes, muros, porteiras ou animais em busca de equilíbrio para destrocá-las já usadas durante quase todo o trajeto sem que o erro fosse percebido.

Da próxima vez, se se vestir com atenção e paciência, deverá calçar-se corretamente, mas, se precisar correr em busca do amiguinho e da brincadeira que já aconteceu lá fora, para acompanhar seu animal de estimação ou para não perder o bicho que apareceu na estrada ou uma nova descoberta dos irmãos no quintal, há de calçar-se rapidamente, o mais que conseguir, e correr novamente de sandálias trocadas. O mais

importante é que seus pés estarão protegidos da terra quente, ainda que sobre das sandálias um dedo mindinho.

5.4 A trilogia da infância: a articulação entre aprendizagem, ludicidade e trabalho

No capítulo que se segue, sobre a produção da pessoa Capuxu através dos corpos, darei ênfase aos vários processos pelos quais se fabricam corpos e pessoas. Um dos principais fatores dessa produção é a trilogia que circunscreve a infância Capuxu: a aprendizagem, a ludicidade e o trabalho.

Para que fique clara a relação que se estabelece entre a trilogia da infância e a produção dos corpos das crianças em prol da construção da pessoa em seu *ethos* e em sua identidade Capuxu, faz-se necessário que conheçamos tal trilogia em seus termos e sua estrutura.

5.4.1 Da trilogia em seus termos

Os estudos sobre a infância no Brasil têm questionado a redução da experiência do ser criança a um conceito pronto, acabado e que se quer hegemônico. Essa noção reducionista de infância poderia ser explicada, de uma forma geral, a partir de três afirmações: a) a infância é a fase, por excelência, da vivência do lúdico; b) a ludicidade se contrapõe, necessariamente, ao trabalho; c) a existência de um trabalho na infância revela a inexistência de ludicidade e, como consequência, a não vivência dessa fase.

Ora, facilmente identificamos os equívocos contidos nessa fórmula simplista que anuncia a infância. Na primeira afirmação, a ludicidade colocada como a essência da infância não possibilita outra compreensão dessa fase que seja caracterizada por experiências diversas da ludicidade.

A segunda afirmação é também um equívoco histórico das ciências sociais: uma concepção de que o trabalho se opõe radicalmente ao lazer/ludicidade, não se aceitando a vivência das duas experiências simultaneamente. Assim, o aspecto lúdico seria vivenciado de modo isolado dos demais aspectos da infância. Os seus espaços estariam resguardados, bem como o seu tempo. Em oposição ao lúdico emerge, na outra extremidade do vetor que define a infância, o trabalho. Sempre em oposição ao aspecto lúdico da infância, o trabalho irrompe

como sua negação, violação e usurpação. Logo, estando a infância compreendida como o momento por excelência da vivência do lúdico, junto a essa ludicidade que se perde com o trabalho perde-se, pois, toda a infância.

A terceira afirmação fecharia o esquema simplista, reforçando a ideia de que a existência de qualquer forma de labor vivenciada na infância resultaria na inexistência do lúdico e na perda consequente da infância. Concepções de infância como esta fundamentaram as políticas públicas voltadas para a infância, o que originou programas como o PETI – Programa de Erradicação do Trabalho Infantil – e tornou cada vez mais severas as leis contra o trabalho infantil.

Na contemporaneidade, tem-se questionado essa definição unidimensional de infância (SILVA; MACEDO; NUNES, 2002; MÜLLER, 2009; NEVES, 1999; NUNES, 2009). Cada vez mais os estudiosos da infância têm descoberto formas inusitadas de se vivenciar a infância que fogem ao esquema generalizador. Nos últimos anos, tendo me dedicado aos estudos com crianças, descobro, guiada pelo exercício da relativização, maneiras distintas de se viver essa fase a partir de recortes internos à nossa própria cultura: infância camponesa, urbana, indígena etc. (SOUSA, 2004, 2007, 2008).

Ao atentar para as relações sociais nas quais as crianças estão inseridas e que acabam contribuindo para sua perpetuação, podemos observar relações que envolvem configurações familiares distintas do modelo burguês e urbano. Em alguns casos, a família é também unidade produtiva e a criança é participante fundamental nessa dinâmica produtiva, como mostram Tassinari (2012), Schildkrout (1978), Sousa (2007) e Miranda (2009). Nesses contextos, a participação das crianças no processo produtivo pode ser garantia de socialização que ocorre entre as próprias crianças, bem como entre elas e o grupo ao qual pertencem. A socialização aqui é entendida como o processo de inclusão dos indivíduos nas posições e nos papéis que lhes cabem.

A infância Capuxu traz consigo os fundamentos da comunidade camponesa da qual faz parte. Vários aspectos são determinantes para a vivência da infância. Todos eles repousam na organização econômica, social e de parentesco dessa comunidade fundamentalmente camponesa. Desse modo, os fatores que definem e caracterizam a infância das crianças Capuxu estão estritamente relacionados à organização da comunidade em geral.

Depositárias da possibilidade de perpetuação do *ethos camponês*, as crianças Capuxu vivenciam uma infância que une elementos que as

preparam para assumir no futuro a terra e o trabalho da família. Em face disso, todos os aspectos constitutivos da infância Capuxu visam garantir a preparação das crianças para a inclusão no processo econômico e social da comunidade, assegurando, assim, a perpetuação do campesinato Capuxu. Por isso, a infância Capuxu é eminentemente camponesa.

Dentre os aspectos constitutivos da infância camponesa e garantidores da coesão da comunidade, destaco o trabalho. O trabalho camponês consta de uma aprendizagem intergeracional, visto que é repassado de pais para filhos.¹⁰⁴ Durante a infância, no entanto, a aprendizagem camponesa do trabalho se restringe a conhecer a terra, as plantações, os ciclos agrícolas, as tarefas e os instrumentos do trabalho, haja vista que o trabalho cognitivo antecede o físico.¹⁰⁵

O trabalho aparece, pois, com caráter de ajuda para os adultos, os quais entendem que os trabalhos realizados pelas crianças são “leves”.¹⁰⁶ Cabe às crianças pequenas dedicarem parte do seu dia à ida ao roçado, executando pequenas tarefas como levar instrumentos, café da manhã, água potável etc. Assim, familiarizam-se com o espaço do roçado, seus instrumentos e o léxico camponês. Ademais, o trabalho das crianças Capuxu, assim como os outros dois elementos que compõem essa tríade, assume um caráter eminentemente socializador.

O mais importante, porém, é que a ida ao roçado e a participação no trabalho são de desejo das crianças. Elas insistem em participarem do processo de limpa, plantação e colheita, estando sempre perto da família e das demais crianças no âmbito do roçado, sentindo-se úteis e responsáveis. Só estão isentas desse trabalho as crianças portadoras de necessidades

¹⁰⁴ Antônio Candido (2003), ao estudar a vida familiar do caipira paulista, destaca a companhia constante das crianças junto aos seus pais com fins de aprendizagem: “Desde pequenos os filhos acompanham os pais, familiarizando-se de maneira informal com a experiência destes: técnicas agrícolas e artesanais, trato dos animais, conhecimentos empíricos de várias espécies, tradições, contos, código moral” (p. 249).

¹⁰⁵ Como demonstraram Woortmann e Woortmann (1997), o trabalho camponês é entendido como processo, incluindo as ideias que o antecedem e o constroem, transcendendo aquelas abordagens que, a partir da lógica econômica, partem do trabalho realizado.

¹⁰⁶ Paulilo (1987) dedicou-se a estas duas categorias analíticas por meio das quais se qualifica o trabalho no campo: “leve” e “pesado”. Concluiu que “qualifica-se o trabalho em função de quem o realiza: são ‘leves’ as atividades que se prestam à execução por mão-de-obra feminina e infantil” (p. 2). Trabalho “leve” e “pesado” são, portanto, categorias que variam segundo o sexo do trabalhador e as condições de exploração da terra nas várias regiões agrícolas. O trabalho é “leve” não por suas próprias características, mas pela posição que seus realizadores ocupam na hierarquia familiar.

especiais, que não são muitas na comunidade. Excluir uma criança do trabalho numa comunidade camponesa é semelhante a excluí-la de toda a organização social, uma vez que esta repousa no trabalho familiar. Por isso, diz-se que em sociedades camponesas o trabalho expressa uma cosmologia que orienta os modos de vida da família.¹⁰⁷

Busquei, entre as crianças, compreender o sentido atribuído ao trabalho que desenvolvem. Esse trabalho, tanto o agrícola como o doméstico, é desenvolvido por elas com seriedade, embora para os adultos ele apareça com caráter de ajuda. Embora os adultos não o vejam como “trabalho” e sim como ajuda e digam mesmo que elas estão apenas brincando no roçado, as crianças consideram-se trabalhadoras, embora ainda aprendizes da lida agrícola.¹⁰⁸

Desse modo, a participação no trabalho agrícola é um fator determinante da infância Capuxu. Essa participação se torna cada vez mais efetiva com o passar dos anos, alcançando seu ápice na juventude e perdurando por toda a vida.

Contudo, o trabalho infantil Capuxu não está restrito ao roçado. As crianças desenvolvem uma série de tarefas domésticas no âmbito da casa e em seus arredores.¹⁰⁹ Todas essas tarefas são fundamentais para a infância, no sentido de que tornam as crianças disciplinadas, responsáveis e honestas. Tais valores, acreditam seus pais, são apreendidos na infância, quando às crianças são atribuídas tarefas que elas devem cumprir com seriedade.

¹⁰⁷ Conforme Maya (2005), o trabalho infantil também tem como objetivo instruir a criança em um sistema de educação moral. A autora atentou para o papel educativo do trabalho infantil como forma de desenvolver a “coragem”, característica moralmente apreciada em Santa Rita, no agreste pernambucano.

¹⁰⁸ É importante destacar que entre os camponeses do Nordeste, especialmente da zona da mata ou do agreste, somente as atividades relacionadas diretamente com a terra são designadas, localmente, pelo termo “trabalho”, conforme observou Garcia Jr. (1983). Já no sertão as atividades relacionadas à criação dos animais sempre tiveram prestígio e também são referidas pelo termo “trabalho”. Entretanto, as atividades domésticas realizadas essencialmente por mulheres e crianças aparecem sob a ótica dos adultos como ajuda, mas para as crianças elas são espécies de trabalho, e estas se consideram, por realizá-las, “trabalhadoras”.

¹⁰⁹ Segundo Leite (1996), ao tratar das crianças da área rural, “A atividade doméstica é encarada como trabalho e é esse trabalho familiar que ocupa grande espaço nessa área. Desde bem pequenas realizam as tarefas ao lado dos mais velhos: ajudam suas mães nas atividades domésticas e seus pais em serviços variados. Além de ser visto como fundamental, o trabalho é valorizado e internalizado dentro da dimensão do querer, do gostar...” (p. 77).

As tarefas domésticas são inúmeras e superam as do roçado em quantidade e importância quanto menor for a criança. Buscar o leite, alimentar seus animais, botar água para a mãe que lava roupa e ligar o poço artesiano são algumas delas. Todas são comuns à infância Capuxu, de modo que a não participação na efetivação dessas tarefas especialmente infantis foge à ideia de infância normal e saudável da comunidade, haja vista, também, que cabem somente às crianças, sendo realizadas por adultos somente em casos extremos, como de doença, em que a criança não possa realizá-las.

No caso da comunidade Capuxu, a transmissão cultural realiza-se oralmente, não havendo registros escritos de sua história, técnicas ou ritos. Assim, na agricultura tradicionalmente camponesa, crianças e adolescentes realizam trabalhos sob a supervisão dos pais como parte integrante do processo de socialização – quer dizer, um meio de transmitir, de pais para filhos, técnicas tradicionalmente adquiridas. Tassinari (2012) atentou para a polêmica discussão que opõe trabalho e educação, que não deixa espaço para os casos em que comunidades tradicionais incluem sob sua noção de educação e aprendizagem o trabalho e, sob seus métodos de ensino em suas pedagogias nativas, o exercício do trabalho.

Além do trabalho na roça ou doméstico, outro aspecto determinante e definidor da infância Capuxu é a aprendizagem escolar. Todavia, a ida à escola tem tempo previsto para ter início, estando esse tempo mais rigorosamente determinado que o do trabalho. A partir dos 5 anos as crianças Capuxu começam a frequentar a escola do Sítio rigorosa e formalmente. Entretanto, a ânsia por acompanhar os irmãos maiores leva as crianças camponesas menores de 5 anos a frequentarem esporadicamente a escola, ainda que sem matrícula efetivada.

A escola emerge na comunidade Capuxu como um fator essencial para a vivência da infância. A aprendizagem escolar é precedida pela aprendizagem do trabalho agrícola, que ocorre no âmbito do roçado. Ao contrário da escola, o roçado passa a ser frequentado pelas crianças assim que elas aprendem a andar.

Assim, a aprendizagem ocorre tanto na escola quanto no roçado (durante o trabalho) e durante as brincadeiras. A preocupação com uma infância alfabetizada e informada é que leva as crianças Capuxu à escola antes mesmo da idade estipulada pela Secretaria de Educação do Município, e as professoras do grupo escolar da comunidade recebem a todas com a mesma dedicação e atenção. A aprendizagem escolar

extrapola os muros do grupo e invade os demais espaços do Sítio, levando as crianças mais uma vez ao roçado, a suas casas e a qualquer espaço do Sítio que lhes permitam tirar dele qualquer lição.

Um terceiro fator definidor da infância camponesa Capuxu é o ludismo. Ele completa a trilogia dos principais aspectos que caracterizam a infância. No entanto, o lúdico tem sua vivência diferenciada dos outros dois elementos dessa tríade, já que não tem tempo nem espaço reservado para acontecer.

Em divergência ao trabalho e à escola, a ludicidade infantil Capuxu é o invólucro de todos os outros elementos mantenedores da infância. É que a ludicidade não só precede todos os outros aspectos da infância Capuxu como os perpassa. A vivência do lúdico é visível na ida ao roçado e à escola, durante as aulas e o trabalho agrícola, permeando, ainda a realização de cada tarefa doméstica.

Ao contrário do que geralmente se diz, o lúdico entre as crianças camponesas não tem espaço e horário reservados. Nem mesmo o trabalho, definido ao longo do tempo em oposição ao lúdico, oblitera a vivência deste pelas crianças Capuxu. As brincadeiras das crianças Capuxu, os jogos, as brincadeiras cantadas, as cantigas de roda são expressões de uma cultura lúdica infantil camponesa e estão repletas de termos, objetos e ações que relacionam as crianças ao meio em que vivem. O mesmo acontece com os seus brinquedos, que são em grande parte elementos que compõem o próprio meio rural.

Com base nisso, a infância camponesa das crianças Capuxu apresenta em sua origem uma tríade que serve de sustentáculo à garantia do *ethos camponês*. O trabalho, a escola e o lúdico se unem para assegurar à comunidade Capuxu a preparação de suas crianças para assumirem em breve o trabalho agrícola. A escola garantirá aos que desejam outros caminhos e ofícios na cidade as condições necessárias para isso. O lúdico, por sua vez, é marca central da infância Capuxu. Ele homogeneiza as crianças camponesas à grande maioria das crianças do mundo, que encontram no lúdico – vivenciado nas mais diversas formas – a realização plena da infância.

No Sítio Santana-Queimadas, onde as crianças Capuxu vivenciam sua infância camponesa, os espaços e tempos do trabalho, da ludicidade e da aprendizagem se misturam, emaranhando-se. Desse modo, o aprendizado para o trabalho é incorporado nas práticas coletivas, que são, em si, educativas e lúdicas e que integram o processo de socialização das crianças.

No caso das crianças camponesas do Sítio Santana, encontrei uma trilogia composta por elementos expressivos no que se refere à cultura Capuxu de modo geral e à vivência da infância, de modo particular. Descobri a realização de um trabalho que não nega o lúdico nem a educação; uma aprendizagem que acontece não só na escola, mas também no roçado, durante o trabalho e durante a vivência do lúdico; um lúdico que está por toda parte e em quase todos os momentos e, assim, uma infância que se define com características bastante particulares.

A experiência empírica com as crianças camponesas Capuxu incutiu-me algumas questões a respeito da infância. Por essa razão, propus-me a fazer uma incursão, via infância, nas particularidades socioculturais dessa comunidade camponesa endogâmica, preocupada em vivenciar uma experiência de infância que, partindo da análise do cotidiano da comunidade, seja capaz de refletir e de assumir seus valores, seus hábitos e suas crenças. Logo, a infância é uma das fases na qual se cultiva o interesse pela sua identidade.

5.4.2 A trilogia da infância e a produção do corpo e da pessoa Capuxu

Interessada em desvendar os modos de produção da pessoa Capuxu por meio de um olhar sobre a fabricação do corpo na infância, tentei identificar qual era a concepção de infância vigente nessa comunidade camponesa endogâmica. Para isso, atentei para as práticas da infância que vigoram na comunidade e que são legitimadas por ela (SOUSA, 2004).

Em minha pesquisa de mestrado já havia tratado da tríade que compunha a infância camponesa (SOUSA, 2004). Além dela, me deparei com uma série de outras características, como a relação com as mulheres, com os animais e com o ambiente como atributos dessa infância.

Os três elementos que compõem a trilogia da infância Capuxu – aprendizagem, ludicidade e trabalho – são fundamentais para a formação da pessoa Capuxu. A aprendizagem não escolar ou agrícola e o trabalho realizado no âmbito da casa e de seus arredores ou no roçado são faces do mesmo processo de produção do corpo e, conseqüentemente, da pessoa. A ludicidade atua o tempo inteiro perpassando todos esses elementos, de modo que as três atividades são constituintes da formação do corpo e da pessoa na infância.

Para produzir um corpo forte, disposto ao trabalho na terra e com os animais, a comunidade Capuxu lança mão de todos os meios, garantindo a fabricação de um corpo apto a perpetuar a identidade do grupo.¹¹⁰ Para que isso se torne possível é necessário, dentre outros aspectos – como dieta alimentar específica, parentesco endogâmico, ritos de produção e cura do corpo –, envolver as crianças num processo de construção do conhecimento, isto é, numa aprendizagem cuja essência está em aprender-fazendo e conhecer-experimentando.

Logo, treina-se o corpo das crianças ao longo desse processo, sendo a experiência com a aprendizagem algo que antecede o trabalho ao mesmo tempo em que já o realiza enquanto se aprende/conhece. Desse modo, a aprendizagem para o trabalho e a realização dele estão no cerne da produção do corpo da pessoa Capuxu, além de serem práticas que visam garantir a perpetuação do *ethos* desse povo.

Em redor da aprendizagem e do trabalho está a ludicidade que os circunscreve e atravessa. A diversão está presente no aprender e no trabalhar e em tudo o mais, nas relações que se estabelecem com adultos, animais, com as demais crianças e com o meio. As crianças, quase sempre, formatam suas ações ludicamente.

Esta discussão sobre a produção do corpo por meio da aprendizagem e do trabalho será levantada especificamente na conclusão, que trata dos processos diversos de produção do corpo. Por ora, destaco que a trilogia da infância – como todos os outros elementos que digam respeito à infância Capuxu – revela uma preocupação coletiva desse povo em produzir corpos e pessoas capazes de garantir a perpetuação da identidade, por isso a infância é uma das fases na qual se investe fortemente na construção de um corpo útil, de um sentimento de pertença ao grupo e na incorporação da identidade Capuxu de modo geral.

A relação com as mulheres também tem importância na produção do corpo das crianças, uma vez que em geral essa produção é iniciada pelas mulheres da comunidade, que orientam a grávida e sua dieta, acompanham-na no parto e nos resguardos e ensinam ou contribuem nos primeiros cuidados com os recém-nascidos.

¹¹⁰ Miranda (2009, p. 12) analisa o lugar das crianças na construção étnica do povo Pataxó, bem como a apropriação infantil do território mediante a participação das crianças no processo produtivo, especificamente na venda de artesanato. Segundo Miranda, neste contexto de “intensa descontinuidade, flexibilidade e fluidez territorial, as crianças indígenas desempenham papel fundamental nos processos de territorialização e no fortalecimento da identidade étnica e da cidadania Pataxó, sobretudo, através da venda ambulante de artesanato”.

Ademais, como as crianças estão sempre perto das mulheres ou em sua companhia, são estas que acompanham os processos de produção do corpo da criança, por serem responsáveis por sua alimentação, pelo banho, pelo acompanhamento da aprendizagem na escola e na realização das tarefas domésticas.

Isso não significa que os homens não sejam partícipes nos processos de produção do corpo da criança, mas sua participação fica mais evidente à medida que a criança cresce, e diz respeito à experiência com o trabalho no roçado e com os bichos no curral, à aprendizagem do nado no Rio Goiabeira etc. Quando bebês, os maiores protagonistas dos processos corporais são as próprias mulheres.

Outra característica que diz respeito à infância Capuxu é o repertório de crenças com ênfase no *malassombro*, de que trataremos a partir de agora.

5.5 O universo de crenças e a produção da pessoa

5.5.1 Do corpo e da alma: sobre a produção da pessoa Capuxu

Uma análise do sistema de crenças e dos *malassombros* entre as crianças Capuxu revela uma importante característica da alma e da formação da pessoa. Se os Capuxu entendem que a pessoa é formada de corpo e alma, a crença em *malassombros* denuncia a ideia de que a alma sobrevive após a morte do corpo, que ela não estaria necessariamente vinculada ao corpo, sendo possível habitar determinados lugares, inclusive espaços como casas, cemitérios, matagais, e aparecer para pessoas vivas. Essa alma é a dos *malassombros*.

Em sua pesquisa sobre religião e infância no semiárido paraibano, Pires (2011) apresenta a definição de *malassombro* para os adultos do lugar como “a alma de uma pessoa que faleceu e que, por algum motivo, estabelece contato com os vivos” (p. 105). Essa definição se aplica ao caso dos Capuxu, mas se estende a outros elementos, como visagens de fogo, barulhos, vultos indefinidos etc.

Com efeito, o sistema de crenças, em especial o *malassombro*, revela representações acerca da pessoa, que é constituída de corpo e alma. Porém, devemos reforçar, a alma não é uma pessoa, e não o é “porque não possui corpo”, como me disse uma criança Capuxu. Desse

modo, só podem ser designados como pessoa entre os Capuxu aqueles que possuem corpo e alma juntos, uma alma materializada em um corpo “de carne e osso”, que possa ser visto e tocado por todos. Esta é a condição primeira para existir como pessoa, conforme as crianças Capuxu.

É assim que a produção da pessoa, entre as crianças, passa pelo corpo, que é fabricado, mas que contém sempre uma alma presa a ele, sem a qual ele vira um defunto e cuja condição de existência como pessoa exige que ela esteja ancorada em um corpo. Como pontua Soares (2001, p. 112), “esta moldura da alma – o corpo – torna-se objeto de constantes cuidados e as pedagogias que sobre ele incidem estão voltadas ora para civilizá-lo, ora para ensiná-lo a ser útil e higiênico, ora para sexualizá-lo e erotizá-lo”. Embora nesta pesquisa me interesse a fabricação da pessoa por meio das produções dos corpos, não posso deixar de refletir sobre a alma entre os Capuxu e as suas teorias sobre ela.¹¹¹

Na maioria das sociedades indígenas do Brasil o corpo está no centro da organização social, de modo que a mitologia e a vida cerimonial giram em torno do corpo em sua fabricação. Tenho razões para crer que essa estrutura lógica pode estar presente também em comunidades camponesas do sertão da Paraíba, como a do povo Capuxu.

As variações na definição de pessoa – essa “categoria do espírito humano”, nos termos de Mauss ([1969] 2003) – são enormes, de sociedade para sociedade, portanto a visão ocidental é algo extremamente particular e histórico. Para Mauss, a pessoa, construída a partir da noção de uno, como o próprio Deus, seria constituída de substância e modo, corpo e alma,¹¹² consciência e ato.

A perspectiva cartesiana, ao separar radicalmente as dimensões corpo e alma, reforça o funcionamento independente da essência, passando o corpo para os domínios biológicos. Como escreve Silva (1999),

¹¹¹ Conforme Seeger et al. (1979), a produção física de indivíduos remete a produção social da pessoa. Entretanto, o corpo não é o único instrumento pelo qual a sociedade atua sobre os indivíduos; outros instrumentos contribuem para construção da pessoa, entre eles os complexos de nomeação e as teorias sobre a alma.

¹¹² O antropólogo Maurice Leenhardt descreveu um encontro com um mestre do discurso ritual na Nova Caledônia que demonstrou o conhecimento de seu povo sobre a noção de espírito; apesar disso, até então ele ignorava a existência do corpo (LIMA, 2002). Essa perspectiva é surpreendente para “nós”, já que a posição do mestre traz à tona a dicotomia tão presente e naturalizada no mundo ocidental, base do discurso cristão, que consiste da divisão entre corpo e alma.

Em Descartes, o corpo humano é do domínio da natureza, o corpo é puramente corpo, assim como a alma é puramente alma, princípio que autoriza a razão e a ciência, enquanto sua instituição, a conhecer e dominar o corpo humano, tarefas as quais serão exacerbadas na atualidade (p. 43).

Os Capuxu defendem a existência do corpo e da alma, sendo estas as duas dimensões da pessoa que, quando dissociadas, deixam de constituir a pessoa, não procedendo a separação cartesiana. Entendo que o sistema de crenças Capuxu, em especial os *malassombros*, revelam as representações acerca da pessoa, ente constituído de corpo e alma. Esse sistema sinaliza quais as concepções que vigoram na comunidade a respeito das almas, uma das dimensões da pessoa.

5.5.2 Malassombros, casas malassombradas e sonhos de avisos

*Rezar muito e ter fé.
Porque as coisas estão todas amarradinhas em Deus.
(Guimarães Rosa – Manuelzão e Miguilim)*

A vida das crianças Capuxu, como a de quase todas as crianças do campo que habitam o sertão, tem como uma de suas principais características na constituição da pessoa as experiências com a natureza (meio ambiente, mata, animais) e com o sobrenatural – em um termo nativo, *malassombro*. Todos que vivem no Sítio Santana-Queimadas têm pelo menos uma, quando não muitas histórias para contar sobre almas penadas, visagens, tochas, botijas e casas *malassombradas*.

Parte disso decorre do fato de a mata ser sempre um lugar envolto em mistério, escuro e ruidoso, habitado por criaturas de diversas ordens: humanos, animais e espíritos. O silêncio que envolve a vida no campo é propício para que os mais remotos ruídos sejam ouvidos, de árvores frondosas balançadas pelos ventos raros do sertão da Paraíba até animais que circulam e frutos que caem. O matagal é também um bom lugar para se esconder; isso serve aos criminosos, os que fogem ou se escondem da justiça, aos transgressores e às almas, que não deixam de ser espécies de transgressoras, pois rompem a passagem e recusam-se a manter-se “do lado de lá”.

Por tudo isso, a mata, especialmente à noite, provoca medo nos moradores da zona rural ou naqueles que precisam atravessá-la nas noites de lua cheia ou minguante, para levar recados, pedir socorro ou simplesmente como atalho para chegar mais rapidamente ao seu destino.

Se esse medo habita a mente de todos aqueles que vivenciam a vida na zona rural no sertão, adultos, idosos, homens e mulheres, o que dizer das crianças, cuja imaginação e faz de conta já são férteis e são algumas de suas principais ferramentas nas leituras de mundo? Pois onde estão duas ou mais crianças Capuxu reunidas, nas noites do Sítio Santana-Queimadas, certamente contar-se-á uma história de *malassombro*, com o intuito de propagar o medo, compartilhá-lo e atemorizar aqueles que a ele ainda resistem. Assim é que todo terror é vivenciado com um pouco de humor pelo povo Capuxu.

A experiência que se estabelece entre o povo Capuxu e os *malassombros* está diretamente vinculada à religiosidade local e à preocupação com a alma. Por ser uma comunidade essencialmente religiosa e católica, por excelência, é comum que se estabeleça uma preocupação com alma da pessoa, especialmente quando esta parte. Por isso, o *malassombro* a que mais temem as crianças Capuxu são as almas penadas ou, simplesmente, as almas. Estas diriam respeito às almas de pessoas mortas que, por alguma razão, não foram para o céu. Como se sabe, somente as almas de crianças pequenas vão direto para o céu, porque estas são inocentes, sem pecado e viram anjinhos – desde que sejam batizadas; do contrário, se morre pagão, o bebê não irá para o céu. Mesmo assim, não há quaisquer registros de almas de crianças que tenham sido visualizadas. Elas nunca foram vistas nem voltam para “pedir reza”.

No que diz respeito aos adultos e, especialmente, aos velhinhos – visto que as almas destes são as mais vistas –, se passeiam pela terra e se se materializam para as pessoas é porque muito provavelmente, como creem os Capuxu, a alma “se perdeu no caminho para o céu” ou não pôde entrar lá por outras razões: tinha coisas mal-resolvidas, precisava dar um recado a alguém ou pecou muito e, por isso, precisa pedir reza. Isso serve tanto para aqueles que morrem de maneira trágica como para os que cumpriram sua função na terra e morreram “de velhice”. Ainda assim, ninguém é tão velho a ponto de não deixar nenhuma pendência em sua antiga casa, dizem os Capuxu.

Logo, a maioria das almas que aparecem são aquelas que precisam, dizem os adultos, “pedir rezas”.¹¹³ Se conseguirem a quantidade de rezas suficientes para serem perdoadas de seus pecados, pode ser que consigam entrar no céu, objetivo maior de todo cristão. Exatamente por isso é que as almas parecem optar por “pedir reza” principalmente às crianças, já que elas têm crédito com Deus por serem consideradas mais puras e ingênuas do que os adultos.

As noites do Sítio Santana-Queimadas são, pois, repletas de gritos estridentes ou de um silêncio ensurdecedor, nos casos em que as crianças se escondem embaixo de lençóis em suas redes, transpirando de tanto calor, mas sem nunca os retirar para dar uma espiadinha do lado de fora. Embaixo dos lençóis elas se sentem seguras.

As almas aparecem sempre de roupa branca, geralmente um vestido, se for mulher, e calça e camisa branca, se for homem. Têm sempre a aparência exata de quando morreram: cabelos branquinhos e ralos, rostos enrugados, mãos e pés envelhecidos. Elas aparecem sérias, nunca sorridentes ou serenas, e se aproximam lentamente. Às vezes vêm com velas acesas nas mãos, às vezes somente caminhando lentamente em direção à criança.

Não posso deixar de mencionar que, de todas as crianças com quem conversei, nenhuma delas chegou a ouvir o pedido de qualquer alma para que rezasse. “É que não dá tempo”, explicou-me o pequeno Capuxu. “Nós grita tanto que elas vão-se embora”. É assim que nunca nenhuma criança pôde ter certeza da real intenção das almas que lhes aparecem pelos cantos da casa, mas dizem-lhes os adultos, para acalmá-las, que “era só para pedir rezas”.

Por via das dúvidas, passam as crianças a orações intermináveis antes de dormir. Com ou sem terços em suas mãozinhas, uma avalanche de ave-marias e pai-nossos é proferida, sempre com bastante fé, joelhinhos aos pés da cama, dedinhos das mãos cruzados e olhos bem fechados, tudo em nome da alma de finado fulano ou finada fulana,¹¹⁴ na esperança de que as almas não voltem mais para fazer pedidos.

¹¹³ Os adultos em geral dizem que as almas que aparecem visam pedir rezas. Já as crianças se dividem: as menores dizem que elas vêm “só pra assombrar a gente”, e as maiores reproduzem aquilo que dizem e lhes ensinaram os adultos – “é por causa das rezas”.

¹¹⁴ Utilizar o termo “finado” ou “finada” antes do nome do morto é uma forma de respeito que os camponeses prezam muito. Ademais, para as crianças, esse tratamento, por demonstrar respeito à alma do defunto, pode mantê-lo longe de visitas noturnas e pedidos de rezas. É também comum pronunciar, após “finado fulano”, a expressão “Deus o tenha em bom lugar”.

Apesar da crença de que as almas venham realmente pedir reza, parece haver uma concordância geral de que uma alma voltar para a terra não é coisa boa. Por isso, é bom fazer o possível para que ela não apareça. Dormir com alguém pode ser uma solução. Assim é que as crianças optam sempre por ter um companheiro ao lado, na cama, no quarto ou em outra rede na sala, desde que não estejam sozinhas. Acredita-se que a alma nunca vai aparecer para duas pessoas ao mesmo tempo, pois preferem aparecer para uma de cada vez. “Não sei porque não aparece pra duas logo. Só assim economizava (aparicação) e conseguia mais rezas”, retrucou um menino de 7 anos, aborrecido com os temores que lhe tiram o sono e com a falta de lógica das almas.

Preocupada com a minha própria noite de sono, depois de todas aquelas conversas e sem ocultar de meus pequenos interlocutores o medo de alma que eu ainda carrego da criança sertaneja e camponesa que fui, perguntei o que eu poderia fazer para que elas não aparecessem para mim. Assim eles me ensinaram: “se tiver dormindo de rede e sentir alguém puxando os punhos da rede, diga bem alto ‘quem pode mais do que Deus?’ três vezes, esperando que ninguém nunca responda: ‘eu!’”. Antropóloga inconveniente que sou, foi a minha vez de retrucar: “não era mais fácil dizer logo ‘ninguém pode mais do que Deus!’, para não correr o risco de, fazendo pergunta, ela responder?”. O menino discordou: “é assim mesmo que tem que dizer, ‘quem pode mais do que Deus?’, que ela sabe que não pode e vai embora”.

Percebamos como a alma se apropria do corpo que possuía para que possa ser vista e fazer pedidos a alguém.¹¹⁵ Embora o seu grande trunfo esteja no campo visual, já que basta ser vista para surtir o efeito de assustar (embora digam os adultos que ela vise apenas pedir às crianças que intercedam em seu favor através de rezas), elas nunca se dispõem ao toque de outros corpos. No máximo, se as crianças escondem seus rostos em lençóis, redes ou travesseiros, fugindo do campo visual que uma alma leviana deseje ocupar, esta faz barulhos, puxa punhos de redes ou pontas de lençóis, para chamar a atenção.

¹¹⁵ Roberto DaMatta (1997) fez uma interessante análise da morte e seus fenômenos, defendendo que as aparições dos mortos não se trata apenas de uma questão de sobrevivência da alma, mas que revelam a cosmovisão de uma sociedade relacional, isto é, que acredita mais nas relações sociais do que nos indivíduos que lhes dão forma e vida. O autor afirma que “vivemos em um universo onde os vivos têm relações permanentes com os mortos e as almas voltam sistematicamente para pedir e ajudar, para dar lições de humildade cristã aos vivos, mostrando sua assustadora realidade” (p. 146).

Aliás, há somente uma situação em que a alma pode tocar o corpo dos vivos, quando, não dando certo todas as tentativas, a criança insiste em se esconder debaixo dos lençóis, ela deve cuidar para que seus pés não fiquem de fora do lençol, pois uma alma certamente o tocará, ou “puxará o pé” da criança. É assim que, se alguma criança faz uma brincadeira ao longo do dia com alguém que já morreu ou ofende sua memória, mil ameaças recairão sobre ela (feitas pelos adultos e pelas outras crianças) dizendo que a alma da pessoa virá “puxar o pé” dela à noite.

É interessante destacar que as almas que aparecem, ou as chamadas *visagens*, são geralmente de pessoas conhecidas, velhinhos ou velhinhas que morreram do Sítio, ou dos sítios vizinhos. Mesmo em se tratando de pessoas com quem se tenha algum parentesco (avós, tios-avós etc.), ver almas não é, em circunstância nenhuma, uma coisa boa. Porém, a depender da relação que a criança tinha com a pessoa morta, ela pode se assustar menos.

É importante perceber que as assombrações estão presentes tanto no universo das crianças como no dos adultos. Entretanto, as crianças falam mais sobre isso e se dedicam a pensar em *malassombros* em vários momentos do dia. Em geral os pais não discordam das crianças em dizer que determinado *malassombro* existe de fato e pode aparecer a qualquer pessoa, inclusive às crianças, a não ser nas situações em que uma criança pequena se ponha a chorar em demasia de medo, insistindo que não é verdade, quase suplicando aos pais: “digam a verdade: alma não existe”. Para que possam dormir em paz e acalmar a criança, os pais dizem que é tudo mentira, “história inventada”, que quem morre fica no céu ou no inferno e que de lá não pode sair sob nenhum pretexto, nem mesmo para pedir reza.

Alguns outros *malassombros* muito presentes no universo adulto terminam sendo disseminados entre as crianças. Um deles é a lenda da botija ou do “sonho de aviso”.¹¹⁶ Contam os habitantes do Sítio que antigamente os fazendeiros tinham suas riquezas transformadas em joias e, devido à inexistência de bancos e à insegurança dos cofres caseiros, enterravam seus pertences sob o piso de suas casas, no intuito de resguardá-los dos cangaceiros que, na época, percorriam as fazendas em busca de riquezas.

¹¹⁶ Pires (2011) analisou a assombração da “botija de ouro”, como são chamados em Catingueira os sonhos de aviso. Segundo a autora, “as botijas de ouro são um tema muito interessante de pesquisa e podem render contribuições para o estudo da economia, do cangaço, da religião, do parentesco e da família na região do semiárido nordestino” (p. 111).

Quando morriam repentinamente, as joias ficavam espalhadas sob o piso das casas da fazenda. Anos depois, a alma do finado fazendeiro aparecia em “sonhos de aviso” a alguém para quem desejasse dar a sua fortuna. O espírito aparece durante três noites consecutivas, num sonho repetitivo, dizendo onde a botija está escondida.

Junto às revelações, há uma série de critérios a serem obedecidos. São estes, *grosso modo*, ir à meia-noite, não levar nada para iluminar o lugar e não contar a ninguém sobre o sonho. Ademais, já se sabe que o “sortudo” enfrentará uma série de assombrações durante o processo de desenterro da fortuna: “vê alma, sente calafrio, sente picada de formiga sem ter nenhuma, ouve correntes e passos, vê tochas”. Para impedir as visões assombrosas, o adulto deve levar consigo uma criança, cuja presença anulará todos os *malassombros*. Acredita-se também que, após “arrancar a botija”, o beneficiado deve se mudar da comunidade, senão ele morrerá.

Um velho Capuxu um dia foi tirar uma botija sem levar a criança. Sofreu tudo isso e não resistiu: correu. Quando voltou, no dia seguinte, para pegar as alpercatas, não havia sinal delas. O cimento da casa tinha sido reconstruído, os instrumentos largados na hora da fuga sumiram e suas sandálias também. Como me dizem as crianças, “ninguém conhece ninguém que tenha conseguido pegar uma botija. Mas dizem por aí que tem”.

Outro tipo de *malassombro* comum entre esse povo é a ideia de que a morte, antes de vir buscar alguém, chama por ela. Assim, eles me dizem que “se você ouvir alguém chamando seu nome do nada, numa estrada, estando sozinha em casa e ouvir alguém lhe chamando, não responda. É a morte”. Os adultos e crianças acreditam que a morte chama o nome da vítima nas vésperas de vir lhe buscar. Caso a vítima responda, a morte está autorizada a vir; do contrário, ela desiste e o sujeito se livra da “passagem”.

A notícia de que a morte ronda uma casa ou família e de que uma tragédia se aproxima é também anunciada pela rasga-mortalha.¹¹⁷

¹¹⁷ De acordo com Pires (2011), a rasga-mortalha “é uma espécie de coruja de nome *Tyto alba*, conhecida ainda como suindara ou coruja-de-igreja. É um pássaro negro com o ventre branco que anuncia morte preeminente ou mau auguro, quando sobrevoa uma residência” (p. 123). A autora verificou a existência dessa coruja em Catingueira e da crença de que ela não só anuncia a morte preeminente, mas “para confirmar sua predição, ela aparece no velório daquele cuja morte anunciou, a fim de acompanhar o enterro” (p. 123).

Ela seria a anunciadora de maus agouros. Ela emite um som estridente que, ao ser ouvido, deixa os Capuxu arrepiados. O barulho do bater de suas asas lembra também o som de um tecido sendo rasgado, neste caso associado à mortalha utilizada pelos defuntos ao serem enterrados, o que lhe conferiu a designação “rasga-mortalha”.

Além da alma, que geralmente é vista no espaço da casa e, raras vezes, pelas estradas do Sítio Santana-Queimadas ou roçados, encontramos as chamadas casas *malassombradas*, disseminadas pelo Sítio e pela imaginação das crianças Capuxu.

A casa *malassombrada* entra no rol dos espaços do Sítio onde podemos encontrar almas. A casa abandonada ou em ruínas é o lugar mais propício, seguida do matagal, das estradas e dos roçados, mas nestes quase sempre à noite. Vejamos. O Sítio Santana-Queimadas não possui um cemitério, sendo os mortos enterrados no cemitério da cidade de Santa Terezinha, município ao qual o Sítio pertence. O cemitério, é claro, é sempre um dos lugares mais propícios ao aparecimento das almas. Na falta de um, devemos considerar que as almas, em princípio, poderiam e podem aparecer em qualquer lugar, mas há lugares que são mais propensos a serem habitados ou visitados por elas.

Assim, além da própria casa da criança, onde ela aparece quando tem vontade, se a criança for a uma casa abandonada ou em ruínas, definida previamente como *casa malassombrada*, ou seguir pelas estradas do Sítio, matagal ou roçados à noite, as chances de que uma alma venha ter com ela para lhe pedir rezas aumentam. Em geral as almas são noctívagas, sendo raros os casos em que teriam sido vistas em roçados durante o trabalho de dia. Entretanto, os roçados podem ser visitados por almas em situações pouco comuns, durante o dia. Entes queridos, antigos donos do roçado, podem aparecer para os adultos para verificar a plantação e os cuidados com a terra.

Por conta disso, as crianças evitam como podem as casas fechadas, abandonadas ou em ruínas, especialmente se pertenciam a alguma velhinha ou velhinho que morreu deixando-a fechada ou abandonada. É o caso da casa de uma senhora que morreu havia poucos anos e cujos pertences ainda estavam guardados na sua casinha.

É preciso atentar para a diferença entre casa abandonada e casa fechada. No caso da casa fechada, embora ninguém more nela, os familiares terão a chave, as coisas do morto permanecerão, em geral, no lugar e assim ela ficará por muito tempo, até que uma nova família se construa e, na falta de lugar para morar, decida reformar a casa e habitá-la. Ela será sempre, contudo, “a casa onde fulano(a) morreu”, pois, se alguém

morreu em casa, as chances de que não a queira deixar e ir embora são maiores, a casa sendo sempre associada à pessoa e esta à casa.

Figura 38 – Casas abandonadas e *malassombradas* do Sítio. No alto, a cadeira pendurada ao torno evita que a alma de sua dona retorne para nela se balançar.



Se a casa foi abandonada, não terá portas, janelas nem, em geral, mobília. São o lugar perfeito para as almas, que já não precisam mesmo de mobília. Para as crianças, depois dos cemitérios, casas fechadas ou abandonadas são os lugares preferidos para morarem as almas.

O fato é que as crianças evitam, como podem, as casas *malassombradas*. Apesar de sua insistência em transformar todos os espaços em lugar para brincadeiras e do potencial que uma casa desse tipo teria, especialmente para as meninas brincarem de rancho ou de casinha, ninguém aventa essa possibilidade. Está fora de cogitação querer frequentar casas abandonadas e fechadas ou estabelecer brincadeiras de esconde-esconde, toca ou de qualquer tipo nos seus arredores ou no seu interior, particularmente se já passa do entardecer.

Além das casas, as estradas do Sítio à noite também são lugares profícuos para o aparecimento de almas ou visagens. As crianças não costumam, por isso, caminhar pelas estradas à noite; se o fazem, buscam sempre ir na companhia de alguém, a largos passos, olhando para trás para se certificar de que nenhuma alma as persegue.

Também no roçado é possível ver aparições desse tipo. A mais comum é a chamada “visagem da tocha”. A tocha consiste num ente sobrenatural que aparece, em forma de uma tocha de madeira com fogo na ponta, pelos roçados durante a noite. Os donos dos roçados se assustam e, preocupados com as suas plantações, vão em busca da tocha para apagá-la, livrando sua produção do fogo. Eles correm munidos de latas e baldes, carregados com água de casa, se perto do roçado não houver um lugar de onde se possa tirar a água, sozinhos ou com a ajuda da esposa, vizinhos ou filhos. Porém, à medida que se aproximam, a tocha se afasta e, chegando no roçado, nada encontram, nem mesmo qualquer sinal de que houve fogo. Assim, a visagem da tocha é caracterizada por esse aparecer/desaparecer misteriosamente, sem quem ninguém nunca tenha conseguido chegar perto dela.

