

Universidade de Brasília – UnB
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

**Quem são os humanos dos direitos?
Sobre a criminalização do *infanticídio* indígena**

Marianna Assunção Figueiredo Holanda

(Dissertação de Mestrado)

Orientadora: Rita Laura Segato

Brasília, agosto de 2008

Ao Caetano e sua aparição inesperada em
minha vida; confusão necessária para uma
imersão em novas vertentes criativas.

Resumo

O projeto de criminalização do que vinculou-se chamar “infanticídio indígena” é fruto de uma concepção hegemônica do que é vida, do que é ético e do que é humano, demarcando quem tem legitimidade para outorgar estas fronteiras. Contudo, os direitos indígenas, sobretudo o direito à diferença, só poderão ser garantidos por meio da superação do pensamento jurídico moderno e de sua ficção monista, que supõe o Estado como único produtor de juridicidade.

Meu exercício etnográfico foi então de contrastar cosmologias – as ameríndias e o discurso político-jurídico do ocidente cristão – no intuito de compreender a perspectiva ameríndia deste aparente “infanticídio” e, de outro lado, elaborar como esta figura jurídica se construiu e solidificou como um crime no Estado de direito. O que está em jogo aqui é quem detém o poder de nomeação de humanidades e alteridades.

Palavras-chave: infanticídio, condição humana, direitos humanos, pluralismo jurídico

Abstract

The criminalization of the called "indigenous infanticide" results from a hegemonic conception of what is life, ethical and human, defining who has the legitimized authority to delimit this subjects. However, the indigenous rights, specially the right of difference, can only be guaranteed by the overcome of the juridical-modern thought and its monist fiction, that entitle the State as the only owner of the right to legislate over this juridical matter.

My ethnographic exercise was to contrast cosmologies - the amerindians' and the political-juridical speech of the western occident – trying to understand the perspective of the “infanticide” by indigenous people and, on the other hand, understand how this is figured is defined as a crime in the State of Law . The main issue is to determine who is invested with the legitimacy to nominate humanity and diversity.

Key words: infanticide, human condition, human rights, juridical pluralism

Agradecimentos

Do emaranhado de trocas, sensações e descobertas que compartilhei, me aproximando ou fugindo – em vão – deste texto, sou grata aos constantes emeios, indicações literárias e bibliográficas. Indignações e interesses de alguma maneira mútuos fomentaram esta dissertação.

Menciono também que no ato de refletir e escrever sobre a criação jurídica do infanticídio e sua utilização para o encarceramento das alteridades eu estava também repensando a produção moderna da maternidade, e assim, a minha própria condição de mãe. Caetano nasceu e cresceu ao longo do mestrado e me ensinou que para ser socialmente “mãe” é necessário ajuda. Este texto não seria possível sem minha família, amigos, as escolas e suas cuidadoras. Tia Leila, Cida, avós Marilena e Mônica, Rodrigo e Ana Luiza, Luciana e Vanja, tia Lila, além das equipes do Sibipiruna e da Vivendo e Aprendendo, muito obrigada.

Aos antropólogos da 6ª CCR do Ministério Público da União, sobretudo Marco Paulo Schettini e Ângela Baptista, agradeço pela oportunidade do estágio. Lá pude tomar conhecimento de diversos processos administrativos envolvendo conflitos legais entre o Estado nacional e “povos tradicionais”. Foi participando de um encontro nacional de procuradores da república que entrei em contato com a polêmica gerada no fim de 2005 sobre o “infanticídio indígena”; naquele momento delineei meu tema de mestrado.

Agradeço aos colegas katacumbeiros pela convivência diária e nossos inúmeros cafezinhos. Conversas boas para escrever e escritas sempre carentes de serem conversadas. De lá, recebi três referências bibliográficas sintonizadas com minhas demandas: sou grata à Andréa Grazziani Otero, por Clarice Conh, à Sônia Cristina Hamid, por Elizabeth Badinter e à Lilian Leite Chaves, por Donna Haraway.

Com Marcela Coelho de Souza e José Pimenta pude mergulhar em universos ameríndios e iniciar alguns devaneios que, posteriormente, foram de grande valia. Nesta seara, também sou grata à Rita Heloísa de Almeida e Paulo José Brando Santilli, pelo aprendizado trabalhando na Funai e pela resistência às suas burocracias.

Cleide, bibliotecária da Funai, pouco antes de ser procurada por mim, havia coincidentemente feito uma busca detalhada “infanticídio” no acervo da Biblioteca Curt Nimuendaju. Devido a essa iniciativa e à sua memória acurada, ela me poupou de parte do exaustivo trabalho de garimpo de dados que eu já vinha realizando. Ademais, a bibliografia recolhida lá foi o pontapé etnográfico que estava faltando.

Ao Chico, livreiro da UnB, que sensível à minha pressa se desdobrou para conseguir os livros *à tempo*, retribuo com a fidelidade.

À Mônica Pechincha, que gentilmente me disponibilizou sua dissertação de mestrado sobre “as histórias de admirar” Kadiwéu, me introduzindo a novas possibilidades de parentesco, assim como à Danielli Jatobá, por ter me relatado suas experiências pessoais como antropóloga da procuradoria do Pará, devo algumas intuições importantes. Seus

trabalhos me instigaram e contribuíram para me sensibilizar aos *novos* dilemas das mulheres indígenas.

Agradeço à amiga Taís Itacaramby, que por compartilhar comigo o interesse pelo tema, me fazer lembrar rotineiramente que valia a pena escrever sobre.

De Lu Villas-Boas, Rugê Schmidt Campos e Sara Gaia recebi afeto e paciência nas horas imprecisas. Das amigas, mães e guerreiras, Andréia Bavaresco e Aina Guimarães agradeço a força compartilhada. Além deles, uma sintonia instigante com Bárbara Oliveira e Tiago Eli, comparsas nas críticas de mundo, fomentou muitas das páginas que se seguem. À amiga Tatiana Mota, pela revisão do abstract.

À Rita Segato, minha orientadora e amiga, serei sempre grata por me mostrar as muitas antropologias possíveis – embora saibamos por qual rumo caminhar. Das conversas, aulas, bibliografias, reuniões e insurgências cotidianas, aprendi também novas formas de me colocar no mundo. Suas ausências que tanto me inquietaram, foram fundamentais para me pôr em movimento, aprendendo a conviver com a solidão da escrita. Ademais, sua leitura teimosa, críticas necessárias e sugestões preciosas, foram o fôlego final para alinhavar e concluir esta dissertação.

Menciono com gratidão os professores Paul Little, Mariza Peirano e José Jorge de Carvalho, pela sensibilidade com minha condição de mãe e bolsista.

Ao CNPq enfatizo que sem a bolsa não haveria possibilidade de cursar o mestrado.

À Adriana e à Rosa agradeço pela eficiência nos trâmites necessários e às constantes ajudas nas horas confusas.

Por fim e lisonjeada, agradeço o carinho e a presença dos amigos na banca: Rogério Campos, Sara Gaia, Júlia Otero, Valéria Martins, Domitila Mesquita, Marianna Queiróz, Blanca Rojas, Taís Itacaramby, Juliana Watson, Fabíola Cardoso, Carmela Zigoni, André Rego, Sônia Hamid, Carolina Pedreira, Pedro MacDowell, Elena Nava, Maria Soledad Castro, Yoko Nitahara, Andréia Otero, Júlia Brussi, Alda Lúcia, Luís Guilherme de Assis, Diogo Goltara, Eduardo Nunes, Roderlei Goes e Rosa Virgínia.

Índice

4 Agradecimentos

7 Prólogo – “A vida está acima da cultura”

10 Alinhavando...

16 Capítulo 1 – As elaborações ameríndias da personalidade

- 18 A fundação do social e seus cotidianos
- 25 A vida e o sentimento de respeito-vergonha
- 31 A morte e o cultivar
- 37 Tornado-se (não) pessoa

45 Capítulo 2 – Sobre os interditos de vida

- 50 A gemeidade e outros dilemas
- 55 Elaboração corporal e expectativas sociais
- 61 Outras relações
- 65 Da criação antropológica e dos contrastes

69 Capítulo 3 – A criação jurídica do infanticídio

- 69 Origens
- 78 A hierofania do discurso colonial
- 80 Grandes descobertas
- 85 O encarceramento disciplinar
- 87 O encarceramento jurídico
- 91 O encarceramento colonial
- 95 O nascimento econômico e sanitário da filantropia
- 99 A base colonial das políticas indigenistas
- 101 O estatuto jurídico da infância e do infanticídio
- 107 Adendo

109 Capítulo 4 – Da economia do sacrifício

116 Capítulo 5 – Sobre a nova natureza, “humana”?

- 118 Psicologia evolutiva, sociobiologia e outros ismos
- 125 A cosmologia ocidental e a Alma Mater
- 128 As metamorfoses do natural
- 130 Sem fronteiras?
- 133 Outras traduções de mundos
- 136 O espelho e a reflexão

142 Da não conclusão: expansão

147 Referências bibliográficas

156 Anexo - Projeto de Lei nº 1057/2007

Prólogo

“A vida está acima da cultura”

Não é saudável tratar os índios como se fossem dissociados da sociedade brasileira. Porque não querem inserir os índios, as nossas aldeias indígenas, nas transformações que são necessárias? As culturas indígenas precisam de transformação nos seus aspectos sombrios e negativos.

E o deputado Afonso Henrique conclui:

Nos achamos impedidos, muitas vezes, de passar por cima de um sistema de crença ou um código moral para defender aquilo que, internacionalmente, já é consenso nos marcos do séc. XXI, exatamente o direito à vida (Audiência Pública 2005).

Autor do projeto de lei nº 1057/2007 (anexo) que visa a criminalização de “práticas tradicionais que atentem contra a vida e a integridade físico-psíquica” o deputado foi peça importante no debate de grande interesse midiático suscitado no Brasil: a punição e eliminação do que vinculou-se chamar “infanticídio indígena”. Caracterização que explicita as fronteiras políticas e morais entre Povos Indígenas no Brasil e o Estado nacional.

Foi a partir da saída de uma aldeia Zuruwahá de duas crianças que tiveram o status de pessoa indeferido por seu povo: *Tititu*, que nasceu com indefinição sexual, e *Iganani*, com paralisia cerebral, que o “infanticídio indígena” começou a se delinear como tema de interesse público. A ação foi elaborada pela missão evangélica de origem estadunidense – Jocum – com o intuito de retirar as crianças de seu povo para “receberem tratamento médico adequado”. Entrou em cena uma mídia direcionada a sensibilizar a sociedade civil a uma barbárie.