Para finalizar a discussão sobre os lugares mais úteis à aparição de *malassombros*, devo dizer que – segundo as crianças – embaixo da cama é também um dos lugares favoritos das almas. Nisso coincidem almas e crianças, que também adoram brincar de se esconder debaixo das camas. Talvez por isso elas acreditem que também as almas apreciem esconder-se debaixo de suas camas para as assombrarem. Por essa razão há sempre um ritual antes de dormir: depois das rezas, ainda de joelhos, averiguar se já não há, embaixo da cama, uma alma bem escondida esperando que a criança esqueça o pé do lado de fora do lençol ou da própria cama para que possa puxá-lo.

Além de embaixo das camas, um dos lugares preferidos das almas são as redes, armadas em seus tornos de parede a parede e vazias durante a noite. Por conta disso, sempre que se dirigem aos seus quartos e a outros lugares de dormir, as famílias desarmam as redes, enrolando-as num torno só da parede, deixando-a pendurada, para se assegurarem de que nenhuma alma virá dormir nela durante a noite. Foi pensando na mesma possibilidade que na casa fechada cuja última dona morreu a cadeira de balanço foi retirada do chão e posta na parede – para que nenhuma alma, sentindo-se cansada, se utilizasse dela para descansar.

O horário mais comum para a aparição das almas é à noite, quando todos já estão deitados ou dormindo, até a madrugada, antes de o dia nascer, dado que as almas do Sítio Santana-Queimadas são noctívagas. Pontualmente a partir das 18 horas, também chamada de “a hora dos anjos”, é possível ver almas, até antes da alvorada.

No que se refere às pessoas, como foi mencionado acima, as crianças são as mais visitadas pelas almas e as que têm mais histórias para contar sobre elas, embora os adultos sempre tenham uma história

de *malassombro* para contar àquelas, que escutam atentas nas calçadas do Sítio durante a noite e voltam assustadas para suas casas, sempre dando uma olhadinha embaixo da cama antes de dormir.

5.5.3 Principais personagens do universo infantil

Nesta seção, viso a uma análise de algumas figuras importantes do imaginário infantil. Elas existem por meio de histórias que são repassadas oralmente.¹¹⁸ A crença nesses personagens faz parte também do rol de informações e saberes que as crianças passam entre si, das maiores para as menores, não sendo necessária a participação dos adultos.¹¹⁹

Ao longo do tempo a criança foi sempre concebida como pessoa ingênua, cujo diminuto conhecimento acerca das coisas do mundo lhe permitia acreditar nos maiores absurdos a serem inventados pelos adultos ou por outras crianças. Ademais, a cultura infantil é veiculada livremente pela oralidade.¹²⁰ Independentemente da malícia ou dos abusos que se fazem da ingenuidade pueril, a lenda ganhou espaço na infância, enchendo de crenças, esperanças e medos os corações das crianças.

Mas não foi de balde que as lendas infantis surgiram. Elas são proficuas por incutirem valores morais nas crianças, ensinando-as sobre a desobediência, os riscos desta, suas consequências e punições. Mais do que apavorar as crianças, as lendas infantis visam ensiná-las e alertá-las sobre as coisas do mundo.

Um dos principais aspectos da lenda é que ela traz embutidos aspectos recorrentes da cultura da qual faz parte. Esses aspectos são fundamentais para dar veracidade às lendas, pois, tomadas isoladamente, desfalecem de sentido.

Grosso modo, as lendas dividem-se em dois tipos: aquelas cheias de magia, que fascinam as crianças com histórias de amor e sonhos

¹¹⁸ De acordo com Leach, a redundância é uma das características do mito. Sobre isso, argui: “Por força da redundância, o crente pode sentir que, mesmo quando os pormenores variam, cada versão alternativa de um mito confirma a sua compreensão e reforça o significado essencial de todas as outras versões” (DAMATTA, 1983, p. 58).

¹¹⁹ Conforme demonstraram Codonho (2007) entre as crianças Galibi-Marworno, Florestan Fernandes (2004) sobre as trocinhas do Bom Retiro e Goulart de Faria (1999) sobre a importância dos parques, defendida por Mário de Andrade para as crianças perpetuarem esse tipo de repertório.

¹²⁰ Conforme Freyre (2003, p. 230), as histórias de mal-assombro de origem portuguesa ao chegarem ao Brasil sofreram consideráveis modificações na boca das negras velhas ou amas de leite, responsáveis por disseminar essas histórias.

realizados, e as que alertam as crianças para as punições do mau comportamento. Entre as crianças Capuxu são estas últimas que imperam; por isso, é sobre elas que me deterei.

Uma das mais conhecidas figuras lendárias da infância Capuxu é o papa-figo (originariamente, “papa-fígado”). Essa figura tem imagem semelhante à do ogro – típica em Portugal – e tem também a mesma função. A tarefa do papa-figo é ir buscar no Sítio Santana as crianças que não se comportarem bem durante o dia. Por essa razão é preciso evitar os palavrões e maus-tratos com outras crianças, as brigas e agressões aos amigos, a desobediência aos adultos e o desrespeito aos mais velhos. É também preciso evitar a mentira e a omissão.

Todas essas ações são razões para que a criança receba à noite a visita do papa-figo. Fundamentalmente noturna, essa visita não tem outro intuito senão o de resgatar as crianças que se comportaram mal naquele dia, levando-as num saco para o mato, onde as come.

Esperado ou não, o papa-figo vem sempre voando e conta com o apoio dos pais, que nada fazem para impedir a partida dos filhos, pois quem os alerta sobre o papa-figo senão seus próprios pais? O fato é que, por mais que desejassem impedi-lo, os pais nada podem contra o papa-figo, que leva e devora os maus meninos.

Tão forte é a crença das crianças nessa figura que o seu nome é logo evocado caso alguém se comporte mal durante o dia. Ainda assim ouvimos frequentemente os palavrões que ornamentam o vocabulário das crianças Capuxu e os gritos em vão de pais que chamam os filhos de volta para casa. Tamanha desobediência só pode render numa visita indesejada dessa figura que apavora as crianças Capuxu.

Eficaz, a lenda do papa-figo vigora por entre os pequenos, embora não se saiba de qualquer criança que tenha sido levada por ele.¹²¹ Contudo, estatísticas, nomes ou exemplos não são necessários para convencer as crianças Capuxu de que fugir às regras do bom comportamento é sempre arriscado. Por via das dúvidas, elas preferem comportarem-se devidamente, sob pena de terem muito mais do que seus fígados devorados.

Embora bastante conhecido, o papa-figo não vence em fama e importância uma figura lendária tipicamente Capuxu: o velho do Buguerogo. O seu nome ninguém sabe explicar, mas a sua aparência

¹²¹ Leach, estudando a estrutura do mito, afirma que “todas as sociedades humanas têm mitos nesse sentido e, normalmente, os mitos aos quais se dá maior importância são aqueles que têm menos possibilidade de realização” (DAMATTA, 1983, p. 57).

pode ser descrita por qualquer criança: “barba bem grande e rabo, olhos grandes e verdes, orelha grande, boca pra dentro, dente pra fora”.

O velho do Buguerego é mesmo o terror das crianças Capuxu. A sua presença é sempre noturna, e o indesejado visitante, tal qual o papa-figo, traz consigo a sacola na qual levará as crianças escolhidas, uma a cada vez.

Evitar o ritual antropofágico do velho do Buguerego, que se alimenta exclusivamente de crianças, é uma tarefa que exige um bom comportamento, conforme as normas paternas acima de tudo. A magia dessas figuras folclóricas sempre causa nas crianças os efeitos que os conselhos e pedidos paternos já não conseguem alcançar: impeli-las ao bom comportamento e à obediência geral. Vale ressaltar as modificações que essas versões sofrem de lugar para lugar, que são de caráter superficial, permanecendo a essência da lenda.

Outra crença conhecida entre as crianças é a de que no sertão “não se pode chamar palavrão com as coisas da natureza, porque por tudo Deus castiga. A seca já é castigo de Deus. Por isso, o sertanejo tem que rezar muito para Deus se apiedar e mandar chuva, porque Deus fica furioso com as maldades dos homens e não manda chuva”. Assim me contou um menino Capuxu. Talvez por essa razão haja tantas missas na igreja de Sant’Ana, tantos grupos de oração na casa paroquial, tantas novenas no mês de maio, tantas fogueiras para São João, Santo Antônio e São Pedro.

Mas nem só de punições e pavores vivem as crianças Capuxu, pois nem só de papa-figos e velhos do Buguerego se fala no Sítio Santana; fala-se também em Papai Noel, sempre que finda o ano.

A escola tem uma contribuição fundamental para a crença das crianças nesse último personagem. A cada fim de ano, as crianças expõem em redações e bilhetinhos – a pedido das professoras – os presentes que desejam ganhar do Papai Noel. As professoras recebem de seus pais a quantia referente aos pedidos dos filhos e viajam até a cidade para comprá-los em segredo, guardando-os na escola para o último dia de aula, pouco antes do Natal.

Com a árvore de Natal armada e a ornamentação pronta, é na escola que os presentes aparecem na manhã do último dia de aula, tendo sido deixados lá na noite anterior pelo “bom velhinho”. Tamanha surpresa enche de ânimo o rostinho das crianças, que defendem com veemência a existência do Papai Noel caso algum cético ouse questioná-la. Tão forte é a crença das crianças que temo mesmo que esses escritos caiam nas mãos de uma dessas inteligentes criaturinhas, destruindo os sonhos vividos a cada Natal.

Antes de encerrar, devo dizer que, tal qual as outras figuras folclóricas, o Papai Noel não atende a todos, mas somente às crianças que se comportaram bem ao longo do ano.¹²² Voltamos, então, ao âmago da questão: essas figuras noctívagas não têm outra função senão garantir uma infância obediente e resguardada de equívocos e acidentes, má-criação, desrespeito e mentiras e uma série de outros valores morais que regram até mesmo as mais libertas infâncias, como é a das crianças Capuxu.

5.5.4 O repertório de crenças da infância

No universo de crenças vigente, afora as lendas da infância Capuxu, as precauções são uma constante das ações e conversas infantis. Elas aparecem todos os dias, nos mais inusitados momentos. Amedrontam as crianças, enchendo-as de cautela. Tal qual lhes informaram os adultos ou as outras crianças, elas organizam as suas ações em torno de algumas crenças inócuas que lhes deixam seguras.

Uma delas é a conhecida história da sandália emborcada. Diz a crença popular Capuxu que uma criança que tem a sua sandália no chão virada, deixando exposto o anverso do calçado, perderá sua mãe. Por essa razão, sempre que uma sandália aparece emborcada a criança cuida de desvirá-la rapidamente, temendo a orfandade.

Outra crença, tão conhecida quanto a anterior, reza a morte da mãe caso uma criança passe por cima das pernas ou dos pezinhos de outra criança. Além de deixar órfã a criança que passou por sobre as pernas da outra, fica esta última “pequena para sempre”, preservando o tamanho que tem no ato do acontecimento. Se alguma criança perpassa as pernas de outra que brinca deitada ou sentada ao chão, aquela, num ímpeto, exige o retorno do amigo pelo mesmo lugar, revertendo, assim, a maldição apregoada pela crença.

A morte de outras pessoas da família também pode ser evitada se as visitas, inclusive as crianças, sempre saírem das casas pela mesma porta por que entraram. Atravessar a casa entrando pela porta da frente e saindo pela porta de trás – ou vice-versa – não traz boa sorte. Ainda assim é difícil para as crianças lembrarem-se disso quando, uma vez na cozinha, o monturo e os animais lhes convidam para a brincadeira.

¹²² Estudando a estrutura do mito, Leach aponta o seu aspecto binário como fundamento, uma vez que as oposições binárias são intrínsecas ao próprio pensamento humano. Por meio da equação “p é o que não-p não é”, o autor explica como o mito está constantemente estabelecendo categorias opostas do tipo “morte/vida”, “bem/mal”, “certo/errado”, “natural/sobrenatural” etc. (DAMATTA, 1983, p. 57).

São essas crenças da infância Capuxu que obrigam às vezes crianças, que correm sempre tão hábeis, a reconstruírem seus caminhos, retornando ao lugar de onde saíram e revertendo a má sorte que uma imprudência desse tipo pode lhes trazer, caindo em desgraça membros de sua família.

Outras séries de crenças são postas em prática em rituais diversos no dia a dia das crianças Capuxu. Elas refletem o tamanho da influência da religiosidade sobre eles e sua preocupação constante com a alma.

De manhã cedo, antes de colocarem o pé no chão, as crianças devem proferir as palavras “Com Deus eu me deito, com Deus eu me levanto, com a graça de Deus e do Divino Espírito Santo”. A oração se repete antes de dormir – a depender do sono, com tempo só para os dois primeiros versinhos, e a criança se agarra no sono sem saber de que jeito. Mas nunca sem roupa! Se dormir sem roupa, o anjo da guarda vai embora.

Também devem as crianças fazer o nome do pai sempre que tiverem contato com a água, porque a água é tida como “coisa sagrada”. Molham as pontinhas dos dedos da mão direita e se benzem antes de entrarem na chuva, no açude ou no chuveiro.

Além disso, as crianças têm que prestar bastante atenção nas coisas que se falam perto do horário de o galo cantar (às 5 horas da manhã, ao meio-dia, às 5 da tarde e à meia-noite), porque, se falarem uma coisa ruim e o galo cantar bem em cima daquelas palavras, o que foi dito acontece. Foi isso que assustou Eudvan, que acabara de dizer “tomara que morra” para sua irmã Zazá bem na hora em que o galo cantou. De olhos arregalados, Eudvan ficou esperando o momento em que Euzary, a Zazá, cairia mortinha no chão. Deu sorte Eudvan, não foi dessa vez. Quem também faz careta bem na hora do canto do galo “fica com cara de careta pra sempre”.

O mesmo se diz da “hora dos anjos”, às 18 horas pontualmente, quando o sol se encontra com a terra desaparecendo atrás das montanhas. Tudo que se disser nessa hora, “a hora em que os anjos dizem ‘amém’”, acontece, torna-se verdadeiro. Por isso, é preciso ter cuidado com o que se diz às 18 horas, horário em que os anjos dirão “amém” – “assim seja” – e toda palavra se realizará. Às 18 horas no Sítio Santana-Queimadas, dizer é fazer!

As crianças gostam muito do cheiro de terra molhada. Aliás, de todos os cheiros, esse é o que o sertanejo mais gosta, mas isso é algo que não se pode falar nem provocar, porque se alguém ficar molhando a terra no “pingo do meio-dia” (expressão para descrever o horário

mais quente do dia) para sentir o cheiro da terra molhada, o “cão” (Satanás) dá risada, e tudo o que um sertanejo não quer, por ser muito religioso, é “agradar ao cão”.

Quando nasce uma criança, deve-se enterrar o umbigo bem debaixo da porteira, para que tenha vida próspera. O umbigo, no entanto, deve ser enterrado bem fundo, pois se algum animal o encontrar e o levar para comer, ou o “carregar” – como dizem os adultos Capuxu –, é certo que a criança vira ladrão.¹²³

Quando cai um dente de leite, ele deve ser jogado em cima da casa enquanto se pronunciam os seguintes versinhos: “Mourão, mourão, toma este dente podre e me dê um são”. Porém, a participação da comunidade no Programa Um Milhão de Cisternas, do governo federal, que construiu, em parceria com outras entidades, cisternas nas casas de quase todas as famílias Capuxu, alterou a prática de jogar o dente de leite em cima da casa. É que, por se tratar de um mecanismo de captação da água da chuva pelos telhados, o dente de leite seguiria para a cisterna. No capítulo seguinte discutiremos o destino dado aos dentes de leite pelas crianças.

As crianças se alegram por demais quando a chuva fininha se acaba à tarde e surge um arco-da-velha. É só alguém gritar que há um arco-da-velha no céu que as crianças começam a gritar, aplaudir e apontar para ele. Para arco-da-velha pode apontar, mas para estrela não, porque cria verruga na ponta do dedo. No caso do arco-da-velha, o cuidado deve estar para não passar embaixo dele ou atravessá-lo, pois, se for menino, vira menina, e, se for menina, vira menino.¹²⁴ Essas crenças que dizem respeito ao arco-íris ou às estrelas pertencem unicamente ao universo infantil, não sendo compartilhadas pelos adultos.

Na semana de lua cheia, a noite do sertão é clara, feito o dia. Quando for “noite de lua” (expressão utilizada para as noites de lua cheia), é preciso ter cuidado com lobisomens e raposas. Deve-se também olhar para a lua e dizer os versinhos “Lua, luar, me dê carne com farinha pra eu criar minha galinha que tá presa na cozinha”. É importante para ter prosperidade.

¹²³ Também Guimarães Rosa, no romance *Migüelim*, conta: “eles guardavam os umbiguinhos secos de todos os meninos, os dos irmãozinhos, das irmãs, o de Migüelim também – rato nenhum não pudesse roer, caso roendo o menino então crescia para ser só ladrão” (GUIMARÃES ROSA, 2011, p. 48).

¹²⁴ Ainda em *Migüelim* (GUIMARÃES ROSA, 2011, p. 60) há o registro dessa crença: “entre chuva e outra, o arco-da-velha aparecia bonito, bebedor; quem atravessasse debaixo dele – fú! – menino virava menina, menina virava menino: será que depois desvirava?”

Na seca formam-se muitos redemoinhos no sertão. São aqueles ventos girando, vermelhos de barro, balançando os galhos, levantando tudo. As crianças e os adultos têm que correr para fechar as portas de casa e, ainda, ficar segurando janelas cujos ferrolhos enferrujados podem não suportar o vendaval. Nesse caso, o mais seguro é gritar “rapadura preta”. É isso que se ouve por todos os lados, sob as vozes das crianças. Perguntadas sobre a razão de se gritar sobre um tipo de comida bem na hora do redemoinho, as crianças disseram que não sabiam o motivo, mas já haviam constatado que “se gritar ‘rapadura preta’, bem alto, o redemoinho vai-se embora”.

Outra crença disseminada na região e cuja eficácia depende das crianças é a conhecida prática de “roubar o santo”. Ocorre que, para garantir bons anos de chuva, com invernos rigorosos, há de se esperar chuva no dia 19 de março, o dia em que se comemora São José. Se chover nesse dia é um presságio de que será um ano “bom de inverno”; caso não chova, os sertanejos ficam preocupados, já que um ano “ruim de inverno” foi anunciado. Para mudar essa predição, é preciso que os moradores roubem das casas uns dos outros a imagem de São José, o santo padroeiro da chuva. A imagem precisa ser roubada sem que os donos percebam e guardada escondida na casa de outra pessoa.

Religioso, o povo Capuxu possui sempre imagens em suas casas, presas nas paredes como fotografias ou em cima das estantes da sala ou do quarto, ou até no guarda-roupa, no caso de imagens esculpidas. O São José é uma das imagens mais comuns. Assim que se dá conta do “roubo do santo”, o dono da imagem saberá que o furto diz respeito às chuvas e que foi praticado por algum dos seus amigos, parentes ou vizinhos. Ainda assim, procurará por toda parte a sua imagem, às vezes zangado ou aborrecido, mas convencido de que devolverão a imagem a sua casa assim que chover, sendo essa a regra local.

Para que o furto dê certo, a maioria dos pais conta com a ajuda das crianças, hábeis em entrar rapidamente por janelas e em correr com a imagem sem serem vistas, pequenas o suficiente para entrarem pelas portas dos fundos enquanto alguém distrai a família que reside naquela casa. Todo esse ritual de “roubar o santo” é feito com muita diversão entre os que neles se envolvem. Muitas vezes, para que não se descubra rapidamente quem roubou o santo, pela percepção de que ele desapareceu bem no dia em que um casal de amigos lhe visitou, o casal passa a imagem para outra família esconder, ocorrendo de, às vezes, o santo tornar-se um peregrino, passando de casa em casa e saindo sempre da casa da família sobre a qual recai a suspeita.

Também cabe às crianças uma prática jocosa que resulta da ideia de que se pode interromper um processo de embriaguez se se jogar querosene nos pés do bêbado. Assim, sempre que um bêbado ocupa as calçadas das casas ou estradas de Santana-Queimadas, caído ou tonto demais para caminhar até a sua própria casa, as crianças se juntam e jogam querosene em seus pés, certas de que a embriaguez será curada. Os adultos assistem a tudo com gargalhadas e algum apoio moral às crianças.

Também é dever das crianças procederem a rituais que enviarão as visitas indesejáveis de volta às suas casas. Nesse caso, enquanto são recebidas nas salas de casa em horários tidos pelos anfitriões como inconvenientes, as crianças, discretamente, a um sinal de seus pais, botarão a vassoura atrás da porta ou jogarão sal no fogo. Assim, acredita-se, rapidamente as visitas irão embora.

Dentre as proibições dadas pelo sistema de crenças está aquela de “andar de costas”. As crianças acreditam que, se andarem de costas, dando passos para trás, quando morrerem irão para o inferno. A única maneira de ver o mundo de costas andando assim e sem ir para o inferno é nas carroças de bois e jumentos, quando as crianças sentam na beirinha da carroceria quadrada de madeira, pés balançando ao vento, no ritmo do trotar da carroça. O boi ou jumento segue adiante pela estrada e as crianças vão fascinadas, olhando o mundo passar pelas suas costas. Sorridentes, sabem que conseguiram burlar a regra e, assim, além de poderem “andar (de carroça) de costas”, quando morrerem vão para o céu!

Enamoradas, as adolescentes Capuxu querem se casar e sabem que o santo responsável pelos casamentos é Santo Antônio. Por isso, sempre que se aproxima o dia do santo, comemorado em 13 de junho mas com festejos na véspera – também Dia dos Namorados –, as moças começam a fazer orações, pedindo namorados e maridos. Para isso, cumprem um ritual bastante conhecido na região e contam com a ajuda das crianças: colocam a imagem de Santo Antônio de cabeça para baixo, argumentando que ele só voltará a sua posição habitual quando aparecer um pretendente para a mocinha. As mais desesperadas fazem mais: colocam-no de cabeça para baixo dentro de um copo d’água. É assim que o “santo casamenteiro” se apressa em arranjar precedentes para as mocinhas Capuxu, em geral seus próprios primos. Nesses rituais de castigar o santo há sempre crianças por perto, assistindo a tudo atentas, entre sorrisos e auxiliando aquela que deseja se casar. As meninas sabem que em breve será a sua vez de fazer promessas e colocar o santo de cabeça para baixo, sob pena de não encontrarem um marido.

Uma história curiosa é narrada pela rezadeira, que condena as meninas que judiam da imagem do santo. Ela diz que, no passado, uma mulher abandonada pelo marido que gostaria muito de se envolver em outro matrimônio, para incitar Santo Antônio a ajudá-la, tirou dele a criança que a imagem traz em seus braços. Sendo a criança apenas encaixada nos braços da imagem, ela apenas retirou a criança, colocando-a em outro espaço da casa até que o santo lhe arranjasse um novo marido.

Dias depois, tendo de ir até a cidade, eis que a mesma mulher perde sua filhinha no meio da feira livre. No momento do desespero e fazendo promessas para todos os santos para reencontrar a filha perdida, lembrou-se de Santo Antônio, pediu perdão e solicitou que lhe devolvesse a filha, pois assim que chegasse a sua casa ela devolveria a criança aos braços do santo. Logo em seguida reencontrou a sua filha e, voltando para casa, devolveu a Santo Antônio a criança que ele trazia nos braços.¹²⁵

Outros costumes revelam as crenças do povo Capuxu, como a ideia de que não se deve varrer a casa dos fundos (ou da cozinha) para a frente, mas sempre da porta da sala para a cozinha; do contrário, obtém-se má sorte. Construir cruzeiros de alvenaria na beira da estrada, isto é, às margens de BRs e de estradas onde tenha alguém morrido por ocasião de acidente, é outro costume. Além de se acenderem lá velas, em espécies de minitúmulos, faz-se o nome do pai sempre que se passa na frente dessas cruzeiros, como quando se passa na frente de cemitérios e igrejas, e, no caso dos Capuxu, coloca-se uma pedrinha sobre a cruz a cada vez que se passa por uma.

É também mau agouro dormir com os pés voltados para a porta de entrada da casa, uma vez que os caixões sempre ficam posicionados durante o velório com os pés do defunto para a porta da rua. Assim, as camas ou redes são posicionadas para que os pés não fiquem na direção da porta da rua, evitando a “posição de defunto”. Essa posição deve também ser evitada ao dormir, nunca se devendo dormir de barriga para cima e com as mãos entrelaçadas sobre a barriga, já que esta é a “posição do defunto” no caixão.

É interessante notarmos que tal universo de crenças está relacionado, em grande parte, aos efeitos de palavras proferidas e de

¹²⁵ Conforme Margarida Maria Moura (1988), “a religião do camponês baseia-se na dívida para com a divindade de forma tão direta e intensa que a desconfiança de que o sobrenatural desconhece um pedido feito a ele pode levar o crente a castigá-lo de alguma forma. No meio rural brasileiro são conhecidos casos de imagens de santos castigadas, sofrendo sanções pela omissão de algo solicitado” (p. 21).

movimentos corporais. Um olhar cauteloso sobre ele revelará que todos os ambientes do Sítio – a casa, a mata, roçado e estradas – são habitados por várias figuras que se comunicam com as pessoas Capuxu por meio de sons, sonhos e imagens:

a coruja, que com um grito anuncia a morte; o galo, que com seu canto pode paralisar um movimento e deixar uma criança com cara de careta para sempre; a imagem do corpo do santo, que de cabeça para baixo num copo d'água – se afogando – se apressará em arranjar um marido para a jovem Capuxu; o anjo da guarda, que abandonará o corpo desnudo durante o sono; o “amém” pronunciado pelos anjos pontualmente às 18 horas, que fará uma maldição se efetivar; a imagem do santo roubado, que, incomodado por estar fora de sua casa, fará chover; a sandália emborcada, que deixará a criança órfã; o arco-íris atravessado, que lhe mudará o sexo; a estrela apontada, que lhe deixará uma marca no dedo; as pernas das crianças que foram atravessadas pelos passos de outra criança e a deixarão “pequena para sempre”. Tudo recai sobre o corpo, alterando-o, transformando-o. Tudo informa a importância do corpo para esta comunidade.

Assim, as crianças e os adultos atribuem importância aos corpos (os seus e os dos santos) e às falas (as suas, a da coruja, a do galo, a dos anjos), que também são corpo. Essas crenças anunciam que não só a corporalidade Capuxu é importante, mas que a pessoa Capuxu está atenta aos corpos dos bichos e dos demais seres que a cercam.

Como vimos, esse universo de crenças é, na verdade, geral ao povo Capuxu. Algumas delas são ensinadas pelos adultos e praticadas pelas crianças, as quais passam a vivê-las no cotidiano. É assim que as crianças se utilizam do acervo dos adultos. Outras são de conhecimento das próprias crianças e são ensinadas e ensaiadas entre pares,¹²⁶ algo de que, no mais das vezes, os adultos – que as viveram também na infância – nem se lembram mais. O importante é que, mesmo no caso em que a crença transita do universo adulto para o infantil – estando esses dois universos sempre interligados, em se tratando do mundo camponês –, a criança exerce sobre eles uma função essencial, seja

¹²⁶ Julie Delalande (2001), em sua obra “La cour de récréation”, dedicou-se à análise dos recreios durante sete anos com crianças de 4 aos 8 anos de idade e concluiu que o pátio da escola é um espaço de perpetuação de uma cultura infantil lúdica, com conhecimento de regras, técnicas e simbolismos que são compartilhados entre crianças apenas, excluindo os adultos. Esse espaço seria também, por excelência, um espaço de socialização entre crianças com uma autonomia relativa quanto aos adultos, isto é, um espaço de construção da identidade infantil.

com uma participação efetiva nos rituais, seja, pelo menos, por ser a responsável por transmiti-lo ainda na infância ou quando adulta, às próximas gerações.

Em alguns casos as crenças infantis não fazem parte do universo de crenças geral da comunidade, ou seja, não dizem respeito a crenças compartilhadas pelos adultos. Isso nos remete à discussão sobre as culturas infantis e a autonomia do universo infantil. Autores como Cohn (2002, 2005), Codonho (2009), Fernandes ([1946] 2004), Hardman (1973), Hirshfeld (2002) e Tassinari (2007, 2009) abordaram a ideia das culturas infantis bem como a da autonomia do universo infantil em diferentes contextos. A crença na possibilidade das crianças de construir mundos próprios, com suas próprias regras, tem sido entendida como uma “autonomia do universo infantil” ou como “culturas infantis”.

Segundo Clarice Cohn (2000), a partir de 1960 mudam as noções de cultura, sociedade e ação social. Revendo a sociedade e o papel dos indivíduos nela, as crianças deixam de ser percebidas como seres treinando para a vida adulta e passam a ter papel ativo na definição de sua própria condição. Se a criança atribui significados, resta descobrir a partir de que sistema simbólico ela o faz. A partir dessa discussão, pode-se dizer que os estudos antropológicos são afetados em três aspectos: a) a criança passa a ser vista como ator social; b) a criança é concebida como produtora de cultura; c) passamos à definição da condição social da criança (COHN, 2005).

Em sua análise das trocinhas, Florestan Fernandes ([1946] 2004) conclui que, assim como os conhecimentos e crenças dos adultos são transmitidos para as crianças, esse caminho se torna de mão dupla, pois as aquisições infantis por meio da socialização entre pares permitem que as crianças levem aos adultos informações por eles desconhecidas.

Hardman (1973) defende a possibilidade de estudar o universo infantil em seus próprios termos, especialmente as tradições que circulam de criança a criança, para além da influência do círculo familiar e do mundo adulto.

Hardman e Hirshfeld (2002) analisam um movimento infantil de criação de uma cultura própria, com regras próprias por meio das quais ocorre a aprendizagem. Através de suas habilidades cognitivas, segundo Hirshfeld, especializadas para esse fim e conquistadas justamente nessa fase da vida, as crianças ajudam a moldar também o mundo adulto, criando, sustentando e distribuindo formas culturais e vivendo também em suas próprias construções, fabricadas no convívio com outras

crianças, que “circulam de criança para criança, além da influência dos adultos”, corresponsáveis pela construção do modo de vida de uma sociedade (HIRSHFELD, 2002).

Codinho (2007) dedicou-se à análise da socialização das crianças galibi-marworno, afirmando que as crianças indígenas são as responsáveis pela sua socialização, participando ativamente da vida social. Conforme Codinho, parte da socialização das crianças galibi-marworno ocorre no interior de grupos de crianças, nos quais ocorre a “transmissão horizontal de saberes”, ou seja, as crianças não só escolhem o que desejam saber, mas também transmitem esses saberes entre si. Assim, a autora reconhece a existência e a importância de culturas infantis galibi-marworno, nas quais valores e saberes são transmitidos entre crianças numa espécie de transmissão horizontal, denotando, além da existência de culturas propriamente infantis, a existência de uma autonomia própria desse universo.

Tassinari (2007, 2009) dedicou-se à análise de cinco concepções indígenas sobre a infância que são recorrentes nesses estudos: 1) o reconhecimento da autonomia da criança de sua capacidade de decisão; 2) o reconhecimento de suas diferentes habilidades frente aos adultos; 3) a educação como produção de corpos saudáveis; 4) o papel da criança como mediadora de diversas entidades cósmicas; 5) o papel da criança como mediadora dos diversos grupos sociais.

Segundo a autora, as sociedades indígenas reconhecem autonomia e legitimidade às falas infantis, em contrapartida ao modo ocidental de conceber a criança. Isso justificaria a importância de pesquisar o que as crianças indígenas têm a dizer e as maneiras como as várias sociedades indígenas concebem a infância (TASSINARI, 2007, 2009).

Nesta pesquisa fica evidente como as crenças difundidas entre os adultos Capuxu são apropriadas pelas crianças em seu universo infantil, de modo que elas passam a aceitá-las e a transmiti-las aos seus pares. Contudo, nem todas as crenças difundidas entre as crianças Capuxu são reconhecidas pelos adultos ou recebem credibilidade por eles. Em alguns casos, as crianças elaboram suas próprias crenças e as disseminam.

Assim é que o sistema de crenças Capuxu é constituído de uma série de crenças, fenômenos e rituais, alguns de autoria dos adultos, mas captados pelas crianças, que se servem desse acervo, e outros de autoria das crianças e compartilhados apenas por crianças. O compartilhamento de um mesmo acervo por adultos e crianças, em geral, é revelador do mundo camponês, onde o universo infantil e o universo adulto estão emaranhados e são indivisíveis, conformando um único *modus* de vida camponês.

Capítulo 6

A PRODUÇÃO DA PESSOA CAPUXU POR MEIO DA FABRICAÇÃO DO CORPO NA INFÂNCIA

6.1 Pessoa, corporalidade e sociedade: contribuições da etnologia indígena

Para Mauss ([1969] 2003), o corpo seria o primeiro e o mais natural instrumento do homem. Segundo o autor, existiria um conjunto de técnicas do corpo, uma série de atos montados no indivíduo por ele próprio e por sua educação, na sociedade da qual faz parte, conforme o lugar que nela ocupa. Logo, os estudos sobre o corpo são importantes para o entendimento das diversidades culturais, entretanto não podemos perder de vista que no enfoque antropológico o corpo não está destotalizado da noção de pessoa e da identidade étnica que cada povo mantém.

No Brasil, os estudos sobre o corpo e a noção de pessoa são fundamentais na etnologia indígena, dado que, segundo Seeger et al. (1979), a originalidade das sociedades tribais brasileiras reside numa elaboração da noção de pessoa com base na corporalidade como importante idioma simbólico. Logo, os modos para a compreensão da organização social e da cosmologia dessas sociedades passa inevitavelmente pela noção de pessoa e pela consideração do lugar que o corpo humano ocupa na visão que as sociedades indígenas fazem de si mesmas. Esta é a razão pela qual trabalhos recentes tendem a concordar que deve ser dada importância ao corpo e às suas substâncias como referentes simbólicos. Em geral tais etnógrafos acreditam que a centralidade da corporalidade nessas sociedades tem como invólucro a definição e a construção da pessoa pela sociedade, tornando-se esses dois elementos (corporalidade e pessoa) um eixo de dois polos. Nesse sentido, a produção física de indivíduos remete à produção social da pessoa.

Ora, pessoa é uma categoria de entendimento que toda sociedade tem, mas como cada sociedade vai considerar o que define a pessoa? Entre os Capuxu há um corpo preparado para ser camponês e para se tornar Capuxu? Entre eles esse idioma é fundamental para entender a pessoa?

Reconheço que a corporalidade é mais importante nas sociedades camponesas do que a literatura antropológica tem mostrado. Entre os Capuxu, para a categoria pessoa é relevante a ideia de componente identitário e corporalidade, conforme veremos adiante, afinal, para ser Capuxu é preciso ter corpo de Capuxu, e esse corpo é produzido coletivamente por meio de inúmeros processos sertanejos de fabricação do corpo e da pessoa, uma vez que nenhuma prática se realiza sobre o corpo sem que tenha a suportá-la um sentido genérico ou específico. Desse modo, produzir o corpo é também significar um pertencimento social.

Seeger et al. (1979) chamam a atenção para a necessidade de se tomar o discurso sobre a corporalidade e a pessoa como informador da realidade social e única via de inteligibilidade dessa realidade de maneira não etnocêntrica.

Viveiros de Castro (1979) dedicou-se à análise do grupo alto-tinguano Yawalapiti, para quem o corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação. Entre os Yawalapiti mudanças corporais são causa e instrumento de transformações em termos de identidades sociais. Não é possível uma distinção ontológica entre processos fisiológicos e processos sociológicos, no nível do indivíduo. A sócio-lógica indígena se apoia numa fisio-lógica. Assim, para os Yawalapiti, transformações do corpo e de posição social são a mesma coisa. A natureza humana é fabricada pela cultura e o corpo é imaginado, em vários sentidos, pela sociedade.

Na maioria das sociedades camponesas no Brasil, o corpo está no cerne do processo da construção da pessoa. Assim, o *ethos* está em volta do corpo em sua produção, e as concepções de nome, de parentesco e de trabalho estão no centro das organizações dessas sociedades.

Nas sociedades indígenas o corpo está no centro da organização social, de modo que a mitologia e a vida cerimonial giram em torno do corpo em sua fabricação. A estrutura lógica destas reside num plano cerimonial em que as concepções de nome ou substância, de alma e de sangue predominam.

Na América do Sul, as sociedades se estruturam em termos de categorias lógicas, que definem relações e posições sociais a partir de um idioma de substância. Mais importante que o grupo como entidade

simbólica, nesses casos, é a pessoa, a relação entre o corpo e o nome. Aqui, o idioma social é corporal. O que se constrói é a pessoa e não o indivíduo, pois a noção de pessoa é construída por dimensões diferentes das dos indivíduos; ela é construída por meio dos processos coletivos de construção da pessoa e do grupo em que está inserida.

Acredito que, na produção da pessoa Capuxu, o corpo necessita ser submetido a processos periódicos de fabricação, num sistema em que não se distinguem os processos sociológicos dos fisiológicos, mas no qual se produzem pessoas por meio das intervenções no corpo. A natureza humana é fabricada pela cultura e o corpo é imaginado, em vários sentidos, pela sociedade. Todavia, é importante não perder de vista que o social não se deposita sobre o corpo como sobre um suporte inerte; ele cria o corpo, embora a totalidade do corpo não se restrinja ao corpo físico nem a totalidade da pessoa esteja restrita ao corpo (VIVEIROS DE CASTRO, 1979).

Conklin e Lynn (1996) analisaram a produção do corpo e da pessoa entre os Wari de Rondônia, especialmente a partir da fabricação do corpo dos bebês, e concluíram que eles localizam as principais características da pessoa nas relações sociais e que seus discursos sobre a pessoa invocam um modelo de corpo como constituído por trocas interpessoais de fluidos corporais e alimentos. Assim, a sociabilidade do corpo está no centro do conceito dos Wari de pessoa, e a ideologia Wari reconhece bebês, corpos e pessoas como produtos de ação social.

A construção social do corpo do Wari não termina no nascimento. O crescimento e a maturação social e física dependem de insumos de substância do corpo de outras pessoas. Ao invés de ser concedida automaticamente em um único ponto no tempo, a pessoalidade Wari é adquirida gradualmente, uma vez que o indivíduo interage com outras pessoas e incorpora seus fluidos corporais. O sistema de nomeação também produz a pessoa na medida em que os bebês só recebem nomes quando começam a se relacionar com a comunidade em geral; antes disso, são chamados de *arawet*, que se traduz como “ainda estão sendo feitas” (CONKLIN; LYNN, 1996).

Entendo que essas reflexões acerca das noções de pessoa e corporalidade em sociedades indígenas sejam bastante profícuas para pensar as sociedades camponesas e étnicas em geral no Brasil. A razão é que a construção do camponês passa por processos próprios de fabricação do corpo, que colocam em evidência a sua relação com a terra, a natureza, as relações de parentesco etc. Os mais diversos fatores que afetam a construção do ser Capuxu, sujeito de análise

nesta pesquisa, ocorrem por meio dos usos e fabricações do corpo, da in(corpo)ração de um *ethos*. Cândido (2003), estudando a vida familiar do caipira paulista, atentou para alguns desses processos, especialmente durante os sete primeiros dias de vida, em que o recém-nascido é objeto de várias interdições.

Nesta obra, demonstro como os Capuxu internalizam os seus valores literalmente “corporificando-os” mediante complexos processos de produção do corpo. Por isso, defendo que a utilização deste modelo de análise já clássico entre as sociedades indígenas no Brasil possa ser considerada no caso do povo Capuxu, por acreditar que a pessoa Capuxu está sujeita a processos de fabricação do corpo tal qual ocorre nas sociedades indígenas. Assim é que esta pesquisa se dedicou a verificar se o idioma da corporalidade é tão central para a definição da pessoa Capuxu quanto nos contextos indígenas.

6.2 A fabricação do corpo na infância

Se a criança foi pouco tratada nos estudos antropológicos, sendo sempre negligenciada em relação aos adultos, o que dizer da dimensão corporal e dos processos diversos a que é submetido o seu corpo? Entendo que o corpo da criança Capuxu em suas intervenções é um importante idioma social e instrumento de fabricação da pessoa.

Mesmo quando a infância é levada em consideração, somente as atividades pedagógicas são consideradas realmente importantes, como nos diz Cerisara (1999, p. 13): “As atividades ligadas ao corpo, à higiene, alimentação, sono das crianças eram desvalorizadas e diferenciadas das atividades consideradas pedagógicas, estas sim entendidas como sérias e merecedoras de atenção e valor”. Por isso diz-se que “o corpo é tão pouco visível, contrariamente à evidência de sua materialidade” (SACRISTÁN, 2005, p. 70).

Assim é que, durante muito tempo, só se registravam da infância as práticas pedagógicas, a partir de uma perspectiva instrumental do corpo da criança, atentando especialmente para o seu desenvolvimento psicomotor. Outros importantes aspectos da dimensão corporal, absolutamente legítimos como objetos de estudo, perdiam-se. Dentre eles poderíamos citar o corpo como suporte, instrumento e portador da aprendizagem humana; o corpo como linguagem, expressão, meio de comunicação; e o corpo como conhecimento, objeto de consciência (BUSS-SIMÃO, 2007).

Vigarello (2003) chama a atenção para os procedimentos físicos cotidianos, saberes e práticas colocadas em jogo para a manutenção do corpo, o aumento de sua resistência ou poder, saúde, higiene ou mesmo treinamentos corporais variados.

As pesquisas recentes enfocam a infância dando relevância à criança como agente ativo na vida social, como produtora de conhecimento e cultura, mas dão pouca importância para a corporificação nos processos de apropriação cultural por meio dos quais as crianças participam da vida social (BUSS-SIMÃO, 2007). Tais pesquisas negligenciam as práticas pelas quais os corpos das crianças são produzidos, moldados de acordo com a cultura a que estão submetidos. Por isso, os conhecimentos sobre o corpo numa dimensão cultural e histórica tornam-se centrais no âmbito dos estudos da infância, afinal a produção dos sujeitos humanos tem sido uma constante inculcação da disciplinarização de seus corpos (SAYÃO, 2002).

Assim, atentamos para a corporificação, termo utilizado por James, Jenks e Prout (2000), o qual consiste no processo gradativo e aprendido de internalização de regras, preceitos e hábitos pelo qual certas formas de comportamento tornam-se automáticas porque se acham enraizadas na prática corporal. Porém, há nesse processo um espaço para a criação e a reinvenção por parte das crianças, que, como agentes, assimilam e constroem seu mundo social por meio dessa corporificação.

É nesse sentido que atentamos para diversas práticas na infância Capuxu que visam garantir o aumento da força, da capacidade, da resistência e da saúde do corpo das crianças. Essas práticas são concebidas por meio de uma representação de que apenas pelo conhecimento e pela experiência esse objetivo pode ser alcançado, e os mecanismos que possibilitarão tal fim são o trabalho e a aprendizagem. Entre o povo Capuxu, o corpo é o destinatário das práticas educacionais de modo geral, além de ser tratado como matéria-prima da pessoa.

Assim, o que está em jogo é a representação do corpo como conhecimento, na qual a dimensão corporal diz respeito ao domínio corporal. Com pesquisas como esta podemos apontar a relevância e a legitimidade da dimensão corporal na constituição da pessoa através das intervenções sobre os corpos das crianças, sem perder de vista que a infância de modo geral pode ser reveladora de diversos aspectos que permitam compreender melhor uma sociedade.

As crianças são corporais – no sentido de que se utilizam com primazia do corpo – nos hábitos de higiene e alimentares, nas horas de sono, nos imperativos disciplinares e nos castigos, na aprendizagem e

no trabalho. Tornam-se especialmente corporais se ainda não dominam a linguagem verbal. Se ainda lhes faltam as palavras adequadas, as crianças constituem-se plenamente corpo.

Ademais, o processo de socialização da criança se dá também através de um corpo que é constantemente disciplinado, punido, moldado, formatado a partir dos desejos da sociedade em que se insere. Contudo, a escola e a cultura, de modo geral, insistem em separar a cabeça do corpo, por acreditarem que tudo o que sabemos e aprendemos se dá pelo conhecimento que habita, especialmente, nossas mentes. Nesse sentido, a dimensão do corpo que aprende é esquecida, na medida em que os pesquisadores suspeitam do corpo e lidam com ideias e conceitos que parecem fluir de seres incorpóreos.

Entre o povo Capuxu tudo passa pelo corpo, inclusive o conhecimento, pois se aprende com o corpo, e isso é evidente para eles, pois acreditam que o corpo é o caminho que leva o conhecimento à cabeça pela experiência. Além do mais, o corpo é também o lugar onde se inscrevem os elementos culturais presentes nas experiências que os sujeitos vivem ao longo de sua existência; é, por isso, depositário do saber e do fazer.

Existe um conjunto de significados que cada sociedade escreve nos corpos de seus membros ao longo do tempo, significados estes que definem o que é o corpo de maneira variada. No corpo estão inscritas todas as regras, todas as normas e todos os valores de uma sociedade específica.

Para James, Jenks e Prout (2000), ação social é uma ação corporificada e efetuada não só por textos, mas por pessoas reais, vivas e corpóreas. A antropologia da criança tem se dedicado mais recentemente aos discursos infantis, mas o corpo está constantemente presente como fenômeno empírico, especialmente nas etnografias centradas na criança, que tentam apreender a experiência com a infância do ponto de vista das próprias crianças.

As crianças Capuxu são detentoras de corpos que aprendem, pela experiência, como tornar-se pessoa Capuxu, com seu *ethos* camponês e sua identidade resguardadas.

A discussão sobre a produção do corpo com fins de formar a pessoa na etnologia indígena me serve de inspiração para pensar o caso das crianças Capuxu, no qual o corpo é, durante a infância, submetido a uma série de processos que lhe darão forma útil à vida no campo, um corpo forte, corajoso e habilidoso que configura a pessoa Capuxu.

6.3 Umbigos enterrados: processos de produção do corpo da criança Capuxu

Flávio nasceu grandinho, saudável e quieto. Chora pouco. Sua mãe, orgulhosa, sempre repete “veja como ele é durinho”. “Durinho” é uma expressão para dizer que Flávio, ao contrário de muitos bebês, não nasceu molenga, molinho, pois o “corpo durinho” é produzido, portanto, algo que só se adquire com o tempo. Flávio, porém, “parece menino de mês”, eles dizem, antes mesmo que complete quinze dias.

Régia, sua mãe, já soprou suas unhas, que estavam grandinhas e afiadas. Como era de se esperar, as unhas caíram. As mães Capuxu sempre fazem isso por receio de tentar cortar as unhas das crianças com a tesourinha e machucá-las. Durante a gravidez, Régia me dizia que fizera isso com os seus outros dois filhos. Eu duvidei: quero ver. E vi. Régia soprou apenas as unhas da mão direita. No outro dia, quando eu voltei, lá estavam os dedinhos da mão direita de Flávio com as unhas curtinhas e as unhas da mão esquerda continuavam grandes. Régia pôde, então, dar continuidade a sua mágica: soprou agora as unhas dos dedinhos da mão esquerda. “Amanhã vamos ver”, sorriu.

Flávio passa o dia dormindo, um pouco na rede, cujas extremidades são abertas por dois tacos de pau que seu pai trouxe do matagal. Um paninho bordado cobre a rede para que as moscas não “sentem” no menino. Dorme um pouco na cama, com travesseiros colocados por todos os lados, para que ele não caia. Contudo, segundo sua mãe, não há perigo: Flávio ainda não sabe rolar; este é um tipo de aprendizagem que só se obtém com o tempo. Depois de alguns meses, aí sim, as crianças, se colocadas na cama, precisam sempre ser assistidas e estar cercadas de almofadas e travesseiros para que não caiam. Dorme um pouco no colo da mãe, que se balança numa cadeira de balanço posta na sala, em frente à porta aberta, por onde circula um ventinho.

Apesar do calor, Flávio está sempre muito vestido, enrolado, coberto. “Os bebês não sentem calor”, disse-me Régia, enquanto eu me abanava no meio da tarde quente. Flávio mal abre os olhos. De vez em quando esboça um sorrisinho torto, quase imaginado por quem o vê. Sua mãe, junto ao movimento do corpo na cadeira, balança o braço direito sobre Flávio – que repousa em seu braço esquerdo – a fim de espantar as moscas.

Em breve Flávio terá um berço, pensei... ou talvez não. Muitas mulheres Capuxu optam por deixar seus filhos dormirem na rede até obterem a primeira caminha. Os carrinhos de passeio, que também poderiam servir para dormir, não fazem sentido no Sítio, onde a areia não permite que se desloque algo com rodinhas. Quando tiver uma cama, Flávio terá também um mosqueteiro, feito de tule, tecido fino e elegante, que o protegerá das moscas e muriçocas (pernilongos). Até lá, Flávio dormirá de braço em braço, das pessoas da família e da comunidade, na rede e no meio da cama de casal dos pais, o que o faz parecer ainda menorzinho.

O cabelo de Flávio é ralo e clarinho. “Ainda vai cair”, disse a mãe, enquanto eu afagava os cabelos do bebê, que são quase uma penugem. “Cai inteirinho, depois nasce de novo”. Para os Capuxu, assim como são os passarinhos são os meninos. Perdem todas as penugens, depois nascem de novo e crescem rápido. Quando o cabelo for cortado pela primeira vez, uma mecha deve ser guardada.

Os padrinhos de Flávio já foram escolhidos: serão a tia materna e seu marido. A mãe de Flávio é também madrinha de um filho deles. É o apadrinhamento trocado. Os padrinhos moram em São Paulo, por isso Flávio só será batizado no final do ano, quando eles vierem de férias.

Régia está de resguardo. Não come feijão nem comidas ou frutas carregadas.¹²⁷ Sente cólica sempre que amamenta e sentiu durante toda a primeira semana após o parto. Flávio é o seu terceiro filho, e ela já pensa em ligar as trompas. Ela engordou oito quilos durante a gravidez e abandonou a cama porque não conseguia encontrar posição; só se sentia confortável dormindo de rede.

Embora todos o chamem de Flávio, o menino ainda não foi registrado. Só será próximo dos vinte dias de nascido. Porém, o nome, herdado do pai, foi decidido assim que souberam o sexo do bebê.

Eu cheguei cedo, antes do fim da tarde, como havia me dito Régia, porque não queria perder o enterro do umbigo de Flávio. O umbigo de Flávio caiu seis dias depois de nascido. Eu estava por chegar a campo e cheguei a tempo de ver o enterro. “No final da tarde de amanhã”, disse-me a mãe. Seguimos eu,

¹²⁷ A respeito da classificação das comidas, ver adiante a seção sobre dieta alimentar.

a avó materna do menino e o seu tio materno. Eles ficaram responsáveis pelo enterro, pois Régia, que amamentava Flávio, não queria levá-lo no sol nem deixá-lo sozinho. Mesmo assim, assistiu a tudo da porta de casa e, vez por outra, emitia alguma orientação.

O curral está a poucos metros, bem de frente da casa. Nós seguimos em linha reta, e as crianças que brincavam em volta pararam para ver o que levávamos. Enrolado numa fraldinha, um pedacinho de carne escurecido era o umbigo de Flávio. A avó o transportava com cuidado. O tio de Flávio carregava uma alavanca para fazer um buraco fundo o suficiente, pois, se algum bicho carregar o umbigo de Flávio, ele pode virar ladrão. É nisso que acreditam os Capuxu.

Dentro do curral, bem ao lado do mourão, o tio fez um buraco com alguns centímetros de profundidade. Cuidadosamente, a avó jogou lá o umbigo. “Para ser próspero na vida, e virar fazendeiro”, sorriu. Todos sorrimos. “Aqui eu já enterrei um bocado, os dos meus filhos e os dos meus netos”, continuou. “Tem gente que enterra perto da escola, para virar doutor, tem gente que joga no mar, quem mora perto do mar, mas a gente enterra é no curral mesmo, pra ser fazendeiro e sempre voltar para casa”.

Ficamos alguns minutos olhando o tio jogando terra sobre o umbigo pequeno de Flávio. Era cauteloso em puxar a terra com o instrumento e, depois de tudo, com os próprios pés. Caminhamos para casa devagar e em silêncio enquanto o sol se punha. A avó segurava na mão a fraldinha em que o umbigo havia sido trazido. O destino de Flávio já fora traçado. Há de se tornar fazendeiro, ser próspero na vida. Suas raízes foram cravadas na terra onde moram seus pais. Não importa quão longe ele vá, mas sempre voltará para casa.

Figura 39 – O enterro do umbigo de Flávio. Sua avó de posse do umbigo e seu tio com a ferramenta, além do cachorro da família.



6.3.1 Da necessidade de produzir o corpo

O povo Capuxu entende que, ao nascer, o corpo da criança não está acabado. Por isso, ele será submetido a uma série de processos de produção cuja ênfase será garantir a sua boa formação, a incorporação de hábitos e valores, além de conhecimentos, a introjeção de um *ethos* camponês por via do corpo e o funcionamento harmonioso de todos os seus órgãos.

Logo, o corpo está inacabado no nascimento e no curso da vida ele vai mudando mediante processos simultâneos, biológicos e sociais. Como disse Rodrigues (2006):

Talvez, em nenhuma sociedade conhecida a criança seja considerada um membro completo apenas em virtude do seu nascimento: é necessário incorporá-la, por meio de procedimentos simbólicos e dar-lhe um lugar particular no sistema social, aplicando-lhe um nome, atribuindo-lhe papéis, fazendo-a, enfim, nascer socialmente (p. 81).

Assim é que a experiência do corpo é sempre modificada pela experiência da cultura. As práticas do corpo mudam quando as representações sobre o corpo mudam. Ademais, porque o corpo se encontra ligado por caminhos ao resto do mundo, as ações sobre o corpo são também ações sobre o cosmos (RODRIGUES, 2006, p. 86).

As intervenções do povo Capuxu sobre os corpos das crianças estão marcadas pela sua cosmologia, pela leitura de mundo e pelas representações de tudo que os cerca: a terra, o sertão, as estações do ano, o trabalho, os animais, a mata, os alimentos e daí por diante. Por isso, o corpo Capuxu é objeto de interdições diversas e de intervenções constantes com o intuito de fabricar um corpo útil à vida sertaneja.

Todos esses processos têm início mesmo antes de nascer, durante a gestação, quando a mãe deve adotar uma série de cuidados para a garantia de uma gravidez saudável e para que o bebê nasça bem. Apesar de todas as precauções a respeito da gravidez, a criança ainda nasce com um corpo incompleto, frágil, “mole” – como dizem – e que precisa ser trabalhado para ser capaz de sobreviver e se tornar útil para a comunidade.

Assim, antes mesmo de nascer o bebê Capuxu já é conhecido e pode ser chamado pelo nome, ao contrário do que afirma Gow (1997) sobre os Piro, para quem a criança só existia quando surgia, ou seja, saía do corpo da mãe. Entre os Capuxu, antes de nascer o bebê já detém atributos de pessoa, embora seja ainda incompleta. No ventre da mãe serão tomadas as primeiras providências para que o processo de produção do corpo e da pessoa tenha início, e esse processo continuará quando o bebê nascer.

A partir disso podemos refletir sobre como, entre os Capuxu, o corpo é pensado socialmente, uma vez que há a construção contínua e coletiva do corpo da pessoa. Não se pode ser completo sozinho; há a necessidade inexorável da existência de outros para que se tenha um nome, um corpo, uma identidade, para que se torne pessoa, enfim. Atuando continuamente sobre o corpo, a comunidade demonstra como a produção deste é coletiva, pois que não se pode produzir a si mesmo.

Nesse sentido, para os Capuxu o feto já é sujeito e é também agente, inclusive do seu próprio nascimento, já que ele escolhe a hora de vir ao mundo. É isso que dizem as mulheres em geral, que os bebês vêm ao mundo quando querem, já que a maioria dos partos é natural. No que diz respeito à agência das crianças nos processos de produção do corpo, entendo que, num primeiro momento, enquanto bebê, a criança é passiva, mas depois de certa idade ela assume parte desse processo,

pois, ainda que não fale, há algum tipo de aprendizagem e interação por parte da criança e há uma aceitação dessas práticas. Com o passar do tempo, a participação da criança será fundamental, sem a qual não há produção do corpo e da pessoa.

Assim, por mais que nos primeiros anos de vida impere a vontade do adulto que manipula e molda o corpo do bebê, tal vontade é compartilhada e legitimada pela comunidade, que aprova todas as práticas corporais que tornam a criança no adulto Capuxu. À medida que cresce, a criança deverá tomar parte desse processo, interagindo e cooperando para que o seu corpo esteja pronto quando adulto. Por isso digo que as crianças Capuxu fazem parte dos dois processos produtivos na comunidade: da produção agrícola e da produção corporal (e, conseqüentemente, da pessoa).

Apesar das transformações por que têm passado esses processos ao longo do tempo, algumas técnicas corporais continuam sendo postas em prática pelo povo Capuxu. Boa parte das representações sobre o corpo se mantém, razão pela qual as práticas permanecem.

Antes de iniciar a descrição dos processos pelos quais se produz o corpo da criança Capuxu, faz-se necessária uma breve explicação. Distinguirei aqui os chamados processos de produção do corpo dos processos de cura do corpo. Tal distinção não é comum, visto que a maior parte da literatura sobre corpo inclui atividades que produzem o corpo e atividades que o curam sob a mesma nomenclatura de processos de produção ou fabricação do corpo.

Embora eu entenda que, de certa maneira, os processos de produção do corpo incluem os de cura, há uma linha tênue que os separa em termos das práticas do povo Capuxu. Por essa razão, opto por separá-los em termos de descrição, como um procedimento didático e analítico, por verificar que os primeiros são mais invasivos do que os segundos.

Ao analisar os processos e técnicas que diziam respeito ao corpo da criança Capuxu, me dei conta de que, apesar de os processos de cura do corpo fazerem parte dos processos de produção deste, havia uma distinção, quase imperceptível, pois os processos de cura, embora tratem da produção do corpo, fazem-no de outra maneira, havendo uma variação na técnica de acordo com o seu intuito – a formação do corpo em si ou sua reordenação, sua cura.

Ambas as técnicas nos modos de fabricar ou curar o corpo são parecidas em sua forma, mas diferem em seu conteúdo. A semelhança das formas é que parece confundir o pesquisador, de modo que foram

as duas incluídas sob os mesmos termos, como pertencendo a um mesmo processo.

Depois da pesquisa entre o povo Capuxu, opto por aglutinar sob a nomenclatura *processos de produção do corpo* o conhecimento adquirido através do corpo, com o meio ambiente e os animais; as técnicas corporais que envolvem o trabalho; o nado; o andar de montaria; e o manuseio de determinadas partes do corpo, como umbigo, dentes, cabelos, unhas, daquilo que o excede ou deixa de fazer parte dele, estando desconectado, separado dele. Também o que se faz desses fragmentos do corpo revela muito sobre o corpo, a pessoa e a comunidade de modo geral. Sob a categoria *processos de cura do corpo*, por sua vez, aglomero os processos que buscam um corpo saudável mediante a restauração da ordem de um corpo doente. Esses processos já podem ser considerados diferentes porque são evocados em situações distintas. Os processos de produção do corpo existem simplesmente porque o corpo existe e precisa ser acabado, já que nasce inacabado. Os processos de cura são demandados por corpos doentes, que saíram de sua ordem natural, que deixaram de apresentar determinados aspectos considerados saudáveis ou estão sob ameaça de extinguir-se.

Os primeiros formatam o corpo, os segundos o curam. Têm, pois, intenções diferentes, já que os primeiros dão forma, circunscrevem a determinado padrão; já os segundos curam, restauram, restituem, devolvem a forma que foi ou que está sendo dada ao corpo na infância. Outro fato pode ser mencionado para diferenciar as técnicas de produção das de cura: as primeiras são gerais, sendo aplicadas a todas as crianças; as segundas são aplicadas apenas para as crianças que estejam doentes ou quando há alguma falha no processo de produção do seu corpo.

Com base nisso, passo à descrição dos processos de produção do corpo, aqueles que visam moldar, formatar o corpo da criança, atribuir-lhe formas e características que são consideradas úteis para o adulto Capuxu, em seu trabalho, na vida no campo e no processo de construção da pessoa na sua totalidade.

6.3.2 Sobre a menstruação, a gravidez, o parto e o resguardo

O sangue menstrual transforma as meninas Capuxu em mocinhas, pois se entende que, a partir da menarca, a menina, que era criança, torna-se “mulher feita”. A expressão “mulher feita” refere-se ao fato

de ela já estar completa para produzir outra vida, embora o seu corpo continue mudando após a menarca. A partir dela, acredita-se que o corpo da menina passe a ter formas arredondadas e ela vá apresentando um corpo “bem-feito”, que significa bonito, de formas perfeitas (diz-se que uma mulher é “bem-feita de corpo”). Essa expressão é fundamental para uma comunidade que acredita que o corpo pode ser feito, produzido até possuir formas, posturas e condutas perfeitas.

A menstruação é vista como o canal através do qual se expelem da mulher todas as mazelas, tudo o que sobra dela, o que “não presta”,¹²⁸ ao mesmo tempo em que, exatamente por isso, é símbolo de saúde e fertilidade, uma vez que despeja tudo o que é “ruim” do corpo da mulher e torna-a fértil, apta a reproduzir-se.

As meninas Capuxu têm menstruado cada vez mais cedo em relação às suas mães, tias e avós. Diz-se que antigamente as mulheres menstruavam mais tarde, perto dos 15 anos; hoje em dia, crianças a partir de 10 ou 11 anos sofrem a menarca. Segundo as mulheres, isso ocorre por conta da alimentação, que mudou muito com o consumo dos chamados “brebotos”,¹²⁹ porcarias que teriam alterado o corpo da mulher e estariam acelerando a menarca.

Durante a menstruação, algumas atividades podem ser, se não evitadas, pelo menos realizadas com cautela, especialmente as que exigem que se pegue em peso, como carregar baldes e latas de água. Existe uma semelhança entre os cuidados a serem adotados durante a menstruação e algumas medidas a serem adotadas durante a gravidez, como veremos adiante. Há também uma dieta específica, já que alguns alimentos podem tornar o sangue malcheiroso, como os ovos. Considera-se o sangue menstrual forte e fedido, e alguns alimentos pioram o seu odor. Alimentos considerados “carregados”, pesados, como carne de porco, buchada, sarapatel e vísceras de animais de modo geral, devem ser evitados. Aconselhava-se a não lavar os cabelos nem molhar a cabeça durante o período menstrual, mas hoje em dia esse costume tem sido abandonado.

O povo Capuxu também acredita que, embora os humanos não possam identificar quando uma mulher está menstruada, os animais podem. Assim, pelo faro os animais conseguem perceber o sangue menstrual que abandona o corpo da mulher. Por isso, afirma-se que,

¹²⁸ Também Rosa (2011) observou entre os Kaingang que o sangue menstrual era concebido como condutor para a limpeza do corpo feminino.

¹²⁹ A discussão sobre os brebotos será levantada não seção sobre dieta alimentar.

quando uma mulher está menstruada, se ela cruzar com algum cachorro na estrada ou em qualquer outro lugar, ainda que existam muitas outras pessoas por perto, ele deverá segui-la por causa do cheiro do sangue menstrual. Caso a mulher menstruada passe por uma vaca ou boi, é provável que o animal a ataque. O sangue exalado pela mulher atrai os animais, como o sangue de qualquer outro animal do mato.

No que diz respeito à concepção, a gravidez entre o povo Capuxu é geralmente planejada, já que ainda se seguem os padrões de namoro, noivado e casamento entre primos. Assim que se casam, geralmente após longos anos de namoro e noivado (pois a relação entre primos começa desde a adolescência), há uma cobrança para que venham os filhos, à qual o casal cede sem relutar. A maioria das mulheres não se protege, razão pela qual os filhos aparecem rapidamente e as famílias são numerosas. Se se protegem, optam pelos anticoncepcionais adquiridos na farmácia da cidade de Santa Terezinha. Ultimamente as mulheres têm deixado de engravidar de maneira seguida, tendo dois ou três filhos, no máximo, com intervalos maiores entre um e outro. Recentemente, uma mulher da comunidade passou quase 12 anos tentando engravidar do segundo filho sem nunca conseguir. Isso era raro em se tratando do povo Capuxu, mas as taxas de fertilidades estão cada vez mais baixas.

O filho é esperado e desejado, sendo sempre concebido como uma bênção de Deus, e quase nunca se tem-se apenas um. Por isso, se demora a engravidar do primeiro filho após o casamento, a mulher já passa a ser alvo de rezadeiras, benzedeiras e de todas as mulheres da comunidade, que se unem para oferecer algo que faça a nova esposa engravidar rapidamente: chás, rezas etc.

Para engravidar há sempre chás e garrafadas feitas de ervas que prometem limpar os ovários, acabar com quaisquer cistos ou impedimentos. Há também práticas que são feitas durante a relação sexual para garantir a fecundação do óvulo: posições que são mais seguras, como o homem deitado sobre a mulher durante a ejaculação, por exemplo. Para garantir a gravidez pode-se, ainda, logo após a relação, amarrar as pernas da mulher para o alto ou simplesmente deixá-la de pernas para cima para “pegar”, como eles dizem, pois, caso a mulher se levante depois do ato, pode ser que o esperma desça e não a fecunde, que ela não “pegue bucho”.

Como interdição maior não é aconselhável que se tenha relações em pé, pois o bebê pode ser gerado nas trompas. É também possível tentar escolher o sexo do bebê: caso se deseje um menino, o homem

deverá ejacular com as mãos em punho cerrado; se ele permanecer com as palmas das mãos abertas, deverá vir ao mundo uma menina.

Uma vez ocorrida a fecundação, comprovada pelo atraso menstrual de mais de dois meses e pelos primeiros sinais da gestação, é o momento de atentar para a gravidez em suas precauções e interdições. O respeito às prescrições da grávida é zelado pelas mulheres mais velhas que já tenham procriado filhos saudáveis.¹³⁰ Essas mulheres orientam e acompanham toda a gravidez, informando e relembando à grávida as prescrições e proibições.

As mulheres Capuxu grávidas levam uma vida normal com a rotina de trabalhos domésticos e do roçado, como de costume. O povo Capuxu acredita que o trabalho faz o parto se tornar mais simples: “ele ajuda na hora do parto, faz a criança ficar na posição certa pra nascer”.

A partir da notícia de gravidez, o corpo da mãe começa a ser cuidado e através dele cuida-se do bebê para que o seu corpo nasça perfeito. Também os cuidados com o corpo durante a gravidez sofreram profundas transformações nos últimos anos. A rezadeira Leda me contou que, no tempo de sua avó, a gestante passava os nove meses com um algodão no ouvido, para que não ouvisse nada durante a gravidez¹³¹ e não corresse o risco de se assustar e perder o bebê, afinal os sustos seriam os maiores causadores de abortos espontâneos.

Atualmente, os cuidados com a grávida são menos radicais, embora ela continue sendo objeto de constantes cuidados. O intercuro sexual não é proibido em momento algum, a não ser que a gravidez apresente alguma anormalidade, como dores, cólicas ou algum desconforto para a gestante. Do contrário, o intercuro sexual é até indicado, porque ele também deve facilitar o parto.

Comidas carregadas, como as citadas por interdição da menstruação, são evitadas também durante a gravidez, e são recomendados o feijão, o caldo de feijão-de-corda e a rapadura para que a grávida não tenha anemia. É possível também cozinhar o feijão com um prego, pois acredita-se que o ferro do prego é passado ao alimento, combatendo a anemia. O mais importante é que aquilo que alimenta a mãe produz o corpo do bebê durante a gravidez e continua produzindo enquanto ela amamenta, por isso há dietas específicas para a gravidez e para a

¹³⁰ O mesmo foi observado por Anne-Marie Losonczy (2011) sobre os Embera e afro-colombianos do Alto-Choco, na Colômbia.

¹³¹ Também entre os Kaingang o silêncio aparece como elemento importante para a formação “do corpo da criança na barriga da mãe” (ROSA, 2011).

amamentação. Prescrições alimentares para grávidas atingem o corpo da criança antes mesmo do seu nascimento para que ele já nasça forte.¹³²

São tão importantes os alimentos durante a gravidez que, nesse contexto, surgem os chamados “desejos”. Os desejos das grávidas são objeto de constante reflexão e diversão para o povo Capuxu. Contam-se histórias de mulheres que desejaram comer fezes de galinha, manga verde com sal à meia-noite, terra etc. Como obtêm um lugar especial na comunidade quando estão grávidas, as mulheres em tal situação são cuidadas por todos, ajudadas a carregar peso, inclusive de outra criança que já tenham nos braços, recebem cadeiras e assentos em geral e tudo o que possa deixá-las mais confortáveis. Os desejos entram no rol de coisas que toda a comunidade deve fazer para satisfazer uma mulher grávida. Acredita-se que elas desejem comer coisas diferentes, ou pelo menos em horários incomuns, por causa do bebê e que, se o desejo não for atendido, a criança poderá nascer com a cara do fruto ou da comida objeto de desejo não saciado pela mãe, dentre outras consequências.

Observei um bebê que mantinha, desde o nascimento, a boquinha sempre entreaberta. Passaram os adultos a dizer que a mãe dele havia tido desejo de comer algo que não foi realizado, por isso o menino estava sempre com a boca aberta. Empenhada em reverter a situação, a avó materna passou a dar um pouco de quase todos os alimentos que constituem a dieta alimentar Capuxu, na esperança de que, sentindo o gosto da comida que havia sido objeto de desejo à boca, a criança, finalmente, fechasse a boquinha. Depois de alguns dias, a criança aparece com a boca fechada e a avó comemora. “Dei tanta coisa que nem sei o que foi, mas consegui”, diz, orgulhosa por ter moldado mais uma parte do corpo daquela criança Capuxu.

Longas caminhadas e trabalhos leves podem ser realizados pelas grávidas. A mulher já depois do sexto mês não pode realizar as atividades como antes, pegando peso, cortando lenha ou carregando instrumentos pesados. De resto, nada a impede de arrumar a casa, cozinhar e até lavar uma roupa, se for de pé à pia e não de cócoras em açudes ou rios. A gravidez é concebida como um momento em que as mulheres sentem profundo cansaço, por isso o parto é associado ao descanso, tanto que a expressão utilizada para alguém que deu à luz é “descansou”. Curiosamente, o termo “descansou” também é utilizado para quem morre, especialmente se vem de uma longa luta contra alguma doença grave.

¹³² Codonho (2007) observou entre os Galibi-Marworno que o corpo da criança também é gerado a partir dos alimentos que a mãe ingere durante a gravidez e a amamentação.

Apesar dessa representação da gravidez como algo cansativo, as mulheres Capuxu não são isentas de seus trabalhos na roça ou de suas atividades domésticas, como disse. Elas apenas o fazem com menor intensidade e, à medida que a gravidez vai decorrendo, poderão deixar de fazer algumas dessas atividades e haverá tolerância por parte de todos da comunidade caso elas se sintam indispostas por alguns dias e não trabalhem. Entretanto, caso uma grávida se sinta cansada excessivamente e permaneça sempre deitada e indisposta, isso não será visto como normal.

A participação da mulher no trabalho é fundamental para que a criança não nasça “mole”, sem coragem. A grávida deve trabalhar para que a criança tenha um corpo forte e corajoso, no sentido da não preguiça, que seja dado ao trabalho. Do contrário, se a mãe dormir muito ao longo da gravidez, sentindo-se sempre indisposta e sem desenvolver trabalho algum, a criança pode nascer preguiçosa ou “mole”.¹³³ Logo, o trabalho realizado pela mãe grávida é um modo de produzir o corpo da criança para o trabalho desde já. Há uma preocupação em demasia com o corpo forte, com a força que deve emanar do corpo. O corpo forte é o corpo dado ao trabalho.

Por isso, considerando tudo que diz respeito à produção do corpo da criança Capuxu, afirmo que o esforço dos adultos e da comunidade em geral não é apenas de moldar o corpo da criança, dando-lhe uma forma, mas de transmitir-lhe suas próprias qualidades morais e corpóreas, especialmente a disposição para o trabalho e o vínculo com a terra. Entendo que a produção do corpo em sua dieta alimentícia e seus demais aspectos está muito preocupada em formar um corpo apto e disposto para o trabalho, pois o trabalho está no centro da visão de mundo da comunidade camponesa.¹³⁴

¹³³ Entre os Capuxu prevalece a ideia de que a criança nasce “molinha” e de que seu corpo deve ficar “durinho” com o tempo. Eles entendem que é bonito um bebê durinho e se admiram daqueles que se tornam durinhos mais cedo. Cohn (2000) observou algo parecido entre os Xikrin, para quem a pele da criança ao nascer é mole e precisa endurecer com o tempo, pois isso a tornaria mais sensível às doenças e aos espíritos. Para os Capuxu, uma criança mole também está mais suscetível a adquirir doenças do que uma criança durinha, pois esta lhes parece possuir um corpo mais forte. Também entre os Kaingang há uma preocupação para que o corpo da criança fique duro. Para isso, ela é amarrada com vários panos de algodão, conforme observou Limulja (2007).

¹³⁴ Foi isso também que observaram Melatti e Melatti (1979) entre os Marubo: “A pessoa convidada a colocar os primeiros cordões na criança, parente ou não, põe-na de braços e lhe força as barrigas das pernas para dentro; estica-lhe as pernas; aperta-lhe as coxas;

As mulheres Capuxu aconselham que, no último mês de gravidez, a mãe tome uma garrafa de manteiga da terra, para ajudar a criança a deslizar. No passado, na hora do parto, untava-se a genitália da mãe com manteiga, para que a criança deslizesse. Hoje, com a modificação dos modos de parir que passaram a ocorrer na maternidade de Santa Terezinha – fundada em 1978 – e sendo algumas dessas mulheres acompanhadas por médicos em exames de pré-natal, uma parte dessas crenças foi abandonada.

O parto entre o povo Capuxu tem sofrido transformações profundas. Até três décadas atrás, o parto ainda se realizava em casa na maior parte das vezes, sendo raros os casos em que as mães davam à luz na maternidade da cidade. Depois de fundada a maternidade de Santa Terezinha e quando passaram a ter os primeiros veículos no Sítio, as mulheres começaram a ter os seus bebês na maternidade, especialmente depois da década de 1980.

Em todo caso, era comum que, devido à distância e ao fato de as mães só partirem para a maternidade após os primeiros sinais de parto, as crianças nascerem nos bancos de trás de carros ou em boleias de caminhonetes. Assim, a maioria das mães cujas crianças observei nasceram em casa, e o assunto sempre vem à tona com suas mães, as rezadeiras ou as mulheres idosas da comunidade. Por essa razão, opto por descrever aqui os partos realizados na comunidade conforme me foram descritos por parteiras e benzedeadas ou pelas próprias parturientes. Em seguida, passo a uma análise das mudanças no nascimento e nos cuidados com o bebê que o parto na cidade trouxe para a comunidade.

Para o parto realizado em casa, conhecido como o “parto da pedra”, há uma corda que envolve a barriga da grávida, subindo até o teto, onde perpassa uma ripa de madeira e desce até a altura das mãos da grávida. Esta se encontra de cócoras com os pés apoiados sobre três pedras no chão. Cada vez que as contrações vêm ela puxa a corda, que aperta a barriga, forçando-a. De cócoras em cima das pedras, ela fica distante do chão o suficiente para alguém segurar o bebê sem que ele toque o chão quando sair. As parteiras colocavam um pano sobre as pedras para proteger o bebê caso este viesse a tocá-las. Tal modo de parir foi o mais comum ao longo dos anos entre o povo Capuxu, só sendo abandonado na década de 1980.

comprime-lhe as nádegas com as duas mãos; tudo isso para transmitir-lhe as formas de seu próprio corpo. Acredita-se que a criança adquirirá as qualidades de bom trabalhador da pessoa que lhe amarra os cordéis” (p. 293).

Após o parto, o cuidado é direcionado à placenta, conhecida pelos Capuxu como “mãe do corpo”, e ao umbigo da criança. A mãe do corpo deve ser expulsa do corpo e é enterrada.¹³⁵ Para cortar o umbigo que conectava a mãe à criança, utilizava-se um pavio de lamparina (ou algodão desfiado enrolado) para purificar a criança e o ambiente, cortando-se o umbigo e enrolando-se o pavio no umbigo da criança para começar o processo de cicatrização. Em alguns casos o umbigo era cortado com tesoura.

Passava-se, então, ao primeiro banho da criança. Para isso fazia-se necessário que uma luz fosse acesa para protegê-la. Essa luz era geralmente a de um candeeiro, a mesma luz utilizada ao longo do parto. Esta deveria conduzir a criança num caminho de luz, para que seja sempre um ser iluminado.

No que diz respeito ao resguardo, o fundamental é que depois de parir a mãe passasse “oito dias” (expressão nativa para uma semana) sem colocar os pés no chão, sempre deitada em rede ou cama. Depois de completados os “oito dias”, ela poderia pisar no chão, desde que fosse de meia, sem deixar que os pés tivessem contato direto com a terra.

Além disso, a recém-parida deveria usar algodão no ouvido para não ouvir barulhos e não correr o risco de se assustar e quebrar o resguardo. O resguardo é um momento em que a mulher se torna extremamente frágil, na concepção Capuxu, mais frágil até mesmo do que quando estava grávida. Por isso, para não quebrar o resguardo havia uma garrafa de cachaça do lado da cama, e de vez em quando a mulher tomava um gole, ou “uma bicada” da cachaça. Essa cachaça foi substituída pelo famoso licor que é servido às visitas. A cachaça fazia às vezes de garapa, deixando a mulher calma, relaxada, sem correr o risco

¹³⁵ Limulja (2007) também observou que entre os Kaingang a placenta, considerada companheira do bebê, é enterrada próximo à casa, num lugar onde nenhum animal possa mexer, do contrário a vida da mãe e a da criança podem correr risco. Depois do nascimento dos bebês na maternidade, o cordão umbilical e a placenta têm sido jogados fora, e a mãe não consegue mais realizar o resguardo após o parto porque no dia seguinte está de pé, voltando para a aldeia. Os Kaingang dizem que, por conta disso, a criança já chega na aldeia doente, e não há remédio que o resolva por conta de tantas doenças que elas desenvolvem. Atualmente também entre os Capuxu a placenta é largada na maternidade. Para os Galibi-Marwornos enterra-se a placenta perto de casa para evitar que a mãe engravide no período de 6 meses a 1 ano. Porém, primeiro espera-se a morte da placenta, conhecida como “a última criança”, por dois dias. Durante esse período ela fica guardada em um pote tampado e, depois de morta, é enterrada (CODONHO, 2007).

de se assustar. O susto é uma das principais causas de abortos ou de quebra de resguardo. Havendo a quebra do resguardo, a mulher pode enlouquecer ou até mesmo chegar a óbito. O resguardo dura até hoje ao todo quarenta dias, e o intercurso sexual é proibido pelos sessenta dias seguidos ao parto.

O primeiro banho da mãe após o parto era depois de quinze dias, mas apenas com água morna. Nessa ocasião, a mãe não poderia ainda molhar a cabeça, sob risco de “endoidecer”, pois, se molhasse a cabeça, o sangue poderia subir. Depois de completados trinta dias, a mãe estava autorizada a molhar a cabeça e a tomar banho com água fria. Hoje em dia as recém-paridas passam vinte dias sem molhar o cabelo depois do parto. Durante os primeiros quarenta dias, seguem uma dieta específica que proíbe comidas carregadas, como carne de porco e galinha, além da farinha e do cuscuz de milho, porque esses alimentos “abrem as carnes”. Também é proibido o trabalho durante o resguardo.

6.3.3 Dos primeiros cuidados com o recém-nascido

Figura 40 – Bebês Capuxu exibidos no colo das mães ou sobre a cama do casal.



Assim que a criança nasce as pessoas a observam, buscando semelhanças dela com seu pai, sua mãe e demais pessoas da família. Logo, os membros da comunidade dizem que querem ver a criança para “ver se tem cara de Capuxu”. A partir dos primeiros dias, começam a ser apontadas semelhanças encontradas em partes do seu corpo com seus genitores – “puxou ao pai” ou “puxou a mãe” – e, à medida que a criança cresce, essas semelhanças são estendidas aos demais membros da comunidade, especialmente primos, avós e tios. De vez em quando a semelhança é encontrada em um parente mais distante – “ele parece com fulano” –, e complementam: “mas também, Capuxu é tudo parecido”.

À medida que a criança cresce, as semelhanças deixam de ser buscadas apenas no corpo e passam a ser procuradas no comportamento, no temperamento e nos valores morais. Começa-se a descrever a criança a partir do “jeito Capuxu”: brabo, inteligente, temperamental, nervoso “como a abelha Capuxu”. Com o tempo, a criança demonstrará outras qualidades valiosas para o grupo e adquiridas por ele através da produção do corpo e da pessoa: trabalhador, honesto, corajoso.

Para evitar que a criança pegue mau-olhado ao nascer, já que o seu corpo é molinho e, portanto, frágil, e o seu espírito deve possuir a mesma fragilidade, é preciso marcar o corpo do recém-nascido com algo vermelho, pois essa cor seria responsável por afugentar os maus-olhados. Por isso, assim que a criança nasce, prende-se uma fitinha vermelha ao braço ou à perna ou veste-se um sapatinho ou uma peça de roupa vermelha para que ela esteja segura e protegida.

Logo após nascer, era dado à criança um prato de papa (uma espécie de mingau) e, em seguida, ela era colocada para dormir. A papa era produzida de goma de mandioca e dada pelo dedo da própria mãe. Os menos remediados, que não possuíam a goma de mandioca, preparavam a papa com milho moído e coado, mistura também conhecida como angu.

Assim que acordava, era dada à criança uma colher de azeite, para que saíssem as fezes escuras e para fazer funcionar melhor o intestino, acabando com a disenteria, pois, conforme os Capuxu, toda criança nasce com disenteria. Podia-se administrar também o chá-preto, feito de uma semente que teria a mesma função de regular o intestino, retirando as fezes escuras típicas dos recém-nascidos.

Outra interessante característica do cuidado com o corpo da criança diz respeito à cabeça. As mulheres acreditam que é possível moldar a cabeça do bebê para que ela seja bem-feita e, assim como o corpo, tenha formas bonitas. Assim, como a criança nasce com a cabeça

“molinha” e com a moleira aberta, caso o formato de sua cabeça não pareça harmonioso ou não agrade aos pais é possível moldá-la com o uso de uma pequena touca de tecido elástico. Se a touca, apertada, for usada correta e insistentemente, é possível atribuir uma nova forma à cabeça da criança, para que tenha a cabeça bonita, perfeita. Isso vale também para os casos em que as crianças sejam puxadas a fórceps, o que, segundo os Capuxu, deforma as suas cabeças.

Já as unhas do recém-nascido só podiam ser cortadas pela primeira vez depois do batismo. Hoje não se cortam as unhas do bebê antes de um mês de vida, mas o batismo tem ocorrido cada vez mais tarde. Para resolver o problema das unhas – afinal as crianças podem machucar-se, arranhando-se com suas próprias unhas –, caso estejam grandes demais (e como as luvas incomodam os bebês, especialmente num lugar tão quente como o sertão), deve-se soprá-las, como fez Régia em relação ao seu filho Flávio. Ao soprar as unhas do recém-nascido, a parte crescida delas que passa da ponta dos dedos cai. Essa técnica parece mais segura do que correr o risco de machucá-los caso tentassem cortá-las com pequenas tesouras ou alicates. O sopro faz com que as unhas caiam e voltem a crescer. Também os cabelos dos bebês recém-nascidos caem e renascem naturalmente, como as penugens dos pássaros, mas para isso nem é preciso soprá-los.

O primeiro corte de cabelo da criança é feito apenas depois de seis meses, mas nesse caso não há nenhuma recomendação em relação à mecha retirada pelo corte: pode-se guardá-la de lembrança ou presentear os padrinhos com ela. No caso de a criança ser menina, uma das primeiras providências é furar-lhe as orelhas. Para isso, usam-se o gelo e o próprio brinco, que deve ser de ouro, do contrário pode causar alguma inflamação. Os brincos de ouro para as meninas são o primeiro presente das madrinhas. Entende-se que, por ser ainda molinho o corpo do bebê, a melhor situação para alterações e intervenções desse tipo é a de recém-nascido, em que o corpo continua sendo feito e pode ser moldado.

Os rituais que envolvem o umbigo caracterizam um processo mais longo, marcado pela dedicação e pelo cuidado da mãe em fazer o filho ter um umbigo perfeito. Afinal, se o umbigo ficar aberto demais, grande, “espichado para fora” ou deformado, só de vê-lo saberão que a mãe não cuidou bem dele para que sarasse e ficasse perfeito. Assim, a primeira precaução para sarar e desinflamar o umbigo era colocar sobre ele óleo de rícino e azeite.

Para que o processo de sarar o umbigo seja completo há, ainda, quatro possibilidades: se o recém-nascido ainda com o umbigo grande

sentir cólica, deve-se cortar um pano do tamanho do umbigo, riscá-lo, cortar no pé de pião um espaço do tamanho do umbigo e colocar o paninho dentro. À medida que o pano, que deve ficar encharcado de leite do pé de pião (modo como se referem à secreção que sai do pé, em formato e cor de leite), for secando, o umbigo seca também.

Pode-se, ainda, colocar um cinteiro na criança. O cinteiro é uma espécie de faixa de tecido amarrada firmemente em torno do corpo da criança, protegendo e envolvendo o umbigo. Esse tecido deve se constituir numa faixa de pano na frente e em quatro tiras que envolvem a cintura da criança, amarradas nas costas. Este instrumento também faz com que o umbigo sare rapidamente e adquira formas perfeitas.

Como terceira possibilidade pode-se usar a casa do maribondo (um tipo de abelha), que é conhecida como janangaia, para sarar o umbigo. Para isso, deve-se pegar a janangaia, feita pelos próprios maribondos e sempre presa às paredes, batê-la na mão de pilão e colocar o pozinho dela no umbigo da criança. Isso certamente deverá fazer sarar o umbigo e formatá-lo nos padrões de beleza Capuxu.

Em último caso, pode-se deixar que um criminoso (de preferência homicida) pegue no umbigo da criança durante nove sextas-feiras e que o aperte para dentro de sua barriga. Tendo sido criminoso de fato, por crime de homicídio, e apertando o umbigo durante nove sextas-feiras, o umbigo sarará certamente e adquirirá a forma habitual.

Todas essas práticas podem ser realizadas se as mães encontram dificuldades em fazer o umbigo do bebê sarar. Entretanto, é cada vez mais comum o uso de antissépticos e remédios comprados na maternidade e gazes recomendados pelos médicos.

De todos os cuidados com o corpo da criança, o cuidado com o umbigo é um dos mais essenciais.¹³⁶ Ele é uma importante parte do corpo da criança, especialmente por ser a primeira parte a ser desconectada dele. Os Capuxu se dedicam a pensar no que fazer com aquele primeiro pedacinho da criança que dela cai. Eles entendem que o umbigo tem o poder de definir o futuro da criança, de traçar o seu destino. Por isso, é importante que ele funcione como uma espécie de elo entre a criança e o seu lugar de morada.¹³⁷

¹³⁶ Segundo Limulja (2007), os Guarani costumavam fazer um colar do umbigo da criança, que era usada por ela mesma, e dizia-se que, quando uma criança era muito agitada e corria de um lado para outro, era porque havia perdido seu umbigo e estava à procura dele.

¹³⁷ Entre os Kaingang, o cordão umbilical deve ser enterrado perto de uma planta forte

Outra razão para os cuidados com o umbigo está no fato de que seu corte – realizado com tesoura ou pavio de lamparina – representa uma separação que deve ser compensada com medidas de precaução, como observou Van Gennepe (2011). Conforme o autor, os ritos que envolvem corte, como os de umbigo e cabelo, são de separação ou segregação.

Penso que o rito de segregação do corte do cordão umbilical entre os Capuxu é compensado com um rito de agregação e acolhimento da criança. Ela é primeiramente separada para depois ser unida, agregada à mãe, à família e ao grupo Capuxu por meio da terra. A terra é o elo, o vínculo, aquilo que os conecta. É que o corte do umbigo separa a criança da mãe e, conseqüentemente, de sua família, seu povo, sua identidade. Enterrar o umbigo perto da casa, na sua comunidade, deve vinculá-la novamente. Assim, ela é inscrita e inserida no espaço cultural da família e se torna uma pessoa Capuxu.

O povo Capuxu vive mais do que “na terra”; eles vivem “da terra”, especialmente a do Sítio Santana-Queimadas, que representa para eles “o umbigo do mundo”. Por isso a terra está no centro de tudo, é o eixo da manutenção da condição camponesa, âncora do modo de vida. A terra representa, assim, um lugar de vida e de morte. Assim como nela tudo nasce, floresce, frutifica, para ela vai também tudo o que morre.

É importante destacar que as atenções dispensadas ao cordão umbilical e à placenta se constituem como práticas recorrentes em diferentes sociedades e podem sinalizar a importância simbólica que possuem ao serem alvo de vários cuidados para garantir a saúde e o comportamento da criança.¹³⁸

para que, dessa forma, a criança também cresça forte, conforme Limulja (2007, p. 58).