A missão “de caráter filantrópico” e atuante entre vários povos indígenas no Brasil é formada por “pessoas dedicadas a apresentar Jesus pessoalmente utilizando todas as formas possíveis afim de cumprir esta tarefa”¹. Eles se instalaram entre os Zuruwahá – povo até então considerado isolado pela Funai – na década de 1980. Dessa convivência surgiu a ONG Atini, que segundo os missionários, significa “voz pela vida” em zuruwahá.

A Atini nutre profundo respeito pelas culturas indígenas, mas, em conformidade com a Organização das Nações Unidas (ONU), entende que nem todas as práticas tradicionais são válidas em nome da cultura. Sobretudo, quando afetam os mais vulneráveis, como as crianças indígenas submetidas a práticas infanticidas².

Sua principal atuação tem sido a produção de materiais publicitários que violentam estratégias e filosofias ameríndias generalizando-as pela imposição de um fenômeno “infanticídio indígena” de forte apelo publicitário. A rápida repercussão nacional sobre “a retirada ilegal de índios isolados de sua aldeia” e o entrave jurídico que originou,

¹ Fonte: www.jocum.org.br, em 18/07/2008.

² Fonte: www.atini.org, em 18/07/2008.

impulsionou uma participação mais atuante do Estado brasileiro. O resultado foi uma audiência pública, em dezembro de 2005, na qual ficou o vácuo das vozes indígenas, sobretudo Zuruwahá³.

Na sala do congresso nacional, um crucifixo na parede direita indicava o horizonte moral do monólogo que se seguiu. Os protagonistas são, de um lado, as duas crianças Zuruwahá, do outro, a Jocum e sua missão de garantir o dom da vida a estas meninas. Entre eles, biomédicos e diagnósticos, a Fundação Nacional do Índio, a Fundação Nacional de Saúde, procuradores da república e a bancada evangélica parlamentar. Um dos deputados esclareceu o objetivo da audiência pública, acionada pela Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional: “debater uma atuação mais incisiva, humanitária e governamental nestes casos de abuso dos direitos humanos”.

Ao longo das falas, foi notável uma dupla produção da vitimização indígena: vítimas de sua própria cultura opressora e arcaica (para os missionários / parlamentares) ou vítimas do “contato interétnico”, sobretudo com a presença dos missionários (para a Funai / Funasa), a tal ponto que o representante da Funai concluiu “não há possibilidade de eles resistirem ao trabalho de convencimento ou à catequese”.

O direito à diferença foi enfaticamente negado em prol de “uma dimensão superior humana”, cujo critério é a imposição da *vida*. Notemos a fala da missionária, Márcia Suzuki, na qual ela desenvolve o foco de atuação da Atini.

Estamos lá com o objetivo de fazer amigos, de ajudar as culturas naquilo que é necessário, de atender em ocasiões de emergência. Fazemos isso com constância (Audiência Pública 2005).

Ademais, explica Bráulia Ribeiro, a presidente nacional da Jocum,

A única diferença entre nós e os Zuruwahá é que eles falam a língua deles, exclusivamente (idem).

Contudo, os últimos parecem carecer de princípios humanitários e eis sua diferença negativa, nomeada para ser corrigida.

Vamos para lá para ensinar aquilo que é ético, aquilo que é moral, aquilo que é bom, aquilo que edifica, e não aquilo que destrói a vida (idem).

Pastor Frankembergen, um dos deputados presentes na audiência nos lembrou: “Desenvolver a cultura é um dos dons que o Criador deu aos seres humanos”. Então ele lança uma pergunta:

São esses aspectos sombrios da cultura indígena que os torna mais índios? É o fato de preservarem uma tradição que os enfraquece, que os constrange, que os mata, que os torna índios? (idem)

Em sua fala, a advogada da Jocum, Maíra de Paula Barreto comenta:

³ Durante a escrita desta dissertação, uma nova audiência pública – em agosto de 2007 – foi organizada pela Comissão de Direitos Humanos e Minorias para discutir “a prática de infanticídio nas áreas indígenas”. Desta vez, após as críticas e depois de uma articulação mais intensa do movimento indígena, a audiência contou com a participação de lideranças indígenas e antropólogos, além de reiterar a presença da Atini. Sobre o evento ver: Segato s/d.

Sou a favor dos direitos humanos como algo universal, comum a todos os povos. Acredito que quando há choque com a cultura, o que prevalece são os direitos fundamentais (idem).

Mas que “cultura” está em choque? Ela responde.

Existe sim o certo e o errado (...). A humanidade toda se reuniu em torno de noções claras. É como a luz e as trevas. Está bem claro diante de nós o que é certo. A vida não deixa de ser vida se alguém tem uma concepção de religião diferente, a vida tem valor intrínseco. Por isto estamos aqui, somos gente que entende que a vida está acima da cultura (idem).

Alinhavando...

Estas falas são desdobramentos de uma concepção hegemônica do que é vida, do que é ético e do que é humano. Ademais, elas permitem transparecer quem tem legitimidade para outorgar estas fronteiras. Se o direito à vida é uma garantia fundamental dos Direitos Humanos universais e é pilar de inúmeras constituições nacionais, o problema é antes a sua interpretação exclusiva por parte de legisladores que compreende estes direitos como do indivíduo, com base em uma igualdade que não permite discriminar por “raça, cor, gênero” e, portanto, suprime a possibilidade de diferenças. Esta perspectiva liberal é a base da carta constitucional brasileira, vinculada à fundação do Estado e a *um* sistema jurídico-político.

Dessa maneira, embora no Brasil se reconheça aos Povos Indígenas o direito de viverem segundo seus “usos, costumes e tradições” diferenciados da sociedade nacional, neste tipo de política eles desaparecem juridicamente como sujeitos de direito coletivo. A noção de “igualdade” presume uma integração total que não pode abarcar a idéia de coletividade – central para que possamos compreender as sócio-lógicas ameríndias e sua relação com a elaboração da vida e da morte.

Esta noção de indivíduo, esta metafísica da experiência interior ou a interioridade como fundamento da metafísica, são emblemas modernos (Milovic 2005) assim como o projeto de por fim às ambivalências, aos múltiplos, às diferenças (Bauman 1999). Como consequência, a teia moral que balizou e sustenta os Direitos Humanos foi se constituindo também pela imposição de inumanidade às alteridades, sempre portadoras de falhas morais a serem corrigidas. Por meio da criação da “diferença cultural” enquanto projeto colonial, questões como a “intervenção humanitária”, gerada e geradora dos Direitos Humanos, ganharam relevância nos debates internacionais e solidificaram-se como dever das metrópoles.

O conflito e as desinformações gerados quando nos colocamos diante de um Outro levaram o projeto de modernidade a negar similitudes tentando englobar, a produzir diferenças com o intuito de colonizar e à criação contínua de substâncias que fixem as ambigüidades, para então justificar. Este é também o projeto democrático.

Prevalece a idéia de que declarar – e impor – a igualdade resolve o problema da marginalização e da incompreensão diante das alteridades. Mas sabemos que a igualdade não é suficiente. Toda negação de especificidades faz parte de um esquema discriminatório e racista. A discriminação não se circunscreve ao preconceito ideológico, o racismo hoje é um racismo institucional (Stavenhagen 2008). Ele perpassa a distribuição seletiva de dinheiro público, as prioridades estratégicas de governo, as informações produzidas nos grandes veículos de comunicação, os parlamentares, seus projetos de lei e a pertinência de determinados acordos internacionais.

O racismo institucional é o fracasso coletivo de uma organização em prover os direitos de um grupo ou de um povo, colocando-os em desvantagem (Wiecko 2008). Há uma pressão muito grande do direito estatal para que as organizações indígenas tomem a

forma exigida pelo Estado, que não responde às suas formas próprias de organização. Essa lógica afirma enfaticamente estes povos como um aglomerado de pessoas e não como coletividades diferenciadas – tanto da sociedade nacional como entre si.

Mas o Estado brasileiro a pratica por ignorância, inconsciência política ou estratégia de dominação? Muitos direitos conquistados são persistentemente negados e ocultados por táticas discursivas unilineares. Esta questão central orientou minha escrita, uma reação à moralidade criadora do “infanticídio indígena” e à sua ficção jurídica no ocidente. Isso porque para criminalizar a alteridade é necessário configurá-la dentro do projeto do Um (Bhabha 2005).

Este é o cenário atual do debate sobre o “infanticídio indígena”. Mas somente a partir das filosofias e práticas ameríndias teremos *substância* para entender os impasses legais que se criaram ao colocar em confronto sujeitos coletivo e individual, prescrições sociais e normatividades legais. Somente então, sabendo ouvir estes Outros, encontraremos meios de criticar a metafísica que pensa a identidade para defender sua superação pelo pensamento da diferença.

A despeito da recente assinatura da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, persiste no Brasil uma política colonizadora de inviabilização destes, negando insistentemente as suas especificidades. Prova disso são as atuais discussões sobre os direitos à autodeterminação e ao pluralismo jurídico como uma ameaça à soberania nacional.

Cegos aos direitos historicamente conquistados e principalmente à perspectiva de sujeitos de direito coletivo que a Declaração traz, alguns setores da nação preferem repetir que o exercício de direitos indígenas é uma ameaça à unidade territorial, ao sistema jurídico nacional e que corrompe pactos internacionais. Mas que soberania é esta que está sob ameaça?

Podemos pensar duas dimensões da soberania: a primeira seria externa, aquela que pressupõe que um país não vai se submeter ao arbítrio de qualquer outra nação. Mas não me parece este o caso, posto que existe uma dimensão interna de soberania, aquela em que o Estado é soberano porque detém o monopólio da força, das leis, do poder jurídico e, sobretudo, do poder de morte (Agamben 2004). É exatamente este poder de morte que está em jogo na criação do “infanticídio indígena”.

Meu intuito foi, portanto, buscar as perspectivas dos universos ameríndios, porém não sem inseri-los em um contexto político, em encenações e ausências de poder, posto que quem detém a fala possui uma ferramenta central de criação de mundos. Da carta constitucional à mídia irresponsável, ameaças potenciais são invocadas para desviar o foco do que é realmente relevante para estes povos: sua sobrevivência enquanto Povos e Nações diferenciadas.

O “infanticídio” é, portanto, um problema para a autoridade estatal. Contudo, a ostensiva tentativa de criminalização do “infanticídio indígena” tem gerado novos dilemas para alguns povos e pessoas indígenas, colocados diante deste “infanticídio” como um problema jurídico e individual.

Meu exercício etnográfico foi então de contrastar cosmologias – as ameríndias e o discurso político-jurídico do ocidente cristão – no intuito de compreender o lugar deste aparente “infanticídio” entre os povos indígenas e, de outro lado, elaborar como esta figura jurídica se construiu e solidificou como um crime no Estado de direito. Portanto, o *infanticídio* atua como um operador de leituras. A partir da sua prática, negação ou recalque posso colocá-lo como epicentro de um contraste entre mundos que, neste aspecto, parecem não dialogar. Nesse duplo movimento que foi se delineando, mostro que diante do nosso estranhamento desinformado somos mais próximos de universos infanticidas do que percebemos – ou gostaríamos.

O primeiro passo foi me aproximar de sócio-lógicas ameríndias. No capítulo um busquei compreender os limites da aproximação entre interditos de vida a determinados entes e a noção de morte. Para isso foi necessário percorrer os caminhos que formam a vida, a pessoa, o “nós” e seus “outros” buscando entender onde estes neonatos sem potencialidade social se encaixariam ontologicamente. Se em alguns casos eles são menos ou nada humanos, sugiro que, na grande maioria, eles estão fora da cosmologia, das relações, da linguagem.

Uma nota se faz necessária. Durante a defesa desta dissertação, Miroslav Milovic, professor titular do Departamento de Filosofia da UnB e membro da banca, questionou minha utilização do termo “ontologia” e o paradoxo de utilizá-lo para me referir aos povos indígenas. Na sua compreensão, a ontologia enquanto pergunta sobre o Ser é um questionamento grego, uma forma deles se pensarem no mundo. A questão da modernidade é outra. E, como nesta dissertação, eu trabalho com a herança moderna que persiste nas políticas do Estado, a minha problematização seria antes heideggeriana, onde o questão principal é o outro. Eis o problema: não há ontologia para Heidegger. Não haveria como falar simultaneamente de ontologia e do outro.

Milovic se referia à passagem do Ser para o Ter-Haver (de “*avoir*”, em francês).

Quando você diz ser, "eu sou", você não diz mais nada. Quando você diz "eu tenho", coloca imediatamente a questão: tenho o quê? Pode-se ser sem mais, mas não se pode ter-haver sem ter alguma coisa. E, portanto, com o Haver o outro já está dado (Viveiros de Castro 2005: 5).

A isto, agradeço a ajuda e resposta de Marcela Coelho de Souza, também membro da banca e professora do Departamento de Antropologia da UnB. Para ela, o uso que a antropologia faz da palavra “ontologia” vem da sua apropriação pela etnologia, que pensa a proficuidade deste conceito para buscar justamente a perspectiva do outro, dos ameríndios. Portanto, o termo “ontologia” foi resignificado pela etnologia. E, parafraseando Marcela, talvez o problema principal – para os filósofos – seja o encarceramento da filosofia em seus próprios conceitos. Sobre esta incorporação etnológica, uma entrevista de Eduardo Viveiros de Castro à Folha de São Paulo, republicada pelo Jornal da Ciência e intitulada “filosofia canibal”, é esclarecedora.

Uso a palavra "ontologia" para brechar uma manobra freqüentemente usada contra o pensamento indígena – de que aquilo é uma fantasia, uma representação que não diz respeito à Realidade, algo sobre o qual apenas a ciência tem acesso. O jogo é sempre de dois contra um. Temos a natureza e a cultura, eles têm só a cultura. Eles vêem as coisas

por meio de lentes culturais, e a natureza deles é uma fantasia cultural. Nós temos a nossa cultura, temos nossas lentes mas também temos a nossa natureza, que é independente dela. Para evitar isso, falo em ontologia, para enfatizar a noção de realidade, de produção de realidade que o pensamento indígena possui (idem: 4-5).

E acrescenta:

Ontologias, por favor, no plural deliberadamente provocativo. Você pode falar de epistemologias no plural, como se fala de culturas no plural, mas "ontologia" é como "natureza", só tem uma: é a Realidade, com "r" maiúsculo, e essa não tem plural. Não há ontologias, só há uma realidade, e o discurso ontológico é o discurso do Um. Ora, eu quero saber como funcionaria o conceito de ontologia dos "multiversos" sem Um das cosmologias indígenas (idem).

Um desafio encabeçado por boa parte dos etnógrafos, *hoje*. Foi a partir das ontologias de alguns povos indígenas, de suas maneiras de elencar as relações entre os humanos e não-humanos, que pude desenvolver esta dissertação.

Buscando compreender a proficuidade das produções ameríndias de não-pessoas – não apenas como elemento de negação, afinidade ou diferenciação mas também pela condição de total exclusão das relações que configuram a humanidade e seus outros, senti a necessidade de trilhar por alguns mitos. Neles, encontrei elementos que me ajudaram a compreender a atualização de dilemas cotidianos como a gemeidade e as debilidades somáticas, presentes de inúmeras formas na criação dos mundos e das humanidades indígenas, e sua importância para o movimento de fazer e negar pessoas, essencial aos “multiversos” ameríndios. No capítulo dois, avaliei então essa relação entre sagrado e atualização mítica, metáfora e cotidiano. Além disso, pensei ainda outros casos de negação de pertença social, como crianças ilegítimas ou de sexo indesejado.

No capítulo três busquei delinear a construção do infanticídio no ocidente e sua inserção no universo jurídico. Esta criação percorreu dois eixos que se transpõem: I) a transformação de uma prática cotidiana em alvo de controle estatal por meio da biopolítica – a saber, as estratégias coercitivas e gradualmente mais punitivas sobre o infanticídio e o abandono de crianças ao longo da modernidade e II) a tentativa de transposição dessa estrutura moral para o Outro – Povos que devem ser agraciados pelos ideais liberais de “igualdade”, “justiça” e “liberdade”. O longo caminho que consolidou um “humanismo” no ocidente enquanto reforço da sociedade disciplinar (Foucault 1988) ocorre, ainda hoje, concomitantemente à retirada do status de humanidade das alteridades. Pude assim me colocar diante de dilemas gerados pela transposição do termo ocidental “infanticídio” para *diagnosticar* uma gama de estratégias ameríndias.

O que esse exercício transparece é uma nítida continuidade da política de colonização, mantendo a retórica do outro como erro. Sua existência só pode ser legítima se se adequar aos princípios bases de uma humanidade que questiona insistentemente a diferença.

Fechando este ciclo entre cosmologias tão distintas, a hegemônica daqui e as múltiplas de acolá, pensei na produtividade e nos limites da teoria sobre o sacrifício para a compreensão dos interditos de vida. Este foi o esforço do breve capítulo quatro: a

relação entre o poder soberano – e, portanto, o poder de vida e de morte – e a noção de sacrifício, uma analogia entre a ritualização da morte e a ritualização do Estado.

Outra relação abordada e intrínseca ao poder de nomeação de humanidades e alteridades foi a dos limiares entre natureza e cultura, entre o que foi elaborado como natural ao comportamento humano e o aquilo que se compreende como adquirido e, portanto, variável para pensar o mundo. Este é o quinto e último capítulo, posto que liga todos os demais. Para discutir a pertença à vida ou sua impossibilidade é necessário uma desnaturalização da própria noção de vida e o que nela está em jogo, para então focalizar suas formas de produção, aqui e alhures. Como ferramenta útil, lanço minha análise sobre o “amor materno incondicional” e sobre as estratégias “femininas” ou “étnicas” de negação de socialidade e pessoalidade a alguém.

Os fenômenos que envolvem a pluralidade de reproduções humanas são fundamentais para a elaboração das relações sociais, uma chave para as diferenças ontológicas que teci entre “nós” e nossos “outros”. Em ambos, a reprodução humana e a formação da pessoalidade não são dadas mas elaboradas culturalmente, e vão gerar sistemas de parentesco e induzir determinados comportamentos sociais. Talvez, a diferença maior entre estes dois universos esteja no que é dito e no que é ocultado nos diferentes discursos sobre o social. “Sobre a *nova* natureza, humana?” – o quinto capítulo – desmistifica tanto o instinto materno, como as condições de humanidade e animalidade, para mostrar que toda substância é parte de um processo criativo, inclusive aquilo que chamamos de “natural”.

A propósito, é essa noção de “comportamento natural” que vai embasar uma “natureza humana” imprescindível para a elaboração do direito moderno. No processo da configuração liberal de direitos surge uma proposta de universalização formulada legalmente a partir da unicidade da natureza humana. Até então tínhamos naturezas diferentes das dos selvagens e tantos outros que habitam o planeta. Mas essa “essência humana” se tornou possível devido a criação de tendências de comportamento, de reações que nos fazem “humanos” em oposição a “não-humanos” sejam eles animais, primitivos, loucos ou infanticidas. É essa essência do verdadeiro humano que vai alicerçar a idéia de direitos universais.

Contudo, algumas ponderações ainda se fazem necessárias. O meu maior desafio na escrita deste texto foi o mergulho em universos de não-ditos, de silêncios e ocultamentos, universos sobre os quais até mesmo a antropologia, compreendida como ferramenta fértil para pensar estranhamentos, se eximiu de falar. A ausência de reflexão antropológica sobre os interditos de vida indica talvez um lapso na compreensão da dimensão que esta prática tem nas e para as cosmologias ameríndias. Mais do que isso, indica uma insistência da antropologia em etnografar o que é público relegando em especial a importância da (não)fala das mulheres indígenas, em geral fora da esfera pública. Como se o privado e o subjetivo não fossem essencialmente políticos.

Sobre a bibliografia e a escassez de material etnográfico e, sobretudo, de materiais analíticos sobre o tema me vi diante de duas fontes de pensamento. Algumas me forneceram passagens curtas e relatos descritivos relegando o fenômeno dos interditos

de vida a meras curiosidades ou idiossincrasias de um povo – o que algumas vezes implicou também em relatos profundamente “alterofóbicos” (Degregori 2001). Por outros caminhos, outros autores me serviram de base compreensiva, sobretudo aqueles interessados nos processos ameríndios de fazer-se e ser feito humano. Foi a partir deste caminho que pude relacionar os interditos de vida às mitologias, aos sistemas de parentesco, às ontologias – como parte ou exclusão, ambas constitutivas do humano.