¹³⁸ Sobre a importância do corte do cordão umbilical entre os Piro (grupo da família Aruák), Peter Gow (1997) afirma que é preciso compreender a ideia desse grupo a respeito do que deve ser o “feto”. Assim, para os Piro, “a criança recém-nascida é uma unidade completa de ‘bebê’ + cordão umbilical + placenta” (p. 48). É preciso, então, que alguém corte o cordão umbilical, que divida o corpo do recém-nascido em dois, separando-o de si mesmo. Nas palavras do autor, é no ato de cortar o cordão umbilical que “está contida toda a ontologia dos Piro” (p. 48), e para entendê-lo é preciso conhecer os dois modos como os Piro se reconhecem como humanos. Assim, chamam a si mesmos de yine (“humanos”) e se chamam entre si de nomolene (“meu parente”). Os dois termos são coextensivos, pois ser humano é ser parente de outros humanos. Entretanto, para cortar o cordão umbilical, é preciso que se encontre um yine que não seja nomolene. Essa é uma ocasião complexa, pois a pessoa que realiza o ato divide o recém-nascido em dois: um humano e um outro (a placenta); é por meio dessa operação que a criança pode se tornar completamente humano (GOW, 1997).

Van Gennepe (2011) chamou a atenção para a secção cerimonial do cordão umbilical e para os ritos relativos ao pedaço do cordão que, quando seco, cai por si mesmo depois de um número variável de dias. A variedade de destinos dados ao cordão também interessou ao autor. Para ele, alguns desses ritos são simpáticos e preparam a criança para uma melhor utilização de seus membros, de sua força e agilidade. Também o enterro do umbigo entre os Capuxu representa o início de preparação dos cuidados com o corpo para lidar com a terra; dela virá a força de seus membros, sua capacidade de trabalho, sua habilidade e agilidade.

De fato, o rito de enterro do umbigo diz respeito à coletividade e não apenas a família, afinal ele visa manter o indivíduo ligado ao Sítio e ao seu povo, reforçando os laços de parentesco e a identidade. Ademais, o enterro do umbigo diz respeito também a uma forma de agregação da criança à terra, a morada da vida.

Quando crescer, o adulto Capuxu deverá passar o resto de seus dias em contato com a terra, trabalhar nela, retirar dela seu sustento, de modo que a relação com a terra é uma das marcas preponderantes da pessoa e do grupo Capuxu. O enterro do umbigo decodifica essa relação, que nascerá aí e se fortalecerá ao longo do tempo, sendo mantida até a morte do indivíduo, quando o seu corpo também será enterrado. Na terra o ciclo se completa, estando ela na origem (ou no nascimento) do indivíduo e a sua morte. A terra atravessa a existência Capuxu.

Diante disso, nada mais sábio do que enterrar o umbigo perto de casa, no curral ou num mourão, na comunidade onde estão seus pais. Ademais, “ele é uma parte do corpo, e, como depois da morte o corpo é enterrado, o pedaço dele também deve ser enterrado”, como me disse uma interlocutora Capuxu. Entretanto, não se enterra o umbigo de qualquer maneira nem em qualquer lugar. Enterra-se no curral, perto da porteira, para que seja próspero, num mourão (uma estaca grossa), para que tenha vida financeira estável, na terra, que é morada da vida, para que fique vinculado a ela, ao Sítio Santana-Queimadas, para sempre. Ainda que a criança percorra outros caminhos, certamente voltará para sua terra no final da vida, voltará para onde ficou enterrado o seu umbigo. É nisso em que acreditam os Capuxu.

Assim que nasce, o recém-nascido passa a maior parte do tempo com a mãe, pois é amamentado durante boa parte do dia, quase sempre

que está acordado. Ele passa a ter todo o conforto da casa garantido para si: uma rede novinha, pendurada no lugar mais ventilado; roupas lavadas todos os dias nos açudes, se é inverno, ou em pias e bacias, se no verão.

A amamentação é fundamental para a produção do corpo do bebê. Na verdade, a alimentação Capuxu de modo geral é baseada no leite e em seus derivados. O leite de vaca é alimento primordial para adultos e crianças, e, além dele, o queijo e a coalhada, como veremos na seção sobre dieta alimentar. No entanto, em se tratando de amamentação, a ideia dos Capuxu é que a criança pode e deve mamar enquanto assim o quiser, o que dura em geral até os 3 ou 4 anos. Por isso, a mãe amamenta a maior parte do tempo e só depois de seis ou oito meses é que começa a dar para a criança outros alimentos além do leite materno, oferecendo-lhe leite de vaca, arroz com caldo de carne, arroz de leite, carne, peixe, papa de maisena, aveia e rapadura, para evitar a anemia. Aos poucos a dieta do bebê vai se tornando semelhante à das demais crianças e adultos Capuxu.

O momento da amamentação reservada ao bebê Capuxu é marcada pelo toque cuidadoso da mãe no filho, pela serenidade e calma – em geral as mães amamentam enquanto se balançam em redes ou cadeiras de balanço. Esse momento serve também como ocasião para que a mãe submeta o corpo do bebê ao escrutínio: observa-lhe as unhas, passa as mãos sobre seus cabelos, analisando o couro cabeludo, levanta suas pernas uma a uma, observando-as por todos os ângulos, verifica seus pés e dedinhos, dá uma olhadinha no umbigo e prossegue a investigação. O momento da amamentação produz o corpo da criança forte, pois o leite lhe transfere substâncias importantes, proteínas que vão da mãe para o bebê. É um momento de contato com o corpo da criança, de carinhos e de avaliar como está ocorrendo o processo de produção, se o corpo da criança está sendo fabricado nos moldes esperados, com cabeça e corpo bem-feitos.

Durante o dia o recém-nascido passa pelo colo de várias mulheres do Sítio. Todos querem ver o bebê que acaba de chegar, por isso recebe visitas constantes e todos podem pegar um pouco nele, também para que sua mãe descanse do trabalho com o bebê. Nos primeiros dias ele quase não sai ao sol, apenas para ir ao médico, se houver necessidade, ou para se vacinar, sendo nesses casos bem agasalhado devido ao sol forte do sertão.

6.3.4 Técnicas corporais na infância

Poderíamos classificar a infância Capuxu a partir de quatro nomenclaturas nativas. As fronteiras que as concernem também são nativas. São chamadas de *bebês* as crianças de 0 a 1 ano de idade ou até que elas comecem a andar, por volta dos 9 meses até 1 ano. Depois que se põem a andar, mas ainda não falam, elas são chamadas de *neném* (pronúncia nativa de “nenê”), sendo tal terminologia algo acima do *bebê*, mas não ainda alcançando o *status* de *criança pequena* ou *menino pequeno*, terminologia ainda mais usual para se referir a meninos e meninas. É como *neném* que a criança será classificada até os 3 anos. A partir de então, será definida como *criança pequena*, até os 6 anos.

Depois dos 6 anos, elas são apenas *crianças* e, a partir dos 10 anos, são consideradas *crianças maiores* ou *menino grande*, também para se referir a meninos e meninas em conjunto. As crianças maiores já são responsáveis por cuidar dos irmãos menores e da casa, fazer companhia a alguém que necessite, inclusive como companhia noturna, e assumir várias tarefas com responsabilidade sem que se tenha nenhum adulto por perto.¹³⁹

Quadro 3 – Classificação da infância Capuxu a partir da idade.

Bebê	de zero a um ano de idade
Neném	de um ano aos três anos de idade
Criança pequena/menino pequeno	dos três aos seis anos de idade
Criança	dos seis aos dez anos de idade
Criança maior/menino grande	a partir dos dez anos de idade

Assim que nasce, o corpo do bebê vai sendo moldado para que seja durinho. Espera-se que ele já consiga sentar-se aos 6 meses. Então, quando se aproximam os 6 meses, começam as tentativas para fazê-lo sentar-se, apoiando-o no colo com as mãos sobre suas costas, sentando-o nas mesas enquanto é segurado pela cintura, apoiando-o em camas e sofás com almofadas, travesseiros e lençóis ou mantas em sua coluna com o intuito de que ele fique sentado.

Na família em que já se tenha uma criança maior – acima de 10 anos –, quando nasce um bebê ele deverá ficar no colo de sua irmã a maior parte do tempo. Também se for um irmão “*menino grande*”, ele poderá ficar com o bebê no colo por alguns momentos, enquanto não

estiver ocupado com algum *serviço*,¹⁴⁰ mas não poderá substituir a mãe – como o faria a irmã maior – em tarefas como o banho e a alimentação do bebê.

Se não andam ainda e não estão dormindo, já que os bebês dormem muito e os nenéns dormem quase sempre, e se ainda não aprenderam a ficar sentadas porque são ainda “molinhas”, as crianças Capuxu estão sempre no colo de alguém. Nesse caso, o contato maior ao longo do dia é com os braços de adultos, pais, avós, tios, padrinhos ou das crianças maiores.

Depois que aprende a se sentar, pode-se deixar a criança um pouco em cima da mesa, se a mãe está a menos de um metro no fogão e pode alcançá-la rapidamente. Pode ser sentada sob o cimento frio do fogão de lenha, com as pernas penduradas se alguém a sustenta pelo tórax enquanto conversa, e poderá ser sentada no chão da sala ou de qualquer outro cômodo da casa.

A partir dos 6 meses, porém, ou tão logo se sente, a criança começa a tentar engatinhar. Por volta dos 8 ou 9 meses ela já deve engatinhar por toda parte. Isso requer mais atenção dos pais, uma vez que, deixando-a sentada em algum lugar, nunca a encontrarão na volta no lugar onde a deixaram.

A criança deseja engatinhar por todos os espaços, tentando alcançar os objetos da casa. No entanto, o que realmente a move são os animais. Assim que se depara com os gatos ou cachorros da casa, que em sua visão engatinham como ela (é o que dizem os adultos), ela deseja segui-los. Os pais Capuxu acreditam que a criança se identifica com os animais porque eles se deslocam como ela no momento, sobre quatro patas, e por isso ela deseja segui-los e acha que pode ir aonde aqueles vão.

Por estar frequentemente no chão, a criança camponesa está quase sempre suja. O banho, nessa fase, é dado em bacias ou banheiras, normalmente ao ar livre. Não se usam banheiros, mas as pias de fora da casa ou mesmo da cozinha, feitas de cimento. Também se pode colocar uma bacia sobre tamboretas de madeira, com toalha, xampu e sabonete por perto, e assim banha-se a criança, segurando-a com a mão esquerda enquanto a direita percorre o corpo, lavando-o. Todo cuidado é despendido aos olhos e ouvidos do bebê para que não entre água ou sabonete.

Quando o bebê passa a se sentar e engatinhar, os adultos e irmãos mais velhos se sentem aliviados. É possível deixá-lo sentadinho em

¹⁴⁰ Modo como se referem às tarefas domésticas ou do roçado.

algum lugar do canto da sala ou da cozinha enquanto se desenvolvem algumas tarefas por perto. É até possível se deslocar por alguns segundos até outros cômodos da casa ou terreiros e quintais, mas só por alguns segundos, pois a criança pode ter à mão algo com que possa se ferir, ou levar à boca os objetos mais inusitados.

Ademais, se o bebê engatinha, ele pode ir ter com os animais domésticos e bater neles – uma das primeiras ações ensaiadas pelas crianças –, correndo o risco de ser mordido ou arranhado por algum desses animais. Também as galinhas e pintainhos que invadem a cozinha, além de patos ou porcos, podem ir até perto do bebê. Nada o amedronta, razão de preocupação aos adultos.

Se desce os batentes da casa, alcançando o chão do terreiro, brinca com pedrinhas ou tacos de pau, cava a areia e, às vezes, leva à boca um punhado dela e se diverte com insetos. As crianças adoram brincar com animais e insetos.

Por isso, é comum vermos crianças com menos de 1 ano de joelhos encardidos, mais escuros que o tom de sua pele. Como as casas têm pisos de cimento, a criança engatinha praticamente arranhando seus joelhos no chão. Se os adultos ou irmãs que cuidam dela vacilam, ela alcançará rapidamente o terreiro e seguirá engatinhando pela terra – a não ser que esta esteja quente, pois logo a criança chorará em bom tom para que alguém venha correndo socorrê-la da areia quente, que lhe pregou uma peça, pois só pode ser sentida quando a criança percorre parte do terreiro. Algum adulto, ou até mesmo um dos seus irmãos poucos anos mais velho, a salvará. A criança, já sentada à sombra, animada por ver os cachorros e gatos que brincam no terreiro, em pouco tempo começará de novo a engatinhar em direção ao terreiro, demonstrando que a memória do seu corpo, que registra os incômodos e dores por ele sentidas, ainda é curta. Contudo, não há problema: um dos seus irmãos a pegará pacientemente a cada vez, devolvendo-a ao lugar à sombra e segura.

Se não são gatos ou cachorros, as galinhas e seus pintinhos certamente encontrarão a criança Capuxu sentada no chão da cozinha. Se ainda é pequena e acaba de aprender a sentar-se, a criança pode chorar e assustar-se por nunca ter tido contato tão próximo com tais bichos. Se já maiorzinha, em geral ela se alegra em perceber pintinhos barulhentos, que lhe passam por cima das pernas, e até a galinha, que se aproxima se houver pelo chão alguns grãos de arroz ou milho. Porém, se a criança segura nas mãos algum pedaço ou resto de comida é preciso ter cuidado para que nenhum desses animais domésticos, gatos e

cachorros, ou criados no quintal, como porcos e galinhas, avance sobre ela e possa machucá-la ou assustá-la.

Depois a criança passa a andar, primeiramente na ponta dos pés, alcançando objetos pela casa onde possa se segurar e restaurar o equilíbrio por alguns instantes, levando horas para percorrer um pequeno espaço enquanto se apoia em paredes, ou sofás. A criança nessa fase exige ainda mais cuidado, pois, se houver qualquer desatenção de quem cuida dela, ela pode cair, machucar-se – é o corpo que aprende o equilíbrio – ou, quem sabe, conseguir chegar longe demais.

Quando já anda, se brinca com irmãos e primos perto da mãe às margens do açude em que esta lava roupa, deverá ser banhada lá mesmo, com sabão de lavar roupa. A mãe segura a criança fortemente pelo braço e ela tenta com todas as suas forças fugir para “o fundo”, modo como se refere à água do açude, mesmo sendo raso, para brincar.

À medida que cresce e se põe a andar, o seu andar será treinado em todos os lugares. Os primeiros passos serão dados dentro de casa, sobre o piso de cimento e apoiado pelos móveis. Depois, a criança começa a ensaiar o andar fora da casa e seu piso firme, uniforme. Aparecerá à porta da cozinha ou da sala sempre que a mãe estiver nos terreiros ou quintais, se apoiará na porta, olhando para os batentes e avaliando sua capacidade de descê-los sozinha. Manter-se-á de braços erguidos enquanto choraminga baixinho, esperando que alguém venha buscá-la ou, pelo menos, descê-la até o chão do terreiro, onde poderá ir encontrar a mãe. É o corpo que conhece suas limitações.

Em breve, segurar-se-á com as duas mãozinhas nas paredes e descerá os batentes. A primeira tentativa é feita de cócoras, com mãos e pés percorrendo batentes. As próximas tentativas serão de pé, a segurar-se nas paredes. Alcançando o chão sozinha, a criança exibe um sorriso orgulhoso e apressa seus passos o mais rápido que pode, quase correndo, ao encontro da mãe ou da avó, que estende a roupa na cerca, ou dos irmãos e primos, que brincam no quintal com os animais.

Os pais e adultos costumam encorajar a criança a andar para todos os lugares. Algumas vezes ela fica quietinha, encostada na porta, quando o medo quase vence o desejo de ir encontrar seus pais na porta do curral. Estes, no entanto, insistem: “Venha cá, chegue... chegue. Venha devagarzinho”. A criança, então vai passo a passo se acostumando a andar por aquela terra. “Cadê a sandália? Calce a sandalinha”. Ela para, procura a sandália à sua volta, localiza um pé no meio da sala, o outro com uma pontinha que aparece embaixo do sofá. Coloca as sandálias nos pés sujos e se põe a andar vagarosamente. Faz pausas, olhando para

os pés em busca de alguma ameaça. Atravessa todo o terreiro, indo para a lateral da casa, onde está o curral. Em breve percorrerá aquele trajeto correndo e de pés descalços como as demais crianças, quando o seu corpo já estiver pronto: pernas ágeis e pés calejados.

Uma importante característica da formação do corpo é o nascimento dos primeiros dentinhos, momento de alegria e comemoração. Ele comprova que o corpo da criança segue em sua produção da maneira esperada e se torna, com o passar do tempo, o corpo perfeito. Por essa razão, o nascimento dos primeiros dentinhos é motivo de orgulho dos pais, e estes transferem seu orgulho para a criança. Assim, a criança é convidada a mostrar os dentinhos a todos que a visitam ou a cercam cada vez que nasce um deles.

Geralmente, ao nascer, a criança Capuxu não possui um quarto, de modo que ela dormirá no quarto dos pais até que se torne *criança pequena* e passe a dividir o quarto com os irmãos. Isso é válido para as casas cujos quartos são mais numerosos – a maior casa de família Capuxu tem quatro quartos, e a maioria possui três ou dois quartos.

No caso das casas menores, de até dois quartos, mas com filhos que ultrapassam esse número, é possível dormir na sala, numa rede, ou na cozinha, onde preferirem. Porém, a sala é geralmente o lugar escolhido para quem dorme de rede. Em todo caso, seja em outro quarto ou na sala, a criança pequena nunca dorme sozinha. Se for o caso de os quartos não abrigarem a todos os irmãos, ela tem prioridade no quarto, sendo sempre o conforto deixado aos filhos mais novos; se tiver que dormir de rede na sala, certamente uma criança maior lhe fará companhia e cuidará do seu sono.

São raros os casos em que uma família Capuxu tenha apenas um filho. Eles são tidos uns após os outros e de maneira numerosa. Todavia, lembro-me de ouvir, de onde estava hospedada, gritos e discussões numa casa próxima, na qual os pais possuem apenas uma menina de 11 anos que, apesar da idade, insistia em dormir com eles na mesma cama. Nesse caso, a comunidade, sabendo disso, desaprova a educação dada à menina e estranha que ela deseje dormir com os pais com essa idade, atribuindo isso ao mimo exagerado dado a ela, típico dos pais que só possuem um filho.

A presença de uma criança maior junto às menores, sejam elas crianças pequenas ou simplesmente *crianças*, se dá pelo fato de que a partir dessa idade elas começam a manifestar os primeiros medos de *malassombro*, almas e assombrações em geral. É raro uma criança que diga ter medo de bandidos ou de qualquer outra coisa dormir em qualquer

espaço da casa sozinha; a grande maioria delas se sente amedrontada pelas histórias de almas, tochas e botijas e pelos *malassombros* em geral.

Normalmente as crianças Capuxu não possuem berço – talvez só a primeira delas a nascer na família. Em seguida, se o berço não vai passando de um filho para o outro, enquanto suportar, elas passam a dormir, desde que nascerem, na rede, o que é mais comum. Afora a rede, há a cama dos pais, protegida por inúmeros travesseiros e almofadas para que a criança não role. Em época de muitos mosquitos ou pernilongos, são acrescentadas às camas ou redes os chamados mosquiteiros, para proteger a criança dos insetos.

Os carrinhos de bebê, tão comuns na cidade, não têm serventia alguma no Sítio Santana-Queimadas, cujas estradas de terra impossibilitam o deslocamento com as pequenas rodinhas. Por não servirem nas estradas do sítio, perde-se a sua outra utilidade, que seria a de deixar os bebês dormirem enquanto seus corpos couberem neles.

Durante a infância uma série de técnicas corporais é ensinada às crianças. Ao pesquisador desatento, o dia a dia das crianças Capuxu pode parecer desregrado, não ensaiado, resumido sob a nomenclatura da liberdade. Entretanto, a infância Capuxu é caracterizada por uma riqueza de técnicas corporais aprendidas desde tenra idade e que permitirão a vivência saudável da infância, tal qual a concebem os Capuxu, e a formação do corpo e da pessoa.

No inverno, os banhos no Rio Goiabeira são a principal diversão da comunidade. Por essa razão é preciso ensinar desde cedo as crianças a nadarem. Isso pode ser feito com o uso do tronco da bananeira, que funciona como uma espécie de boia artificial. Primeiramente as crianças conseguem manter-se flutuando na água com a ajuda do tronco, sempre com adultos ao seu lado. Com o corpo esticado na água, na posição típica da prática do nado, elas se seguram no tronco e batem as perninhas devagar. Assim percorrem espaços do rio, dos açudes ou barreiros, e riem orgulhosas de poderem nadar com os mais velhos, com a ajuda do tronco. Assim que se sentem à vontade nas águas do rio e aprendem a movimentar articuladamente pernas e braços, podem abandonar o tronco, mas sempre com adultos por perto, até que se tenha plena certeza de que são capazes de nadar. Esse processo é lento, atravessado por vários invernos, quando estes ocorrem num lugar caracterizado pela estiagem constante.

Por isso, os invernos são a época preferida da infância, de que mais se remetem as crianças durante o resto do ano. É um tempo de magia, de descoberta e de aprendizagem – especialmente da aprendizagem do

contato com as águas parcimoniosas do Sítio, razão por que as crianças permanecem por pouco tempo nos banhos de chuva e de rio.

Os banhos de chuva são sempre permitidos a partir de certa idade, quando as crianças já possuem anticorpos para não adoecerem de resfriados em seguida. Esses banhos são quase tão divertidos quanto os de rio, mas com menos aventura e adrenalina. Os banhos de chuva também requerem técnicas corporais que são aprendidas pelas crianças, para não se machucarem ou caírem, para não serem surpreendidas por raios, para encontrarem as melhores biqueiras e garantirem a diversão e o banho bem tomado ao mesmo tempo.

Outra importante técnica corporal está envolta de diversão e é desde cedo aprendida pelas crianças. Trata-se da capacidade de subir em árvores, especialmente as frutíferas. É sempre útil saber subir em uma árvore para colher mangas, goiabas, cajus e outras frutas. Lá também pode ser um lugar seguro para proteger-se de algum animal feroz que porventura apareça e ataque, desde gatos e cachorros-do-mato até onças e vacas amojadas ou recém-paridas. Entende-se que as vacas recém-paridas são brabas, dizendo-se que a “vaca dá” ao referirem-se à capacidade dela de tentar ferir com os chifres quem se aproxime dela ou de seu filhote.

Por isso, assim que começa a andar e já tem altura suficiente, ou mesmo quando ainda não tem, se um amiguinho ou irmão pode ajudá-la a alcançar o primeiro galho, a criança Capuxu deseja subir numa árvore, treinar sua habilidade de andar sobre galhos, manter-se de pé lá em cima, pendurar-se de alguma maneira e levar para casa algum fruto, motivo de orgulho do seu feito. Mas os pais preocupam-se com alguma queda de árvores altas, o que sempre ocorre, mas até hoje sem grandes prejuízos para qualquer criança. Ser capaz de subir em árvores é uma das técnicas mais desejadas pelas crianças desde cedo – além de ser útil à vida camponesa –, e elas se põem a praticá-la sempre que têm alguma oportunidade.

Passar pelos arames farpados espalhados por todo o Sítio é algo que todo Capuxu deve saber desde criança. No início ela é sempre ajudada pelos irmãos ou primos e amigos, alguém pisa num arame de baixo e estica para cima um outro para que a criança passe encolhida sem se cortar ou arranhar. Escolher o lugar certo da cerca de arame farpado para atravessá-la requer certa maturidade. Só as crianças mais velhas podem reconhecer um lugar onde a cerca esteja fragilizada, o arame folgado ou um espaço maior por onde se pode passar com maior facilidade.

Assim que consegue dominar a técnica a criança será capaz de passar na cerca sozinha, ela mesmo afastando os arames o suficiente para que passe o seu corpo sem riscos de ferimento. O mesmo se dará

em relação às porteiras. Há porteiras que são desmontáveis. Estas são feitas de madeira com estacas que são encaixadas e desencaixadas para que se possa acessar o roçado ou um curral. A partir dos 5 anos uma criança já tem forças suficiente para desmontar a porteira que lhe atravessa o caminho.

Se são fixas as porteiras e muito pequenas as crianças, estas não podem alcançar os fechos daquelas ou não dominam ainda a técnica para abri-las, por falta de força ou destreza. A melhor maneira, então, é saber contornar o obstáculo, aprendendo a escalar a porteira de madeira por um lado, equilibrar-se em cima dela e descer pelo outro lado, deixando para trás o obstáculo.

Se a criança pequena segue à frente, ela subirá na porteira, mas será surpreendida pela chegada das crianças maiores, que abrirão a porteira com os pequenos sentados sobre ela. Divertem-se ainda mais as crianças se seus irmãos ou amigos mais velhos passam a sacudi-la ou a balançá-la de um lado para o outro com o intuito de fazê-las cair. Manter-se em cima da porteira sem perder o equilíbrio requer uma destreza que se aprende gradativamente e que é desejo de todas as crianças.

O mesmo equilíbrio é requerido para manter-se em cima de um animal – um cavalo, jumento ou égua que segue a galope enquanto as crianças tentam a todo custo se segurar sem selas e arreios. Se são pequenas, montarão bodes e cabras, que são animais de pequeno porte, até atingirem o equilíbrio e a habilidade requeridos para a montaria. A técnica da montaria é primordial para a vida no sertão.

O primeiro treino do corpo para montar acontece sobre o lombo dos irmãos mais velhos. Essa é uma das brincadeiras favoritas das crianças: brincar de cavalinho montadas sobre as costas de um dos irmãos enquanto este percorre a casa. Começa-se devagar, para que a criança perca o medo, depois cada vez mais rápido, erguendo-se levemente o corpo enquanto a criança tenta se segurar nas roupas ou nos cabelos do irmão, rindo euforicamente ou gritando. Assim vai se produzindo o corpo que montará os diversos animais do Sítio Santana-Queimadas.

Em seguida, as crianças passam a montar cada vez que alguém aparece em um cavalo selado, jumento ou égua. A cada oportunidade de praticar num animal que seja considerando “manso”, para que a criança não incorra em perigo, ela é estendida para que aquele que monta dê uma voltinha com ela no colo sobre o animal, “para ir perdendo o medo”, como dizem.

Todas essas técnicas são vivenciadas e aprendidas na infância, sendo exaustivamente utilizadas no cotidiano das crianças se precisam

coletar frutas para um suco ou um lanche, levar recados que as obriguem a atravessar porteiras ou cercas de arame farpado e percorrer longos trajetos.

É interessante observar como essas técnicas, além de representarem conhecimentos úteis à vida no campo e modos de produzir corpos que sejam habilidosos para isso, estão também envoltas de diversão, de modo que passam a ser desejadas por todas as crianças. Além de diversão, há um *status* em saber, o desejo por conhecer, experimentar e se mostrar capaz e útil.

Outra importante técnica corporal diz respeito ao modo de atravessar um rebanho. As crianças menores conseguem atravessar todo o curral passando por baixo de pernas de vacas e bois. Os animais parecem respeitar as crianças menores, que também não apresentam para eles qualquer ameaça, pelo menos não para os de grande porte, porque, para gatos e cachorros, a criança é sempre uma ameaça disposta a bater neles, machucá-los, puxá-los pelo rabo ou atirar sobre eles qualquer objeto que tenha às mãos.

Para bois, vacas e cavalos, contudo, não há ameaça de uma criança de até 3 anos. Por isso, as crianças passam por eles sem qualquer receio, sem medo de seus coices ou chifres. Há um modo de passar sem demonstrar medo, é o que me dizem, pois, “se ficar com medo, eles pegam”. Sem demonstrar medo, ou mesmo com ares de indiferença, é possível atravessar um rebanho inteiro quase sem ser notado. Essa técnica nunca funciona para mim, apavorada que sou com animais de grande porte.

As necessidades fisiológicas das crianças são sempre observadas pelos pais, se estas usam fraldas de pano ou descartáveis e ainda são trocadas por eles. Porém, quando se livram das fraldas, embora as casas possuam banheiro, as crianças preferem usar o mato, especialmente se sentem vontade de fazer xixi ou cocô enquanto brincam. Não vale a pena ir até a sua casa para usar o banheiro, mesmo quando a brincadeira ocorre na frente dela, pois, sem querer perder nenhum segundo do jogo, as crianças vão até o mato, lá se abaixam, no caso das meninas, e realizam as suas necessidades; já os meninos ficam de costas atrás de qualquer árvore e ali fazem xixi. O cocô é uma razão para ter que ir em casa, pois exige papel higiênico, mais tempo e concentração, por isso eles brincam “prendendo” o máximo que podem para não perderem as brincadeiras.

Fazer xixi no mato também requer das crianças pequenas, ainda inábeis com seu próprio corpo, algum treinamento. No começo é sempre assim: a irmã ou prima mais velha (às vezes as duas) leva a menina ao

mato, abaixa a calcinha dela e a coloca de cócoras; ela deve mesmo assim fazer xixi em seus pés e sujar a sandália. Com o tempo, terá habilidade para tirar toda a roupa, caso se encontre vestida, e fazer xixi de cócoras sem que nada se suje – nem a roupa, nem as sandálias. Por enquanto, voltará para as brincadeiras sempre de pés molhados de xixi e alguma marca na calcinha ou na roupa. Na vida sertaneja quase tudo exige mais habilidade corporal do que na cidade, onde artefatos visam tornar tudo à nossa volta confortável e prático. Por isso, os Capuxu dizem que não se produzem na cidade corpos como em Santana-Queimadas.

“O corpo do povo da cidade é diferente”, argumenta Carminha. “Pode prestar atenção que eles não sabem montar, passar numa cerca de arame, pegar numa enxada como nós... Não sei... Acho que é por causa da comida que o povo da cidade come, que não tem, assim, a mesma força que a gente”, ele diz, desconcertado, quase pedindo desculpas pela sinceridade. Carminha acaba de me dizer que os nossos corpos receberam treinos diferentes dos deles e que nós não somos aptos à vida no sertão.

Enquanto isso, eu, ela e Eudvan, seu filho caçula, caminhamos para o poço situado no roçado de onde se retirará água. Carminha não carrega latas como de costume porque elas já estão no roçado, ao lado do poço. Lá prende as latas numa corda que desce até o poço e depois puxa a corda, trazendo a lata cheia com muito esforço. Faz isso com as duas latas. Em seguida, pega um taco de madeira roliça, preparada para isso, coloca-a sobre as costas, firmando-a aos ombros com as duas latas penduradas nas extremidades, e voltamos para casa. Ela caminha durante o trajeto com força e determinação e ainda consegue conversar comigo sem perder o fôlego. Eudvan pedia: “Deixa eu ajudar, mãe”. Ela, aborrecida por ele interromper a conversa, dizia: “Não, meu filho. Você ainda é muito pequeno. Deixe você crescer um pouquinho. Você vai ter a vida toda pra fazer isso daqui”, olhando para mim e piscando, com um sorriso. Eudvan segue de testa franzida e cabisbaixo, certamente pensando quanto falta para ele “crescer um pouco”.

À medida que crescem, o corpo das crianças vai mudando e as intervenções sobre eles também. Uma das mais observadas e citadas por eles mesmos é a famosa mudança dos dentes. Ela parece ter um significado essencial para os Capuxu. Ao nascer, a criança perde parte do umbigo e este há de ser modificado; depois, perde as unhas que foram sopradas e, em seguida, seu cabelo cai e renasce, como eles dizem. Em torno dos 7 anos a criança se despede de mais uma parte do seu corpo; esta parece a última vez em que o corpo dá sinais de mudança a partir de uma perda ou troca: a troca dos dentes de leite.

O dente de leite pode ser mantido mole na boca até que caia naturalmente ou pode ser arrancado com uma linha de costura presa à raiz e puxada pela mãe. Os Capuxu afirmam que não são todos os dentes que trocam, mas só alguns, os da frente. Quando descobrem um dente mole, as crianças costumam tocá-lo o tempo inteiro com a pontinha do dedo, balançando-o para lá e para cá, apesar dos pedidos insistentes dos pais para que não façam isso. Então, retiram o dedinho da boca e, com ela fechada, balançam o dentinho com a ponta da língua. Tudo isso é o desejo de que o dente caia naturalmente, sem ser puxado, o que causa nervosismo em algumas crianças. Segundo elas mesmas me disseram, elas não concebem que um dente seja arrancado, puxado da boca, sem dor. Assim, elas o movimentam para que ele caia o mais rápido possível, pois, se os adultos observam que ele está demorando muito a cair e decidem puxá-lo, colocam a criança entre suas pernas e puxam o dente com os dedos com toda força ou com a linha de costura de supetão. Algumas crianças gritam e esperneiam, precisando serem seguradas; outras vão tranquilamente e não demonstram medo, mas, de modo geral, todas tentam evitar o ritual, causando a queda do dente de maneira quase natural.

Uma vez caído o dente, diz-se que a criança tem uma porteira na boca ou uma cancela, aquele espaço vazio entre os outros dentes por onde “dá pra passar uma boiada”. Depois disso, era costume a criança ir até a frente de casa e lançar o dente sobre o telhado, dizendo os seguintes versinhos: “Mourão, mourão, tome este dente podre e me dê um são”, esperando que o novo dente nascesse certinho e não torto. Para ter um dente novo perfeito, era preciso pronunciar os versos. Antropóloga inconveniente que sou, questionei Amanda sobre os versos: “Mas este dente nem era podre, só de leite”. Ela foi taxativa: “Pois é, mas só tem esses versinhos. Ninguém nunca inventou outros”. O argumento de Amanda me convenceu.

O problema é que, depois de participar do Programa Um Milhão de Cisternas, a prática de jogar o dente em cima da casa foi interrompida, pois a cisterna capta a água da chuva por uma calha colocada no telhado, de modo que os dentes iriam para as cisternas. Depois disso, as crianças passaram a enterrar os dentes, afirmando que era mais seguro. Voltamos, talvez, ao princípio de que a terra atravessa a existência Capuxu, em sua pessoa, em seu corpo, em sua identidade. Em tudo o povo Capuxu busca manter-se conectado com a terra, especialmente naquilo que diz respeito ao corpo.

Muitas outras técnicas são utilizadas para preparar a criança para a fase adulta. Uma das mais curiosas diz respeito ao tão conhecido

xixi na cama ou na rede. As crianças, quando abandonam as fraldas, passam a expressar o desejo de fazer xixi e de serem levadas para o terreiro ou quintal, se às pressas, para o banheiro ou para o mato, qualquer lugar onde possam abaixar rapidamente a roupa sem sujarem a si mesmas ou a casa. A nudez das crianças pequenas é comum entre o povo Capuxu, não provocando nenhum constrangimento na própria criança ou em que assiste à cena.

Durante a noite, porém, o desejo de fazer xixi não é mencionado e sequer notado pelas crianças, do que decorre o famoso “xixi na cama” ou “xixi na rede”. Para resolver o problema, as mães utilizam a seguinte técnica: pegam um tijolo e o colocam no fogo até que ele esteja quente e vermelho. A criança, então, deve ser colocada com ele entre os pés e deve fazer xixi em cima dele. A partir de então ela deixa de fazer xixi enquanto dorme. Essa técnica não pôde ser acompanhada por mim, mas inúmeros relatos atestam a sua eficácia.

Outras técnicas podem ser utilizadas para produzir corpos belos, além de saudáveis e fortes. Para que cresçam bonitos, as mães lavam os cabelos das crianças com babosa, uma planta local. Dela é retirado o “leite”, uma espécie de líquido que sai da planta quando ela é raspada com algum objeto cortante. Com esse leite as mães produzem um xampu junto com o sabão e lavam os cabelos das crianças, que crescem saudáveis.

Há também uma preocupação com dentes brancos. Para obtê-los, as crianças escovam os dentes usando, além do creme dental tradicional, o pó ou a raspa de uma planta chamada juá. A raspa pode ser aplicada sobre o creme dental na escova ou diretamente nos dentes com a escova.

Para ter corpos bronzeados é possível pegar sol utilizando óleo de cozinha e colorau (um corante utilizado na cozinha feito de urucum). Entretanto, tal prática tem sido cada vez menos utilizada pelas jovens e é condenada pelos pais, preocupados com os casos de câncer de pele, alguns já na comunidade, pelo fato de os Capuxu terem tez morena-clara e alguns serem muito brancos. Recentemente a comunidade tem adotado protetores solares e sombrinhas por recomendações médicas.

A fala, e especialmente o sotaque, neste caso, também é constituinte do corpo e da pessoa Capuxu. Por isso o sotaque é também forjado, ensinado/aprendido, embora não haja nenhuma técnica específica para isso. Técnicas, porém, não são necessárias; basta conviver entre eles para que o sotaque seja rapidamente apreendido. Percebemos, desse modo, que as crianças pequenas, quando começam a falar, já entoam as primeiras palavras carregadas do conhecido sotaque Capuxu. Essa “fala”, nos termos deles, é fundamental para a construção da pessoa e

para a identidade Capuxu. Se a aparência não for suficiente, a criança, quando estiver nas cidades vizinhas entre os *outsiders*, será reconhecida como Capuxu assim que pronunciar as primeiras palavras.

Há ainda outra técnica interessante a ser mencionada, que diz respeito ao modo como as mulheres da comunidade conseguem adormecer seus filhos. Deitados em suas redes, é possível niná-los apenas com um toque do quadril na rede, balançando-a quase sem tocá-la enquanto se cantarola alguma das canções de ninar locais. A rede é fechada com suas duas laterais transpassadas, mas tem em suas extremidades dois tacos de pau para mantê-la firme, já que o corpo da criança pode fazer com que a rede fique completamente fechada. Por cima da rede coloca-se algum tecido bordado, uma fralda ou manta para impedir que a luz do dia ou os pernilongos ataquem a criança.

O balançar da rede começa com a mãe segurando seus punhos firmemente, para que a criança perceba sua presença; depois, de maneira cada vez mais leve, como se acompanhasse o ritmo do sono do pequeno, que chega aos poucos. Enfim passa-se a tocar a rede levemente com o quadril como se, lentamente, a mãe se despedisse do pequeno, já quase completamente adormecido.

A canção também vai ficando distante, entoada num volume cada vez mais baixo. A essa altura já se percorreram algumas das principais canções de ninar do repertório local. Não que demorem os pequenos a cair no sono: é que as cantigas são curtas e objetivas. Assim, a mãe passa a cantarolar só o ritmo da última canção entoada, cada vez mais baixo, cada vez mais distante, abandonando a rede, voltando aos seus afazeres, mas nunca abandonando o filho, sempre cuidado e protegido pelas mães Capuxu.

6.4 Rezas, curas e benzeduras: processos de cura do corpo e da alma

Como disse, optei por apresentar separadamente os chamados processos de produção do corpo dos processos de cura do corpo. Se o faço, é por acreditar que há uma diferença entre as razões pelas quais ambos os processos são evocados. Afinal, os processos de fabricação do corpo existem porque o corpo existe e, tendo nascido inacabado, não se constitui num corpo apto a sobreviver no sertão e a relacionar-se com a terra. Já os processos de cura do corpo são invocados porque esse corpo, sendo produzido continuamente pelo povo Capuxu, em algum momento entra

em estado de desordem, apresenta-se doente, fragilizado, em sofrimento e sob a ameaça de extinguir-se. Outrossim, o corpo pode ser submetido aos processos de cura, não por estar em dor, em sofrimento ou desordenado apenas, mas porque sua produção não saiu conforme o planejado e algo lhe atravessou a fabricação, de modo que ele não apresenta a força, a disposição, a coragem e a aptidão para o trabalho, tudo isso sinônimos de saúde e importantes atributos da pessoa Capuxu.

Assim, várias técnicas de cura para o corpo são praticadas pelos Capuxu. Elejo algumas delas para descrever aqui. Não pretendo fazer uma descrição densa nem uma análise minuciosa da fé e da eficácia que cercam tais técnicas, além das rezas e benzeduras. Busco apenas elucidar uma das vertentes do complexo processo de produção do corpo das crianças e, conseqüentemente, da pessoa nesta comunidade.

Devo ressaltar que algumas das técnicas de cura, rezas ou benzeduras visam restabelecer não apenas o corpo, mas também a alma, outro importante elemento da pessoa Capuxu. Nesse caso, depressões, tristezas, doenças no sistema nervoso e até casos de possessão por espíritos me foram narrados, tendo sido exorcizados pela rezadeira mais antiga da comunidade. Assim é que esses processos estão no cerne da produção do corpo e da pessoa Capuxu. Além de restaurarem o funcionamento do organismo e protegerem a alma, as rezas e benzeduras reforçam a fé de um povo essencialmente cristão, católico praticante e cujo cotidiano e identidade estão associados também à religiosidade.

Ser Capuxu é estar imerso nessa gama de representações a respeito do corpo e da alma, da saúde e da doença, que termina por assumir técnicas bastante peculiares para garantir um funcionamento saudável do corpo, da alma e constituir a formação harmoniosa da pessoa.

Como principal interlocutora na compreensão de tais processos elegi a rezadeira¹⁴¹ mais antiga da comunidade: D. Leda. Ao contrário da imagem que criamos a respeito das rezadeiras como silenciosas, misteriosas e taciturnas, D. Leda é alegre, conversadeira e tem uma gargalhada exótica, que pode ser ouvida a metros de distância.

D. Leda aprendeu a rezar na infância e tornou-se rezadeira, tendo aprendido o “dom” com o bisavô. Aos 7 anos de idade ela já era levada pelos pais às casas dos doentes onde deveria rezar. Após longas caminhadas a pé ou “em lombos de jumentos”, ela lembra que chegava

¹⁴¹ Embora seja chamada por alguns de “rezadeira” e por outros de “benzedeira”, perguntei a D. Leda como ela gostaria de ser tratada e ela optou pelo termo “rezadeira”, que é como passo a tratá-la deste ponto em diante.

exausta ao seu destino; então, tratavam de colocá-la em uma rede para que dormisse, e só depois de um longo descanso ela dava início às rezas.

O caso de D. Leda, que se tornou rezadeira na infância, é uma exceção. Embora as crianças Capuxu sejam extremamente religiosas, sempre estejam em contato com o sobrenatural mediante a crença nos *malassombros*, sejam concebidas como público preferido para os contatos com os mortos e estejam envolvidas com as atividades da igreja desde tenra idade, não é comum que assumam o papel de rezadeiras, motivo pelo qual a história de D. Leda é curiosa. Ela conta que com apenas 1 ano de idade, em 1960, ela se ajoelhou e rezou toda a novena do coração de Jesus. Alegando sempre que “a reza não é minha, é de Deus. A reza é santa, enviada, ela é um instrumento de Deus”, D. Leda se tornou uma rezadeira de renome, sendo procurada por todo o povo Capuxu e também por pessoas dos sítios vizinhos e das cidades, por autoridades políticas e locais. Hoje, D. Leda reza para todos que solicitarem, inclusive a distância, para aqueles que moram em Santa Terezinha, Patos ou em São Paulo e até mesmo para pessoas que não conhece, se for um pedido de algum Capuxu.

Além de rezadeira desde criança, D. Leda exerceu também o ofício de parteira, tendo sido uma das mulheres da região “que mais colocou crianças no mundo”, como conta, orgulhosa. Assim, tendo vasta experiência adquirida ao longo dos anos e sendo dona de um dom, como reconhece, herdado pelo seu bisavô, D. Leda tornou-se a mais famosa rezadeira Capuxu. Ela e mais duas outras mulheres da comunidade são responsáveis por tentar curar os corpos adoecidos ou amolecidos (sem força), que caíam em desordem, estejam em sofrimento ou corram o risco de extinguir-se.

Embora o povo Capuxu procure os médicos nas cidades próximas, isso só é feito em último caso, se a doença parece grave ou se coloca a vida do paciente, seja adulto ou criança, em risco. Consultas de rotina não são realizadas, nem preventivas. O normal é que se busque o médico apenas se a pessoa não consegue curar-se com a ajuda de D. Leda e suas rezas, dos chás, alimentos e ervas da comunidade.

Não apenas as rezas, os chás ou as ervas são considerados curadores. Como a fraqueza, a indisposição para o trabalho ou a preguiça são consideradas doenças ou desordens do corpo, elas podem ser resolvidas não apenas com reza, se a fonte desses sintomas for o mau-olhado, como podem também ser curadas com alimentos que prometem devolver a força, a coragem, o ânimo e afastar a exaustão, como veremos adiante, no capítulo sobre dieta alimentar.

Notemos desde já a concepção de doença do povo Capuxu. Se se compreende que a coragem e a disposição para o trabalho e a força são produzidas desde a infância, com uma série de processos de produção do corpo e por meio de uma dieta específica, a ausência dessas características no corpo revela uma desordem à qual ele foi submetido, sendo considerada uma doença e sendo, portanto, passível de tratamento e cura por meio de alimentos e de rezas.