Sobre as passagens alterofóbicas, feitas a partir de uma certeza moral que descreve selvagerias, fiz uma escolha: elas foram omitidas do texto. Portanto, apesar destes relatos terem me propiciado a elaboração de esquemas comparativos, de diversos quadros que nunca se completavam apontando para recorrências e discrepâncias entre povos, não se encontrará aqui descrições minuciosas da forma como ocorrem estes interditos de vida, de quem tem o poder de decisão e de como optam fazê-lo. E, vale notar, estas foram as perguntas mais freqüentes que ouvi ao longo da elaboração deste texto.

Meu intuito é primordialmente um esforço analítico de imaginar estes mundos a partir da perspectiva indígena e não de explicá-los. Me perguntar “por quê eles fazem isso?”, buscando uma explicação verossímil para a moralidade que questiona, torna-se menos interessante – e mais exógeno – do que pensar onde essas não-pessoas impossibilitadas de pertencer à vida social se encaixam na ontologia, como colaboram para a elaboração do parentesco ou o que os não-ditos sobre estas exclusões querem dizer. Enfim, qual a positividade destes interditos?

Um esforço sobremaneira intuitivo que me induziu a pensar na pluralidade de falas e silêncios sobre o processo de fazer-se humano (dos múltiplos ameríndios ao direcionamento moderno-cristão) e que, diante de tantos contrastes apontou diferenças não tão distantes e, ao mesmo tempo, para fronteiras ontológicas que parecem intransponíveis. Isso cria um desafio contemporâneo: a propulsão de condições de diálogo entre sistemas sócio-cosmológicos que oferecem mapas diferenciados da condição humana. Para tanto, e neste caso específico, é necessário um efetivo empoderamento das falas indígenas para que tornem-se protagonistas nas instâncias deliberativas nacionais, sobretudo no que diz respeito a proteção e criação de seus direitos.

Capítulo 1

A elaboração ameríndia da personalidade

Se a alteridade é um problema pra modernidade no ocidente é ela que dá o tom e o movimento de tudo que constitui a vida nas cosmologias ameríndias. Ao pensarmos a produção de diferenças como fruto dos encaixes e possibilidades de relação ou negação entre *natureza* e *cultura*, poderemos compreender porque esta alteridade que movimenta os universos ameríndios é uma ferramenta fértil para imergir nas suas filosofias.

A constituição da humanidade indígena depende da aquisição de elementos no “exterior”, originalmente possuídos por não humanos, e sua contínua elaboração é fruto das relações entre esta humanidade e seus outros – os animais, os mortos, os inimigos, os brancos – da onde emana o que é social.

Inicialmente enfoquei os processos que criam a vida, a morte e a possibilidade de (não) pessoas a partir de etnografias. Diante de tantos aparatos sócio-cosmológicos, simbólicos e ênicos, as negações de personalidade não podem ser compreendidas como uma prática homogênea. Expressadas pelo interdito de vida, em geral após o nascimento, temos desde sanções sociais e impossibilidades cosmológicas a decisões pragmáticas para a vida social de um povo. O que a priori é especulado como infanticídio se compõe por situações diversas: tanto pelas experimentações únicas nos seus componentes *étnicos* – posto que cada povo elabora a pessoa a seu modo – como diferenciadas do que a esfera jurídica ocidental compreende por um crime, englobando e condenando humanidades que se modelam de outras maneiras.

Ao longo deste trabalho me remeti algumas vezes, seguindo a bibliografia utilizada, a povos Tupi, Jê e outros. Considero relevante destacar que meu olhar etnográfico não considerou esta distinção, valorizada na década de 1970, entre as sociedades ameríndias que teriam “estruturas sociais complexas” (os Jês, os Bororo, os Tukano) e aquelas consideradas de “estrutura social fluida ou amorfa” (os Tupi e os povos Caribe e Piaroa). Das etnografias consideradas, serão as noções de corpo e (não) pessoa, de alteridade, morte e dinâmica social os meus referentes principais.

A alusão corporal que forma identidades e diferenças é parte de um sistema relacional – em constante movimento criativo – que funda universos e pessoas menos ou mais sociais. O ponto relevante ao meu trabalho é a distinção entre aqueles que possuem algumas características imprescindíveis para vir a tornar-se uma pessoa, e aqueles que não.

Importante observar que, diferente das nossas convicções biomédicas, entre os ameríndios não há causalidade, ou mesmo simultaneidade entre o “nascimento” e a pertença à vida social. Uma criança que “nasce” não é imediatamente feita humana e, portanto, a procriação não é garantia de parentesco. Isso porque, para eles, a consubstancialidade que nos faz consangüíneos e parentes não é fato, não é um dom, mas uma condição a ser continuamente produzida pelas trocas e relações. Por isso se

fala em *elaboração* da pessoa ou da personalidade, um processo contínuo de aprender a *ser humano*.

São os conhecimentos adquiridos sobre a vida social, o saber agir como deve ser, em respeito às prescrições, o saber ser social, que determina a natureza da consubstancialidade de um ser e esta definirá o parentesco consangüíneo (humano, animal, outro) e determinará assim, que tipo de agência que esse novo ser vai desempenhar (Vilaça 2002). Entretanto, intuo das etnografias lidas, que alguns neonatos nunca serão postos dentro desta dinâmica de relações, pois a eles carece “saber ser”. Podem tanto tornarem-se outros – um animal, por exemplo – como serem excluídos de qualquer uma destas relações, tanto de parentesco quanto de afinidade. Falo de uma condição diferente da de negação ou de alteridade.

É então que encontro um limite conceitual da antropologia para tratar esse ente fora da ontologia e recalcado pelas consciências. Não são o outro do *movimento* evocado pela alteridade que faz o social, como os afins, os inimigos ou os mortos. De que “outro” é este que estamos falando se eles efetivamente estiverem à parte do regime ontológico? É nesse sentido que irei me referir neste texto aos “entes”, posto que não podem ser pensados dos como “seres” já que, em muitos casos, eles não são.

Como veremos, a condição de existência dos seres que compõe os universos indígenas é sua “inconstância” (Viveiros de Castro 2002), sua “capacidade transformacional”, frutos das dinâmicas e relações que compõem os humanos em oposição aos não-humanos. Mas e quando não se faz parte desta dinâmica? E ainda assim, estes entes parecem atuar, em silêncio, fora das falas, do público, da simbologia afirmando – assim como os outros – quem é ou deve ser um parente.

Daí a importância central de discorrer um pouco sobre o protagonismo do corpo para a formação da pessoa ameríndia – tendo em mente a função da alteridade nesta elaboração: sem a relação com o outro, não há dinâmica, não há a instauração do social e tampouco do “individual”. Parte dessa assertiva tentarei demonstrar pelos mitos.



A fundação do social e seus cotidianos

Antes de fundadoras dos elementos e das transformações no cosmos, encaro as séries míticas como filosofia e fluxos da vida social ameríndia. Dessa maneira, não há um caráter diacrônico na exposição, já que a existência mítica é antes atualização criativa que retorno. Contudo, é essa evocação de um tempo imemorial, de uma aura prístina e demiúrgica que dá a condição sagrada aos mitos. Seu mana emerge justamente de tudo que não está na narrativa, mas na relação entre o narrador e os ouvintes, o espaço criativo. Essa dimensão da criatividade é importante para *dar corpo* às relações cotidianas entre os seres, ao espaço-tempo que cria mundos, os humanos e seus outros.

E, como veremos no capítulo 2, fornece indícios do constrangimento muitas vezes emanado pelos entes.

Alguns clássicos na antropologia pensaram a associação entre mito e ritual, entre a evocação do sagrado e as relações sociais. Preconizada por Frazer (1890) elaborada por Malinowski (1930) e também presente em Durkheim (1912) e Mauss (1950). A Lévi-Strauss coube notar que os elementos do mito não são necessariamente vividos no cotidiano ou repetidos, mas podem conter lacunas, faltas, tabus e podem, inclusive, se compor de “uma lógica social invertida”. Assim, a dimensão visível da narrativa mítica não daria conta das “dimensões inconscientes da vida coletiva” (Lévi-Strauss 1955, 1962 e 1973). Não se detendo no que é dito, ele nos ensinou a buscar o modelo lógico em que o mito foi construído, tendo em mente que essa estrutura não se refere a uma realidade empírica mas a modelos elaborados a partir dela.

Para iniciar, escolhi um mito recolhido entre os Desana do alto Rio negro que, pela riqueza de elementos que apresenta, me ajuda a descrever e compreender a criação de uma humanidade e de seu social. O objetivo é nos introduzir naquele “modelo lógico” desejado por Lévi-Strauss, de variantes que giram sobre temas comuns, marcados por relações constitutivas entre o “nós” e os “outros”.

A princípio não havia nada e as trevas cobriam tudo. Uma mulher, *Yebá bëló*, se fez a si mesma a partir de seis coisas invisíveis: bancos, suportes de panela, cuias, cuias de *ipadu* (coca), pés de maniva e cigarros. Voltou a mascar *ipadu* e a fumar cigarro, então invisíveis, tirou o *ipadu* da boca e o transformou em homens, os cinco trovões, imortais, e deu a cada um deles um compartimento na esfera. *Yebá bëló* encarregou os trovões de fazerem o mundo, criarem a luz, os rios e a futura humanidade. Os trovões só fizeram os rios, mas não conseguiram fazer a luz e nem a humanidade. Então *Yebá bëló* resolveu fazer um outro ser. Mascou *ipadu* e fumou cigarro e da fumaça deste fez surgir um ser invisível, *Ēmëko sulān Palāmin*, e deu-lhe a ordem de fazer as camadas do universo e a futura humanidade. Colocando enfeites masculinos e femininos na ponta de um bastão, fez a ponta assumir um rosto humano, que deu luz até os confins do mundo; era o Sol que acabava de ser criado. *Yebá bëló* tirou do seio esquerdo sementes de tabaco e as espalhou sobre esteiras para formar a terra. Depois tirou leite do seio direito e espalhou em cima, para adubá-la. Foi para a casa do terceiro trovão que se dirigiu *Ēmëko sulān Palāmin*. Ao abrir a porta, apareceu *Ēmëko mahsān Boléka*, [Lua] o chefe dos Desanas, que seria como um irmão. O terceiro trovão estendeu a esteira, apertou a barriga e de sua boca saltaram diversas riquezas sobre a esteira. Eram enfeites. Cada par de enfeites representava um homem e uma mulher. O trovão ensinou o rito para transformá-los em seres humanos. No mesmo instante as riquezas se transformaram em gente; deram uma volta na casa e voltaram a se transformar em riquezas, que futuramente viriam a constituir a humanidade. (Melatti 2003: 5-6).

Eis que surgem os heróis demiurgos, tão presentes nas mitologias Tupi, os irmãos Sol e Lua. Eles são os responsáveis pela ligação entre os elementos essenciais para podermos pensar a vida, a personalidade e a morte. O primeiro a ser destacado aqui é o fumo: é ele que permite a criação, a transformação, o movimento, e assim, a vida. A transformação de objetos em ancestrais de humanos instaura uma instabilidade que é central para compreender os processos de elaboração da personalidade ameríndia. Idéia semelhante encontramos no pensamento alto-xinguano, narrado por um Kamayurá aos irmãos Villas Boas.

O mais antigo antepassado da humanidade, o velho *Kuamutí*, através da habilidade de artista e pajé, anima figuras femininas de madeira, que ele próprio talhara. Uma dessas mulheres, casando-se com o Chefe das Onças, dá à luz aos gêmeos Sol e Lua (Costa 1986: 248, interpretando Villas Boas 1970).

Os objetos que elaboram essa humanidade dependem do movimento, da ação humana. Movimentar-se implica relacionar-se e, portanto, implica também em negar seus outros. Estamos falando de demiurgos que criam mundos nos quais relacionar-se permite as inconstâncias, as imanências, os fluxos e ciclos entre humanos e não humanos, entre vida e morte⁴. Tudo isso forma o cosmos.

A diferenciação entre os seres é a base de mundos sociais nos quais a alteridade é definidora das relações. Diferente do modelo ocidental que vê a consangüinidade como dada, derivada da procriação, componente passivo das relações humanas e a afinidade como construção, no modelo ameríndio a afinidade é dada – interna e constitutiva –, justamente porque constitui todas as relações sociais e a consangüinidade é construída – externa e regulativa (Projeto Coletivo AmaZone s/d). O social posto pela nomeação e pela consubstancialidade elabora não só o “biológico”, o corpo, mas a personalidade, o fim último da vida social.

Contudo, apesar da importância dessa inconstância ontológica, as relações entre os seres não se dão de forma aleatória. Nos mitos acima, já se manifesta a importância de cada humano seguir devidamente os ritos, as prescrições reveladas pelo ancestral mítico. Os irmãos Sol e Lua tiveram que dar provas de sua destreza para desfrutar do social que criaram.

Prosseguindo com os Desana.

O trovão recomendou então que cada um dos irmãos colhesse uma folha nova de *ipadu* de um pé que havia no pátio e a engolissem. Quando sentissem dor na barriga, deveriam acender o turi (madeira produtora de fogo), molhá-lo numa cuia d'água e beberem o conteúdo, em seguida vomitarem em um só buraco do rio. O vômito deles era como um parto que fez surgir as primeiras mulheres. Os dois heróis as levaram à casa do terceiro trovão, que verificou que eles sabiam fazer as coisas direito. E decidiu acompanhá-los para ajudá-los a formar a futura humanidade (Melatti 2003: 6).

Somente provando ao trovão “que eles sabiam fazer as coisas direito”, os demiurgos puderam fundar a futura humanidade. E o dever ser funciona também mostrando o que não pode acontecer. Isso se dá porque a maneira positiva do ser consiste numa negação do não-ser (Lévi-Strauss 1973).

Além disso, uma nova relação se estabeleceu: a importância do fogo para a formação das mulheres. A propósito, como veremos, é a sabedoria da utilização do fogo que distingue a humanidade, a partir do momento em que os humanos roubam das onças esse conhecimento.

⁴ Muito diferente de um deus que faz um mundo e coloca-se fora dele, onipotente e onipresente. Um mundo onde o outro existe para ser subjugado, criando a estrutura do estado moderno, das colônias, das hierarquias, dos estados de exceção.

Em solo amazônico, onde toda “produção” é via de regra uma *aquisição*, o resultado de uma *troca*, mais ou menos violenta (“roubo”), mais ou menos cordata, e onde está ausente a idéia de criação *ex nihilo* aqui, toda criação é uma transformação (Coelho de Souza 2007: 11).

Mais adiante, Melatti (2003) vai observar que, só depois da criação da humanidade, o mito irá fazer menção a três destruições que ela sofreu. Na primeira, pelo descontrole da fogueira onde se queimou o herói *Guelamum yé* – no local onde o herói foi queimado, surgiu a palmeira paxiúba, da qual são feitas as flautas sagradas, instrumentos que mais tarde veremos se relacionar às prescrições elaboradas para manter o mundo social. Na segunda destruição, também causada pelo fogo, se queimou o herói *Nungu yé*. Ambas provocadas por deslizos dos protagonistas, que perderam o controle sobre o fogo. Depois delas a humanidade renovou-se outra vez. A terceira destruição foi causada por uma inundação, provocada pelo Criador, *Noagmãn*, para destruir onças e cobras que dizimavam a humanidade.

Portanto a aquisição e a sabedoria para usar o fogo elaboram a humanidade fundando, concomitantemente, os seus outros: as onças, as cobras, aqueles diferentes. Onde podemos depreender que o fogo é vida já que é uma forma de consumir a alteridade, incorporando-a. Além disso, é por meio do fogo que os humanos podem comer cozido, diferenciando-se dos animais.

Daremos continuidade ao mito de criação com outra versão recolhida tanto entre os Desana como entre os Panos, também compilada por Melatti (2003).

Uma vez conseguidas as riquezas na casa do terceiro trovão, *Ĕmëkho sulân Palâmin* retornou a sua morada na superfície da terra e chegou a um grande lago, e aí se transformou numa cobra gigantesca, a canoa transformadora da humanidade. A canoa encostou na casa do primeiro trovão, onde os dois heróis entraram e agiram conforme o terceiro trovão havia ensinado. Repetiu-se o que havia acontecido anteriormente [os enfeites transformaram-se em seres humanos]. E daí subiram, colocando casas de transformar gente [e foi se estabelecendo casas ao longo do lago, formando *todos* os povos]. Faziam sempre da mesma maneira: ao chegarem a uma casa, abriam a esteira que continha os enfeites e eles se transformavam em gente. Na 30^a casa ocorreram grandes acontecimentos. *Ĕmëkho sulân Palâmin* havia resolvido que era tempo da humanidade começar a falar. Junto com seu irmão fez um rito para as duas mulheres que haviam sido originadas dos vômitos deles. Uma delas fumou um cigarro e deu à luz *Gahpi* (caapi, ayahuasca, iagé) *mahsân* (pessoa). A outra mascou *ipadu* e deu à luz araras, japus e outras aves que têm penas coloridas de modo a proporcionar a todos bonitos enfeites. Quando a mulher que gerou *Gahpi mahsân* começou a sentir as dores do parto, suas pernas tremeram e ela acendeu fogo para esquentar-se. Para receber a criança, colocou no chão trançados de arumã de diversas cores. A multiplicidade dos desenhos desses trançados penetrou nos olhos da humanidade. O sangue que a mulher perdeu impregnou os olhos da humanidade; o cordão umbilical cortado lhe apareceu sob a forma de pequenas cobras. Quando a criança estremeceu de frio no banho, o tremor passou para a humanidade. Quando a mãe pintou o rosto da criança com branco, vermelho e amarelo, essas cores apareceram na visão dos homens. Quando a mãe entrou com o filho na maloca onde estava a humanidade, as visões eram tantas que não viam mais nada, não podiam reconhecer-se. Cada qual começou a falar uma língua diferente. Nesse preciso momento, *Ĕmëkho sulân Palâmin* [Sol] chamou pela primeira vez *Ĕmëkho mahsân Boléka* [Lua] de cunhado, embora fossem irmãos. E estabeleceu que os tucanos poderiam casar com os dessanas, ou melhor, estabeleceu as regras de exogamia e descendência (Melatti 2003: 11-12).

Estabeleceu-se a diferenciação. Enfim, aqui se irá relacionar o fogo, a vida, com a aliança matrimonial e então teremos o surgimento do social, e abaixo, das regras que o limitam. O tabaco, assim como a coca, relaciona-se com a vida, com a concessão da vida no movimento de elaborar as pessoas humanas. A etnografia sobre os Yudjá também pode nos ajudar aqui. Uma relação central na estética de sua socialidade é a noção de *iwa*, que indica alguma coisa da qual se é “dono”. Por exemplo, o bebê é *iwa* de sua placenta, é uma relação de amizade assimétrica. O *iwa* atua como condição da vida social, pois nada viria a ser feito se não tivesse surgido um.

Para apropriar-se dele e tornar-se um produtor efetivo e moral de um acontecimento na vida coletiva, isto é, para articular a formação de um grupo ali executando a função-Eu [em oposição aos outros, a afinidade, a diferença], faz-se uso de um procedimento invariável: atrair as pessoas com cauim. É apenas com o *iwa* de cauim que um homem pode articular um grupo (Stolze Lima 2005: 95).

O *iwa* do cauim exerce para os Yudjá o mesmo papel do tabaco para os Jês, ele é o articulador relacional, o ponta-pé de uma atividade coletiva particular – como exemplo, construir uma casa – e do movimento social como um todo. Isso porque o *iwa* que circula é a afinidade efetiva ou virtual, a diferença, e sem ela não há o “nós”, a elaboração das pessoas e dos humanos. A produção da pessoalidade e da humanidade depende da fundação do parentesco – que elabora, concomitantemente, o incesto, as proibições, a flauta sagrada originada pelo descontrole do fogo. A importância destes limites de agir humano estabelecidos pela flauta é justamente a fronteira de metamorfoses ameríndias.

Para os Arara, quando há excessos, a divindade, tocando uma flauta, chama a atenção de todos para que retornem à boa ordem (Pinto 1997). Manter-se domesticado, mostrar as habilidades pessoais para a vida cotidiana é uma atualização dos traumas da criação original e dos perigos que ali emergiram (Overing 1999). Qualquer um que desconheça as regras não é humano, pois não sabe como agir socialmente.

Sugiro que são estas fronteiras ontológicas que são ultrapassadas pelos entes. Eles se colocam no mundo mostrando que não sabem pertencer. Por desconhecem as regras, quebram com o que deve ser e por isso são punidos com a impossibilidade de gozarem do social. Entre os Piro, uma questão crucial é colocada após um feto emergir espontaneamente – para eles, o feto é o agente do parto: “Ele é Humano?”. O recém-nascido é inspecionado visualmente em busca de evidências de sua consubstancialidade. Muitos fetos, ao emergirem, revelam-se não-humanos: “formaram-se jabutis, peixes, ou algum animal que não reconhecemos” (Gow 1991), dizem. Entre os Piaroa, o bebê é chamado de “the young of animals” (Overing 2006). Importante salientar que dizer que um neonato é peixe ou paca não é uma metáfora. É no ato da fala que se fazem naturezas, inclusive a (não)humana.