Embora D. Leda reze em adultos e crianças, são as crianças as que mais são submetidas às suas rezas ou bênçãos. Desde recém-nascidas e à medida que crescem, seus pais podem procurar a rezadeira apenas porque passavam em frente à casa dela num fim de tarde e ela estava desocupada, dispondo-se a rezar no bebê ou na criança para “ver se tinha quebrante”, isto é, Leda pode ser procurada para rezas preventivas e de rotina, para evitar que qualquer mal se coloque sobre a criança.

Porém, Leda também é chamada quando alguém está acamado. Estar acamado, ou “de cama”, é a prova maior de que a doença pode ser grave, afinal o povo Capuxu luta até as últimas forças para manter a rotina de trabalhos pesados, desenvolvendo as tarefas cotidianas e nunca se entregando ao cansaço, à fadiga, à exaustão.

A participação das rezadeiras está impressa em tudo na comunidade, especialmente nos corpos das crianças. É comum observar entre bebês, essencialmente os mais gordinhos, uma cordinha amarrada no pescoço, geralmente encardida. A cordinha é benzida pelas rezadeiras e amarrada em volta do pescoço das crianças para que estas não peguem quebrante, ou seja, mau-olhado. O comum é deixar a cordinha em volta do pescoço da criança, como um colar, até que ela se parta sozinha. Se a cordinha arrebenta rapidamente, acredita-se que o fez por terem colocado muito quebrante na criança, tanto que a corda não resistiu.

Destaco o fato de esses cordões benzidos serem vistos especialmente nos bebês gordinhos porque a gordura é algo valorizado pelos Capuxu, especialmente na infância e quanto menor for a criança. Os bebês são considerados bonitos se são gordinhos – quanto mais gordos, melhor –, não havendo nenhuma preocupação por parte dos pais com a obesidade em bebês. Assim, a gordura é associada à saúde, e bebês gordos são considerados “fortes” e, portanto, saudáveis, prova de que o leite materno é bom e que a mãe cumpre a dieta alimentar para a amamentação.

Figura 41 – Bebê Capuxu que, de tão gordinho (e saudável!), é sempre cumprimentado com um “Benza-te Deus pra não botar quebrante”.



À medida que crescem, as crianças se tornam magras, e não há nenhum registro de criança obesa entre os Capuxu. As brincadeiras sob sol a pino, a correria pelos espaços do Sítio, as tarefas domésticas e o trabalho no roçado não permitem que as crianças engordem – é o que dizem os Capuxu. Todavia, a essa altura ser magro não parece um problema, já que o porte de quase todos os membros da comunidade é de magreza.

Também as crianças assumem, vez por outra, os processos de cura de seu próprio corpo ferido, se as mazelas são aparentes. Assim, picadas de insetos que causem pequenas pintinhas vermelhas na pele, ou mesmo as feridas mais graves e dolorosas, com cascas e purulentas, recebem das próprias crianças um cuidado curativo: o fazer rodinha. Com as pontas dos dedos elas circundam levemente a ferida, umas nas outras e em si mesmas, tendo aprendido a técnica geralmente com as próprias crianças. Eu mesma fui algumas vezes convidada a proceder ao ritual curativo, sendo ensinada pelas crianças a circular com a ponta do dedo indicador as feridas causadas pelos machucados constantes que resultam das brincadeiras ou das atividades agrícolas ou domésticas.

Embora o movimento circular cause uma sensação de conforto por coçar a ferida em seu entorno, devendo ser esta a explicação, as crianças acreditam que, fazendo “rodinha”, o machucado deixará de doer e sarará.

Aliás, a dor é uma das principais razões pelas quais se cura o corpo. Qualquer dor é um indicativo de que o corpo padece, está doente. Por isso, boa parte das técnicas empregadas pelos Capuxu busca aliviar as dores, seja com gelo, com chás, com imersões, com folhas de plantas consideradas curativas colocadas sobre a parte do corpo que dói ou até mesmo com outros elementos extraídos do ambiente.

Quando estava entre eles, presenciei um surto de catapora que acometeu várias crianças da comunidade, provavelmente espalhado, embora as crianças convivam por todos os espaços do Sítio. Apesar de a catapora não ser considerada grave, preocupavam os adultos aquelas crianças com corpos marcados por pequenas feridas purulentas por toda parte, na genitália, no couro cabeludo, nas palmas das mãos, até na parte interna da boca, em alguns casos. Eram crianças “molinhas”, febris, deitadas em sofás, camas, redes ou no chão frio das casas, a choramingar por conta das dores cada vez que machucavam ou “magoavam” uma das feridas.

Por causa desse surto teve D. Leda uma trabalhadeira, rezando em todas as crianças para afastar o desânimo e a languidez, bem como para restaurar a saúde. Paralelamente a isso uniram-se as mães para proceder ao ritual de cura da catapora: banhos de água morna com estrume de gado. As crianças eram colocadas nuas em seus quintais, os pais traziam o estrume do gado enquanto a mãe amornava a água, o estrume era jogado em lata ou baldes e dissolvido na água morna e as crianças eram banhadas com essa mistura. Aquelas que já haviam tido catapora riam-se das pobres vítimas da doença, que terminavam um banho e, em vez de ficarem limpinhas, tornavam-se malcheirosas.

Além da catapora, há técnicas para curar outras “doenças da infância”, como caxumba, papeira e sarampo. Acredita-se que se a caxumba não for bem cuidada, vai afinar as pernas das crianças. Muitas crianças já crescidas exibem pernas finas que, segundo as mães, teriam se tornado assim por causa da caxumba. Diz-se que a caxumba pode descer e, nesse caso, secar as pernas das crianças. Isso é preocupante, porque o padrão do corpo bonito que agrada aos Capuxu defende as pernas grossinhas, nunca magricelas ou finas. Em alguns casos, refeições podem ser feitas em pé, encostados em janelas ou fogões de concreto, sob a desculpa de que a comida deve descer imediatamente e engrossar as pernas.

A papeira é também considerada perigosa no caso de não ser bem tratada. Os Capuxu dizem que ela pode, no caso dos meninos, descer para os testículos e torná-los impotentes.

Outro motivo de cuidado constante desses corpos são os piolhos e as lêndeas. Os Capuxu prezam pelos cabelos limpos e cuidados, apesar de toda poeira do Sítio. Às vezes os pais ou professores são surpreendidos por crianças que coçam incansavelmente suas cabeças, sendo logo descobertos os piolhos e as lêndeas. Uma das principais técnicas para matá-las é lavar os cabelos das crianças com um preparo feito de casca de pereiro, árvore local, embora algumas famílias já utilizem remédios vendidos em farmácias. Eles também utilizam o vinagre para lavar os cabelos das crianças, a fim matar as lêndeas e retirar dos cabelos as já mortas.

Outras técnicas estranhas são utilizadas pelo povo Capuxu para alcançar a cura do corpo. A dor de ouvido é algo que amedronta a todos e é considerada uma das piores dores, só perdendo para a dor de dente. Para resolver problemas de dor de ouvido de adultos ou crianças é preciso espremer um gato na porta, para que o gatuno urine. O gato é segurado por alguém no portal enquanto outra pessoa pressiona a porta, quase fechando-a, bem na barriga do animal, que deverá urinar de dor. A urina deverá, então, ser aplicada em algodão ao ouvido que dói. Hoje em dia, porém, é cada vez mais comum os Capuxu utilizarem remédios adquiridos em farmácia, só utilizando essa técnica no caso de adoecerem em fins de semana ou feriados, algo que os impeça de comprar remédios, ou por falta de dinheiro para fazê-lo.

Paralelamente a todas as técnicas de cura adotadas pelos Capuxu, a rezadeira é sempre chamada a rezar por qualquer doença que acometa o corpo e traga desconforto. Também são elas a aplicar linhas de costura vermelhas nas testas dos bebês com soluço. Embora não seja considerada doença e seja algo até comum entre bebês, a técnica da linha vermelha umedecida de saliva na testa é infalível, fazendo passar o soluço e o desconforto.

Para cuidar da espiritualidade, ou da alma, as crianças se asseguram em rezas intermináveis, antes de dormir, em rezas mais curtas, ao amanhecer, em aulas de educação religiosa na escola e em rezas matutinas e vespertinas logo que chegam lá, promovidas pelas professoras, todas católicas e devotas de Sant'Ana – além das missas aos domingos.

Além disso, as rezas dos pais e das rezadeiras também contam. As crianças acreditam que reza de pai e mãe “tem muita força”, especialmente

se esta é acompanhada de velas acesas. Por outro lado, os pais defendem que as crianças são as mais ouvidas e as diletas de Deus e dos santos; um pedido feito por elas nunca pode ser negado. Assim, adultos e crianças reforçam a fé e a religiosidade rezando uns pelos outros e todos juntos na igreja aos domingos.

No entanto, essas rezas são em geral para o corpo e a saúde, bem como pelas tarefas da vida cotidiana. Enquanto se está vivo, as preces agradecem pelo pão de cada dia e pedem pelos estudos, pelo trabalho, pelas chuvas e para que não se deixe faltar nada, nem a força para trabalhar. A alma praticamente não é lembrada enquanto se está vivo e saudável. Só se reza pelas almas dos mortos, quase se omitindo a existência de sua própria alma. Essa consciência de uma alma que também precisa ser protegida e cuidada em vida só vem à tona quando se tem uma doença considerada “da alma”, como tristeza, loucura, possessão e depressão. Salvo algumas práticas e brincadeiras consideradas proibidas ou pecado pelas crianças, que podem colocar o futuro da alma (pós-morte) no inferno, a alma praticamente só é lembrada nas rezas do povo Capuxu, após a morte, quando se reza pela alma dos outros.

Mesmo quando se trata de mau-olhado ou quebrante, notamos que a reza é feita por conta dos sintomas físicos da doença. Numa comunidade em que o corpo é extremamente valorizado e cuidado, produzido e protegido, a alma quase desaparece no exercício da vida cotidiana, só sendo lembrada se está em perigo ou se o corpo deixa de existir.

Apesar disso, é possível tratar com as rezas as doenças aparentes do corpo – como feridas e dores de dente, de ouvido ou de barriga – bem como males que, de maneira invisível, quase imperceptível, acometam o corpo: o cansaço, a tristeza, a fadiga, a afazia generalizada, a indisposição.

Assim, se alguém se sente triste sem nenhuma causa ou razão aparente, simplesmente por sentir angústia ou tristeza, desconfia-se primeiramente de vermes, pois, segundo os Capuxu, a razão pela qual alguém se sente triste é a presença de vermes no organismo. Porém, se mesmo depois dos chás de ervas ou remédios diversos a tristeza sem causa permanecer, é preciso levar o doente à rezadeira, pois a reza poderá livrar sua alma dessa opressão.

Como foi discutido, o corpo Capuxu é produzido para ser forte e estar sempre disposto ao trabalho, de modo que qualquer indisposição

prolongada é vista como doença. Assim, eles dizem da criança que ela está mole, molenga, sem força, que pode ser verme ou mau-olhado. Nos dois casos, ela pode ser levada para a rezadeira.

D. Leda me diz que, quando ela reza em crianças para “tirar quebrante”, ou seja, romper o mau-olhado, ela sente uma força negativa saindo da criança e passando para ela. Por isso, ela fica indisposta, cansada e desanimada, sentindo todos os sintomas que a criança tinha. Por essa razão, ela precisa procurar outra rezadeira para retirar dela o mau-olhado que foi transferido ou rezar nela mesma.

As pessoas podem colocar mau-olhado ou quebrante numa criança por diversas razões: porque ela é bonita demais, gordinha demais, inteligente demais, corajosa demais – todas qualidades apreciadas pelos Capuxu. Podem fazê-lo por inveja, intencionalmente, ou sem querer, sem maldade, mas, de tanto se impressionar com a criança termina por colocar quebrante.

É interessante dizer que, além de em pessoas, o mau-olhado também pode ser colocado em lugares, objetos e comidas. Desse modo, alguém pode colocar mau-olhado na casa de outrem por esta ser bonita, espaçosa, confortável, bem organizada. Nas casas Capuxu encontramos sempre quadros nas paredes com os seguintes dizeres: “Não me inveje. Não sou rico. Apenas trabalho”.

Pode-se colocar mau-olhado em alguma roupa, acessório e sapato que está sendo utilizado por alguém ou até mesmo na comida. Especialmente as crianças, se veem partir-se a sandália que leva aos pés ou rasgar-se a roupa, dirão que alguém “botou olhado” nesses objetos porque sentiu inveja ou desejou ter um. Se, ao comer, a comida cai no percurso entre o talher e a boca, provavelmente alguém olhava desejando a comida e terminou por colocar mau-olhado nela. Se em uma casa os eletrodomésticos começam a queimar ou louças caem e quebram, as mulheres Capuxu dirão que colocaram mau-olhado em sua casa. Entretanto, as rezadeiras só costumam orar em pessoas; se há desconfiança de algum mau-olhado na casa, elas se deslocam até lá para retirá-lo benzendo a casa, mas não costumam orar em comidas ou nos demais objetos.

Para a retirada do mau-olhado, que é a principal razão pela qual D. Leda é procurada, ela usa três galhinhos de plantas comuns. A criança é sentada em um tamborete e D. Leda, de pé, começa a sacudir os galhos diante da criança, fazendo no ar um sinal da cruz. Eis uma das principais rezas para a cura do mau-olhado:

Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo.
 Com dois te botaram
 Com três eu te tiro
 Com o poder de Deus pai
 Com o poder de Deus filho
 E do Divino Espírito Santo
 Quem vale (diz o nome da pessoa)
 É as cinco chagas de Nosso Senhor Jesus Cristo
 (Rezam-se três pai-nossos, um credo e uma salve-rainha)

Curiosa para saber das crianças como eram as rezas, ouvi de uma menina uma descrição interessante dos sujeitos e do ritual: “As crianças daqui pegam muito mau-olhado,¹⁴² por isso que tem que chamar as rezadeiras.¹⁴³ Elas vêm com galinhos de ramo e sussurram umas coisas que ninguém entende. Quando a criança começa a bocejar, demonstra que tinha mau-olhado, e o galinho vai morrendo, murchando, pegando o mau-olhado todo pra ele”.

A descrição da menina Capuxu revela o modo como as crianças percebem o ritual. D. Leda achou interessante essa descrição e me explicou que as crianças bocejam porque é mesmo enfadonho ouvir alguém rezando baixinho em pé diante de você, sacudindo os galinhos. Ela disse também que os galinhos murchavam porque eram sacudidos no ar e iam, pela força do vento, perdendo a vida, e não porque recebessem mau-olhado. O mau-olhado, na verdade, era transferido para ela mesma, que precisa buscar outra rezadeira para rezar nela ou rezar em si mesma.

Além das próprias mãos e dos três galinhos de mato, D. Leda utiliza-se de outros instrumentos, a depender do problema a ser solucionado. Em alguns casos, ela pode fazer uso de agulha, especialmente nos casos de carne triada (isto é, machucada), toalha e copo d’água (caso se trate de uma dor de cabeça provocada pelo sol).

Uma das coisas que D. Leda mais se orgulha de curar é o cobreiro das crianças. O que eles chamam de “cobreiro” é herpes-zoster, uma

¹⁴² Velho (1995) distingue mau-olhado e olho mau ou ruim: “No caso do mau-olhado os efeitos dependem de um desejo e/ou emoção (admiração extremada, inveja). No segundo caso, do olho ruim, os efeitos (que podem ser similares aos do mau-olhado) são função de atributos de que certas pessoas são dotadas independentemente de sua própria vontade” (p. 23).

¹⁴³ Consoante Moura (1988), a prática de “rezar” as pessoas tem como finalidade afastar o peso de uma influência nefasta sobre a mente ou o corpo e não se constitui como uma prática exclusivamente camponesa. O hábito de dispor de orações, santinhos e imagens iluminadas não é tão somente uma prática do catolicismo rural.

infecção viral provocada pelo mesmo vírus da catapora. D. Leda me explicou que o cobreiro aparece em um dos lados do corpo da criança, geralmente no peito ou nas costas, e vai crescendo em torno do corpo dela, em forma de cobra. Caso ocorra de as pontas se encontrarem, uma vez dada a volta inteira no corpo, a criança ou adulto irá a óbito. Segundo me contou, várias crianças com cobreiro procuraram médicos da cidade, que ministraram analgésicos e antibióticos, sem nenhum efeito. No entanto, com a reza D. Leda se diz capaz de curar qualquer cobreiro. Toda a comunidade atesta a eficácia de suas rezas.

A famosa prisão de ventre, considerada mais um transtorno para o organismo, também tem sua técnica particular de cura. Muitas crianças apresentam quadros de prisão de ventre especialmente na época das goiabas, por as comerem em excesso, retirando-as do pé a qualquer passeio em companhia de outras crianças ou no momento em que sintam fome. A ingestão da fruta em excesso diz tornar as crianças “entupidas”, em seus termos, fazendo com que técnicas de cura precisem ser evocadas. Assim, é D. Leda quem me ensina o ritual que garantirá o funcionamento normal do intestino: “De cócoras no mato, coloca uma pedra pesada na cabeça e reza para Deus: ‘Papai, deixa eu cagar, senão eu não vou jantar’”.

Apesar do senso de humor do ritual de cura, que me foi narrado por D. Leda entre gargalhas estridentes, os Capuxu acreditam muito nele. As gargalhas de D. Leda revelavam muito mais o constrangimento em contar para alguém de fora da comunidade algo tão íntimo para o povo: aquilo que eles chamam de “oração para fazer cocô”. Notemos que, nesse caso, embora a cura do corpo se aproprie de uma posição específica e de um instrumento em particular (uma pedra), sua eficácia é atribuída a Deus, ao sobrenatural, por um pedido solicitado mediante uma curta prece.

Como disse, não apenas para casos em que o corpo esteja doente ou sob risco de extinção servem as rezas ou as técnicas de cura Capuxu. Servem também para os casos em que o corpo apresente, por alguma razão, alguma anormalidade, esteja fora do padrão de construção, elaboração ou do tempo determinado para tanto. Digo isso a partir do relato e da observação de alguns casos em que crianças que demoravam a desenvolver a fala foram submetidas a outra técnica curiosa: pegase um pintinho pequeno e encosta-se o bico dele na boquinha da criança. Os pintinhos são sempre muito barulhentos, com seus piados estridentes, por isso o povo Capuxu acredita que o contato do bico do pinto com a boca da criança transferirá para esta o poder de se comunicar. Rapidamente a criança desenvolverá a fala.

Caso os pais achem que ainda assim a criança demore a falar, é possível servir para ela um pouco de “água de chocalho”. Utiliza-se o chocalho de algum animal doméstico, cabras ou vacas, que deve ser limpo, e serve-se nele um pouco de água potável à criança. O barulho estridente do chocalho certamente desenvolverá na criança a fala. Diz-se de adultos que falem em demasia que estes parecem ter bebido “água de chocalho” na infância.

Outras técnicas de cura, mais cotidianas, não requerem a participação da rezadeira. Para curar dor de dente, por exemplo, os Capuxu aplicam algodão umedecido em acetona ou perfume sobre o dente. Também pode-se utilizar cachaça. Para curar queimaduras eles usam água de caju, espremendo o caju sobre a queimadura e deixando a água escorrer sobre ela. Para má digestão, ou aquilo que eles chamam de “bicho inchado”, os Capuxu esquentam uma cuia e a colocam sobre a barriga do doente. Também a embriaguez é algo a ser curado: para que o bêbado fique sóbrio, deve-se jogar querosene em seus pés, pois isso cortaria imediatamente o efeito do álcool.

Notemos que algumas dessas técnicas se permitem às vezes confundir com crenças disseminadas pela comunidade, como no último caso. O mais importante é que o povo Capuxu acredita que, além de produzir o corpo, é possível protegê-lo com rezas, que previnem a inserção de qualquer mal sobre o corpo, bem como podem restaurá-lo e devolver-lhe a saúde, em casos em que ocorra o seu distanciamento daquele padrão de corpo saudável determinado pela comunidade. Além disso, se alguém sofre de uma “doença da alma”, é sempre possível protegê-la e curá-la em vida, por meio das rezas, e salvá-la após a morte pelos mesmos meios.

6.5 O conhecimento através do corpo ou a in(corpo)ração do conhecimento

*O povo pensa que ser inteligente é só usar a cabeça, mas não;
é usar o corpo também.*

(Chico Miguel – Capuxu)

Fim de tarde. Todas as crianças estavam reunidas na casa de Chico Miguel. A varanda da casa do avô sempre acolhe todos

para os momentos de lazer, sejam os homens para os jogos de cartas, as mulheres para as conversas e as crianças para as brincadeiras. Em se tratando de uma segunda-feira qualquer, reuniram-se apenas as crianças para brincar no pôr do sol, enquanto suas mães voltavam da feira na cidade de Patos, que ocorre sempre às segundas. A brincadeira corria alegre e liberta. Eron e Ítalo, que haviam ficado sozinhos em casa, trouxeram consigo as chaves, que estavam nas mãos de Ítalo, enquanto sua mãe, Izabel, chegava da cidade. Sem o olhar atento dos adultos, eu sendo a única exceção, brincavam livremente no anoitecer. A certa altura Ítalo, à época com 5 anos, foi apelidado por um de seus colegas de brincadeiras: Puca. Enfurecido, Ítalo abaixou-se, pegou uma pedra, mirou em direção ao adversário e... atirou as chaves! A confusão estava feita. Com a pedra na outra mão, Ítalo observou atônito que havia jogado as chaves de casa, com toda sua força, num matagal escuro, de onde corra seu adversário sem ser atingido. As crianças mobilizaram-se para procurar as chaves. Engatinhavam por toda parte, colocavam-se de cócoras, passavam a mão na relva e nada de as chaves aparecerem. Eu mesma dediquei-me à busca, mas era como procurar uma agulha no palheiro. Atentando para o silêncio que as crianças faziam, sem gritos estridentes, gargalhadas ou insultos típicos das brincadeiras, os adultos começaram a se aproximar para saber o que procurávamos. Em pouco tempo éramos um grande grupo, com isqueiros, lanternas e celulares em buscas das chaves. As crianças estavam apreensivas, pois temiam que Izabel chegasse com a feira e não pudesse entrar em casa. Depois de um tempo, Eron, com 11 anos, irmão mais velhos de Ítalo, teve a ideia que os salvaria – aliás, a nós todos – daquela busca incessante. Mandou que seu irmão mais novo se posicionasse no mesmo lugar de onde atirara as chaves. Colocou a mesma pedra em sua mão direita, que havia sido usada para lançar, por engano, as chaves, e pediu que jogasse “do mesmo jeito, com a mesma força, no mesmo lugar”. Ítalo se concentrou e lá foi a pedra voando, enquanto assistíamos atentos à cena. Rapidamente Eron caminhou até o lugar onde a pedra caíra, passou os pés na relva e abaixou-se, trazendo consigo um sorriso e as chaves de casa na mão. Eron, aquele menino de 11 anos, traduzia para mim aquela que seria a lição dos Capuxu sobre o conhecimento, a capacidade de descobrir e saber: tudo passa pelo corpo, em sua força, em sua habilidade, em suas capacidades. Tudo emana do corpo, até mesmo a inteligência.

Nesta seção, busco analisar o conhecimento e os processos nativos de aprendizagem na infância Capuxu que contribuem para produzir o corpo e a pessoa. Como afirmei, a aprendizagem Capuxu está fortemente associada à aprendizagem para o trabalho, seja ele no roçado ou no âmbito da casa, afora a aprendizagem escolar. Aqui, determei-me na aprendizagem não escolar com o intuito de demonstrar como a construção do conhecimento, em seus processos de aprendizagem, são fundamentais para a produção do corpo e da pessoa Capuxu.

O corpo é a condição primeira para a existência humana. Assim podemos refletir sobre o corpo como a base sobre a qual tudo se constrói: as pessoas enquanto totalidade e as sociedades que elas habitam.

O corpo Capuxu é cuidado antes mesmo de nascer, desde o momento da descoberta da gravidez – aliás, arriscaria dizer que mesmo antes disso, afinal é possível tratar das mulheres que têm dificuldade para engravidar com chás e outras especiarias advindas da natureza, para que se tornem férteis e possam engravidar.

Prepara-se o corpo da futura mãe para que possa gerar um novo corpo. Assim que se descobre grávida, a mãe passa a ser objeto de interdições, prescrições e proibições. Há de se ter muito cuidado para que nada de mal ocorra à mãe e ao bebê, para que a criança nasça saudável e a mãe assim permaneça. Tudo isso requer uma série de conhecimentos advindos das benzedeiras, parteiras e de toda a comunidade. Na comunidade Capuxu todos os adultos têm vasto conhecimento e “experiência de vida”, como o dizem, e todos podem compartilhá-la como bem entendam.

Uma vez nascida a criança, esta passará a ser objeto de várias interdições. Há dietas específicas, cuidados prescritos com o corpo e condutas proibidas. Há um conjunto de crenças que circunscreve os primeiros dias da criança e da mãe, regulando seus comportamentos.

Aqui, gostaria de tratar dos conhecimentos adquiridos pela criança através do corpo. Esses conhecimentos são vastos e dizem respeito a todas as dimensões da vida Capuxu, haja vista que nessa comunidade todos os conhecimentos são adquiridos pela experiência, pelo saber-fazer, o que só se adquire fazendo. Por isso digo que o conhecimento Capuxu é quase sempre corpóreo e que as pedagogias nativas se embasam no conhecer através do corpo. O povo Capuxu não acredita que algo possa ser realmente conhecido ou que qualquer conhecimento possa ser adquirido senão através do corpo ou da aprendizagem sensorial.

Logo, pretendo destacar a importância dessas experiências na infância para a produção do corpo e da pessoa Capuxu. Por isso,

analisaremos o conhecimento sobre a natureza e, mais especificamente, as ações sobre ela por meio do trabalho – como aquele que produz o corpo da criança e da pessoa Capuxu, atentando para os saberes nativos.

Para os Capuxu, saber algo é ser capaz de manifestar uma experiência, uma tarefa ou atividade com desenvoltura. Tudo o que se sabe pode ser demonstrado ou comprovado através de técnicas corporais. Por isso, sempre que a criança afirma saber algo, ela é desafiada a fazê-lo para se ter certeza de que é capaz de manusear o seu corpo com destreza, numa comunidade são fundamentais a prática e o desempenho bem-sucedidos de um controle internalizado e até inconsciente dos sujeitos sobre o corpo e suas funções, como disse Norbert Elias (1994).

Desse modo, aprende-se com o corpo; o corpo é o caminho capaz de conduzir ao conhecimento por meio da experiência. Para os Capuxu é inútil tentar transmitir algo pelo conhecimento oral, teórico, especialmente se a criança vai aprender sobre ele através do corpo.

Poucas coisas que, sendo sabidas, não precisam ser operacionalizadas com grandes esforços corporais são importantes entre os Capuxu. As crianças demonstram quando pequeninas que conseguem pronunciar uma palavra, cantarolar uma canção da escola. São desafiadas a pronunciar o *r* corretamente ou palavras consideradas mais complicadas e a demonstrar que são capazes de uma contagem numérica sem confundir os números. Contudo, mesmo a fala também é corporal.

Depois dessas pequenas aprendizagens, é possível desafiar a criança a demonstrar que sabe varrer a casa, lavar a louça, reconhecer os instrumentos de trabalho, ir dar um recado na casa de alguém sozinha, entrar no curral, alimentar animais e daí por diante. Assim, as atividades das crianças só aumentam com o passar do tempo, comprovando suas capacidades de aprender/fazer, seus conhecimentos. Conhecer é saber fazer algo.

Logo, nas sociedades camponesas, aprender para as crianças é igual a saber-fazer, assim como para os adultos ou irmãos mais velhos, que lhes servem de referência. Por isso, numa comunidade em que se aprende fazendo/observando/experimentando, a melhor maneira de se demonstrar que se sabe algo é realizando algo. Para isso o corpo é fundamental, daí a importância de ter um corpo preparado para saber-fazer. A única maneira de garantir que algo seja aprendido é sendo capaz de realizá-lo através do corpo. Não existem, pois, partes do corpo cujos cuidados sejam exagerados ou maiores para que se garanta a aprendizagem; todo o corpo é, ele mesmo, objeto e instrumento de

conhecimento, já que é preciso ensinar o corpo a conhecer, experimentar. Ao mesmo tempo em que o corpo media o conhecimento, é manipulado para que se aprenda algo, ele é algo que se deve conhecer. Conhecer o corpo é fundamental para que se possa manipulá-lo. Logo, ele se constitui em objeto e instrumento de conhecimento.

Por tais razões, o corpo da criança é submetido permanentemente ao escrutínio. Ele é investigado, moldado, formatado para o *know-how* Capuxu. Monitoram-se as unhas dos pés e das mãos, as habilidades destas para segurarem as mudas de plantas ou os animais sem machucá-los, bem como as habilidades dos pés para se livrarem de espinhos e urtigas e, também, para evitarem pisar o feijão ou alguma outra planta rasteira. Monitora-se a força de seus membros para permanecerem de pé sobre a porteira, investirem em longas caminhadas, montar um bezerro, bode ou garrote e serem capazes de dominá-lo à rédea ou de segurarem o barrão (porco) furioso pela cordinha.

Figura 42 – Criança Capuxu mostra, orgulhosa, como é capaz de abrir e fechar a porteira do curral para que possamos atravessá-lo no caminho para o roçado.



Todo o corpo da criança Capuxu é fabricado. É preciso força, agilidade, habilidade e mais uma série de atributos para a vida no sertão, como a coragem. Produzir um corpo corajoso é fundamental. A coragem, aqui, tem o sentido de ausência de preguiça,¹⁴⁴ pois o corpo

¹⁴⁴ Melatti e Melatti (1979) observaram que entre as crianças Marubo são aplicadas urtigas em suas costas e braços ou a injeção do sapo para tirar-lhes a preguiça, ou “panema”, para o trabalho.

do sertanejo não se pode deixar enfadar e tornar-se lânguido, devendo estar sempre disposto a lutar contra as intempéries; tem também o sentido de bravura, da ausência de medo de enfrentar animais peçonhentos, não domesticados, bem como a seca, o redemoinho, os castigos de Deus e a fúria da natureza. É preciso, acima de tudo, ter coragem de conviver rotineiramente com o sobrenatural. A coragem é fundamental para o povo Capuxu em seu duplo sentido, um atributo imprescindível para se viver no sertão.

Vinculada à coragem está a representação do corpo forte. É preciso ter um corpo forte para a vida camponesa, em seus trabalhos, suas lutas, sua relação com os animais e com a terra. Há, então, uma analogia entre o corpo e a terra. Para os Capuxu a terra é boa porque é forte, e o Sítio Santana-Queimadas é um lugar de terra fértil e forte. A única maneira de aproveitá-la é tendo um corpo que seja tão forte quanto ela. Faz-se necessário ter um corpo forte, e a força que vem dos alimentos, que vem da terra, atravessa o corpo e nele se instaura, transformando-se em energia para lidar mais uma vez com a terra e dela retirar os alimentos. Assim é que, para o povo Capuxu, a terra e o corpo estão vinculados pelos alimentos que trazem a força da terra e a instauram no corpo, assim como pelo trabalho que nela se desenvolve e a transforma para produzir mais alimentos. Força e coragem são importantes atributos do corpo e da pessoa Capuxu.

Embora o corpo da criança seja produzido tão logo ela nasça, certamente este só estará pronto para certos desafios ou realizações quando adentrar a vida adulta. O que se espera da infância é que o processo tenha início e que ele decorra normalmente. O corpo é permanentemente objeto de intervenção e instrumento de construção da pessoa Capuxu, mas esse processo é mais forte na infância.

Para os Capuxu, o que se aprende, além de estar gravado no corpo, está na cabeça. Por isso as pessoas têm “cabeças boas” ou “cabeças fracas”. As “cabeças boas” são aquelas que conseguem lembrar, mesmo depois de longa data, como se faz algo ou contar uma história que se presenciou ou se ouviu. São também aquelas que demonstram ter facilidade para aprender algo. É comum ouvirmos expressões como “fulano tem a cabeça boa”, sicrano tem “cabeça fraca”. Obviamente, tal classificação está também ancorada na memória. A “cabeça fraca” é aquela à qual escapam acontecimentos, datas ou nomes, além de revelar certa dificuldade em aprender. A cabeça pode ser boa ou fraca por hereditariedade, se pais ou avós eram assim, ou por causa da idade.

Segundo os Capuxu, as crianças, ao nascerem, não têm “cabeça boa”, mas com o passar do tempo apresentam uma “cabeça boa”, com facilidade de aprender algo. Isso apenas melhora na vida adulta, mas na velhice a cabeça volta a ficar fraca como quando se era criança. Por essa razão os comportamentos de idosos são insistentemente comparados aos infantis, principalmente daqueles que sofrem de esclerose múltipla, conforme diagnóstico médico.

Se, por um lado, o que se aprende através de histórias ou apenas vendo alguém fazer permanece na cabeça, por outro lado, o que se aprende fazendo permanece inscrito no corpo. O corpo não esquece. Isso se diz sobre andar de bicicleta, nadar, andar a cavalo e sobre o trabalho na roça ou doméstico. Toda atividade cuja aprendizagem tenha sido dada pelo e sobre o corpo não pode ser esquecida. O corpo, como a cabeça, também tem uma memória; o que nele se fixa não se pode perder. Por isso, os mais importantes aprendizados, como o do trabalho, são dados pela própria realização deles, pelo uso do corpo, pelo sensorial e pela experiência. A aprendizagem escolar é de grande valor para os Capuxu, especialmente nessa comunidade, em que os jovens ascendem cada vez mais à universidade pública em cursos de grande prestígio e concorrência.

Todavia, a noção de infância que se tem entre esse povo é aquela de que se deve e se pode aprender de tudo, ser alfabetizado e tentar outra profissão caso isso seja do agrado dos jovens, mas sem nunca abandonar o saber-fazer camponês, pois deste depende a sobrevivência do *ethos* Capuxu e da identidade desse povo. Também essa identidade, ancorada na terra e no *ethos* camponês, precisa sobreviver para a garantia da perpetuação da comunidade. Assim, ainda que optem por outras profissões, os mais velhos acreditam que não se deve desperdiçar o conhecimento sobre a terra e o trabalho nela, porque, em último caso, disso pode depender a sobrevivência de um indivíduo, de uma família ou da comunidade.¹⁴⁵

Assim é que no caso do povo Capuxu há não apenas o conhecimento transmitido pela oralidade, mas também o conhecimento obtido pelo corpo. Essa incorporação do conhecimento não exclui ou substitui a

¹⁴⁵ Sobre a transmissão de saberes, segundo Woortmann e Woortmann (1997), repassar o saber no campesinato é tão central para a condição de pai como transmitir a terra. Transmitir o saber é também transmitir valores, a construção de papéis sociais e hierarquia, pois tal saber é um saber-fazer e está subordinado ao chefe de família, governador do trabalho e, assim, governador desse fazer-aprender.

transmissão oral. Os dois tipos coexistem, mas eu arrisco afirmar que o conhecimento sensorial, obtido por meio das mais diversas experiências corpóreas, se sobrepõe ao conhecimento adquirido via oralidade.

Para além da cabeça e do corpo, eu diria que o ambiente é fundamental na construção do conhecimento Capuxu, haja vista que todo conhecimento e toda aprendizagem são contextuais, repousando no ambiente que os cerca, seja o do roçado, da casa e seus arredores, dos açudes e rios, da mata e dos currais. Sem a contextualização, todo conhecimento perderia a razão de ser, por isso o conhecimento Capuxu é marcado pela cabeça, pelo corpo e pelo ambiente.

Não apenas o conhecimento Capuxu, o trabalho ou a aprendizagem são contextuais. Há que se dizer de uma postura corporal que, embora não seja objeto de um treinamento específico, do qual se fale ou ao qual se dedique abertamente, está evidente ao olhar atento do pesquisador.

O modo de encostar-se na parede com um dos pés a apoiar-se; de acorocar-se para um dedo de prosa, mantendo-se por longo período na ponta dos pés; de encostar-se à porteira; de sentar no paredão alto da casa em sua entrada ou seus fundos; de sentar-se e deitar-se na rede; de deitar-se no chão; de acenar aos conhecidos na estrada; de arrumar o chapéu sobre a cabeça; de pender-se de lado sobre o cavalo, apoiando-se sobre a própria perna, para prostrar-se com um conhecido que se encontrou na estrada; de secar o suor da testa; de sentar-se na calçada; de olhar para trás quando se caminha na estrada; de sentar-se sobre a porteira alta; de preparar com delicadeza o cigarro de fumo – quase todas essas posturas são comuns a adultos e crianças (talvez com exceção da última) e, acredito eu, estão fundamentadas numa aprendizagem que é contextual.

Agora, para uma melhor compreensão do conhecimento Capuxu adquirido através da experiência sensorial ou de sua in(corpo)ração, passemos a uma rápida abordagem teórica sobre conhecimentos nativos.

6.5.1 A construção do conhecimento: breve incursão teórica

Mauss (1969) é um dos autores que trata do reconhecimento de formas não orais de transmissão de saberes. Segundo o autor, o entendimento que, no geral, se atribui às “tradições” é embasado, de modo inconsciente, em formas de transmissão de saberes orais e escritas.

Porém, há muitos outros aspectos da tradição que não se restringem a essas formas de ensino e aprendizagem, sendo transmitidas de outras maneiras que também se cristalizam. É o caso das técnicas corporais.

Como Mauss, Cohen (2010) reafirma a importância central da experiência corpórea no conhecimento humano. Conforme a autora, análises etnográficas convincentes demonstram a centralidade dos estados corporais na construção do conhecimento. Ora, mas como fatores corporais influenciam a tomada de tais conhecimentos?

Segundo Cohen (2010), o conhecimento implica a encenação de situações que levaram à sua codificação. A construção das informações básicas referentes a objetos do cotidiano implica a simulação da situação de *estar lá*. Cohen destaca: “se quisermos não só descrever e interpretar, mas explicar como o corpo está implicado nas aquisições de conhecimento, os conceitos problematizados devem ser complementados com os conceitos operacionalizados” (2010). A partir disso é que a autora passa a tratar do *conhecimento incorporado* na transmissão cultural.

Cohen (2010) alega que a transmissão cultural é fortemente influenciada pelo contexto físico em que ocorre, o que ela nomeará como *cognição aterrada*. Segundo a autora, o que sabemos depende do cérebro, do corpo e do ambiente em que a transmissão ocorre, sendo esses três elementos que comporiam a trilogia do conhecimento. Cada vez mais processos cognitivos, como percepção, concepção, atenção, memória e motivação, apresentam-se como baseados em seus contextos físicos.

Também se destacam como importante referência os estudos sobre teorias nativas do conhecimento de Barth (1975, 1987, 1995, [1969] 2000). O autor critica a ideia de cultura como um todo integrado e partilhado localmente e propõe a consideração do “conhecimento como uma importante modalidade da cultura”, entendendo-o como uma ferramenta que “as pessoas empregam para interpretar e agir sobre o mundo: sentimentos bem como pensamentos, condutas incorporadas bem como taxonomias e outros modelos verbais” (1995). Barth propõe que se pense cuidadosamente sobre como diferentes tipos de conhecimentos são constituídos, produzidos e utilizados.

Barth (1995) defende uma perspectiva que considera o conhecimento como uma das principais modalidades de cultura e a cultura como conhecimento, já que as pessoas se comprometem com o mundo através da ação. A antropologia se dedica desde sempre a decodificar representações e ações; esse autor defende que o que está

por trás dessas ações e representações são processos de conhecimento. Para Barth, o conhecimento oferece a matéria-prima para a reflexão e a ação dos indivíduos. Conforme o autor, atentando para isso poderemos nos envolver em campo com as ideias de um povo, não como mero exemplo de cultura, mas com a sua aprendizagem para a vida.

Ingold (2000), a partir de sua proposta de uma ecologia da vida, traz à baila a discussão sobre as distintas formas de produção de saberes. Aproxima o modo como seu pai lhe ensinava seus conhecimentos botânicos ao modo como os Walbiri da Austrália central compartilham seus conhecimentos com seus iniciados. Essa forma de ensino, de geração a geração, toma como base a ideia de que existem verdades imanentes à paisagem, as quais devem ser reveladas para os noviços por meio da observação e da experiência direta. O conhecimento é compartilhado pelos mais velhos, que contam histórias em contexto e mostram a paisagem, fornecendo, assim, as chaves para o significado. As verdades inerentes ao mundo são desveladas para que sejam apreendidas diretamente. Trata-se de uma educação sensorial, em que processos de aprendizagem podem ser concebidos como a aquisição progressiva de chaves para se perceber o mundo ao redor.

Para Ingold, organismo e ambiente “não deve denotar um composto de duas coisas, mas uma totalidade indivisível”. Essa totalidade não é uma entidade limitada, mas um processo em tempo real. Meu ambiente é o mundo como ele existe e adquire sentido em relação a mim. Além disso, o ambiente nunca é completo, por ser produto das atividades dos seres vivos, que estão continuamente em construção.

Com base nisso, para Ingold o conhecimento do mundo é apreendido através do envolvimento do organismo com o ambiente, não pela transmissão de informação, pois “a informação, em si, não é conhecimento, nem nós adquirimos mais conhecimento através da sua acumulação. Nossa cognoscibilidade consiste, antes, na capacidade de situar essas informações, e entender seu significado, no contexto de um envolvimento direto com a percepção de nossos ambientes” (2000). Nós desenvolvemos a capacidade, conforme o autor, por nos terem mostrado as coisas sobre as quais aprendemos.

Na ecologia da vida proposta por Ingold (2000) não há a produção de conhecimentos formais fora do contexto de aplicação prática, mas a construção de conhecimentos baseada em sentimento e que consistem em capacidades, sensibilidades e orientações desenvolvidas por meio da condução da vida num ambiente particular. Esse tipo de conhecimento pode também ser chamado de intuição.

Conforme o autor, devemos inverter a relação, indo da experiência do mundo à razão abstrata. Seu objetivo é substituir a dicotomia entre natureza e cultura (ambiente/organismo) a fim de recuperar uma ecologia da vida real.

É por isso que a perspectiva soberana da razão abstrata, sobre a qual a ciência ocidental coloca a sua reivindicação de autoridade, é praticamente inatingível: uma inteligência que foi completamente independente das condições de vida no mundo não pode entender os seus próprios pensamentos. Desse modo, concluímos que apenas através da razão nós não damos conta do mundo, devendo usufruir da intuição.¹⁴⁶

O autor analisa como a intuição também é vista como uma forma de conhecimento inferior. O entendimento intuitivo não é contrário à ciência ou à ética, tampouco apela para o instinto mais do que a razão ou, supostamente, para a dureza imperativa da natureza humana. Pelo contrário, repousa em habilidades perceptivas que emergem, em cada ser, por um processo de desenvolvimento num específico ambiente histórico (INGOLD, 2000, p. 25).

Viveiros de Castro (2002), através da noção de perspectivismo ameríndia, aponta para uma concepção diversa de conhecimento: enquanto para a ciência ocidental conhecer é objetivar, retirar a intencionalidade e a subjetividade, para o pensamento ameríndio conhecer é subjetivar, atribuir intencionalidade. “Eis aí uma lição que a antropologia poderia aproveitar” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 361).

Conforme Lasmar (2009), o conhecimento extrapola as formas orais em sua construção e transmissão, podendo inclusive obter maior ênfase nos modos não orais, a depender da cultura que se observa e da fase do ciclo de vida em análise.

Todas essas teorias nos levam a reconhecer as formas nativas de construção do conhecimento entre os Capuxu. Tal reconhecimento é importante, uma vez que a construção do conhecimento entre esse povo passa pela produção do corpo e da pessoa, já que o trabalho tem valor fundamental entre os Capuxu, sendo um importante atributo da pessoa, e para que essa característica pessoal tão valorizada esteja presente nos adultos é possível preparar o corpo das crianças, produzi-lo para o trabalho. Tudo isso visa ao conhecimento ao mesmo tempo em que se realiza por meio dele.

¹⁴⁶ Para Ingold, a compreensão do mundo não pode existir sem o vivido, de modo que o contato e a interação com o ambiente são a garantia para a compreensão dos modos de ser no mundo. Ele nos convida a voltar do racionalismo/intelectualismo extremo para a empiria, orientados pela nossa própria intuição.

6.5.2 Conhecimento e experiência

Aqui me dedico à compreensão dos processos de construção de saberes nas sociedades camponesas, especialmente no que diz respeito às crianças, com o intuito de apreender o lugar que estas ocupam na comunidade Capuxu e lançar luz sobre a inserção delas no seio da comunidade. Se o faço, é por acreditar que esses processos de produção de saberes estão relacionados às produções do corpo, da pessoa e da identidade Capuxu.

Na comunidade Capuxu, espaços e horários de adultos e crianças se encontram, e em quase todas as esferas da vida cultural há um espaço ou um papel a ser exercido por elas, sendo essas responsabilidades parte da formação do adulto Capuxu.