Podemos pensar esta condição também a partir desta noção de “agencialidade”, característica de todos aqueles que possuem alma. Como qualquer ser que compõe o cosmos, o feto já apresentaria uma agencialidade, o que o coloca em uma situação ambígua: ele age mas ainda não é, e talvez não passará pelo regime de transformações

que o fará um ser humano. Para os Wari', o bebê, antes de nascer, já sabe quem é o seu pai e conversa com ele, o chama para perto e é esse relacionamento que se estreita que irá legitimar quem é o genitor de uma criança (Conklin e Morgan 1996) já que a mãe, ao longo da gestação, tem relações sexuais com vários pais potenciais, garantindo assim, que o bebê crescerá saudável.

Antes de ser um possível humano, essa criança veio de algum lugar, de um lugar onde não havia regras. E, ressaltam os Bororo, infringir as regras que fundam o social implica em agir como um bicho ou um inimigo, que merecem ser amortizados (Vietler 1976). Compreender alguns neonatos como animais e não como humanos potenciais é uma das muitas saídas ontológicas possíveis. Porém, como venho sugerindo, não é a única para pensarmos os neonatos que não ingressam na rede de transformações ontológicas.

Além disso, temos no mito algumas descrições das primeiras marcas sociais que uma criança aceita recebe: ela é posta sobre uma esteira colorida; ocorre o corte de seu cordão umbilical; logo após recebe um banho e, por fim, e o mais importante; ao passar para dentro da casa, ela inicia o seu pertencimento à rede de consubstancialidades. Só dentro do social há vida. Retornemos ao duplo fundamento da condição humana tematizado pelos mitos de origem: o fogo – fundamento da cultura, que distingue quem come cru e quem come cozido – aliado à aliança matrimonial – fundamento da sociedade, já que estabelece as relações de diferenciação e afinidade – são a condição humana por excelência (Projeto Coletivo AmaZone s/d). Estes mitos nos permitem compreender os espaços de formação da personalidade e da humanidade e tudo aquilo que fica fora, negando e constituindo.

Uma constante mítica são as narrativas sobre pessoas que fugiram das regras sociais, cabendo a elas um destino ruim. A propósito, na criação da humanidade e do mundo, há sempre uma má escolha que veio a causar a morte. É nos mitos de origem da vida breve que encontraremos o terceiro fundamento da condição humana: a mortalidade; “no começo os humanos e os deuses moravam juntos. Esse era um mundo sem morte e sem trabalho, mas também sem fogo e sem plantas cultivadas” (Melatti 2003), ou seja, sem uma vida plenamente social estabelecida, sem diferenciação.

Num tempo mítico, em que as normas claras ainda não estavam fixadas, os sobrenaturais (e também os animais) perderam bens indicadores de humanidade que lhe foram arrebatados pelos demiurgos. Nessa era prístina

haveria a idéia de que falta uma ordem, uma indefinição inicial em que os vários seres vivos ainda não tinham seus papéis no mundo claramente delimitados, sucedeu uma ordem natural e social, simultânea à emergência da humanidade (Villas-Boas 1970: 95-99 – mito Kuikuro intitulado *Kanassa* – citado por Costa 1986: 12).

Antes mesmo do seu começo, a humanidade iniciou se diversificando socialmente por meio da diferenciação das línguas e do estabelecimento das relações de afinidade – e assim de alteridade. Nesse sentido, Gow (1997) observou que os Piro seriam como *Tsla*, o herói criador. Assim como ele, os Piro fazem humanos. Contudo, não o fazem por meio de poderes miraculosos “eles dão origem ao seu mundo através da multiplicidade” (idem). Esta é uma perspectiva crucial ao desenvolvimento de uma humanidade que não

é dom, que não exige hierarquia ou autoridade entre o “doador” e o “beneficiário” (Mauss 2001). Uma humanidade que se elabora a partir das relações de consangüinidade e de afinidade.

Os Xikrin contam que o menino era filho da onça, e ela, seu pai, lhe mostrou o caminho da aldeia.

Chegou lá um dia. Contou o que tinha acontecido com ele e disse que lá tinha fogo. Foram todos lá. Pegaram um jatobá grande queimando e carregaram nas costas, todos juntos. E a onça ficou sem fogo até agora. Ela come cru e nós come cozido (Vidal 1977: 232).

Comer cozido é característica da humanidade, um dos seus diferenciais. Há muitos mitos sobre a conquista e a perda do fogo. De modo geral, os Timbira (Jê), admitem ser a onça a dona original do fogo (por exemplo, entre os Krahó) assim como mostram como as pessoas, ao perderem o fogo, viraram onças (por exemplo, entre os Marubo); “se, o mito krahó ensina que o homem tomou o fogo da onça, o mito marubo vai ainda mais longe, mostrando que homem sem fogo é onça” (Melatti 2003: 71). A onça evoca uma alteridade que põe em movimento o processo de elaboração da vida, assim como o fazem os mortos. Ambos são a diferença.

Se a consubstancialidade é formadora da personalidade (uma relação entre os humanos) a alteridade também se configura pelo regime alimentar (relações entre humanos e uma natureza): quem é presa e quem é caçador. Nesta hierarquia, a onça pintada figura no topo, já que consegue abater os maiores e melhores animais, os mais ricos em carne (anta, capivara, veado-galheiro, queixada) e os mais perigosos (jacaré, sucuri) (Viertler 1976). Isso faz dela uma alteridade perigosa, que está sempre a espreitar a humanidade, para consumi-la, para roubar-lhe o fogo ao primeiro descuido. Estamos em um plano onde a vida é um processo constituído por inúmeras relações. Daí a importância de ser parte do círculo social que fortalece e atualiza cotidianamente o pertencimento à humanidade, um trabalho corporal contínuo. Estar fora destas relações é não ser apto a tornar-se humano.

É também por meio da alimentação que determinados animais relacionam-se entre si e com os humanos; assim os Yawalapití concluem: “as onças comem os humanos, os humanos comem os macacos e ‘gente é macaco de onça” (Viveiros de Castro 2002). Na mesma lógica “bicho é gente”, já que, para alguns povos Jês, as onças, a partir da perspectiva delas mesmas, não bebem sangue e sim tomam cauim, sangue é o cauim da onça. O que indica um desejo de toda alteridade de tornar-se humana – ao menos é este perigo iminente que dá coerência ao “nós” enquanto negação dos “outros”. Sem a diferença, o exterior, não poderíamos afirmar o parente, o consubstancial.

Ao comer cru, a onça, para os humanos, não apresenta domesticação dos seus hábitos alimentares, ela constitui uma fronteira ontológica. É preciso marcar esta diferença. “Os Bororo não gostam nem um pouquinho de sangue na carne e no osso. Comem tudo limpo de sangue e de terra” (Viertler 1976: 41); e, segundo um bororo “as tribos inimigas comem carne com muito sangue na carne e no osso. Eles não entendem o que os Bororo pensam” (idem), um status de menos humanos. Contudo, diferente das onças

– e dos mortos – os inimigos, apesar de outros, são afins potenciais: não agem como deve ser, assim como os parentes, mas podem ser canibalizados, via consumo ou via predação – por meio de práticas guerreiras e xamânicas. O xamanismo é justamente o instrumento de mediação entre humanos e não-humanos – ambos sujeitos, dotados de perspectiva.

Quando estive pela primeira vez entre os craôs, no norte do atual Estado do Tocantins, perguntei ao xamã Zezinho quem lhe havia ensinado a curar, e ele respondeu que fora um gavião. Minha primeira reação à sua resposta foi tomar gavião como um etnônimo, como alguém das etnias pucobiê ou crincati do Maranhão também conhecidas como gavião. O prosseguimento da conversa me fez perceber que ele se referia a uma ave. Ao perceber meu espanto, ele retrucou: "E não foi o gavião quem ensinou a *Tirkrë*?" Referia-se ao herói mitológico que foi levado aos céus pelos urubus. Sua resposta me estimulou a fazer a mesma pergunta a outros xamãs (Melatti 2003: 104).

Melatti prossegue:

Por sua vez o jovem *Ituëp* contou-me que foi um xupé, uma espécie de abelha, quem lhe doou poderes xamanísticos. (...) Para experimentar os poderes de Aniceto, a seriema pôs um feitiço em seu próprio filhote e pediu a ele que o retirasse. O índio extraiu um ovo de calango do pequeno animal e ele ficou bom (idem: 106).

Práticas indígenas de sentido que mostram que natureza e cultura, sujeito e objeto são sempre posições relacionais e, portanto, intercambiáveis. O que cria os sentidos são estas relações, “elas não são uma ordem transcendente ao pensamento, mas seu elemento imanente: nem contexto, nem texto, formam a contextura própria da cosmopraxis indígena” (Viveiros de Castro *et alli* 2003). O que chamamos de “social” no universo ameríndio é antes o conceito geral de relação imaginado pelo pensamento indígena, e a constituição deste pensamento como imaginação relacional.

Não se trata de explicar o discurso nativo mas de imaginar o mundo que corresponde a ele. Foi a partir desta iniciativa que alguns etnólogos puderam pensar relações que, aos nossos olhos, eram a própria negação da socialidade, como a guerra e o canibalismo em sociedades indígenas. Foi a noção de relação que permitiu a Fausto (2001), entre os Parakanã e a Vilaça (2002), entre os Wari’, compreender estes fenômenos como fatos sociais positivos que articulam, empírica e simbolicamente, unidades sociais e categorias cosmológicas. Ao invés da decomposição de vínculos sociais eles eram constitutivos da elaboração de tudo que era humano. Estes fenômenos estão relacionados à importância da alteridade para a elaboração do social, que, por sua ênfase e atualização cotidiana, mostra o papel constitutivo da negação para a formação da humanidade ameríndia.

O que venho propondo também é que os entes teriam também um papel na elaboração dos humanos, não como outro – já que não estão na dinâmica social ou na fala – mas como o silêncio total emanado do que não *existe*. Contudo, estou indo por partes.



A vida e o sentimento de respeito-vergonha

Não é só a pertença a uma comunidade de substância que garante a vida, já que ela não pode existir fora do social. E o social se funda na moralidade humana. É a partir do estabelecimento de limites e fronteiras entre o que é e pertence que ocorre o distanciamento de tudo aquilo que se inscreve enquanto alteridade. É essa estrutura que funda o social-relacional das cosmologias ameríndias: a diferença dando corda ao movimento da vida.

E é também este regime relacional que me permite pensar um terceiro elemento aquém ou além do nós e dos outros: os entes. É a sua total exclusão do plano das relações que os coloca também como *afirmativos* do mundo social, composto por uma escala de seres que vai dos parentes aos outros. Eles estão fora de tudo que elabora o regime ontológico transformacional, estão fora do simbólico e do prático, não existem como conceito ou imagem, não participam do movimento que faz humanos e não humanos. É justamente isso que lhes confere essa particularidade de entes: diferente de tudo que se relaciona eles nunca vão poder se modificar, viver ou morrer.

É também por estarem foracluídos que colaboram com a constituição do parentesco e dos outros. Os interditos de vida não são práticas inexpressivas ou pequenas lacunas ontológicas, mas estas qualificações de não-ser parecem ser tão carregadas de sentido que causam desconforto e silêncio, porque *dizem* muito mais do que deveriam.

Dois artigos de Emilienne Ireland (1987 e 1993) são reveladores e complementam-se. Utilizarei o segundo, que escrito alguns anos depois, apresenta completos ao primeiro. Ambos giram em torno de um “incidente” que a etnóloga viveu em campo. Ela estava na aldeia quando o padrasto de uma criança ilegítima, já com quatro anos de idade, aproveitou-se de um momento a sós com a criança e a sufocou. Embora todas as pessoas com quem Ireland conversou tenham desaprovado a atitude do padrasto “este homem fez uma coisa muito ruim” (tradução minha), diziam, ninguém o repreendeu publicamente. Todos esperavam a resposta do Cacique, da liderança da aldeia. Este, após ser colocado a par da situação, ele sentou-se, fumou tabaco e não falou nada.

No entanto, seu silêncio foi uma conclusão para o que estava em jogo. Duas prescrições Waurá não foram obedecidas: I) a ilegitimidade de uma criança sem pai, que não deveria ter sido consubstancializada – neste caso, a mãe havia agido mal por inseri-la na rede de relações sociais e II) o consenso de que nenhuma pessoa pode retirar a vida de outra pessoa. Se um neonato ainda não é uma pessoa, uma criança de quatro anos é. Tudo indicaria então que o incidente caracterizaria um “homicídio” se, entretanto, a primeira regra – e a mais importante – não tivesse sido quebrada. Segundo um informante:

Eu fiquei muito triste quando a criança foi morta. Este não é o nosso costume. Nós não matamos crianças que estão suficientemente crescidas para andar sozinhas e deter o conhecimento de nossa linguagem. Mas o que podemos fazer? Esta criança não tinha pai. Ela não deveria ter nascido. Se isso fosse evitado, de acordo com o nosso costume, nada disso teria acontecido (Ireland 1993: 24 – tradução minha).

Essa decisão em prol da primeira prescrição – aquela em que crianças sem pai não tem condições para entrar na rede de relações – o que, enfático, foi dada pelo silêncio, indica também a importância deste conflito para a vida social como um todo.

Descrições factuais, conversas abertas e diretas são associadas a momentos amenos e sem controvérsias. Em contraste, alusões indiretas, conversas ocultadas, frases omitidas e, mesmo o silêncio, estão associados a temas importantes e não consensuais. O comportamento informal tende a ser aberto e explícito, já o comportamento formal é indireto, alusivo e simbólico (idem: 22).

Portanto, o respeito às prescrições sociais está estreitamente relacionado ao seu potencial de perigo, de instabilidade, de conflitos e dissensos. Ele deixa nítido o constrangimento que os entes podem gerar e a necessidade de retirá-los do discurso.

Então a vida não é uma concessão, mas uma condição a ser motivada e desejada pelos parentes. Para os Huaorani, a vida é um ato de criação, um processo criativo; as relações de pessoalização e humanização são da ordem da “nurture” e não da “nature” (Ingold 1986 apud Rival 1998). Portanto, o que os ameríndios nos alertam é que a vida não começa, ela continua e descontinua.

A aquisição de personalidade é um processo gradual de humanização, ambas ocorrem concomitantemente. O status de pessoa é um atributo dado pelo “nós”, pelas relações entre mãe-pai-bebê e entre estes e seu povo. Já a condição humana se dá pela relação com os demais seres que compõem a cosmologia e, portanto, demanda a existência dos Outros. A criação dos relacionamentos, dos laços sociais, toda a reprodução social depende desta incorporação dos neonatos (Rival 1998). Os entes aparecem aqui pela impossibilidade de participarem dessa elaboração de personalidade conferida pelo “nós” bem como da “humanidade” afirmada pela existência dos outros.

Desta maneira, o nascimento ameríndio não é uma nova etapa radical mas um processo em que a vida é gradualmente incorporada ao grupo consanguíneo; “procriação é fabricação” (Vilaça 2002). A vida está longe de ser garantida com o que chamaríamos de “nascimento biológico”, ela depende da atenção e do cuidado dispensados ao neonato pelos parentes e pelas relações de amizade e afinidade que se elaboram a partir daí. Os pais não dão a vida a uma criança, mas articulam sua introdução em uma comunidade de substâncias, de moralidades e de diferenças.

À propósito, uma preocupação moral primária expressada por muitos povos se refere aos cuidados com as crianças e à confiança embutida nas relações de interdependência daí derivadas (Overing 1999, sobre os Piaroa; Gow 1991, sobre os Piro), formadoras “de um tipo aceitável de vida humana na terra”. Esta condição humana é caracterizada, para os Piaroa, pela habilidade de conviver de forma harmoniosa com os outros e com o cosmos. É a conquista da harmonia que afasta a possibilidades dos deslizes, dos interditos, o que poderia lhes retirar a humanidade e a capacidade transformacional.

Manter-se na morada moralmente humana é um trabalho diário, que depende da movimentação contínua dos corpos e do respeito às regras que elaboram o social. A criança que nasce só se iniciará nesta empreitada após receber um nome, condicionando assim sua pertença à humanidade. A aquisição de um nome estabelece as relações entre

os vivos, “nós, gente verdadeira”, assim como se relaciona às prescrições do social. Ao emergir do corpo da mãe é necessário que o neonato demonstre seu potencial de ser social, de humanidade. Assim, alguns requisitos são necessários para seja nominado como saber andar, falar ou alimentar-se com certa autonomia.

Para os Araweté, o reconhecimento da humanidade de um ser ocorre com a “tomada de consciência” – quando a criança começa a interagir, a responder a estímulos comunicativos – aí então recebe o nome (Viveiros de Castro 1986). Um dos caminhos de transferência da alma a uma pessoa é a nomeação, um processo de aquisição de personalidade que envolve trocas; a conquista de um nome é mais um passo na elaboração da personalidade e na pertença à humanidade. Para os Bororo,

um dos momentos de consolidação de paz na aldeia é representado pelo processo de outorga de nomes pessoais, profundamente ritmado pelo ciclo funerário. É por esta razão que, para se falar de vida, devemos, antes de mais nada, entendê-la como não-morte (Viertler 1976: 40).

Fora delas – vida e morte – temos os entes. Mais uma vez, podemos notar a partir da perspectiva bororo, a importância da alteridade para afirmar o social. As diferenças são enfaticamente afirmadas para marcar as fronteiras ontológicas. E os nomes são fundamentais para elaborar estas relações.

Para os Sanumá “os nomes são bons não exatamente para chamar, mas para conceituar” porque sua aquisição implica em uma qualificação (Ramos 1990). Dessa maneira, os Yanomami só iniciam a caçada do nome de uma criança após esta ter mais de um ano de idade, quando se tem alguma segurança de que esta criança não vai mais morrer, caso contrário “os demais poderiam ofender os pais nomeando a criança” (Cocco 1972). Provavelmente porque seria um constrangimento público nominar alguém que infringe as regras do social. A principal causa da morte das crianças ainda não nominadas pode se relacionar à couvade, a não observação de determinadas prescrições, a uma ausência ou fraqueza dos laços sociais, das relações que constituem essa criança como humana potencial.

A nomeação se relaciona a todo social. Isso pode ser observado por meio do *Nheemongarai* – o ritual de batismo dos Mbyá-Guarani. A cerimônia de batismo ocorre na casa de reza, e envolve significantes sociais como o milho, a água e o fumo, que permitem que o pajé – o nomeador – se comunique com os deuses. Precedendo a cerimônia do batismo, existe uma espécie de reunião cósmica.

Os seres celestes se reúnem para resolver quais são os nomes de cada alma. A mãe leva a criança diante do pajé que reza e ouve o que os deuses vão falar. Depois de muitas orações, de cantos, a mãe leva a criança e diz que quer saber qual é o nome que o deus guardião vai dar. Então o pajé, depois de procurar saber e espalhar (...) a fumaça sagrada na cabeça da criança, diz o nome dela e seu significado e como ela deve viver para seguir seus ensinamentos e que a mãe deve ajudar (Bonamigo 2006: 94).

O pajé descobre qual é o deus que encaminha a alma e a partir daí a criança que recebe o nome-alma cria uma ligação com este ser celeste e, ao crescer, deve vivenciar as características próprias de seu nomeador. O pajé ou “sabedor” recebe a revelação do

nome das estrelas: “Faz água de casca de cedro, molha a mão na água, asperge a criança e depois conta o nome” (Schaden 1962: 146 apud Bonamigo).

O *Nheemongarai* é a principal cerimônia realizada na casa de reza e ocorre quando os cultivos tradicionais são colhidos e abençoados; o ritual deve coincidir com a época dos “tempos novos” (*ara pyau*), caracterizado pelos fortes temporais que ocorrem no verão (Ladeira, 2007). Portanto, há uma associação entre a colheita do milho e a cerimônia do seu benzimento com a atribuição dos nomes-almas, relacionados ao calendário agrícola da aldeia. Tudo isso afirma sociológicas e elabora as dinâmicas relacionais que compõem o cosmos.

Além disso, para que uma criança possa ser nomeada, participando da cerimônia do batismo, é necessário que elas tenham um ano ou mais, quando seu corpo “já está firme”. Não se pode ser inserido no social sem que se dê provas de que dele podemos participar. A aquisição de um nome é outorga de pertença, uma transformação ontológica que inicia a criança em novas relações. Uma fronteira importantíssima para ser humano.