Os conhecimentos infantis repousam também na experiência das crianças no seio da comunidade, com as atividades desenvolvidas pelo seu povo no meio em que vive, o trabalho realizado e as relações que se estabelecem entre pessoas e com o ambiente. Assim, conhecimento é experiência – uma experiência adquirida por meio do contexto em que ocorre e que é, em geral, abandonada pelos antropólogos, quando, a fim de tornar a vida social inteligível, a antropologia deveria compreender o conhecimento em seu contexto social.

Isso nos remete a outra consideração: a necessidade de analisar o contexto emocional dos detalhes da conduta (BATESON, 1972), afinal boa parte do conhecimento adquirido pelas crianças Capuxu não se dá pela via da oralidade ou da transmissão presente em nosso próprio sistema de aprendizagem, mas por processos sensoriais de descoberta do seu próprio ambiente, razão pela qual o lugar onde esse processo ocorre é tão importante e não pode ser descartado de qualquer tentativa antropológica de capturar os processos de construção do conhecimento de seu próprio mundo.

A vivência plena do lugar que se habita é condição sem a qual não se dá o processo de construção do saber, bem como a produção através do corpo da pessoa Capuxu. Desnecessário seria dizer que tal processo permeia toda a vida do ser Capuxu, mas é mais forte na infância, quando se constroem as primeiras referências e elos entre a criança e o ambiente, relação que se perpetuará por toda a vida.

Essa experiência de construção do conhecimento e de relação com o ambiente, que permeia toda a aquisição do conhecimento, não pode ser entendida apenas pela linguagem, ainda que esta seja um importante

recurso de elaboração e exposição do conhecimento. Embora haja uma ligação entre conhecimento e linguagem, o conhecimento não é apenas codificado em sistemas linguísticos. Esta é uma lição a ser lembrada pelos antropólogos quando escrevem sobre conhecimento ou vida social, afinal as regras de produção de relatos antropológicos podem limitar o que sabemos sobre outros tipos de experiência.

As crianças Capuxu possuem maneiras próprias de se apropriar da comunidade e de representá-la com um conhecimento específico sobre o parentesco, a terra e a trabalho. Esse conhecimento é incorporado à medida que as crianças se apropriam dele de maneiras diversas no cotidiano por meio de experiências sensoriais, do contato com a terra, com os bichos e com a vegetação local. São, por isso, exímias conhecedoras de espécies animais e vegetais.

Tal conhecimento da natureza não se reduz apenas aos gêneros alimentícios do cotidiano, mas a um conhecimento geral de plantas, vegetações, sazonalidade (época de rios, cheias, secas) e espaços por onde podem e não podem transitar. Tudo isso torna as crianças Capuxu portadoras de uma consciência territorializada.¹⁴⁷

Essa consciência é caracterizada não só pelo domínio das estações do ano, da época de determinados frutos, da utilidade de determinadas ervas e da utilização da carne e demais elementos dos animais. Ela está presente também em cantigas e brincadeiras infantis, que remetem aos animais e plantas.

Os desenhos das crianças Capuxu e o croqui já apresentados são a prova cabal de que elas estão atentas a tudo que as cerca: aos espaços do Sítio e às relações que se estabelecem em todos esses espaços, às dinâmicas e aos principais sistemas da organização social Capuxu, como o sistema de nominação.

Uma observação atenta da vivência da infância Capuxu revela os processos de construção do conhecimento e das habilidades infantis a partir da experiência com o ambiente. A produção da pessoa Capuxu passa inevitavelmente pela relação com o ambiente e depende necessariamente dessa relação para a construção de habilidades e percepções que conformam o ser Capuxu e cuja ênfase ocorre especialmente na infância.

¹⁴⁷ Para Ingold (2000), as brincadeiras são fundamentadas na territorialidade, naquilo que seu espaço físico/geográfico oferece. A prova disso é que elas estão embasadas nas estações do ano, nos rios na época da cheia, se eles não são perenes, e na mata, na época da seca.

6.5.3 Os modos de saber com o corpo: aprendizagem e trabalho

Pierre Clastres (2003), ao tratar da tortura nas sociedades primitivas, demonstra como a lei ou a punição se inscreve no corpo, maneira esta mais eficaz de ser aprendida. A aprendizagem, que é uma espécie de lei do fazer e do saber, também se inscreve no corpo. Um dos aspectos da dimensão corporal é o corpo entendido como um suporte, instrumento e portador da aprendizagem humana. Ao tentar conhecer as formas de produção do conhecimento Capuxu, esbarro no corpo, mais uma vez.

Quem o diz é o corpo inscrito. O corpo do camponês, com pés e pernas aptos a desviar espinhos, pisar sobre pedregulhos, tocos, pedras e veios d'água. Pés hábeis em descobrir atalhos e o corpo marcado por todos esses sinais.

A postura é decerto treinada desde a infância para montar os cavalos, jumentos e éguas. Mesmo uma criança que ainda não anda pode montar um dos animais, inclusive cabras e bodes, e manter a postura correta da montaria. O corpo é treinado desde cedo para destrezas como esta. Por isso, é preciso manuseá-lo, lidar com ele, moldá-lo.

Assim é que tudo o que se vivencia aqui revela modos de saber com o corpo. O corpo mediatiza a aquisição de um saber e esse saber é inscrito no corpo (CLASTRES, 2003). O corpo é o espaço propício a conter o saber, as habilidades e os modos de fazer camponês: a habilidade de pés e mãos em desviarem os perigos da mata; a postura correta para andar pelos cipoais e pelo matagal, atravessar arames farpados, mata-burros e, no caso das crianças, deslocar-se por cima de porteiras e cercas de madeiras; ficar de cócoras, encostar-se em animais, apoiar-se na porteira, andar por atalhos, desviar os cactos e espinhos, não pisar nas mudas e extrair da terra apenas as ervas daninhas.

Se a sociedade camponesa se apodera do corpo como instrumento de aprender, ela não o faz de qualquer maneira, mas usando a própria natureza, seu *habitat* para treinar o corpo camponês. O corpo é uma memória. Memória de conhecimento que se obteve e destrezas que se aprenderam pela prática, pelas artes de fazer.

A sociedade camponesa imprime seus saberes nos corpos das crianças, de jovens e adultos, até a morte. Mãos calejadas, solas dos pés endurecidas, pernas com cicatrizes: tudo isso é uma marca, uma palavra: “Ês um dos nossos”, porque produzir o corpo é também

significar um pertencimento social. O corpo Capuxu carrega as marcas de um pertencimento étnico.

Todo saber tem que estar inscrito num lugar inseparável da pessoa, e esse lugar não separado é o corpo. O lugar que o povo Capuxu elegeu para ancorar o saber e onde o saber torna-se inevitavelmente o fazer. Os Capuxu acreditam que não se aprende com explicações teóricas sobre tudo, mas apenas com a domesticação do corpo, como saber-fazer; aprende-se fazendo. Afinal, não é fácil aprender com os olhos, decodificar a labuta na terra com o olhar; é preciso decodificá-la com o corpo, mãos e pés, braços e pernas, tórax e cabeça, com tudo o que está em volta do umbigo.

O umbigo que é a ponte entre o corpo da criança e a mãe, entre a criança e a comunidade de sangue, de parentesco. O umbigo enterrado vincula a criança à terra, ao Sítio Santana-Queimadas, e reforça a identidade Capuxu, tornando-a uma identidade também enraizada, aterrada. É um pedaço do corpo que, por meio de processos de fabricação que o envolvem, pela natureza e pelos homens, fará da criança um Capuxu.

Quem primeiro fala do conhecimento Capuxu, da capacidade de um deles em lidar com a terra, de sua habilidade com bichos e animais em atividades do roçado ou domésticas, é o corpo. Mãos ásperas, pernas cicatrizadas, cinzentas e rabiscadas da relva e de seus cipós; braços e pernas fortes, músculos tonificados, pele queimada e cabelos desbotados do sol: sabe-se de antemão que se trata de alguém dado ao trabalho. A marca idêntica sobre todos os corpos iguala, não permite a divisão. Todo Capuxu tem um corpo fabricado *pelo e para* o trabalho, marcado por ele.

D. Leda, a benzedeira, segurou minha mão e deslizou a ponta do indicador pela palma, passou suas mãos calejadas sobre o dorso de minhas mãos e, por fim, reparou em minhas unhas. O meu corpo não é dado ao trabalho, ela descobriu. São mãos que não lavam roupas, não seguram enxadas, não varrem terreiros. “Essas mãos aqui só seguram lápis”, disse, e sorriu.

Ela também foi capaz de dizer pelo meu andar que eu não pari. O meu corpo tudo denuncia, num lugar onde tudo passa pelo corpo; onde produzir o corpo é também demarcar um pertencimento social, reconhecê-lo, decodificá-lo e dizer “és um dos nossos e não podes esquecer disso”: o teu sobrenome te revela, o teu corpo te denuncia. Eu não sou, mas D. Leda sorriu. Eu sou aceita entre eles, como uma filha, porque por eles me interessa e nada agrada mais ao povo Capuxu do que falar de si mesmo. seja através das palavras, seja através do corpo.

Uma observação atenta aos corpos das crianças me revelou os sinais, as marcas e cicatrizes causadas pelo trabalho e pela vida no campo. Suas pernas são acinzentadas e riscadas pelos arbustos e gravetos que se impõem pelos atalhos. Se caminhassem apenas pelas estradas, amplas e limpas de qualquer vegetação, não teriam as crianças essas pernas tão riscadas, mas os atalhos pelo roçado são sempre os favoritos. Muitas cicatrizes nas mãos, de queimaduras e mordidas ou bicadas de animais domésticos, como gatos, cachorros e galinhas. Joelhos cicatrizados das quedas de porteiras, calçadas, pés de frutas e animais de montaria. Corpos com sinais de picadas de insetos. Unhas dos pés sempre com terra e mãos levemente calejadas. É a vida no campo e o trabalho na roça que se impõe, inscrevendo-se e marcando o corpo.

Por isso, a comunidade Capuxu é também uma sociedade da marcação, nos termos de Clastres (2003), uma sociedade a condição camponesa se inscreve no e pelo corpo, utilizando-se de um espaço não separado da pessoa para se inscrever. Ela marca o corpo de seus membros desde a infância com cicatrizes, manchas e toda sorte de sinais que revelam que seus pés percorrem os campos, suas mãos trabalham com a terra, seus braços domam animais e suas pernas suportam o peso da labuta. Trata-se de um corpo marcado pelas experiências com a vida agrícola e com a vida doméstica, que demanda também corpos disciplinados.

Também a alimentação diz respeito a modos de produzir o corpo e a pessoa, como veremos adiante. Há alimentos, extraídos da terra, que são fundamentais para a produção do corpo forte, saudável e disposto. outros são objeto de interdição a depender da faixa etária, dos horários e da condição corporal de cada sujeito.¹⁴⁸

Devido a isso, a produção do corpo requer conhecimento e domínio corporal. É isso que está em voga no aprender a sentar, andar, nadar etc. Quando a criança começa a se sentar, as mães a colocam num canto da parede da sala com um tamborete (banquinho) à sua frente

¹⁴⁸ Sobre a relação entre a alimentação e a aprendizagem, Cohn (2000) observou entre os Xikrin que as crianças não devem comer a cabeça do peixe sob pena de terem a audição (o ouvido) prejudicado e não conseguirem aprender/saber/entender algo, haja vista que o ouvido é fundamental para os Xikrin no que diz respeito ao conhecimento. As crianças sabem tudo porque ouvem tudo. Para os adultos, comer a cabeça de qualquer caça dificulta o aprendizado. Por isso, os Xikrin manuseiam artefatos como a pena de um pássaro nos ouvidos e na boca das crianças que não consigam falar com desenvoltura. Eles tratam do ouvido e da boca como essenciais para a aprendizagem e por isso conferem a eles grande importância.

e uma fralda amarrada nele para que ela não bata o queixo. A fralda amarrada fará com que a criança permaneça sentada com a postura ereta. Como o bebê é considerado molinho, até 6 ou 7 meses a postura pode ser moldada de modo que ele tenha uma “coluna boa”. Antes mesmo que ande é possível levá-lo a qualquer lugar montado em algum animal, caso já consiga sentar-se.

Para ensinar o bebê a andar, é possível amarrar uma cordinha, fralda ou tecido nas suas mãozinhas e levá-lo, passo a passo. Também é possível manter alguém atrás, apoiando-o para que não caia, e alguém à frente, a lhe mostrar um brinquedo ou objeto colorido que lhe interesse. Assim a criança deve treinar os primeiros passos.

Os animais também são fundamentais para ensinar as crianças a levantar do chão e ensaiar os primeiros passinhos. Se ainda não tem força suficiente para erguer-se sozinho, nem equilíbrio, o bebê Capuxu lançará mão do cachorro e se apoiará nele para levantar-se. Apalpando o seu corpo, dará voltas em torno dele, ora se desequilibrando, ora se segurando com muito custo em qualquer parte do corpo do animal.¹⁴⁹ Desse momento de aprendizagem nascerá uma das mais fortes relações do povo Capuxu: a relação entre as pessoas e seus animais.¹⁵⁰

Para aprender a nadar, as crianças se utilizam de troncos de bananeiras, sempre em companhia de adultos. Assim, podem se segurar nos troncos e bater os pés enquanto atravessam açudes ou nadam pelo rio. O tronco de bananeira funciona à guisa de boia, não permitindo que afundem. As crianças nadam muitas vezes assim, aprendendo a bater os pés e só em seguida movimentando os braços e abandonando o tronco.

Também requer técnica a caça das rolinhas, um pássaro muito comum utilizado como mistura nas refeições. As crianças caçam rolinhas munidas de suas balinheiras (estilingues) com pequenas pedras ou por meio de armadilhas, como arapucas confeccionadas por elas e seus pais e colocadas pela mata. Para usar o estilingue é preciso ter boa pontaria, saber posicionar-se silenciosamente para

¹⁴⁹ Evans-Pritchard (2002) observou entre os Nuer que “logo que as crianças estão engatinhando elas travam um contato íntimo com os rebanhos de cabras e vacas. O kraal é o lugar onde brincam e normalmente elas estão lambuzadas de esterco, no qual rolam e pulam. Bezerros, carneiros e cabritos são seus companheiros de jogos, e elas os puxam e se esparramam em meio a eles” (p. 48).

¹⁵⁰ Como afirma Evans-Pritchard (2002) sobre os Nuer, “não há uma grande barreira cultural separando homens e animais em seu lar comum, mas sim a absoluta nudez dos Nuer em meio ao gado e a intimidade de seu contato com este apresenta um quadro clássico do estado selvagem” (p. 50).

não espantar o pássaro e acertá-lo em cheio. Trazer uma rolinha para casa para assar e comer no almoço é algo de que se podem orgulhar as crianças e seus pais. Quando adultos, poderão caçá-las a base de espingardas.

Desse modo, pouco a pouco o corpo da criança Capuxu vai sendo moldado e vai incorporando aprendizados diversos, desde aqueles considerados básicos até a aprendizagem escolar e não escolar, ou para o trabalho. O fato é que o corpo da criança está em constante processo de construção para adquirir as habilidades que o modo de vida exige da pessoa Capuxu: para sobreviver no campo, para resistir às intempéries, para ser capaz de produzir o seu alimento, de cuidar da terra, de tratar dos animais, de se reproduzir material e simbolicamente – e tudo isso depende do corpo, principal instrumento de construção da pessoa Capuxu.

6.6 A importância do trabalho agrícola e das atividades domésticas infantis para a produção do corpo e da pessoa Capuxu

No caso das sociedades camponesas, o trabalho é de grande valor moral. Por isso digo que sua função, ao ser ensinado ou experimentado pelas crianças, visa não apenas a um preparo físico, mas a uma introjeção de valores como honestidade e disciplina. Mesmo no caso de comunidades como a Capuxu, em que o corpo está no cerne das representações da pessoa, ele é manipulado com fins não apenas de preparação física das crianças, mas de incutir nestas o maior valor moral da comunidade: o trabalho.

Por meio de uma análise minuciosa das habilidades corporais para desenvolver o trabalho agrícola e as tarefas domésticas atribuídas às crianças e para agregar a essas técnicas corporais uma aprendizagem (não escolar), penso que a produção do corpo e da pessoa Capuxu está permeada também pelos elementos da trilogia que circunscreve a infância, perpassando-a.

Assim como são retirados da terra, do roçado e da lida agrícola os principais alimentos que compõem a dieta alimentar Capuxu, cujo teor deverá formar crianças, jovens e adultos saudáveis, corajosos, dispostos e vigorosos para o trabalho de sol a sol, também advêm da aprendizagem da lida com a terra as técnicas corporais

que transformarão a criança Capuxu no adulto que a comunidade deseja.¹⁵¹

Logo, ao tratar da produção do corpo e da pessoa Capuxu através de uma análise da infância, devemos atentar para a identidade que se estabelece entre esse povo e a terra, o conhecimento ou *know-how* para lidar com a terra e com tudo o que está relacionado a ela, bem como a produção de alimentos e a comensalidade (ou modos de comer), haja vista que esses elementos compõem o rol de critérios para a preparação do corpo e da pessoa Capuxu.¹⁵²

A aprendizagem agrícola, pautada em conhecimentos e técnicas que fundamentam as pedagogias nativas, configura uma série de técnicas corporais que transformarão o corpo da criança Capuxu. Esse corpo, tido como frágil ao nascer, deverá se submeter a uma série de procedimentos de incorporação de hábitos, técnicas e estratégias para que a criança se torne o adulto camponês, cujo corpo resiste fortemente ao trabalho sob o sol a pino, às grandes estiagens, às acomodações precárias, aos inusitados banhos de chuva, ao contato físico constante com a terra e com os animais e cuja disciplina lhe garanta a destreza para caminhar longos percursos com pés calçados ou não e a habilidade para desviar os obstáculos que se ponham em seu caminho.

¹⁵¹ Conforme Woortmann e Woortmann (1997), no modo de vida camponês o trabalho está relacionado com a terra, com a autoridade do pai e com o sustento da família, além de não haver separação entre a terra, o trabalho e a educação de seus filhos. A família utiliza o trabalho das crianças, pois este é visto como uma ajuda e como uma forma de educação, garantindo assim sua formação e preparação para lidar com o modo de vida rural. Dessa forma, a infância está associada à formação do trabalhador que se concretiza por meio da ajuda, momento de aprendizado e preparo para a reprodução da sua condição de vida. Tal socialização está interligada pela aprendizagem e pelo conhecimento das técnicas, constituindo uma maneira de as crianças internalizarem as normas sociais e morais do grupo de que participam, preparando-as para o futuro.

¹⁵² De acordo com Heredia ([1979] 1988), os roçados significam um processo de socialização dos membros da unidade familiar. Essa socialização refere-se tanto à aprendizagem e ao adestramento das técnicas como à formação de comportamentos adequados ao trabalho agrícola. Constitui também uma forma de internação das normas do grupo, preparando-os fundamentalmente para a unidade que cada um deles constituirá no futuro. O roçado funciona com o trabalho de todos, garante as necessidades básicas da família. Já os roçadinhos, cuidados pelos filhos cumpre o papel do aprendizado das técnicas de cultivo e onde acontece de forma prática essa socialização. Portanto, o roçadinho representa uma forma de treinamento no trabalho agrícola, sendo um processo de aprendizagem deste trabalho que é efetuado sob a orientação e com a contribuição do pai.

A aprendizagem não escolar ou agrícola não se restringe apenas ao léxico camponês, a conhecer ferramentas e instrumentos, sementes e plantas, aves e animais diversos, a não ser nos primeiros anos de vida da criança, cujo trabalho se resume a isto e a outros pequenos mandados, como levar água potável, comida ou algum instrumento esquecido ao roçado.¹⁵³ Ainda assim, se tem uma oportunidade, a criança Capuxu treinará, ao menor descuido de seus pais ou irmãos mais velhos, os primeiros contatos com a enxada, a alavanca, a pá ou qualquer outro instrumento que se deixe esquecido por alguns minutos.

Esta aprendizagem consiste, sobretudo, em preparar o corpo para a árdua lida de limpar, plantar e colher, sucessiva e incansavelmente, pois toda criança camponesa sabe que a vida é caracterizada pela incessante repetição dos três ciclos agrícolas e que nunca se plantou o suficiente para que se possa viver simplesmente a colher. Por isso, é preciso sempre recomeçar.

Logo, faz-se necessário conhecer as três fases do ciclo agrícola e dominá-las: ser capaz de limpar a terra o suficiente para que esta receba a semente, plantar de maneira organizada e planejada e colher de maneira paciente e sábia. Se essas técnicas são passadas no roçado pelos pais, que as aprenderam de seus próprios pais, não há outra maneira de aprendê-las se não pela in(corpo)ração delas, com o uso do corpo, o treinamento e a disciplina aprendidos por meio da execução e da repetição de cada uma dessas tarefas.

Por conta disso é preciso ter um corpo orientado e produzido para suportar o peso da enxada, mas também cujas mãos sejam capazes da delicadeza no cuidado com a semente. Um corpo produzido no roçado e para o roçado. Nesse sentido, o roçado é um espaço privilegiado para a construção do corpo, já que lá a criança se prepara para herdar a terra e o trabalho e perpetuar o *ethos* Capuxu.

¹⁵³ Garcia Jr. (1983), ao analisar as relações no interior da unidade de produção familiar em Pernambuco, observa que, mesmo existindo uma hierarquia masculina responsável pelo sustento da família, o trabalho de todos os membros da família é requisitado constantemente no roçado, de onde provém o alimento para o consumo. Nesse local, o trabalho das crianças é considerado ajuda ao pai, o qual determina a necessidade de solidariedade dos filhos – ajuda que também é requisitada pelos espaços de responsabilidade da mãe. Na compreensão do autor, o roçado constitui o ambiente de socialização das crianças, onde, a partir dos 10 anos, já podem assumir responsabilidades sobre as atividades agrícolas e botar seu próprio roçadinho. Dessa forma, a infância está associada à formação do trabalhador, que se concretiza por meio da ajuda, momento de aprendizado e preparo para a reprodução da condição de vida.

O manuseio dos instrumentos, a manipulação da terra e a capacidade de fazer brotar aquilo que se planta dependem do conhecimento dos ventos e da chuva, da terra e dos bichos em geral. Dependem, ainda, do treinamento correto do corpo, em sua postura, em seus membros, da força que o corpo possui, da destreza e da habilidade.

Tudo isso se adquire desde nenê, se a criança se permite caminhar pela terra de pés descalços e seus pés sofrem as dores dos primeiros espinhos a lhe furarem as solas. Também se aprende desviando de cercas de arame farpado, sendo capaz de subir em porteiras ou de abri-las e fechá-las, de atravessar a passagem molhada a nado, de ter autoridade para tanger os animais e de fazê-los seguirem os trajetos determinados pelos homens.

Em toda ação do trabalho Capuxu há uma comunhão entre o desejo de Deus e as atitudes dos homens. A Deus cabe a chuva que molha a terra e o sol que a seca; aos homens cabe preparar a terra, lançar a semente, colher o fruto; tratar os animais e utilizar-se deles; retirar da terra o necessário para a restauração da força gasta durante o dia, a força que brota do corpo por meio dos alimentos que ele consome. Todo o ciclo começa, então, na terra, onde são enterrados os umbigos das crianças Capuxu, passa por ela quando a dieta alimentar advém de raízes e tubérculos, de frutas e legumes produzidos lá mesmo, e se encerra nela, quando seus corpos são enterrados.

Também a aprendizagem passa pela terra. A infância é o momento de iniciar o processo de produção do corpo forte, hábil e vigoroso, que limpará a terra e lançará a semente. Por isso, desde tenra idade as crianças começam a ser treinadas para assumirem sua parcela de responsabilidade ante a produção dos alimentos e o cuidado com os animais, o cuidado com a casa e com tudo aquilo que diga respeito à família.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Lia Fukui (1979), ao analisar as relações de parentesco e família entre os sitiantes tradicionais do interior de São Paulo e do sertão da Bahia, a partir de um olhar externo sob a divisão das tarefas na roça, identifica a organização no interior da unidade familiar, pautada na relação de trabalho e na reprodução social ao ritmo tradicional da roça. Na organização para o trabalho, as crianças assumem um papel de ajuda, ao mesmo tempo em que esta consiste em uma forma de aprendizado do valor do trabalho. Desde os 4 anos, as crianças iniciam seu processo de aprendizagem e de ajuda à família, sendo que a atribuição das tarefas varia de acordo com o grau de força e de aprendizado. Por volta dos 9 anos, a criança tem condições de assumir responsabilidades e atuar em todas as tarefas, com condições iguais ao adulto. “Aos 13, 14 anos, espera-se dos jovens um comportamento realmente de adulto” (p. 154).

Nenhuma ação é desorientada. Toda aprendizagem é transmitida e supervisionada. O processo é lento, tendo início na primeira infância e percorrendo toda a vida. O povo Capuxu entende que, sem trabalhar o corpo através da lida agrícola, as crianças se tornarão adultos frágeis, cuja resistência física será insuficiente para a sobrevivência e a permanência na comunidade.¹⁵⁵

Por isso, há modos de se limpar a terra, plantar e colher. Há conhecimentos sobre o vento, as chuvas e a seca, sobre pássaros, insetos e toda sorte de animais. Esses conhecimentos, em sua forma geral, produzem o corpo e a pessoa Capuxu, um ser dotado de intensa força e capaz de dominar a terra, as plantas e os animais.

Tudo na vida camponesa há de ser aprendido: limpa, plantio e colheita. É preciso na limpa proceder à coivara, juntar gravetos, puxar o mato, tocar fogo sem provocar incêndios, controlar o fogo e esperar a terra esfriar. É preciso lançar a semente, com a distância certa, em fileiras organizadas, a depender do espaço que se tem e da planta que nascerá. Por fim, junta-se a terra com os pés, fechando a cova que fora aberta com instrumentos, e espera-se o tempo de colher. É preciso saber, conhecer e aprender.

Diz-se que, em se tratando da vida camponesa, o trabalho e a aprendizagem estão em tudo. Tudo aquilo que torna a pessoa Capuxu é perpassado pelo trabalho e pela aprendizagem para o trabalho. O cotidiano camponês é fortemente marcado pelo trabalho: da hora em que se levanta – em geral muito cedo – até a hora em que se dorme, quase todo o tempo do dia é despendido em algum trabalho. O trabalho é a força motriz da vida camponesa, sua rotina e seu sentido. Dou-me conta disso cada vez que pretendo analisar qualquer elemento da rotina das crianças Capuxu, também orientada pelo trabalho.

Porém, para trabalhar é preciso saber, conhecer. Logo, trabalho e conhecimento dizem respeito praticamente à mesma coisa e pertencem à mesma dimensão da vida no sertão. Se a criança detém as técnicas corporais necessárias para o trabalho é porque ela sabe-fazer, detém

¹⁵⁵ Cândido (2003) estudou o modo de vida de um agrupamento de caipiras no município de Bofete (SP), nos anos de 1948 e 1954, fornecendo elementos sobre os processos de socialização da infância no meio rural. Nessa comunidade, desde pequenos, os filhos, ao acompanharem os pais, se familiarizavam com a experiência acumulada sobre as técnicas agrícolas e artesanais, o trato dos animais e os serviços domésticos. Assim, o trabalho da criança, além de representar uma ajuda para garantir o sustento da unidade familiar, era reconhecido como momento de formação e preparação para a reprodução do modo de vida caipira.

o *know-how*. Esses atributos a tornam na infância um Capuxu e, se é Capuxu, é detentora da identidade. Por isso, corpo, pessoa e identidade Capuxu estão em diálogo.

Para viver em Santana-Queimadas, ser portador da identidade Capuxu e do *ethos* camponês, é preciso, pois, desde criança saber alimentar os animais, dominar as técnicas para dar milho às galinhas. Eu, por exemplo, por não possuí-las, fracasso na maioria das atividades que tento desenvolver e termino por espantar as galinhas quando jogo o milho. Também não tenho competência para a entonação da voz com que se comunica com as galinhas, no seu “ti-ti-ti”, e com o gado, num “eeee boi, eeeee”. O medo que sinto do gado fica evidente e eles pouco obedecem a mim. Para “prender os bichos” ou guiá-los até o curral é preciso ter autoridade, uma autoridade que aparece na postura, na mão erguida, no peito estufado e na entonação da voz. Em tudo sou inábil, pois não domino as técnicas.

O mesmo ocorre na hora de dar banho no cachorro, no gato, no cavalo ou na égua. É preciso coragem, autoridade e determinação, ter pulso firme e, numa palavra, dominar o animal. Também a ordenha é uma tarefa difícil e delicada, ao passo que exige coragem e paciência. É necessário amarrar o bezerro por uma corda na perna direita da vaca, de modo que sua boca quase toque o peito. Isso acalmará a vaca e lhe dará a impressão de que o leite é para o bezerro. Em seguida, senta-se num pequeno banquinho, perto do bezerro, e dá-se início à ordenha. Há um modo correto de massagear o peito da vaca para, em seguida proceder à ordenha.¹⁵⁶

O contato com o estrume, as fezes do animal, o cheiro forte e os berros estridentes vez por outra emitidos pelo bezerro provocam em mim certa tensão, para o deleite das crianças, que sorriem em gargalhadas das minhas incapacidades. O meu corpo, embora tenha crescido no campo, não domina as técnicas que o corpo Capuxu detém. Sou inábil para o trabalho e para a vida no campo. Sendo adulta, não consigo concorrer com as crianças Capuxu, que tudo fazem melhor do que eu.

Toda a cosmologia do povo e toda visão que faz de si mesmo e dos outros é circunscrita pela crença de que o trabalho e a aprendizagem estão em tudo. Ademais, se não se pode produzir um corpo saudável e

¹⁵⁶ Evans-Pritchard (2002) observou sobre os Nuer que “as primeiras tarefas da infância dizem respeito ao gado. Crianças muito pequenas seguram as ovelhas e cabras enquanto as mães ordenham; e quando as mães ordenham vacas as crianças carregam as cabaças, puxam os bezerras para longe dos ubres e amarram-nos em frente das vacas” (p. 48).

capaz de lidar com a terra e suas plantas, a vida no campo e seus bichos, não se produzem pessoas, mas animais, afinal o que diferencia um Capuxu de um animal é a capacidade para o trabalho – embora parte desses animais desenvolva alguma espécie de trabalho.

Afora o trabalho no roçado, orientado pela dinâmica dos ciclos agrícolas, é preciso dominar os animais. São dedinhos que aprendem a ordenhar nas pequenas cabras ou que jogam os milhos para as galinhas ao som de um “ti-ti-ti”, mãozinhas que tangem as galinhas para o poleiro e intentam contá-las, mãos capazes de levar o jumento arrastando-o pela cordinha sempre à frente e amarrá-lo a qualquer árvore. A comunidade Capuxu requer das crianças não apenas que os dominem, mas que cuidem deles: mãos capazes de proceder a um curativo com *spray* de rifocina sobre a orelha machucada ou a patinha do cão, ou com um esparadrapo se um corte abriu a pele e o pelo na barriga ou em um dos seus membros.

Muitas tarefas pertencem exclusivamente às crianças. São elas que disciplinarão o corpo e o domesticarão para a vida e a labuta no campo. Todas essas atividades, ou todo o trabalho-aprendizagem, moldam o corpo da criança, tornando-a pessoa Capuxu. No entanto, devemos esclarecer que não se trata aqui apenas de preparar a criança para o futuro, numa espécie de noção de infância atrelada a um devir, um vir-a-ser, sem significado nela mesma. Não se trata de um aprender para o futuro, mas, sobretudo, de participar para aprender, para saber-fazer, agora, e ser aceito pelas demais crianças e por toda a comunidade, para no futuro assumir a terra, a propriedade e perpetuar a identidade Capuxu.

Essas tarefas essencialmente infantis, como colocar água na bacia para a mãe que lava roupa, desligar ou ligar o poço que libera a água, colocar água e comida para os animais domésticos, varrer terreiros, tanger os bichos para o curral ou para fora do monturo, contar as galinhas no poleiro, procurar os ovos perdidos pelo matagal, dentre outras, compõem as atividades que prepararam o corpo da criança Capuxu para assumir um número cada vez maior de tarefas, em quantidade e em importância. Todas elas desenham as formas do corpo Capuxu como o deseja a comunidade.

Também para tarefas essencialmente femininas existem técnicas: para lavar roupas de cócoras às margens do açude; para varrer o terreiro com uma vassoura feita das palhas retiradas do matagal, permanecendo abaixada por muito tempo até que a tarefa esteja concluída; para cortar a lenha para o fogo do almoço; para carregar a lata d'água na cabeça

sem que seja preciso segurá-la – e, por incrível que pareça, aquele cuidado com a água no depósito termina por forjar um andar gracioso; para voltar do açude trazendo o irmão menor escanchado em um lado do quadril, uma trouxa de roupas sobre a cabeça e uma lata d'água pendurada em uma das mãos.

Afinal, a pessoa Capuxu, além de protegida pelos santos e pelos benzimentos das rezadeiras do lugar, é portadora de um nome herdado na genealogia local, apadrinhada por humanos e santos, detentora de uma forte relação com a natureza e o sobrenatural é também portadora de um corpo cujas habilidades lhe permitem sobreviver sob o sol causticante, (sempre representado no desenho das crianças) à estiagem e às intempéries da natureza.

Sseu corpo pouco ereto é capaz de escapar às folhas urticantes, aos espinhos, aos gravetos estalados em lanças, aos cipós que o envolvem, às plantas rasteiras que enlaçam seus pés, à poeira que lhe reveste os pés e lhe sobe à face provocada por qualquer animal que passe a galope. Tudo isso se dá pois a caatinga se impõe, tenaz e inflexível, como disse Euclides da Cunha (2002).

Há um paradoxo corporal notório entre o povo Capuxu, como em qualquer outro corpo dos seres que habitam os sertões. Sua aparência é de corpo frágil, postura desengonçada e membros desarticulados. É um corpo que, antes de qualquer coisa, acocora-se. É o corpo permanentemente fatigado. O seu caminhar não traça trajetória retilínea e firme, mas se caracteriza pelo gingado apreendido pelos traços geométricos das trilhas sertanejas, em que é preciso desviar do toco, abaixar-se dos cipós e arbustos e erguer os pés sobre a relva alta.

O sertanejo é treinado através da vida no campo para sobreviver ao inóspito. Por isso, torna-se, antes de tudo, forte. Assim é que o corpo se transforma se chega a notícia da vaca caída na estrada, exaurida de fome e sede, e o sertanejo abandona a rede que lhe acolhia o corpo quente ou o chão frio de cimento da sala e põe-se rapidamente de pé, ágil e veloz, a caminho do animal. A apatia abandona o corpo e a força o ocupa. Assim é se monta o cavalo em disparada em busca da novilha que se perdeu, se descobre próxima aos seus pés uma cobra peçonhenta e se dedica a matá-la, quando tem que cortar a lenha e seu corpo assume uma postura ereta, de braços e troncos fortes a erguer e abaixar a foice sobre as toras de madeira.

Porém, se chega o entardecer e o final da labuta daquele dia, permite-se caminhar em desalinho para casa, passos lentos, cabisbaixo.

São pés que quase se arrastam, um cigarro aceso no canto da boca, a mão que acena lentamente aos conhecidos pela estrada. É o corpo que se abandona a si mesmo, sem esforço, sem guerra, em momentos de trégua.

É este o paradoxo do corpo camponês, do adulto e da criança, que é também capaz de girar ao ritmo de uma ciranda que levanta poeira sob os mais de 40 graus do sertão ao meio-dia. É capaz de correr para encontrar um amiguinho de pés descalços na terra quente; de acompanhar seu cachorro em corridas pelo matagal fechado numa velocidade inacreditável para o calor que nos enfraquece os membros; de deitar-se na relva seca, de amarelo à cinza, em companhia de seu gatuno, com o corpo sendo pinicado pelos gravetos e mosquitos sem ao menos se queixar.

Esta mesma criança caminha em desalinho pelas largas estradas, arrastando um caminhãozinho pachorrento por uma cordinha ou seu velho cão. Permite-se sentar nos batentes da casa apenas em companhia dos bichos enquanto brinca manuseando pedaços de pau, pedrinhas, pequenos brinquedos surrados, quebrados, envelhecidos. Deita-se sobre o chão frio de cimento da sala ou cozinha para brincar com seus brinquedos sucateados ou artesanais, para rolar com seu cão ou gato ou para assistir à TV. A produção do seu corpo também é marcada pela vitalidade, a energia e o vigor do camponês, pela “coragem” concebida como não preguiça, mas também segue a regra do corpo que desaba e se abandona no final do dia, quando adormecem as crianças em qualquer canto da casa, enfadadas do corre-corre do dia, em seus trabalhos e suas brincadeiras.

O corpo da criança é produzido desde os primeiros passinhos, as primeiras saídas de casa nos braços de alguém, sob sol a pino, com fraldas de pano amarradas sobre a cabeça, como fazem as lavadeiras de roupas. Acostumada ao inóspito, a criança continua tendo o seu corpo treinado a cada ida ao roçado, a cada tarefa que executa no âmbito da roça ou da casa, entre terreiros, monturos ou quintais ou entre lajedos, trilhas e cipoais, mesmo que sua tarefa seja a de carregar um instrumento, tanger as galinhas que invadem a cozinha, banhar e alimentar gatos e cachorros, localizar a cabra ou bode que, perdido no mato, emite um som estridente e trazê-lo de volta, levar um recado à casa de um compadre, acompanhar a procissão, percorrer as novenas de maio a cada casa, ou ligeira e habilmente roubar um santo da casa de alguém para garantir as chuvas daquele ano.

Todas as tarefas das crianças, desenvolvidas desde tenra idade e cujo nível de dificuldade se transforma com o tempo, disciplinam seus corpos, configurando-os nos moldes da pessoa Capuxu. Assim, o trabalho e aprendizagem agrícola (ou para o trabalho) cumprem o papel de produzir o corpo e fabricar a pessoa Capuxu. Um adulto que não tenha se submetido a esses processos de fabricação do corpo sertanejo e camponês na infância não possuirá os atributos necessários para ser considerado um Capuxu.

Numa das minhas estadas presenciei o conserto da cerca de arame farpado. O arame havia quebrado e deixado uma lacuna entre madeiras, por onde passaria a produção animal de Eugênio. Para evitar perdas e prejuízos, Eugênio dedicou-se ao conserto da cerca em companhia de seu filho Eudvan. Com cautela, desenrolaram rolos de arame farpado, esticaram-no e prenderam-no nas estacas de madeira. Daquela experiência, em que funcionava como uma espécie de ajudante por ter apenas 5 anos, Eudvan certamente levará o conhecimento necessário para a vida adulta, quando terá um dia que consertar sua própria cerca sozinho ou em companhia de um filho.

Também o corte da palma consta de um trabalho-aprendizado valioso. Nos tempos de estiagem, como nos anos em que desenvolvi a pesquisa, a palma é o que alimenta o gado, devido à falta de pasto provocada pela ausência das chuvas. O corte da palma, áspera e cheia de espinhos, exige luvas, destreza e cautela. Trata-se de uma técnica que disciplina a postura, o modo de segurar a palma, os golpes de falcão nos lugares certos, para que se desenvolva o trabalho sem cortes ou outros acidentes. Tudo isso é feito pelos pais sob o olhar atento das crianças, e esta é uma das poucas tarefas que só passa a ser desenvolvida pelas crianças a partir de certa idade, quando suas habilidades já estão treinadas.

Apenas o trabalho ou a aprendizagem para o trabalho realizados no roçado ou na casa e em seus arredores podem disciplinar e treinar o corpo da criança Capuxu na resistência e resiliência necessárias para a vida no sertão, sobrevivendo às intempéries do tempo e aos percalços da vida rural.

Nestes termos é que o trabalho desenvolvido pelas crianças assume um caráter essencialmente socializador, mecanismo através do qual se insere a criança no seio da comunidade e se prepara seu corpo para herdar e assumir a propriedade e o trabalho agrícola, perpetuando a identidade e a condição camponesa do ser Capuxu.

6.7 O lugar e a produção do corpo, da pessoa e da identidade Capuxu

A princípio todos os espaços e todos os momentos são úteis para a produção do corpo e da pessoa Capuxu. Porém, alguns deles tornam-se mais importantes devido à frequência com que são visitados e ao tempo que se despende neles.

Como já mencionado, a característica maior da infância camponesa é a não dissociação dos espaços e horários de crianças e adultos. Assim, os universos adulto e infantil se emaranham, de modo que quase todos os acontecimentos da vida social Capuxu podem ser assistidos pelas crianças. Onde estão as mulheres estão também as crianças, nos mais diversos espaços e por todo o tempo.

Ao longo deste capítulo tenho me dedicado a descrever processos de produção de corpo e boa parte deles aparece contextualizada, incluindo em sua descrição alguns desses ambientes. Aqui, dedico-me a pensar que espaços são especialmente úteis para a produção do corpo, da pessoa e da identidade Capuxu, espaços estes que são cenários dos momentos de efervescência dessa produção.

Posso, de antemão, elencar alguns: as casas, os roçados, a escola, a igreja, o Rio Goiabeira, as calçadas e os currais. Se fôssemos iniciar pelo grau de importância, começaríamos pela casa, isso porque a maior parte dos processos de produção do corpo ocorre no âmbito da casa, mais fortemente quanto menor for a criança. Primeiramente o corpo do bebê é produzido pelos espaços da casa e seus arredores. À medida que cresce, ele passa a ser produzido em ambientes externos, como os roçados, a escola, a igreja e as estradas.

Todavia, é preciso mencionar que a produção do corpo e da pessoa Capuxu não se restringe a determinados lugares, mas é dinâmica e itinerante, podendo ocorrer nos lugares mais inusitados. Por isso, elenco aqui alguns dos espaços onde eu pude observar esses processos repetidas vezes e que elegi como os mais importantes lugares para a produção da pessoa Capuxu na infância, embora ressalte que, como processo, essa produção ocorre onde estiverem crianças entre si ou com adultos, sempre podendo se instaurar no mais inesperado lugar.

O bebê Capuxu é cuidado nesses espaços, mas qualquer procedimento que requeira uma análise meticulosa ou uma intervenção no corpo ocorre quase sempre sobre a cama. Lá, apoiado, estendido e completamente à mercê dos que manipulam seu corpo frágil, o bebê terá

o seu umbigo cuidado, suas unhas cortadas, o remédio administrado. Os curativos do umbigo são trocados sobre a cama até que sare, atendendo a uma série de rituais.

Se é preciso sair de casa nos primeiros dias, o bebê deve aparecer envolto de fraldas e mantinhas, muito bem-vestido, sempre coberto, numa tentativa quase inútil de evitar que a poeira ou a luz forte do sol incida sobre os seus olhos, já que a cada pessoa que se encontra pelo caminho é preciso desenrolá-lo e mostrá-lo ao passo que se oferece uma série de informações sobre ele: se chora muito, se dorme bem, se come muito, se dá trabalho, enfim.

Algumas outras saídas podem acontecer para se levar o bebê até uma das rezadeiras caso tenha quebrante. Em geral, porém, estas se dispõem a vir até o bebê, para que a mãe não saia com o menino sob o sol ou sob o sereno. Afinal, entende-se que tanto o sol demasiadamente quente quanto a friagem da noite podem causar danos à saúde do bebê, porque “os seus pulmõezinhos ainda não estão maduros”.

Quando começa a engatinhar, o contato de seus membros, braços e pernas com as superfícies ásperas da casa de cimento desgastado, de calçadas e batentes já começa a formatar o corpo da criança, a marcar suas pernas e joelhos, a enrijecer a palma de suas mãos que tocam o chão. O seu corpo já começa a se acostumar aos animais, seus pelos, sua respiração, seu odor.

Depois da casa, a igreja é o lugar onde se produz o corpo e a pessoa Capuxu. Na igreja ocorrem os primeiros rituais religiosos a que são submetidos os bebês. É possível levá-los assim que nascem para serem abençoados pelo padre. Isso não se configura ainda num batismo, pois não se deve fazê-lo com menos de 1 mês. A bênção do pároco local, no entanto, é sempre bem-vinda. Quando completar a idade certa, a criança será batizada na igreja com direito a padrinho de apresentação e vela, além dos conhecidos padrinhos de batismo.

Lá, tanto na bênção quanto no batismo o seu corpo será marcado. Na bênção, no final da missa, a criança será erguida para que a comunidade religiosa a veja, e os dedos do padre percorrerão sua testa em sinal da cruz. No batismo, cujo ritual é mais demorado, ela também terá o corpo sinalizado por uma cruz em sua testa, com a água no ritual de ablução que anuncia o batismo, e uma vela à sua volta, segurada pelos padrinhos, para lhe iluminar o caminho. Vestidas de branco, em geral, as crianças choram ao terem a água benta despejada em suas cabeças, um choro que ecoa pela igreja de Sant’Ana mas alegra o coração dos moradores. Um novo membro Capuxu é reconhecido e reconhece a igreja.

Os roçados, como disse, são importantes espaços para a construção do corpo – um corpo construído para o trabalho, para a lida agrícola, um corpo construído com os atributos mais valorizados para a pessoa Capuxu: força, resistência, coragem.

Também os currais produzem o corpo das crianças e suas relações com animais. No início as crianças podem ficar penduradas em suas cercas de varas, colocarem-se por cima de porteiras, mas em pouco tempo elas estarão familiarizadas com o esterco e seu odor e caminharão entre bois e vacas, serão capazes de conduzir o jumento, de arrastar qualquer animal pela cordinha, de ajudar as mães a procederem à ordenha, de dar água ou comida aos animais quando o pai assim solicitar ou de prendê-los. Essas atividades requerem também um corpo preparado, com força nos membros para puxarem os animais, com autoridade numa voz forjada, já que todos os que se comunicam com os animais o fazem de forma semelhante, com coragem para, sendo tão pequenas, alimentarem aquele boi forte, e destreza para prender o bezerro à vaca para ordenha. Um corpo que se permite descansar sobre os animais, com toda intimidade, apoiando-se neles ou sobre eles.

O Rio Goiabeira é também um importante espaço de produção do corpo. Em suas águas as crianças Capuxu aprendem a mergulhar. Os primeiros banhos são vivenciados nos braços dos adultos, quanto menor for a criança. Seus pais a ensinarão a mergulhar, a deitarão sob os braços colocados sobre a água para que tenha a impressão de nadar, atravessarão o rio e sua correnteza com a criança presa às costas, segurada pelos braços envoltos ao seu pescoço. Assim as crianças têm a primeira sensação do nadar, quando na verdade o seu corpo é levado pelo adulto que nada. Do outro lado dirão, animadas: “Eu nadei!”. Por essa época nem saberão ainda bater pernas e braços de maneira articulada.

Para finalizar, não poderia deixar de citar o espaço da escola. A escola é o espaço de uma importante experiência para as crianças Capuxu. Ela está também no centro da infância e de tudo o que lhe diz respeito. Entretanto, não tomei a escola como objeto de estudo neste trabalho por me interessar pelos processos de produção do corpo e da pessoa que ocorrem fora do espaço da escola, uma vez que a antropologia tem quase sempre se dedicado à criança na condição de aluna. A mim interessa a produção do corpo das crianças e da pessoa Capuxu para o trabalho, a resistência às estiagens, a vida no campo, a relação com os animais, o vínculo com a terra, bem como através de outros atributos que constituem a pessoa, como a onomástica, o apadrinhamento e a

relação com o sobrenatural. Por isso, não tomei a escola como *locus* privilegiado de análise.

Entretanto, lá me encontrava com as crianças, conversava com elas e de lá seguíamos rumo aos diversos espaços do Sítio para as mais diversas experiências. A escola Capuxu não produz um corpo diferente ou oposto daquele que se produz pelos demais espaços do Sítio. Muito pelo contrário, como observei em minha dissertação de mestrado (SOUSA, 2004), a escola dialoga com o roçado, sendo esta uma das relações mais importantes estabelecida pela escola. Ela dialoga, ainda, com a família e com a igreja.

A escola Capuxu está realmente inserida na vida do povo Capuxu. A aprendizagem adquirida na escola se desloca entre os ensinamentos formais, previstos pelo projeto político-pedagógico, e as necessidades da vida camponesa. É uma educação adequada, adaptada à vida em Santana-Queimadas.

Lá se comemora o Dia do Agricultor levando-se as crianças para plantarem uma horta; discute-se poluição levando as crianças até os açudes ou ao Rio Goiabeira; comemoram-se as festas juninas com quadrilhas na casa paroquial; aprende-se sobre plantas levando as crianças até os roçados mais próximos; aprende-se a contar contabilizando a própria produção animal da família; e aprende-se sobre os animais levando-as até os currais.

A aprendizagem Capuxu está completamente imersa na realidade local. Por isso, a escola se apresenta como um espaço para a construção do corpo não muito diferenciado dos demais espaços do Sítio, uma vez que, de tempos em tempos, a escola está lá: em roçados, currais, rios, açudes e plantações.

Até a alimentação da escola é a mesma que prevalece nas mesas das famílias Capuxu. Em nada a escola se desvincula da vida camponesa. Ela está colocada no coração do Sítio, situada próxima aos açudes, riachos, matagais, currais e casas. Está à margem da estrada principal, por onde circulam pessoas, animais, imagens de santos, novenas, procissões. Em tudo a escola está inserida.

Também em seus espaços se produz um corpo útil à vida no campo. Suas crianças-alunas, com seus corpos marcados pelas quedas na areia, pelo trato com os bichos, pela marca da corda nas mãos, pelo piso de casa, que lhes arranhou o joelho, por bicadas de galinhas, entre outros, treina o corpo para a leitura e a escrita, mas sem nunca o dissociar da aprendizagem útil para a vida no campo. O Grupo Escolar Porfírio Higino da Costa se configura num espaço profícuo para a produção do

corpo e da pessoa Capuxu na infância, uma produção análoga a todas as outras que encontramos pelos diversos espaços do Sítio.

Embora variem em sua forma, essas produções têm o mesmo conteúdo: o corpo forte, saudável, habilidoso, corajoso. Na escola, mesmo transformados em corpos vestidos de uniformes, pés calçados e cabelos penteados, os corpos das crianças Capuxu são os mesmos que transitam pelas estradas; são o corpo da criança do sertão, em sua vicissitude, em sua força, em sua fragilidade e em sua limitação.

Figura 43 – À frente da escola as crianças brincam e exibem marcas diversas no corpo, especialmente nos pés e nas mãos. São as marcas da produção dos corpos dos que vivem em Santana-Queimadas.



6.8 O enraizamento da pessoa Capuxu: a dieta alimentar e os modos-de-comer

Euclides da Cunha (2002, p. 270) disse que “o sertanejo é antes de tudo um forte”. Depois de analisar, registrar e, sobretudo, provar da dieta alimentar Capuxu, estou convencida de que boa parte dessa força de que é dono o sertanejo advém de sua alimentação. Estou certa de que a dieta alimentar desse povo é responsável por mantê-lo firme apesar das intempéries.

Sua alimentação advém da terra, especialmente as raízes. Por isso sua força vem também da terra, é retirada dela e é utilizada para lidar com ela, como num círculo vicioso. Por meio da ingestão de raízes, o camponês se firma sobre a terra, cria raízes, confunde-se com ela, fortalece-se e sobre ela produz. Os alimentos que nela produz são fundamentais para formarem o corpo do camponês desde a infância – um corpo forte, capaz de resistir ao labor de sol a sol, aos fardos a serem carregados sobre os ombros, com mãos hábeis para a corda, o arado e a delicada semente, bem como aos caminhos íngremes por onde se firmarão os seus pés.

Mediante uma análise da dieta alimentar Capuxu, encontro elementos para acreditar que a comida revela muito a respeito da cultura de um povo e que ela revela também muito sobre sua força, sua disposição, seu modo de ler e enfrentar a vida. Além de estar vinculada à terra desde o nascimento através do enterro do umbigo e por razões identitárias, a pessoa Capuxu está vinculada à terra também porque sua dieta se baseia essencialmente em raízes.

Também Klaas Woortmann (1978) defende que “a comida possui um significado simbólico, ela fala de algo mais que nutrientes, fala da família, de homens e de mulheres, da sua história e cultura” (p. 40)

Rodrigues (2006) faz uma interessante análise do corpo como suporte de signos e detentor de uma fome de signos por meio dos alimentos que ele ingere. DaMatta (1984) foi um dos antropólogos a defender que, se a sociedade se manifesta por meio de muitos idiomas e espelhos, um dos mais importantes, no caso do Brasil, é o código da comida. Concordo com o autor que a comida e o ato de comer revelam muito sobre uma determinada cultura e sociedade. Ademais, compreender a dieta alimentar de um povo ou grupo social é essencial para que se compreenda a produção do corpo nos casos em que essa produção culmina na fabricação da noção de pessoa. Comumente acredita-se que “você é o que você come”, por isso desde sempre a noção de pessoa foi associada à seleção de alimentos que ela deseja ingerir ou aos tipos de alimentos que se pode ou se tem condições de consumir.

Lévi-Strauss (2004) demonstrou como, através dos alimentos e dos estados deles (se crus ou cozidos), nós classificamos coisas, pessoas e até mesmo ações morais importantes. Assim é que a comida de um povo e o ato de comer revelam muito sobre sua maneira de ver o mundo e classificá-lo. Com uma metáfora, é possível fazer interessantes leituras sobre a vida social de um povo por meio do cardápio que ele nos

apresenta. A alimentação revela a estrutura da vida cotidiana, do seu núcleo mais íntimo e mais compartilhado.

DaMatta (1984) foi responsável por diferenciar alimento de comida, colocando o alimento no plano da subsistência e a comida ou o ato de comer no plano social. Já Klaas Woortman (1978) diferencia comida de alimento a partir do ato culinário e da seletividade cultural, próprios de cada grupo social.

Aqui, tentaremos fazer uma análise dos vários aspectos que envolvem a comida e o ato de comer entre o povo Capuxu, de modo a tentar elucidar importantes questões sobre a produção da pessoa e do corpo através da dieta e dos elementos que a circunscrevem (ou envolvem). Ora, mas que alimentos produzem o corpo Capuxu?

Especialmente no caso do homem do campo, a dieta alimentar deve ser rica em proteínas para garantir a força, a determinação e a coragem para o trabalho, fundamento do modo de vida camponês, conforme demonstra Antônio Cândido (2003). Por essa razão, desde a infância, salvo raríssimas exceções, a dieta alimentar da criança e a do adulto se confundem, de modo que não há uma passagem nítida de uma à outra, mas muito mais de um modo de alimentar-se ao outro ou da comensalidade, como veremos a seguir. Como tudo o que ocorre no campo, em que universos de crianças e adultos estão imbricados, também a dieta alimentar está emaranhada nessas duas dimensões. Desde cedo a criança se alimenta daquilo que lhe conferirá força para o trabalho na roça, disposição para a labuta desde o alvorecer até o anoitecer quando for adulto.

A dieta alimentar Capuxu não é diferente da dieta seguida em geral pelo homem do campo, no sertão da Paraíba. Os alimentos básicos para essa dieta são os tubérculos ou raízes. A batata-doce, a macaxeira e o inhame podem estar presentes nas três refeições. Às vezes o café da manhã é servido com batata-doce ou macaxeira. Porém, os dois também podem ser um bom acompanhamento para o feijão e arroz do almoço, junto à farinha de mandioca, que sempre preenche os pratos. Também no jantar a batata-doce, o inhame ou a macaxeira podem ser servidos acompanhados do café com leite, tanto para adultos como para crianças.

O chamado café preto (sem adição de leite) é um dos mais consumidos de todos os alimentos. De manhã, os adultos em geral tomam café preto, passado na hora, enquanto às crianças é reservado um bom café da manhã na hora em que acordam. Aos adultos um

café melhorado pode ser servido após as 9 horas, quando já se realizaram muitas tarefas da lida agrícola ou doméstica (no caso das mulheres).

O café é consumido não só de manhã cedo, mas de pouco em pouco, ao longo do dia, na metade da manhã, depois do almoço, no meio da tarde, antes de sair para o roçado e durante (a depender) o jantar ou depois dele. Também é comum levar uma garrafa de café para o roçado, a estrada (quando se trabalha nas cercas), o açude, a construção (da casa ou cisterna) ou qualquer outro lugar onde se desenvolva algum trabalho, por acreditar-se que o café os torne espertos e despertos, mais dados ao trabalho. O café é também a principal gentileza alimentar a ser oferecida às visitas. Ninguém passa por uma casa Capuxu, nem que seja rapidamente, mesmo sem atravessar à porta, para que não receba um convite para tomar um “cafezinho”.

As crianças são menos dadas ao café que os adultos, embora também o consumam em demasia, mas, em geral, acompanhado de alguma *mistura*¹⁵⁷ (biscoitos ou bolachas). Entre as bolachas destacamos o tareco (feito de farinha de milho) e o chapéu-de-couro ou broa, feita de mel de rapadura.

A coalhada também é um prato muito comum entre os Capuxu, servida especialmente como jantar. Em conversas com os jovens Capuxu que moram hoje na cidade, perguntei qual a comida típica do local que mais os recordava a infância e a resposta, por unanimidade, foi a coalhada, servida em pratos com o uso da colher e acrescentada de açúcar e farinha de mandioca.

O arroz de leite também é um dos preferidos para o jantar ou para acompanhar o feijão no almoço. Ele é feito de um arroz específico, conhecido como “arroz-da-terra”, que tem aspecto vermelho e não se vende industrializado, em mercados ou supermercados, mas nas feiras de rua da cidade. Esse arroz é próprio para o prato que se chama “arroz de leite”, que é um arroz salgado e que nos dá a sensação de saciados rapidamente. Ele também é servido com batata-doce e carne de sol

¹⁵⁷ Assim, distinguem-se também dois termos: a comida da mistura. O núcleo da dieta alimentar (o feijão e o arroz) figura como comida; já as carnes, o macarrão e os legumes conformam a chamada mistura, nomenclatura também utilizada para se referir aos biscoitos que acompanham o café, que estaria na base do lanche. Também Antônio Cândido (2003) havia percebido essa diferença entre os caipiras paulistas, argumentando que a comida permanece, ao passo que a mistura muitas vezes falta ou aparece em quantidade insignificante.

assada, uma das combinações preferidas do povo Capuxu. Em geral, a composição do jantar não difere muito da do almoço, sendo possível, inclusive, consumir o que restou daquele no jantar.

Todas essas comidas são servidas também para as crianças do Grupo Escolar do Sítio,¹⁵⁸ mesmo a merenda acontecendo às 9 horas da manhã. O arroz de leite com carne de charque é uma das comidas favoritas da dieta alimentar do Grupo, servida às crianças especialmente nas sextas-feiras.

Figura 44 – Merenda das crianças na escola, pela manhã: arroz de leite e carne de charque.



O xerém e o cuscuz de milho também são alimentos comuns a todos, inclusive crianças, especialmente porque, acompanhados de leite, podem ser servidos para as que ainda não têm a dentição completa. A presença do milho é sempre muito forte na dieta. O cuscuz é feito do milho ralado, pisado na mão de pilão ou moído no moinho, um artefato presente em quase todas as casas das famílias Capuxu. Ele pode ser servido com leite e manteiga ou com ovos ou carne, acompanhado de coentro, cebola e tomate. As crianças adoram acrescentar ao cuscuz com leite o açúcar.

O xerém é um prato típico de Portugal trazido ao Brasil. O prato é feito com grãos de milho seco quebrados no pilão, cozidos na água com sal. Também conhecido como “arroz de pobre”, é servido com

leite ou acompanhado de galinha guisada (cozida) ou carne assada. Esse alimento surgiu graças aos bandeirantes e tropeiros, que, em seus alojamentos, utilizavam o mesmo no preparo de angu de milho e papa, utilizando-se de outras especiarias.

O xerém é servido especialmente no jantar e é considerado uma comida muito forte, tal qual o arroz de leite. O angu de milho é muito parecido com o xerém, mas numa consistência um pouco mais fina. Os vários tipos de angus de milho, salgados ou doces, são os preferidos para alimentar as crianças assim que elas passam a ter uma dieta complementar em relação ao leite materno. Todavia, não podem ser considerados comidas de crianças, por serem degustados com apreço também pelos adultos.

Ainda no rol dos alimentos à base de milho, não podemos deixar de citar a canjica e pamonha, comidas mais presentes em determinadas épocas do ano, especialmente nos festejos juninos. Pratos como canjica e pamonha são de grande importância para esta análise, não apenas pelo seu valor calórico e nutritivo, mas porque o seu preparo reúne uma porção de pessoas, já que é raro alguém que consiga fazer sozinho pratos tão trabalhosos como estes, principalmente a pamonha. Esses pratos, porém, são típicos do meio do ano e dos festejos de junho, sendo os pratos principais das festas de São João e São Pedro, bem como dos festejos escolares à época, conforme registrei na quadrilha das crianças.

A quarenta é um prato conhecido também como “polenta” e que é feito à base de milho. Bolos de milho, canjicas e quarentas, broas, angu e bolo de milho com cobertura de chocolate, o preferido pelas crianças, enfeitavam a mesa enquanto os pequenos dançavam a quadrilha exaustivamente ensaiada na escola. Depois das danças, o momento mais esperado da festa: a comida! Esta é servida não apenas para as crianças, mas para os parentes e todos aqueles que vieram prestigiar a quadrilha infantil. Todos esses pratos são hoje servidos nas ocasiões festivas, acompanhados de refrigerantes, a bebida por excelência dos momentos de festa. No dia a dia, pratos à base de milho são servidos com café.

Figura 45 – Várias comidas à base de milho: broas, canjica com canela, angu, bolo de milho e quarenta, importantes alimentos da dieta Capuxu.



O rubacão também é um prato muito comum no cotidiano do Sítio por aliar dois dos principais alimentos de sua dieta: o feijão e o arroz.¹⁵⁹ O rubacão é também conhecido como baião de dois, prato em que o feijão e o arroz são cozidos juntos, com carne de charque ou de sol, queijo de coalho etc. Essas comidas são, em geral, produzidas no fogão a lenha, pois eles acreditam que a comida fica mais saborosa do que se preparada no fogão a gás.

Aliás, o queijo de coalho é feito no próprio Sítio, nas cozinhas, e é um alimento presente em praticamente todas as casas. Faz-se queijo de coalho inclusive quando, nos anos bons de inverno, o leite é muito e pode correr o risco de estragar. Para que isso não ocorra, coloca-se o soro no leite e passa-se ao processo de produção do queijo de coalho. Todos os derivados do leite são importantes para a dieta dos Capuxu, incluindo aí a manteiga da terra ou a manteiga de garrafa.

¹⁵⁹ Antônio Cândido (2003) havia observado o triângulo da alimentação caipira como sendo constituído por feijão, arroz e milho (no caso dos Capuxu, o terceiro elemento seria representado pela farinha ou pelo cuscuz).

Outro importante alimento é a tapioca, em alguns lugares conhecida como “beiju”. A tapioca é feita da goma de mandioca, envolvida em manteiga e enrolada, servida acompanhada do café com leite, tanto nos cafés da manhã como em lanches da tarde ou no jantar. No jantar ela serve mais de alimento às crianças, já que os adultos optam por comer a “comida de panela” no jantar, que, por ser mais forte, lhes dará forças para a labuta do dia seguinte, das 5 as 9 horas da manhã, quando tomarão o seu café da manhã.

Afora o almoço, o lanche da tarde tem cardápio variado: pode ser um café preto, acompanhado de biscoitos assados na manteiga, frutas diversas ou uma tapioca. A tapioca está entre os pratos preferidos para o café da manhã, o lanche da tarde ou o jantar. No caso do jantar, ela deve ser acompanhada de algo com maior “sustância”, como dizem os adultos, isto é, algo mais forte e que lhes dê força. Os Capuxu entendem que a força da comida é transferida à pessoa, de modo que as comidas podem ser classificadas como fortes, fracas, ou ainda como pesadas, carregadas, leves etc. Portanto, uma pessoa pode ser considerada fraca ou preguiçosa porque só consome comidas fracas. A força da pessoa é quase sempre atribuída ao tipo de comida que ingeriu. Por isso há comidas que são consideradas importantes porque geram coragem (força) para a luta, a labuta diária, sendo a coragem para o trabalho uma característica moralmente apreciada entre os Capuxu.

Assim, para refeições como almoço e jantar é necessário que se tenha comidas mais fortes, mas no jantar ela não pode ser *carregada*, do contrário os Capuxu podem ter pesadelos ou se sentir mal. Todavia, a comida deve ser “forte” para que acordem com força para o trabalho. Assim, há a preparação para o trabalho por meio de uma dieta específica que produz o corpo do camponês.

As comidas mais “fracas” podem ser experimentadas de manhã cedo, no meio da tarde, já que se teve uma boa refeição no almoço, e no jantar – desde que acompanhadas de algo com mais sustância, para conferir força. As comidas mais fracas podem ser também mais servidas às crianças, cujos esforços não demandam tanto do físico delas. É o caso da sopa de legumes e carne, comumente tomada no jantar ou no café da manhã.

Há, ainda, duas outras possibilidades de lanche para a tarde. Uma delas é um bolinho de trigo, ovos, leite, açúcar e sal, frito no óleo ou na margarina, chamado de “bolinho de caco”, “orelha de velho” ou “orelha de pau”. Ele está entre os preferidos das crianças e adultos e parece uma versão mais rudimentar do conhecido bolinho de chuva.

A outra possibilidade é a farinha de fubá, servida em um copo com açúcar e água ou leite. Ela também é conhecida como uma comida forte, mas não carregada, por nos dar uma sensação de inchaço no abdômen.

Alimentam-se também os Capuxu das frutas que nascem no local. A manga, a goiaba, o limão, a banana e o mamão são as mais comuns. Não se compram muito nas feiras aquelas frutas que não são típicas da região. As frutas são consumidas com frequência ao longo do dia, às vezes servidas junto ao almoço, noutras vezes comidas nos intervalos entre as refeições do dia. As frutas, entende-se, não são alimentos nutritivos, não engordam e não conferem força. São, digamos assim, uma distração alimentar para eles.

No que diz respeito à composição dos pratos, estes são ordenados seguindo uma regra da Paraíba que toma o feijão como principal alimento, “o chefe da mesa”, sendo servido primeiro, com algum caldo, pois considera-se que há bastante ferro no caldo do feijão. Em seguida, serve-se o arroz por cima do feijão em menor quantidade e, algumas vezes, o macarrão por cima dos outros dois. A *mistura*¹⁶⁰ (carne, ovos, peixe etc.) é servida por cima ou na lateral do prato. Os ovos são mistura bastante comum. Também é comumente misturado o feijão ao cuscuz ou à farinha de mandioca, numa espécie de farofa.

No que diz respeito às sobremesas, as mais comuns são a musse de manga dos pés da fruta locais, a rapadura, o alfinim (uma variação da rapadura, mais clara e mais mole), o doce de gergelim (também conhecido como sésamo) com castanha, o doce de leite e o chorisco,¹⁶¹ todos produzidos no local. Às vezes as crianças levam no bolso, pelos passeios da tarde, pedacinhos de rapadura e biscoitos. Esse curioso hábito nos remete a uma bem-humorada expressão que se refere a criancinhas pequenininhas ou vindouras como “comedorzim de rapadura” – todavia, ela não configura uma classificação, mas um modo carinhoso de falar das crianças.

¹⁶⁰ Há várias definições de “mistura”, a depender da região que se estuda. Para Woortman (1985), mistura é o que provém da horta, legumes e verduras considerados menos importantes do que os produtos oriundos da roça. Conforme Brandão (1981), mistura é a combinação no prato dos alimentos mais essenciais. Para Antonio Cândido (2003), mistura corresponde aos alimentos que fazem a variação do cardápio básico, sendo esta a definição que encontramos também entre os Capuxu.

¹⁶¹ Doce à base de sangue de porco preparado com farinha de mandioca, rapadura e temperos, que podem ser gergelim, castanha de caju, leite de coco, erva-doce, cravo, canela, gengibre, pimenta-do-reino entre outros.

A dieta Capuxu não é muito rica em peixes, sendo esse alimento consumido com raridade nos anos de seca. Complementam-se os pratos, então, com tubérculos e algumas verduras. É possível, pois, que se deixem faltar legumes e saladas nas refeições, mas em hipótese nenhuma arroz e feijão, o núcleo da dieta Capuxu. Assim, não se separa a comida no prato, mas tudo resulta numa grande mistura, ligada pelo cuscuz ou pela farinha.¹⁶²

Para finalizar esta análise, precisamos destacar a importância das mulheres na dieta alimentar desse povo. São elas as responsáveis pela cozinha, pela compra dos alimentos (fazer a feira na cidade) e por decidir o cardápio do dia. A cozinha é um espaço feminino por excelência, conforme demonstraram DaMatta (1984) e Heredia (1988), embora os esforços da mulher também se estendam ao roçado. Exatamente por ser um espaço feminino e pelo fato de as crianças estarem onde estão as mulheres, as crianças passam boa parte do seu tempo na cozinha, muitas vezes acompanhando os processos de feitura dos alimentos ou até mesmo ajudando com pequenas tarefas, se são maiores. Também é de responsabilidade das mulheres cuidar dos artefatos para o preparo dos alimentos: das panelas de alumínio, da lenha para o fogão etc.

Cabe ressaltar também que o modelo alimentar¹⁶³ Capuxu tem sofrido profundas transformações por conta da chamada “modernidade alimentar”. Eles não abandonaram alimentos básicos de sua dieta, mas têm incorporado cada vez mais alimentos industrializados, como gelatinas em pó, suco em pó, enlatados e conservas.

Para finalizar, gostaria de ressaltar que há comidas que são boas para presente. Há entre o povo Capuxu a prática da troca de comidas, e são as crianças as responsáveis por procederem às trocas. Porém, nem todas as comidas merecem ser ofertadas como cortesia ou presente. Entram para o rol de boas para presente comidas que sejam diferentes e fujam do trivial, do feijão e arroz de cada dia: aquelas temporárias, disponíveis apenas em determinada época do ano, ou as que exigem ingredientes mais caros ou um maior preparo – bolos, tortas, musses de frutas locais, canjicas, pamonhas, buchadas de bode e doces como

¹⁶² DaMatta (1984) já havia sugerido que a farinha seria o cimento que liga os demais elementos no prato do brasileiro. Entre os Capuxu esse papel de cimento, de elo a ligar alimentos, pode ser dado à farinha ou ao cuscuz.

¹⁶³ O modelo alimentar é constituído das características alimentares e nutricionais de uma população, incluindo as peculiaridades de sua estrutura culinária, de modo a permitir identificar tais características como parte da cultura de um povo ou nação.

o chorisco estão entre as mais ofertadas. Também é possível mandar entregar sacos de espigas de milho se eles foram conseguidos por meio de compadres de fora e se o compadre no Sítio não tiver milho por causa da seca. Em geral, se a criança leva algo, deve trazer algo em troca; segundo a regra de etiqueta local, nunca se deve devolver uma vasilha vazia.

6.8.1 A dieta alimentar das mães, dos bebês e a comensalidade

Depois de uma rápida análise dos principais alimentos da dieta Capuxu, passamos a uma discussão mais voltada à dieta das mães e dos bebês. Afinal, há prescrições e proibições alimentares para as mulheres grávidas e para aquelas recém-paridas.

Algumas das regras alimentares que aqui descrevo já foram abandonadas pelo povo, mas acredito que seu registro seja de suma importância. Elas me foram narradas pelas parteiras, benzedeadas e mulheres mais velhas da comunidade. As regras que dizem respeito à gravidez, ao parto e ao período de amamentação eram pensadas também para os partos em casa, realizados por parteiras. Algumas dicas de alimentação para grávidas são mantidas até hoje, para que os bebês nasçam saudáveis e elas não tenham problemas no parto.

Durante a gravidez, o recomendado às mulheres é que comam feijão, caldo de feijão-de-corda e rapadura, para que não tenham anemia. No último mês de gravidez, devem tomar manteiga de garrafa, para facilitar o parto. No passado, para não quebrarem o resguardo, as mães tinham ao pé da cama uma garrafa de cachaça ou licor para de vez em quando tomarem um gole. Durante o resguardo a mulher não deve comer carne de galinha nem carne “carregada” (expressão que se refere a comidas consideradas pesadas). As mulheres recém-paridas não podem comer farinha nem cuscuz de milho, porque entende-se que “abrem as carnes”, ou seja, podem desfazer os pontos.

Uma das primeiras bebidas dadas ao bebê recém-nascido é o chá-preto, que o livra de cólicas limpando o intestino, conforme ensinam os mais velhos. As “gororobas”¹⁶⁴ também são famosas garrafadas dadas às mulheres grávidas que desejem abortar, às recém-paridas e aos bebês.

¹⁶⁴ O termo “gororoba” passou a ser utilizado também como sinônimo de “mistura”, “confusão”, “bagunça”. No entanto, teve sua origem nas garrafadas feitas com ervas, raízes e caules de plantas diversas para os mais diversos fins.

As parteiras mais antigas têm sempre um livro que ensina a fazer os vários tipos de “gororoba”. Esta, porém, é uma exceção na dieta do bebê, porque o leite materno é o primeiro alimento conhecido pelas crianças Capuxu e o único nos três primeiros meses, após o que são acrescentados à dieta do bebê a água e os angus descritos acima.

As crianças são amamentadas em média até os 3 anos, mas, a partir dos 6 meses, começam a ser alimentadas com outros tipos de alimento além do leite materno.¹⁶⁵ Algumas mães apenas amamentam até 1 ano, sem acrescentarem outro alimento à dieta. O leite é tido como o principal alimento no Sítio especialmente por causa das crianças, sendo essa a maior função do gado. Mesmo as famílias menos abastadas tentam manter pelo menos uma vaca em seu curral, para que tenham garantido o leite das crianças. Caso o leite falte a uma família, as famílias vizinhas se encarregam de doar leite para as crianças pequenas.¹⁶⁶

Cada vez é mais comum o consumo de biscoitos e pães nos cafés da manhã e da tarde, mas isso depende da ida à cidade, por isso o mais comum é que o café da manhã seja à base de tubérculos ou de pratos criados com cuscuz.

Aos poucos a criança passa a comer a chamada “comida de panela”, ou o “comer caseiro”, feijão e arroz e alguma mistura, geralmente a carne, primeiramente cozida, sempre partida pelos pais em pequenos pedaços, e depois a criança passa a comer a carne assada também partida sempre em pequenos pedaços. Ainda sobre a dieta das crianças, são colocados como principais alimentos os seguintes: arroz com caldo, arroz de leite, carne de qualquer bicho, peixe, papa de maisena, aveia, leite de gado e rapadura.

Também os preás (uma espécie de rato do mato), tejos (répteis conhecidos também como “calangos”), gatos-vermelhos ou gatos-do-mato, além do tatu ou o chamado “tatu-peba”. Vários pássaros, como rolinhas e arribações, são consumidos comumente pela comunidade,

¹⁶⁵ Rodrigues (2006) comentou os rituais de desmame entre as crianças hopi, demonstrando que a transição do seio para alimentos sólidos varia de sociedade para sociedade: “As crianças hopi recebem pequenos pedaços de alimentos previamente mastigados por vários membros da família e que são postos em sua boca, cedo aprendendo a sugar milho, carne e frutas” (EGGAN, 1965 apud RODRIGUES, 2006, p. 66).

¹⁶⁶ Evans-Pritchard (2002) observou costume semelhante entre os Nuer, afirmando que “essa obrigação de parentesco é reconhecida por todos e executada com generosidade, porque se reconhece que as necessidades das crianças constituem assunto que diz respeito aos vizinhos e parentes, e não somente aos pais” (p. 29).

arrebatados em torno dos açudes ou barragens em geral, onde sobrevoam nos fins de tarde.

Afinal, depois de nascidos os primeiros dentinhos, a dieta alimentar das crianças não difere muito da dos adultos. Elas não só se alimentam da mesma dieta como comem em qualquer espaço da casa, como os adultos – no chão da sala ou da cozinha, na soleira da porta, rodeadas pelos animais domésticos, na porta da cozinha, com os pés no quintal, cercadas de pintinhos, porcos ou galinhas. Podem comer, ainda, em cadeiras de balanço, diante da televisão, nas calçadas, em mesas (literalmente sentadinhas em cima da mesa, as crianças pequenas) ou nas cadeiras dispostas nas mesas da cozinha. A dieta alimentar Capuxu é tão informal quanto o ato de comer entre os Capuxu.

Mudam talvez, entre adultos e crianças, os modos de comer: os adultos com colheres, as crianças, nas primeiras tentativas, com as mãozinhas. Porém, sempre se deixa à disposição da criança uma colher, para que ela faça as suas primeiras tentativas de manuseá-la, mesmo que depois de poucos instantes, sem conseguir levar quase nenhum alimento à boca, ela a abandone e se utilize das mãos para comer.

A autonomia da criança camponesa também se revela nesse modo-de-comer. Sozinha, sem alguém que lhe dê a comida, assim que a criança se revela capaz de conseguir levá-la à boca, ela, aprende a se alimentar fazendo uso da colher. Não importa a sujeira que ela cause ao seu próprio corpo recém-banhado, à mesa, ao chão, ou à roupa que porventura vista. Ela deve ser capaz, desde cedo, de virar-se sozinha, sempre observada por um adulto, que, de longe e discretamente, acompanha seus movimentos, ao contrário do que ocorre nas cidades, onde as crianças, sentadas à mesa com a família, sempre bem limpas e vestidas, recebem a comida na boca pela mãe ou pela babá.

Depois de grandinhas, as crianças passam a alimentar-se sentando-se à mesa, no chão da cozinha ou da sala. Há também o famoso “comer em pé”, encostado à mesa, ao fogão de lenha ou mesmo a uma janela, onde se apoia o prato. Dizem os mais velhos que comer em pé faz bem, pois a comida desce para as pernas, engrossando-as. Segundo os Capuxu, pernas grossas são mais bonitas e mais fortes.

Embora as crianças Capuxu sejam bem alimentadas, compartilhando com os adultos a mesma dieta, há alimentos específicos de desejo das crianças e que agradam pouco aos adultos – os chamados

brebotos.¹⁶⁷ Os *brebotos* dizem respeito aos doces, balas, bombons, chocolates, pipocas, pirulitos, salgadinhos industrializados e outra série de guloseimas que adoçam o cardápio infantil, agradando em demasia às crianças. A compra de um *breboto* só ocorre no caso de “sobrar” dinheiro depois de comprados os alimentos mais importantes na feira. Eles também são vendidos na escola, após a refeição, funcionando como uma espécie de sobremesa para as crianças após a merenda, que segue o cardápio formal da escola (cf. Anexo).

Também quando come a “comida de panela”, modo como os Capuxu se referem ao almoço, a criança come primeiramente a carne ou o ovo (a mistura), ou o que considerar mais gostoso ou atraente, e segue consumindo o feijão, o arroz e a abóbora. Se há por perto um adulto, este irá proferir o famoso “é para comer a comida também”, já que a mistura não conta como nutriente suficiente para uma refeição.

É importante, ainda, destacar o lugar da criança na hora das refeições, já que, considerando as crianças pequenas, não podemos falar do lugar da criança à mesa. Se não tem ainda 3 ou 4 anos completos ou se não alcança da cadeira a mesa da cozinha, a criança tem em geral um lugar específico para fazer as refeições, especialmente para almoçar. Num cantinho da cozinha um paninho é estendido no chão, uma espécie de pano de prato onde a criança senta de pernas abertas e o prato pequenino, próprio para crianças, é colocado entre suas pernas. Assim, ela entende que sobre o paninho tudo pode cair, se sua coordenação motora não permitir ainda acertar sempre a boquinha. O que cai sobre o pano não é considerado bagunça ou sujeira, ou seja, é permitido. No final, basta juntar com cautela o paninho e jogar os restos de comida para os pintinhos no quintal. Porém, se um macarrãozinho cai para além do pano, a mãozinha da criança, com seus dedinhos desajeitados, tenta alcançá-lo para levá-lo, no mais das vezes, direto à boca, quando não para cima do pano.

¹⁶⁷ Pires (2010) e Benjamin (2010) se dedicaram a uma análise do emprego do dinheiro pelas crianças numa cidade pequena do sertão da Paraíba. Elas observaram que as crianças também priorizam os alimentos e analisaram suas escolhas a partir de duas categorias nativas: os *brebotos* e *burigangas*, definidas pelas autoras como comidas de crianças. *Brebotes* é uma expressão regionalista que define uma comida gostosa, mas de baixo valor nutritivo. *Burigangas* seria uma variação de *bugigangas*: objetos ou coisas sem valor. Entre os Capuxu é comum o uso do termo *breboto* como uma variação de *brebote*, mas não fiz registros do uso do termo *buriganga*.

Isso ocorre somente quando não há um animal muito perto. Conforme vimos a respeito da relação das crianças Capuxu com os animais (SOUSA, 2004), há sempre um animal de estimação por perto tentando ganhar as sobras da refeição. Os gatos rondam as crianças, e os adultos os espantam vez por outra. O mesmo ocorre com os cachorros.

As janelas das cozinhas das casas Capuxu em geral são divididas no meio, exatamente para que se possa deixar a parte de cima aberta, por onde circula o vento, mas mantendo-se a parte de baixo fechada para que galinhas, pintinhos, porcos, cachorros e gatos não invadam a casa. Ainda assim as galinhas e os gatos, e às vezes até os cachorros, pulam a parte de baixo, dando um salto para cima da porta e, em seguida, para o chão. Em vão, a criança, sentada sobre seu paninho, ensaia um “xô, xô...”, abanando a mãozinha. Contudo, nessa situação todos os animais parecem, vistos de baixo da meia-porta fechada, imponentes, maiores, mais ágeis e hábeis em relação à criança, a qual, se não é socorrida por um adulto, perde seu pedacinho de carne, a *mistura*, que colocada no prato e é rapidamente levada por um dos animais domésticos.

Por fim, se a criança, muito desordeira, passa a brincar com os alimentos, deixando-os cair para fora do paninho, e se não há por perto nenhum animal, cabe aos adultos varrer os grãosinhos de arroz ou feijão para o quintal, para o deleite dos bichos que por lá estão.

As crianças Capuxu, no entanto, não passam diretamente do chão para a mesa. Há um *status* intermediário nos modos-de-comer: é o tamboretinho. Entre os 3 e os 4 anos – a depender do tamanho da criança e da altura da mesa que a família possui, ou, ainda, se há nela lugar –, caso a criança já consiga manusear a colher sem causar muita sujeira, é possível que ela passe a comer no tamboretinho, de pernas juntinhas e com um pratinho ou vasilha de plástico no colo. Lá ela permanece enquanto come, no mesmo lugar onde é colocada quando está de castigo.

Aliás, o estar de castigo é algo que também se estabelece por meio da alimentação. É possível castigar uma criança tirando dela aquilo que ela mais gosta de comer: as porcarias ou brebotos, os doces e guloseimas. Assim, se uma criança se comporta mal ou se não obedece aos pais, estes dizem que ela ficará sem picolé ou sem balinhas. Essas guloseimas também podem ser oferecidas como recompensa caso a criança faça um favor a um irmão mais velho ou aos seus pais, que lhe prometem, em troca, um delicioso picolé de saquinho (ou dindin) ou um chocolate.

Ao tratar de alimentos e crianças no que diz respeito ao povo Capuxu, a reciprocidade deve ser mencionada, já que, a comida é um

dos principais aspectos pelos quais se estabelece a reciprocidade entre os Capuxu. Aqui dois elementos são essenciais para estabelecer o *continuum* da reciprocidade Capuxu: alimentos e crianças. Elas são as principais mediadoras, por serem as responsáveis por levarem pratos preparados ou os alimentos em si, que figuram como importantes objetos de troca.

O protagonismo das crianças no que diz respeito à reciprocidade é notório. Se, por um lado, como vimos, são elas mesmas importantes moedas de troca a circular através dos sistemas de apadrinhamento, por outro lado elas são importantes agentes de troca, uma vez que são as responsáveis por levarem comidas que podem ser ofertadas como presentes, aquelas que são temporárias, mais difíceis de preparar, exigindo mais ingredientes ou dando mais trabalho. Por isso, encontramos pelas estradas do Sítio, não raras vezes, crianças e seus pratinhos cobertos com paninhos com bicos de crochê e amarrados em cima, protegendo a comida da poeira. Seguem com vasilhas pratinhos ou panelas e travessas, geralmente acompanhados pelos seus cachorros, que torcem para que qualquer acidente leve ao chão um pouco da comida e ele possa, também, além dos presenteados, se fartar.

Voltamos, então, à analogia entre o corpo e a terra. Para os Capuxu, a terra do Sítio Santana-Queimadas é boa porque é forte, e a melhor maneira de lidar com ela é possuindo um corpo que seja tão forte quanto ela. Faz-se necessário ter um corpo forte, com a força que vem dos alimentos, que vem da terra, atravessa o corpo e nele se instaura, transformando-se em energia para lidar mais uma vez com a terra e dela retirar os alimentos. Assim é que, para o povo Capuxu, a terra e o corpo estão vinculados pelos alimentos, que trazem a força da terra e a instauram no corpo, e pelo trabalho que nela se desenvolve e a transforma para produzir mais alimentos. Coragem e força são importantes atributos do corpo e da pessoa Capuxu.

Assim, neste capítulo me esforcei por descrever os processos de fabricação do corpo das crianças Capuxu como um modo de produzir a pessoa. Para isso, detive-me em análises e descrições dos cuidados com o corpo, a menstruação, a gravidez, o parto, os primeiros cuidados com o bebê, as técnicas corporais gerais e os modos diversos pelos quais o povo Capuxu molda o corpo da criança para torná-la uma pessoa útil à comunidade. Um desses modos são, também, os processos de aprendizagem centrados no trabalho e a valorização da experiência, de um saber-fazer.

A dieta alimentar também consta dos modos de configurar o corpo, dando-lhe forma. As rezas, benzeduras e técnicas de cura são fundamentais para produzir e proteger o corpo da criança. Penso que, com um olhar sobre esses processos diversos e complexos, temos uma noção da produção da pessoa Capuxu através do investimento feito no corpo durante a infância.

Conclusão

Corpo, pessoa e identidade Capuxu: um olhar sobre a infância

Nesta obra, tentei desvendar o processo de construção da pessoa Capuxu. Para tanto, tomei como objeto de análise o corpo, por acreditar que ele estaria no cerne da elaboração daquilo que o povo Capuxu entende por pessoa. Diante disso, esbarrei em uma complexa trilogia que fundamenta a dinâmica social Capuxu: corpo, pessoa e identidade.

Vivenciada em um grupo camponês endogâmico, a infância Capuxu é um período da vida marcado por fortes investimentos na fabricação do corpo que culminarão na produção da pessoa. Assim é que essa comunidade camponesa se esforça por produzir um corpo com atributos considerados importantes para a pessoa e a identidade Capuxu.

Desse modo, a produção do corpo da criança Capuxu faz parte de um amplo processo de elaboração da pessoa. Tudo isso, atrelado e fundamentado em um *ethos* camponês, desemboca na fabricação de uma identidade coletiva, ou seja, um processo complexo de fabricação de corpos e pessoas resulta na produção de um grupo identitário que se autodenomina Capuxu.

Para elucidar esse complexo processo de elaboração da pessoa Capuxu por meio do corpo que culmina na produção de uma identidade específica, comecei por desvendar as características gerais do Sítio Santana-Queimadas, onde habita o povo Capuxu. Apresentando os seus espaços (casas, roçados e estradas), pude fornecer um quadro geral dos ambientes que são úteis na formação do corpo e da pessoa. Também busquei revelar os modos pelos quais o povo Capuxu se apropria desses espaços, tentando fazer com que o leitor tenha uma visão geral do lugar definido pelo povo como o “umbigo do mundo”. Essa expressão, recolhida de uma de minhas conversas com um adulto Capuxu, revela mais do que uma representação do povo a respeito do lugar onde habita: ela denota a forte relação dos Capuxu com a terra, *a morada da vida*, que

está presente nessa gama de processos que os constroem, atravessando-lhes não apenas a fabricação do corpo e a elaboração da pessoa, mas a sua identidade e, assim, toda a sua existência

Por isso, o título desta obra se refere a uma concepção de mundo que vincula o corpo e a pessoa à terra. O enterro do umbigo concretiza-se como a expressão mais forte da indissociável relação que a pessoa Capuxu estabelece com a terra, eixo da manutenção da condição camponesa e âncora do modo de vida. Sua terra é o umbigo do mundo, onde estão enterrados os umbigos – primeiro pedaço a se desconectar do corpo – de seu povo, numa tentativa de manter o indivíduo no lugar de nascimento, vinculado ao grupo doméstico e ao seu povo, traçando seu destino e perpetuando a identidade Capuxu.

Assim é que, nas estratégias sertanejas de produzir pessoas, tudo o que diz respeito ao corpo e a pessoa está ao redor do umbigo, o qual que construiu a ponte primeira entre a pessoa e seus ancestrais, por meio de seu corpo e do elo com o corpo de sua mãe. Uma vez enterrado, o umbigo garantirá que o vínculo com a terra e com o povo nunca se desfaça.

Todo esse processo revela uma construção para além do corpo e da pessoa Capuxu, lançando luz sobre uma identidade coletiva que as teorias de etnicidade me permitiram compreender melhor. Essa identidade coletiva *toma corpo* quando introjetada no corpo das crianças. Por um lado, estss corpos carregam as marcas de seus antepassados, como a aparência física comum a todos os membros do grupo. Entretanto, é preciso internalizar na criança um sentimento de pertencimento ao grupo que garantirá, além da coesão, a permanência deste.

A perpetuação do povo Capuxu está, portanto, respaldada na confecção de corpos e pessoas – com atributos particulares – que compartilham um sentimento de pertença ao grupo, além de características físicas, a submissão a um sistema endogâmico de parentesco, o etnônimo, o sotaque e uma contiguidade territorial. Tais elementos se tornam evidentes quando desvendamos as relações que se estabelecem entre o povo Capuxu e os *outsiders*, moradores das cidades vizinhas e dos sítios circunvizinhos. As fronteiras entre o povo Capuxu e os *outros* se constroem firmemente por um conjunto de sinais diacríticos que os evidenciam, emoldurado pelo sentimento de pertencimento a um povo, além da criação de uma estratégia discursiva por meio da qual o grupo se define como povo Capuxu.

Assim, a identidade Capuxu é incorporada, desde a infância, utilizando-se para isso – mediante um processo de corporificação – dos corpos das crianças e de maneiras próprias de fabricar pessoas.

O sistema endogâmico de parentesco é um dos sinais diacríticos do povo que, com união preferencial entre primos, impede a entrada de estranhos no grupo, garante a não fragmentação da terra e fortalece a semelhança física de seus membros. Alguns desses sinais, não devemos perder de vista, podem também ser forjados, praticados, aprendidos desde a infância, como no caso do sotaque Capuxu.

Todos esses processos de formulação de corpos, pessoas e identidade estão ancorados em um *ethos* camponês que busca, por meio deles, internalizar valores e qualidades tomadas em alta conta pelos sertanejos. É assim que não apenas características de força e vigor são produzidas pelas formas de moldar os corpos das crianças, mas valores como os de coragem, seriedade, disciplina e honestidade são obtidos pela forte relação com a terra (mediada pelo trabalho), atributo indispensável à pessoa Capuxu.

As relações de parentesco revelam – além de um curioso sistema endogâmico que é também estratégia de não fragmentação da terra e perpetuação da identidade – outras relações de parentesco não formais: os sistemas de apadrinhamento e a reciprocidade que caracterizam a vida em Santana-Queimadas.

Busquei também desvendar a construção da pessoa Capuxu por meio do sistema de nomeação das crianças, tentando vinculá-lo ao parentesco (através das discussões dos nomes herdados) e revelando apelidos, importantes partículas de reconhecimento dos sujeitos entre o povo Capuxu.

Submetido ao escrutínio, como o fazem os Capuxu ao corpo da criança, o sistema de nomeação revelou mais uma das facetas da construção da pessoa: a relação com os animais. Por isso, dediquei-me a descrever, além da onomástica Capuxu, os modos como são nominados os animais, numa tentativa de entender as fronteiras entre homens e bichos, e até que ponto os segundos teriam atributos de pessoa. A onomástica Capuxu se revelou para mim como um importante fator na construção da relação das crianças com os animais e, assim, do corpo e da pessoa. Com a atenção que voltei aos nomes dos bichos e às relações que as crianças estabelecem com eles, eu pude descobrir algumas aprendizagens corporais infantis obtidas por meio dessas relações.

Outro importante aspecto da elaboração da pessoa Capuxu diz respeito ao sistema de apadrinhamento. Este, para além de revelar uma dinâmica de solidariedade, coesão e reciprocidade que se instaura entre o povo, revelou a religiosidade que os leva a buscar proteção para seus filhos em duas categorias primordiais de padrinhos: os humanos

(preferencialmente os primos) e os santos – os primeiros, reconhecidos pela igreja, num ritual católico tradicional e valorizado pela comunidade em geral; os segundos, obtidos por relações mais pessoais entre homens e santos, sem a mediação da igreja.

Essa religiosidade que caracteriza a pessoa Capuxu também está impressa na curiosa relação que adultos e crianças estabelecem com o sobrenatural a partir de uma preocupação exaustiva com a alma, protegida e cuidada por orações e benzimentos. Atormentados pelo medo de *malassombros*, o povo Capuxu ensina a suas crianças, desde tenra idade, orações que possam livrá-las do tormento de serem visitadas pelas almas em busca de rezas. As crianças, além de apropriarem-se dessas rezas, terminam por criar outras estratégias para afugentar as almas presentes nos mais diversos espaços de Santana-Queimadas, dos mais íntimos, como sob as camas, até estradas, roçados e as chamadas casas *malassombradas*.

Essa religiosidade que marca a vida Capuxu desde o batismo da criança até as noites atormentadas da infância *malassombrada* atravessa também a fabricação de seus corpos. Nesse sentido, as rezadeiras ocupam um lugar central na comunidade, protegendo e curando almas e corpos – duas dimensões da pessoa Capuxu. Por meio de rezas e benzimentos, aliadas quase sempre a outras técnicas de cura da comunidade, as rezadeiras conseguem manter ou devolver a ordem ao funcionamento do corpo que porventura esteja em desordem ou que corra o risco de extinguir-se.

Também é possível lançar mão do “dom” das rezadeiras para ajudar a formatar um corpo cuja produção não saiu conforme o esperado. Para isso é possível se utilizar de ervas, chás, imersões, animais, excreções destes e outros elementos da natureza, além do apelo constante ao sobrenatural. O corpo da criança Capuxu é uma massa de modelar marcada por todas as mãos da comunidade, pela relação que estabelece com a terra, as plantas e os animais, com a seca e as chuvas torrenciais e tudo o mais que esteja a sua volta.

A produção do corpo da criança Capuxu antecede a sua existência na terra. Ela começa desde as tentativas de concepção e a escolha do sexo até a gravidez, o parto e daí por diante. Nesse circuito de produção corporal, tudo o que esteja em volta do umbigo merece atenção. Sendo manipulado em seus fragmentos e em sua totalidade, a comunidade Capuxu formata um corpo útil à vida no campo e no sertão, à existência inóspita do seu povo. Um corpo preparado para o trabalho e a lida com a terra e os bichos, capaz de resistir às grandes estiagens e ao

esquecimento dos governantes. Um corpo dotado de força, coragem, vigor, virilidade para trabalhar incansavelmente, de sol a sol, sem nunca entregar-se à exaustão.

O corpo carrega o paradoxo do abandono de si mesmo, da imagem de cansaço e fadiga que o ocupa nos poucos momentos de descanso e, ao mesmo tempo, uma força incansável de lidar com a terra e transformá-la, de cuidar dos animais, de enfrentar a seca e, acima de tudo, de relacionar-se com o sobrenatural, enfrentando seus medos. Uma vida marcada por verões tórridos e por um mundo encantado por almas, *malassombros* e rituais de apadrinhamento que se constituem entre humanos e santos. Um povo que protege a si mesmo por meio de padrinhos humanos e que se acredita protegido por santos que o apadrinham.

Para compreender aquilo que o povo Capuxu entende como infância, fase da vida em que o investimento feito sobre o corpo acontece com maior rigor, apresento a trilogia que a caracteriza – aprendizagem, ludicidade e trabalho –, além de outros elementos do cotidiano das crianças, como a linguagem corporal, a relação com as mulheres e o vestuário infantil.

Também os processos de produção do corpo e da pessoa Capuxu atravessam a trilogia desvendada na infância, que articula aprendizagem, diversão e trabalho. A aprendizagem é marcada pela preparação do corpo e da pessoa para herdar a terra e o trabalho com ela. Por isso, a construção do conhecimento Capuxu passa inevitavelmente pelo corpo. Um conhecimento-experiência produto de uma cosmologia que defende que é o corpo que aprende, que é preciso para a vida no campo incorporar o conhecimento, experimentá-lo com todo o corpo: cabeça e tronco, pernas e braços, mãos e pés e tudo o que esteja em volta do umbigo.

Assim, a experiência com a infância Capuxu desconstrói equívocos como este, em que a aprendizagem, o trabalho e a diversão são vistos como opostos e até excludentes. A vivência da infância Capuxu revela modos de se vivenciarem as três experiências como se fossem uma única, quando no mesmo espaço e tempo é permitido às crianças aprender/trabalhar/brincar. Ademais, essas três atividades fazem parte daquelas que contribuem para a fabricação do corpo e a produção da pessoa Capuxu. Nessas atividades há o uso deliberado do corpo, um corpo que aprende/trabalha/brinca.

Nesse sentido, aprender é fazer. Conhecer é experimentar. Saber algo é saber fazer com o corpo. O corpo é o principal instrumento do

conhecimento, do saber. Qualquer conhecimento não praticado pelo corpo, não revelado por ele, não tem valor nessa comunidade em que o saber está marcado no corpo dos indivíduos e que ele a tudo revela. Tal aprendizagem está fundamentada especialmente no trabalho, valor maior do *ethos* camponês. Logo, o *ethos* Capuxu é transmitido por pedagogias nativas ou processos próprios de aprendizagem que visam não apenas à socialização das crianças, mas à perpetuação desse *ethos*.

Assim é que a construção do conhecimento entre o povo Capuxu se baseia num sistema de aprendizagem no qual se aprende-fazendo e no qual se aprende, principalmente, o trabalho, que é, depois da terra, o bem maior desse povo. Paralelamente ao processo de aprendizagem formata-se o corpo da criança, isto é, na medida em que se aprende a trabalhar produz-se um corpo útil ao trabalho e à vida no sertão. Logo, tanto o trabalho como as atividades domésticas desenvolvidas pelas crianças são ferramentas úteis para a produção do corpo.

Desse modo, quase tudo conforma o corpo, atribui-lhe forma na comunidade Capuxu: os modos de aprender, os modos de fazer e os modos de crer. Através dos processos de aprendizagem, do trabalho e do sistema de crenças Capuxu, é possível incutir ao corpo uma forma específica e uma postura – uma postura que se revela fabricada em grande escala, quando observamos os modos de comer à mesa (ou fora dela), de caminhar pelas estradas, de segurar instrumentos de trabalho, de lidar com os animais e de recorrer aos santos para fazer chover. Uma postura formatada para a vida em Santana-Queimadas.

Para garantir que isso aconteça, é preciso investir em técnicas de produção corporais e de pessoas, bem como em um sistema de crenças coletivo. Enterrar o umbigo é garantir que a criança no futuro se configure em camponês e Capuxu, detentor de um *ethos* próprio, de uma identidade específica, tudo isso marcado pela força que caracteriza o seu corpo.

Para isso é também necessário cumprir uma dieta alimentar enriquecida por raízes e tubérculos. Essa dieta, mais do que fornecer as substâncias necessárias ao corpo, termina por fortalecer o vínculo do camponês com a terra. O trabalho do povo Capuxu transforma a terra e com sua força de trabalho, retira dela os alimentos, as raízes, que lhe devolverão a força necessária para continuar lutando na terra, esta que lhe atravessa a concepção, a aprendizagem, o trabalho, a mesa, o corpo, a pessoa e a identidade. Uma identidade enraizada!

Tudo isso está presente desde o início, na infância. Está na infância a resposta para a manutenção de uma identidade que

permanece forte e sobrevive ao longo do tempo e apesar das fronteiras. Está na infância a resposta ao mistério do corpo, forte em demasia, que trabalha incessantemente; da pessoa extremamente religiosa, cujos valores fundamentais residem na disciplina, honestidade e seriedade adquiridas, segundo eles, pelo trabalho. É também a infância a resposta à perpetuação de um *ethos*, a um modo específico de ler e lidar com o mundo, de aprender dele e transformá-lo, de se relacionar com os homens e os santos, com os homens e os animais, com a natureza e o sobrenatural e com o *outro*, como eu, que esse *ethos* define, nomeia e classifica.

Por essa razão, por acreditar na infância como momento privilegiado da construção do corpo, da pessoa e da identidade Capuxu é que me propus a fazer uma incursão, via infância, nas particularidades socioculturais dessa comunidade camponesa endogâmica, preocupada em vivenciar uma experiência de infância que, partindo da análise do cotidiano da comunidade, seja capaz de refletir e de assumir seus valores, seus hábitos, suas crenças. Logo, a infância é uma das fases na qual se cultiva o interesse pela sua identidade, u

ma infância prenhe de significados e cuidados com o corpo desde a gravidez, perpassando o parto, a nomeação, a escolha dos padrinhos humanos e santos e as relações que essa escolha estabelece; a relação com o sobrenatural e a natureza, os benzimentos ou rezas, a dieta alimentar, a importância das tarefas domésticas e da participação no trabalho agrícola. Todos esses elementos são ancoradores da construção da pessoa Capuxu, utilizando-se, para isso, do corpo da criança.

Não posso deixar de citar a escolha teórica que embasou esta pesquisa. A partir de uma gama de autores selecionados, eu pude discutir as noções de corpo e pessoa na literatura das ciências sociais e entender a importância do corpo como idioma social para compreender a pessoa em um número diverso de sociedades.

Nesse sentido, a etnologia indígena brasileira foi fundamental, afinal tais estudos reúnem um amplo acervo de exemplos de sociedades indígenas em que a produção da pessoa repousa na elaboração dos corpos dos indivíduos. Como nos textos sobre campesinato no Brasil esse tema nunca é abordado, a etnologia indígena me ajudou a entender de que forma algumas sociedades estabelecem processos de fabricação de pessoas valendo-se de seus corpos para isso. Embora os modos de fazê-lo sejam diferentes em sociedades indígenas e camponesas, a literatura da etnologia indígena apontou para os contextos em que há um forte investimento sobre o corpo para produzir pessoas.

Desse modo, penso que esta pesquisa pode trazer contribuições para a etnologia indígena por apresentar um aspecto relevante na produção dos corpos e das pessoas camponesas, que é o trabalho, uma vez que ele não se configura nos estudos de etnologia como importante elemento de produção do corpo e da pessoa. Isso demonstra a fertilidade de um diálogo entre as etnografias sobre populações indígenas e camponesas.

As teorias sobre infância e crianças na antropologia me fornecem uma vasta possibilidade de compreensões da infância em sua diversidade e pluralidade. Isso me ajuda a entender a infância assumida pelo povo Capuxu como possibilidade histórica de vivência do trabalho em consonância com a ludicidade e a aprendizagem sem que haja prejuízos para a infância – pelo contrário, é esta a única forma de garantir a experiência plena com a infância camponesa. Assim, a comunidade Capuxu garante um lugar para que as crianças participem dos dois processos produtivos: o agrícola e aquele sobre seu próprio corpo e a pessoa Capuxu. Tal concepção de infância nos ajuda a entender como a comunidade se utiliza da criança nessa fase da vida, do seu corpo e dos mecanismos de aprendizagem e produção do conhecimento para fabricar a pessoa.

No bojo dessas discussões é que a reflexão sobre a autonomia do universo infantil nos permite entender como as crianças Capuxu vivenciam a infância como uma experiência de autonomia. Elas são responsáveis por si mesmas, até certo ponto, e por seus irmãos à medida que crescem. São coadjuvantes na construção do próprio corpo, atuando com seus pais e com os adultos de modo geral, além de agirem em conformidade com os seus pares. Tudo isso se evidencia nas discussões sobre *malassombro* e no sistema de nomeação, quando analisamos as estratégias das crianças para conviverem com a crença no sobrenatural e o hábito de atribuir apelidos, que permanecerão ao longo da vida, aos seus pares.

A autonomia infantil também se manifesta no sistema de apadrinhamento quando elas elegem padrinhos de fogueira que podem se tornar mais próximos delas do que os padrinhos de batismo escolhidos pelos seus pais. Também na análise da dieta alimentar e dos modos de comer fica evidente a autonomia da criança Capuxu, cuja vida camponesa e sertaneja lhe permite comer sozinha ou cuidar de seu próprio alimento coletando frutos dos pés.

Essa autonomia também se deixa revelar a partir de uma série de ações em que as crianças solucionam, de maneira prática, os problemas que se colocam para elas: isso tanto pode dizer respeito a escalar uma porteira quando não se tem força suficiente para abrir seu fecho como a enterrar os dentes de leite quando uma cisterna vinculada ao telhado as impede de jogá-los lá.

Assim, penso que o arsenal teórico escolhido para esta pesquisa permitiu lançar luz sobre o empreendimento antropológico que ensejei realizar: o de investigar a produção da pessoa Capuxu a partir da fabricação de corpos na infância. Além disso, acredito que empreendimentos como este podem trazer contribuições às pesquisas sobre infância, demonstrando como a análise de um povo centrada nas crianças anuncia relevantes aspectos sobre a vida do povo em geral. Esta análise da infância Capuxu não revela um universo infantil deslocado dos adultos, mas reflete um contexto em que as crianças participam da vida social de forma mais ampla.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Redescobrimo a família rural. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 66-83, 1986.
- _____. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: uso comum e conflito. In: GODOI, Emília Pietrafesa de; MENEZES, Marilda Aparecida de; MARIN, Rosa Acevedo (Org.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias: estratégias de reprodução social*. Vol. II. São Paulo: Editora da UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.
- ATHIAS, Renato. *Diversidade étnica, direitos indígenas e políticas públicas*. Recife: Publicações NEPE/UFPE, 2005.
- AUGÉ, Marc. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 4. ed. Campinas: Papyrus, 1994.
- BARROS, Manoel de. O apanhador de desperdícios. In: PINTO, Manuel da Costa. *Antologia comentada da poesia brasileira do século 21*. São Paulo: Publifolha, 2006.
- _____. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Leya, 2010.
- BARTH, Fredrik. *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press, 1975.
- _____. *Cosmologies in the making*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- _____. Other knowledge and other ways of knowing. *Journal of Anthropological Research*, Chicago, v. 51, n. 1, p. 65-68, 1995.
- _____. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Org. Tomke Lask. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000 [1969].
- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution and epistemology*. Londres: Jason Aronson, 1972.
- BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- _____. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BENJAMIN, Tatiana. Brebotos e Burungangas: analisando o “empoderamento” infanto-juvenil no sertão da Paraíba. *CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, João Pessoa, n. 15, p. 31-36, 2010.

- BELEDELLI, S. *A cultura dos camponeses sem terra e a organização do território dos assentamentos*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2005. 139 f.
- BERREMAN, G. Etnografia e controle de impressões numa aldeia dos Himalaia. In: GUIMARÃES, Alba Zaluvar (Org.) *Desvendando máscaras sociais*. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões práticas: sobre a teoria da acção*. Oeiras: Celta, 2001.
- _____. Célibat et condition paysanne. *Études rurales*, Paris, n. 5-6, p. 32-136, 1962.
- _____. *Esquisse d'une théorie de la pratique-précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Paris: Librairie Droz, 1972.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Plantar, colher, comer: um estudo sobre o campesinato goiano*. São Paulo: Edições Graal, 1981.
- BUSS-SIMÃO, Márcia. *Infância, corpo e educação na produção científica brasileira (1997-2003)*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2007. 224 f.
- CAILLÉ, Alain. Nem holismo, nem individualismo metodológicos: Marcel Mauss e o paradigma da dádiva. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, n. 38, p. 5-38, 1998.
- CÂNDIDO, Antônio. A vida familiar do caipira. In: _____. *Os parceiros do Rio Bonito: estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida*. 10. ed. São Paulo: 34, 2003.
- CANIELLO, Márcio de M. De sertanejo a retirante: os dilemas da identidade camponesa em “A Bagaceira”. *Modernidade e pobreza: as ciências sociais dos anos 90 (Anais do V Encontro de Cientistas Sociais do Nordeste)*. Recife, Instituto de Pesquisas Sociais, Fundação Joaquim Nabuco, 1991.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1998. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo/Brasília: UNESP/Paralelo 15, 1998.
- _____. *O lugar (e em lugar) do método*. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1995.
- _____. (Org.). *A antropologia de Rivers*. Campinas: Editora da Unicamp, 1991.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: _____. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.
- CARSTEN, Janet. *After kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- CASTAÑEDA, Carlos. *A erva do diabo: os ensinamentos de Dom Juan*. 36. ed. Rio de Janeiro: Best Seller, 2013.

CERISARA, Ana Beatriz. Educar e cuidar: por onde anda a educação infantil? *Perspectiva* – Revista do Centro de Ciências da Educação, Florianópolis, v. 17, n. especial, p. 11-21, jul./dez. 1999.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 11. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

CODONHO, Camila. Entre brincadeiras e hostilidades: percepção, construção e vivência das regras de organização social entre as crianças indígenas Galibi-Marworno. *Tellus*, ano 9, n. 17, p. 137-161, 2009.

COHEN, Emma. Anthropology of knowledge. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v.16, n. 1, p. 193-202, 2010.

COHN, Clarice. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 195-222, 2000.

_____. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera; NUNES, Angela (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Mari/Fapesp/Global, 2002.

_____. *Antropologia da criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2000. 187 f.

_____. Noções sociais de infância e desenvolvimento infantil. *Cadernos de campo*, ano 10, v. 9, p. 13-26, 2000.

CSORDAS, T. Embodiment as a paradigm for anthropology. *Ethos*, n. 18, p. 5-47, 1990.

COLLARD, Chantal. “Kinship studies” au tournant du siècle. *L’Homme*, n. 154-155, p. 635-658, 2000.

COMERFORD, John Cunha. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

CONKLIN, Beth A.; LYNN, M. Morgan. Babies, bodies and production of personhood in North America and a Native Amazonian Society. *Ethnos*, v. 24, n. 4, p. 657-694, 1996.

CRUZ, S. H. V. (Org.) *A criança fala: a escuta de crianças em pesquisas*. São Paulo: Cortez, 2008.

CUNHA, Euclides da. Os sertões. In: SANTIAGO, Silviano. *Intérpretes do Brasil*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. 5. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- _____. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- _____. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- _____. (Org.) *Edmund Leach*. São Paulo: Ática, 1983.
- _____. O ofício do etnólogo ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org.). *A aventura sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.
- DELALANDE, Julie. *La cour de récréation: contribution à une anthropologie de l'enfance*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2001.
- DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel. Algumas formas primitivas de classificação: contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, Marcel. *Ensaios de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- EMATER. *Santa Terezinha – PB*. Estudo da realidade do Município. Levantamento de informações. 2000.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FARIA, A. L. G.; DEMARTINI, Z. B. F.; PRADO, P. D. (Org.). *Por uma cultura da infância: metodologia de pesquisa com crianças*. Campinas: Autores Associados, 2005.
- FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 2005.
- FERNANDES, Florestan. As trocinhas do bom retiro: contribuição ao estudo folclórico e sociológico da cultura e dos grupos infantis. In: _____. *Folclore e mudança social na cidade de São Paulo*. São Paulo: Martins Fontes, 2004 [1946].
- FINE, Agnès. Apadrinhamento e relações familiares na sociedade francesa contemporânea. Trad. Pillar Grossi. *Conferência do PPGAS/UFSC*, 2011.
- FONSECA, Claudia. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a transpolinização entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. *Ilha*, Florianópolis, v. 5, n. 2, p. 5-31, 2004.

- FORTES, Meyer. *The development cycle in domestic groups*. Ed. Goody Jr. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 47. ed. São Paulo: Global, 2003 [1933].
- FOUCAULT, Michel de. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- FUKUI, Lia. *Sertão e bairro rural: parentesco e família entre sitiantes tradicionais*. São Paulo: Ática, 1979.
- GALESKI, B. *Basic concepts of rural society*. Manchester: Manchester University, 1972.
- GARCIA JR., Afrânio R. *Trabalho da terra: trabalho familiar de pequenos produtores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Aplicada, 1989a [1973].
- _____. Estar lá, escrever aqui. *Diálogo*, n. 3, v. 22, 1989b.
- _____. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2005.
- _____. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Vozes, 1997.
- GODOI, Emília Pietrafesa. Reciprocidade e circulação de crianças entre camponeses do sertão. In: GODOI, E. P.; MENEZES, M. A.; MARIN, R. A. (orgs.). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. Vol. 2. São Paulo: UNESP; Brasília: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009.
- _____. *O trabalho da memória: cotidiano e história no sertão do Piauí*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
- GOLDMAN, Márcio. Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa. In: _____ (Org.). *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- _____. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos: etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 46, v. 2, p. 445-476, 2006.
- GOULART DE FARIA, Ana Lúcia. A contribuição dos parques infantis de Mário de Andrade para a construção de uma pedagogia da educação infantil. *Educação & Sociedade*, Campinas, ano XX, n. 69, dez. 1999.
- GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, Rio de Janeiro, n. 3, v. 2, p. 39-65, 1997.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. Turismo e etnicidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 9, n. 20, out. 2003.

- GRÜNEWALD, Rodrigo de A. *Os índios do descobrimento: tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.
- GUIMARÃES ROSA, João. *Manuelzão e Miguilim (Corpo de baile)*. 11. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- _____. *Grande sertão: veredas*. 37. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- HARDMAN, Charlotte. Can there be an anthropology of children? *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, v. IV, n. 2, p. 85-99, 1973. Republicado em *Childhood*, v. 8, n. 4, p. 501-517, 2001.
- HARRISON, Simon. *Stealing people's names: history and politics in a Sepik River Cosmology*. Cambridge/Nova Iorque: Cambridge University Press, 1990.
- HEREDIA, Beatriz M. Alásia de. *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do Nordeste do Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988 [1979].
- HERITIER, Françoise. À propos de la théorie de l'échange. Commentaire de "femmes échangées, femmes échangistes". *L'Homme*, n. 154-155, p. 117-122, abr./set. 2000.
- HERTZ, Robert. A preeminência da mão direita. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, v. 6, 1980.
- HIRSCHFELD, Lawrence. Why don't anthropologists like children? *American Anthropologist*, v. 104, n. 2, p. 611-627, 2002.
- HOUAISS, Antônio. *Dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Cortez, 2001.
- HUGH-JONES, Stephen. The substance of Northwest Amazonian names. In: BODENHORN, Barbara; VOM BRUCK, Gabriele (Org.). *The anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- HUMPHREY, Caroline. On being named and not named: authority, persons, and their names in Mongolia. In: BODENHORN, Barbara; VOM BRUCK, Gabriele (Org.). *The anthropology of names and naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- INGOLD, Tim. Culture, nature, environment: steps to an ecology of life. In: _____. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge, 2000.
- JAMES, Allison; JENKS, Chris; PROUT, Alan. O corpo e a infância. In: KOHAN, W. O.; KENNEDY, D. (Org.). *Filosofia e infância: possibilidades de um encontro*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- KAPLAN, Joanna Overing. "Orientation for paper topics" e "Comments": *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, 1976.

- KRAMER, S.; LEITE, M. I. (Org.). *Infância: fios e desafios da pesquisa*. 3. ed. Campinas: Papirus, 1996.
- KUNDERA, Milan. *A vida está em outro lugar*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.
- LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o Ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 14, p. 173-194, , 2000.
- _____. *A dívida divina: troca e patronagem no Nordeste brasileiro*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
- LAPLANTINE, François. *A descrição etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem, 2004.
- LARAIÁ, Roque de Barros. *Um exercício de álgebra e parentesco*. Brasília: Editora da UnB, 1996.
- LASMAR, Cristiane. Conhecer para transformar: os índios do rio Uaupés (Alto Rio Negro) e a educação escolar. *Tellus*, ano 9, n. 16, p. 11-33, jan./jun. 2009
- LE BRETON, David. *Sociologia do corpo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2006.
- _____. *Adeus ao corpo: antropologia e sociedade*. 2. ed. Campinas: Papirus, 2003.
- _____. *Antropologia do corpo e modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- LEITE, Maria Isabel F. Pereira. O que falam de escola e saber as crianças da área rural? Um desafio da pesquisa de campo. In: KRAMER, Sônia; LEITE, Maria Isabel (Org.). *Infância: fios e desafios da pesquisa*. 3. ed. Campinas: Papirus, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O totemismo hoje*. Lisboa: Perspectiva do homem/ edições 70, 2003.
- _____. *O pensamento selvagem*. 5. ed. Campinas: Papirus, 1989 [1962].
- _____. *As estruturas elementares de parentesco*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
- _____. *Antropologia estrutural II*. 4. ed. Rio de Janeiro, 1993.
- _____. *Antropologia estrutural*. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. *O cru e o cozido. Mitológicas I*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- LIMA, Tânia Stolze. O que é um corpo? *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, 2002.
- LIMULJA, Hanna C. L. R. *Uma etnografia da escola indígena Fen'Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças Kaingang e Guarani*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC, Florianópolis, 2007. 139 f.
- LOCK, M.; SCHEPER-HUGHES, N. *A critical interpretative approach in medical anthropology: rituals and routines of discipline and dissent*. 1990.

- LOPES da Silva, A.; NUNES, A.; MACEDO, A. V. L. S. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.
- LOSONCZY, Anne-Marie. A sabedoria e o umbigo: ritos de nascimento e parteiras entre os embera e afro-colombianos do Alto Choco, Colômbia. In: CARVALHO, M. Rosario de; REESINK, E.; CAVIGNAC, J. (Org.). *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal: Edufern, 2011.
- MALINOWSKI, Bronislaw. Introdução: tema, método e objetivo desta pesquisa. In: *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MARIN, Joel Orlando Bevilaqua. Infância camponesa: processos de socialização. In: NEVES, D. P.; MORAES SILVA, M. A. (Org.). *Processos de constituição e reprodução do campesinato no Brasil: formas tuteladas de condição camponesa*. v. 1. São Paulo: UNESP, 2008.
- MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss e sua atualidade teórica: o paradigma da dádiva e as ciências sociais no Brasil. *Anais do XXV Encontro Anual da Anpocs*, Caxambu, 2001.
- _____. (Org.). *A dádiva entre os modernos*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- MARTINS, V. S.; MENASCHE, R. Trajetórias do lugar de viver em terra de reforma agrária. *Retratos de Assentamentos*, Araraquara, v. 14, n. 1, p. 69-92, 2011.
- MAUSS, Marcel. *A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais orais funerários australianos)*. São Paulo: Perspectiva, 2001 [1921].
- _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1969].
- _____. *Manuel d'ethnographie*. Paris: Payot, 1967.
- MAYA, Mayblin M. *Marriage, knowledge and morality among Catholics peasants in Northeast Brazil*. PhD Thesis in Anthropology – London School of Economics and Political Science. London, 2005.
- MEAD, Margareth. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. *Coming of age in Samoa*. 1928.
- _____. *Adolescencia y cultura en Samoa*. Buenos Aires: Abril, s/d.
- _____. Children's play style: potentialities and limitations of its use as cultural indicator. *Anthropological Quarterly*, v. 48, n. 3, jul. 1975.
- MEAD, M.; MACGREGOR, F. *Growth and culture: a photographic study of Balinese childhood*. New York: GPPS, 1951.
- MEDEIROS, R. M. V. de. Camponeses, cultura e inovações. *Campo Território – Revista de Geografia Agrária, Uberlândia*, v. 1, n. 1, p. 41-59, fev. 2006.
- MELATTI, J.; MELATTI, D. A criança Marubo: educação e cuidado. *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*, n. 143, vol. 62, p. 291-301, jan./abr. 1979.

MELLO, Flávia. *Ciclo de discussão sobre experiências e pesquisas a respeito da educação e infância indígena*. Projeto Educação e Infância Indígenas, NEPI/UFSC, 2006.

MENDRAS, Henri. *Sociedades camponesas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MINER, Horace. Rituais corporais ente os Nacirema. In: RONNEY, A. K.; DE VORE, P. L. *Dou and others: readings in introductory anthropology*. Cambridge: Winthrop Publishers, 1973.

MIRANDA, Sarah. *Aprendendo a ser Pataxó: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de Coroa Vermelha, Bahia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2009. 233 f.

MORAES FILHO, E. (Org.). *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983.

MOURA, Margarida Maria. Infância camponesa: legado dos nomes, dos bens antigos e das compras novas. *Cadernos Ceru*, série 2, v. 21, n. 1, jun. 2010.

_____. *Camponeses*. São Paulo: Ática, 1988.

_____. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. São Paulo: Hucitec, 1978.

MÜLLER, Fernanda; HASSEN, Maria de N. A. A infância pesquisada. *Revista de Psicologia da USP*, São Paulo, v. 20, n. 3, 2009.

NASSAR, Raduan. *Lavoura arcaica*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

NEEDHAM, Rodney. The system of teknonyms and death-names of the Penan. *Southwestern Journal of Anthropology*, v. 10, p. 416-431, 1954.

_____. *Structure and sentiment: a test case in a social anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

NEVES, Delma P. *A perversão do trabalho infantil: lógicas sociais e alternativas de prevenção*. Niterói: Intertexto, 1999.

NUNES, Ângela, SILVA, Aracy; MACEDO, Ana V. L. da S. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002.

NUNES, Ângela. “*Brincando de ser criança*”: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da criança. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto Universitário de Lisboa-ISCITE. Lisboa, 2009. 341 f.

_____. Da antropologia da infância aos estudos sobre infância indígena e vice-versa: impasses e possibilidades. *VI Reunião de Antropologia do Mercosul*, Montevideu, 2005.

PACHECO DE OLIVEIRA. Uma etnologia dos “índios misturados”: situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 2004.

PAULILO, Maria Ignez. S. O peso do trabalho leve. *Ciência Hoje*, n. 28, 1987.

PINA CABRAL, João de. Nicknames and the experience of community. *Man*, v. 19, n. 1, p. 148-150, 1984.

_____. Mães, pais e nomes no baixo sul (Bahia, Brasil), In: PINA CABRAL, João de; VIEGAS, Susana de Matos (Org.). *Nomes: gênero, etnicidade e família*. Coimbra: Almedina, 2007.

PIRES, Flávia Ferreira. *Quem tem medo de mal-assombro?: religião e infância no semiárido nordestino*. Rio de Janeiro: E-papers/João Pessoa: UFPB, 2011.

_____. O que as crianças podem fazer pela antropologia? *Horizontes Antropológicos* – Revista da UFRGS, v. 34, 2010.

_____. O Programa Bolsa Família e o consumo das meninas e dos meninos no semi-árido nordestino. *Anais do Fazendo Gênero 9: diásporas, diversidades, deslocamentos*. Florianópolis, 2010.

POUTIGNAT, Philippe; STREIF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Editora da Unesp, 2011.

QVORTRUP, J. O trabalho escolar infantil tem valor? A colonização das crianças pelo trabalho escolar. In: CASTRO, R. L. (Org.). *Crianças e jovens na construção da cultura*. Rio de Janeiro: NAU, 2001.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 1978 [1950].

RAMOS, Alcida. Nomes sanumá entre gritos e sussurros. *Etnográfica*, v. 12, n. 1, p. 59-69, 2008.

_____. *Ethnology Brazilian style*. Brasília: UnB, 1990.

RAMOS, Graciliano. *Vidas secas*. 99. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.

RAMOS, M. O. “A comida da roça” ontem e hoje: um estudo etnográfico dos saberes e práticas alimentares de agricultores de Maquine (RS). Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Rural) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2007. 175 f.

RAPPORT, N; OVERING, Joana. *Social and cultural anthropology: the key concepts*. London: Routledge, 2000.

RIBEIRO, Darcy. *Diários índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. 7. ed. Rio de Janeiro: FioCruz, 2006.

ROSA, Patrícia Carvalho. A noção de pessoa e a construção de corpos kaingang na sociedade contemporânea. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 15-43, jan./jun. 2008.

ROSA, Patrícia Carvalho. “*Para deixar crescer e existir*”: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília. Brasília, 2011.

SABOURIN, Eric. Marcel Mauss: da dádiva à questão da reciprocidade. *RBCS*, v. 23, n. 66, fev. 2008.

SACRISTÁN, José Gimeno. *O aluno como invenção*. Porto Alegre: Artmed, 2005.

SCHADEN, Egon. *Leituras de etnologia brasileira*, São Paulo: Companhia Editorial Nacional, 1976.

_____. Educação indígena. *Revista Problemas Brasileiros*, ano XIV, n. 152, p. 23-32, 1976.

SAYÃO, Déborah Thomé. Corpo e movimento: notas para problematizar algumas questões relacionadas à educação infantil e à educação física. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, Campinas, v. 23 n. 2, p. 55-67, 2002.

SCHILDKROUT, Enid. Age and Gender in Hausa Society: socio-economic roles of children in urban Kano. In: LA FONTAINE (ed.). *Sex an age as principles of social differentiation*. London: Academic Press, 1978.

_____. Ethnicity and generation differences among urban immigrants in Ghana. In: COHEN, A. (ed.) *Urban ethnicity*. London: Tavistock, , 1974.

SCHNEIDER, D. *A critique of the study of kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1984.

_____. *American kinship: a cultural account*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

SEEGER, A., DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979.

SEEGER, Anthony. *Os índios e nós*. Rio de Janeiro: Campos, 1980.

SIGAUD, Lygia. As vicissitudes do “Ensaio sobre o Dom”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p. 89-124, 1999.

SILVA, Aracy Lopes da. *Nomes e amigos: da prática xavante a uma reflexão sobre os Jê*. São Paulo: USP, 1986.

SILVA, Ana Márcia. *O corpo do mundo: reflexões acerca da expectativa de corpo na modernidade*. Tese (Doutorado em Sociedade e Meio Ambiente) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1999. 236 f.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais de Sociologia: individuo e sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

SOARES, Carmem L. Corpo, conhecimento e educação. In: SOARES, Carmen Lúcia (Org.). *Corpo e história*. Campinas: Autores Associados, 2001.

SOUSA, E. L. “*Que trabalhaiis como se brincásseis*”: trabalho e ludicidade da infância Capuxu. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba. Campina Grande, 2004a. 239 f.

_____. A trilogia na infância camponesa: aprendizagem, ludicidade e trabalho. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 31. *Anais...* out. 2007.

_____. Relativizando o trabalho infantil a partir de uma experiência etnográfica: o caso das crianças Capuxu. *Cadernos Pós de Ciências Sociais*, São Luís, v. 1, n. 2, p. 73-91, 2004b.

_____. Infância no caleidoscópio: desconstruindo conceitos, desestabilizando teorias. *Cadernos Pós de Ciências Sociais*, São Luís, v. 2, n. 3, p. 50-75, 2005.

_____. Infância e pobreza. *Anais do XIII Congresso Brasileiro de Sociologia*. Recife: UFPE, 2007.

_____. A experiência com a infância em uma comunidade camponesa na Paraíba. In AREND, S. M. F.; PEREIRA, I.; SCHREINER, D. *Infâncias brasileiras: experiências e discursos*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2009.

SOUZA, J.; ÖELZE, B. (Org.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora da UnB, 1989.

STRATHERN, M. et al. The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, T. (Org.). *Key debates in Anthropology*. New York: Routledge, 1992. p. 57-96.

_____. *O gênero da dádiva*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1990.

TASSINARI, Antonella M. I. A participação de crianças indígenas e camponesas na produção de alimentos. CONGRESSO INTERNACIONAL DE AMERICANISTAS NO SIMPÓSIO: CHILDREN’S FOOD HERITAGE, 54. *Anais...* Anthropological Issues, Viena, jul. 2012.

_____. Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, Campo Grande, ano 7, n. 13, p. 11-25, out. 2007.

_____. Múltiplas infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou A Sociedade contra a Escola. ENCONTRO DA ANPOCS, 33. *Anais...* Caxambu, 2009.

_____. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, A. L.; FERREIRA, M. K. L. (Org.). *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*. 2. ed. São Paulo: Global, 2001.

TASSINARI, Antonella; COHN, Clarice. “Opening to the Other”: schooling among the Karipuna and Mebengokré-Xikrin of Brazil. *Anthropology & Education Quarterly*, v. 40, n. 2, p. 150-169, jun. 2009.

- TEMPLE, Dominique; CHABAL, Mireille. *La réciprocité et la naissance des valeurs humaines*. Paris: L'Harmattan, 1995.
- TEPICHT, J. *Maxism et agriculture: le paysan polonaise*. Paris: Armand Colin, 1973.
- TYLER, Stephen. Post-modern Ethnography: from document of the occult to occult document. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (Org.). *Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- TOREN, Christine. Making history: the significance of childhood cognition for a comparative anthropology of mind. *Man*, v. 28, p. 61-78, 1993.
- TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. São Paulo: Difel, 1983.
- TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974 [1969].
- VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- VASCONCELOS, Viviane C. C. *Tramando redes: parentesco e circulação de crianças Guarani no litoral de Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2011. 190 f.
- VELHO, Otávio. *Besta-fera: recriação do mundo: ensaios críticos de antropologia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- VIEGAS, Susana de Matos. Pessoa e individuação: o poder dos nomes entre os Tupinambá de Olivença (sul da Bahia, Brasil). *Etnográfica*, v. 12. n. 1, p. 71-94, 2008.
- VIGARELLO, Georges. A história e os modelos do corpo. *Pro-Posições – Revista quadrimestral da Faculdade de Educação da Unicamp, Campinas*, v. 14, n. 2, p. 21-29, maio/ago. 2003.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.
- _____. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979.
- _____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.
- _____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002b.
- WANDERLEY, Maria de Nazareth Baudel. A modernização sob o comando da terra; os impasses da agricultura moderna no Brasil. *Ideias – Revista do IFCH/Unicamp, Campinas*, v. 3, n. 2, 1996.
- _____. Raízes históricas do campesinato brasileiro. In: TEDESCO, João Carlos (Org.). *Agricultura familiar: realidade e perspectivas*. Passo Fundo: UPf, 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mundo rural brasileiro: acesso a bens e serviços e integração campo-cidade. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, abr. 2002.

_____. Agricultura familiar e campesinato: rupturas e continuidade. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, v. 21, p. 42-61, out. 2003.

_____. *O mundo rural como espaço de vida: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Max. Relações comunitárias étnicas. *Economia e Sociedade*, Brasília, v. 1, p. 267-277, 1991 [1921].

WOORTMANN, E. F. *Herdeiros, parentes e compadres*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Editora da UnB, 1995.

_____. (Org.). *Significados da terra*. Brasília: Editora da UnB, 2004.

_____. O sítio camponês. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 81, p. 164-203, 1983.

_____. *Parentesco e reprodução social*. São Paulo: Cortez, 1985.

WOORTMANN, E.; WOORTMANN, K. *O trabalho da terra: a lógica e a simbólica da lavoura camponesa*. Brasília: Editora da UnB, 1997.

WOORTMANN, Klaas. *Hábitos e ideologias alimentares em grupos sociais de baixa renda*. Brasília: UnB, 1978.

_____. Migração, família e campesinato. *Revista Brasileira de Estudos de População*, Belo Horizonte, v. 7, n. 1, p. 35-53, jan./jun. 1990.

ANEXO

Estado da Paraíba
 Prefeitura Municipal de Santa Terezinha
 Secretaria de Educação, Cultura, Esporte e Turismo

Cardápio Mensal – Escolas Rurais 2012

Semanas	Segunda	Terça	Quarta	Quinta	Sexta
1	Macarrão com molho soja e almôndegas Fruta	Farofa de cuscuz com ovos Café com leite	Arroz c/ frango, batata doce e abóbora salada verde (alface e tomates picados) Suco de fruta	Farofa de feijão verde com cuscuz, ovos e charque Suco de fruta	Vitamina de fruta Bolacha
2	Macarrão com sardinha Suco de fruta	Salada de frutas com mel Biscoito	Café com leite Quarenta	Baião de três Abóbora cozida	Sopa de legumes Carne de soja Bolacha
3	Macarrão com sardinha Suco de fruta	Arroz com purê de batata e frango Salada verde (alface e tomates picados)	Farofa de feijão verde com cuscuz, ovos e charque Suco de fruta	Sopa de legumes Carne soja Bolacha	Vitamina de fruta Bolacha
4	Macarrão com molho soja e almôndegas Fruta	Salada de frutas com mel Biscoito	Café com leite Quarenta	Sopa de legumes Carne soja Bolacha	Arroz de leite, carne charque, batata-doce, salada verde (alface e tomates)

Todos os legumes e verduras são planejados de acordo com a época do ano e a safra para garantia da qualidade do produto.

Os produtos devem ser armazenados da melhor maneira possível para serem consumidos nos dias estipulados no cardápio.

Este livro foi editorado com as fontes
Minion Pro e Roboto Slab. Publicado *on-line*
em: editora.ufsc.br/estante-aberta

A Coleção Brasil Plural tem como objetivo dar visibilidade às pesquisas realizadas pelo Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural (INCT/CNPq). Busca retratar as diferentes realidades brasileiras em toda a sua complexidade e contribuir para a elaboração de políticas sociais que levem em consideração as perspectivas das populações e comunidades estudadas. Além disso, visa formar pesquisadores e profissionais que atuem com essas populações.



Instituto Nacional de Pesquisa
BRASIL PLURAL

MCTI Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação



CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico



CAPES



UFRJ



UFRJ

FAPESP
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo



UFRJ

FAPEMA

**GOVERNO DO
MARANHÃO**
Estado do Maranhão



9 786558 050261