Este “nascimento espiritual” está relacionado então à inserção social de um novo membro caracterizada pela nomeação, e somente a partir deste momento se marca efetivamente uma filiação (Rivière 1974). Entre os Yanomae, é por meio da caçada ritual de um nome para o recém-nascido que se muda o status de um casal jovem para a condição de pais, incorporando o bebê ao grupo como um verdadeiro humano. Isso significa que a inserção efetiva de uma nova pessoa ao universo social implica em novas configurações e relações, mantendo o movimento transformacional entre os seres.

Lévi-Strauss (1955) já havia observado a relação entre a nomeação e a elaboração de sistemas de parentesco; “como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas” (idem 48-9). Mas e quando o termo não é dado? E quando não se fala de algo, como os entes? Eles perderiam a significação por não integrarem sistemas relacionais? Ou comporiam estes sistemas sob a condição de marcar – ocultando – o que não pode ser?

É partindo dessas perguntas que vejo a diferença dos entes, que não são outros. Os outros são afirmação cotidiana, linguagem diária, a orientação que alimenta, pela negação, movimentando as relações e elaborando o social. Como vimos, toda a cosmologia ameríndia se ancora nas diferenças e contrastes explícitos entre nós e não-nós. Já os entes estariam fora desta linguagem ordinária e afirmativa. A propósito, as etnografias não revelam se há um “nome” para eles. Tudo que sabemos é que se em alguns casos eles são significados como outros dos humanos, em grande parte é a total ausência de rito e de fala que vai caracterizar seu não devir.

Há então o silêncio. Mas um silêncio dos índios ou da etnologia? Os trabalhos de Ireland (1987 e 1993) sugerem que é antes, um silêncio dos ameríndios. Se, como sugere Lévi-Strauss (1955) os termos de parentesco só podem adquirir significação sob a condição de se integrarem em sistemas, me coloco diante de um limite: os termos não

ditos, porém significados, estariam no sistema? Creio que não, e este é exatamente a sua significação. Os entes silenciados permaneceriam como recalque, daquilo que se compartilha socialmente e, por isso, não é necessário ser explicitado.

Enquanto a concepção genética do parentesco – tal como a encontramos na cosmologia biomédica ocidental – diz que a substância (os genes) determina as relações sociais, entre os ameríndios, as relações sociais determinam a substância (Vilaça 2002), as relações de consangüinidade, afinidade e alteridade. Elementos *imateriais*, como nomes, são constituintes do parentesco enquanto relações corporais que implicam no conhecimento e respeito às regras do social. O que qualifica um parente e um humano é o fato deles saberem comportar-se harmonicamente.

Para os Bororo, a vida só pode ser elaborada pela aquisição de *poguru*, “vergonha-respeito”, um aprendizado que se obtém pela observação de ritos e prescrições – como a perfuração, fabricação de enfeites, colocação dos estojos penianos – visando consolidar uma coexistência pacífica com o sobrenatural e com os mortos (Viertler 1976). Relato semelhante se encontra entre os Yudjá. Suas relações sociais são marcadas por “respeito-e-vergonha e contrastam sensivelmente com as brincadeiras, o deboche, a alegria” (Stolze Lima 2005). São assuntos sérios, se relacionam ao sagrado, a tudo que elabora o social. Da observação das prescrições sociais depende a manutenção do cosmos.

Os seres humanos se dividiriam então entre aqueles que mostram vergonha-respeito pelos outros e aqueles que não. Os primeiros adquirem humanidade: são enfeitados e nominados, são bonitos, enquanto os últimos, feios, perigosos e ruins, são outros (Viertler 1976). O sentimento do *poguru* se manifesta em diversos aspectos da vida social: o das relações entre os humanos e a natureza, o das relações entre os vivos, e entre estes e os mortos. Essa “vergonha” a que se referem Viertler e Stolze Lima é, sobretudo, o constrangimento público gerado quando alguém infringe a dinâmica social e não uma culpa individual, como a que incide sobre os cristãos.

Estes conhecimentos, estas prescrições, são adquiridos de maneira sagrada. Os Marubo contam que aprenderam durante a sua caminhada ao longo de um grande rio, da foz para a cabeceira, importantes itens de sua cultura:

os nomes pessoais e a maneira de transmiti-los, a aplicação dos termos de parentesco, a prática do parto, a proibição do incesto, o modo correto de chorar, a comestibilidade da pupunha, a injeção de sapo, a origem das plantas, a maneira de cultivá-las – as coisas importantes para aprender do social (Melatti 2003: 15 sobre o mito de *Wenía*).

Daí a importância de impor limites. A eliminação dos incestuosos, por exemplo, é narrativa freqüente em inúmeras atualizações míticas.

Lua se aproveita da escuridão da noite para ir à rede de sua irmã. Querendo saber a identidade do amante que sempre ia assim procurá-la, a irmã suja o rosto de Lua com suco de jenipapo, para saber no dia seguinte da dura verdade. Mas no caso do mito guarani, ao invés da irmã, Lua procura o irmão Sol. As manchas de jenipapo no rosto de Lua é que explicam as manchas que hoje se vêem no astro. Talvez isso esteja relacionado com a pintura de corpo providenciada pelos uaurás nessa ocasião (Melatti 2003: 101).

A consequência desse incesto primordial foi a separação, a transformação de Sol e Lua em amigos formais, a instauração da afinidade e da diferença – indicando, desta maneira, como o social deve ser. É necessário um afastamento espacial entre os indivíduos que vêm a se unir sexualmente ou, mais ainda, matrimonialmente. A humanidade enquanto parentela é caracterizada pelo que está próximo; os afins e os outros estão um pouco mais longe. Quanto mais distante uma pessoa ou grupo, mais afim a tal ponto onde o limite é o inimigo, aquele a quem se evita ou com quem se faz guerra. Estes outros são justamente aqueles que não sabem como as coisas devem ser, comem cru, são menos ou nada humanos.

Para os Araweté, não obedecer as regras sociais indica “inconsciência”, ou seja, ausência de princípio vital. Afinal de contas, o comportamento desregrado localiza-se fora da rede social e assim, das trocas, da socialidade, da pessoalidade, da humanidade, da vida (Viveiros de Castro 1986). O mito alto-xinguano de *Arakuní* é um bom exemplo dessas fronteiras. *Arakuní* foi um homem que teve relações sexuais com a irmã e, devido ao incesto, foi impelido a deixar a sociedade humana. Lá, *Arakuní* encontra a jovem e bonita filha das onças que com ele deseja se casar. Tido como novo e bonito ele acaba os seus dias entre as onças (Costa 1986: 243). É para lá – fora da humanidade – que devem ir aqueles que não sabem viver as regras. Outra narrativa corrobora estas demarcações.

Aí o chefe falou para aqueles errados: "Vocês ficam aqui, depois vocês atravessam; agora nós vamos na frente". Quando atravessaram, aqueles errados vinham atrás. Quando os errados estavam no meio, Sol e Lua pegaram o machado e deram com o machado no *Kapé Tapã*. Rolaram *Kapé Tapã* e este virou. Quando virou, a gente caiu toda na água. Acabaram-se aqueles errados. Quando caíram na água, as piranhas comeram-nos todinhos (Melatti, 2003: 19 sobre o mito de *Wenía*, dos Marubo).

Enquanto domesticação do caos pré-social, os mitos ensinam o que é em oposição ao que se deseja negar, eles indicam as formas de se relacionar. E eles são transmissão oral, linguagem, aquilo próprio do humano. São modelos ou fontes de sentido para as situações inesperadas e os dilemas cotidianos, de modo a orientar o comportamento pessoal ou coletivo. Lévi-Strauss (1955) já afirmava: “as sociedades reconhecem, inconscientemente, algumas contradições intransponíveis que tentam resolver por meio dos mitos”.

Estas “contradições intransponíveis” podem estar relacionadas à idéia de que os interditos de vida aos entes significam mais do que deveriam, desvelando relações que não são para serem mostradas. Ao se colocarem a parte da dinâmica transformacional dos seres – os vivos e o nós ou os mortos e os outros – eles criam o contratexto que elabora as relações constitutivas dos humanos e não humanos, mostram que qualquer social se elabora criando também suas exclusões.

Então, por meio das narrativas míticas pudemos compreender como a humanidade surgiu, e como é atualizada hoje nos discursos sobre o social e social e seus tabus. Por ora, aprofundarei o surgimento da morte nos mitos e seu papel ontológico, simbólico e cotidiano. O mundo dos mortos possui elementos, alimentos, gestos diferenciadores do mundo dos vivos, mas tão ricos e complexos quanto os que constituem a humanidade.

Porque os mortos também são outros, como as onças. São uma alteridade efetiva já que possuem um valor positivo, simbolizado, para a elaboração do social – embora para a maioria dos povos indígenas a morte seja ruim, não se deseja a morte.



A morte e o cultivar

A continuidade do mito Desana de surgimento do mundo narrado acima, é o relato das três destruições que sofreu a humanidade antes de chegar à sua configuração atual. A primeira se deu quando o herói ancestral, *Guelamum yé*, perdeu o controle da fogueira e se queimou.

Uma vez queimado e esfriado o mundo, a humanidade ressurgiu de repente e o encheu de novo. No local onde o herói foi queimado, surgiu a palmeira paxiúba, da qual são feitas as flautas sagradas (Melatti 2003: 7).

Lembremos que é o fogo que cria a vida e a humanidade, que permite comer cozido. O descontrole do fogo gerou então a morte, origem das flautas sagradas – e é o seu toque que os Waujá escutam quando vão morrer. Este tema das flautas sagradas está no centro das cosmologias xinguanas, interligando música, cosmologia e as relações de gênero.

Em geral, os ritos envolvem cerimônias executadas exclusivamente por homens utilizando instrumentos musicais de sopro cuja visão é interdita às mulheres. Quando as flautas sagradas são tocadas, tanto dentro da casa dos homens quanto no pátio da aldeia, as mulheres e crianças se fecham em suas casas. O ritual das flautas exhibe uma violência simbólica masculina (Piedade 2006). Se trata do ser pleno e do não ser pleno; a flauta falaria do status masculino e sua plenitude ontológica.

A perspectiva estruturalista, tal como formulada por Lévi-Strauss para a Antropologia e por Lacan para a Psicanálise, é sempre, em última instância, hierárquica. Pode conter a possibilidade de inversões e permutas mas nunca de simetrias. Ou seja, a ordem "do simbólico" é de "natureza patriarcal" (Brennan 1997: 12) (...) Aponta para o preciso núcleo onde as teorias de Lévi-Strauss e Lacan, Antropologia e Psicanálise, se encontram e se tornam indissociáveis: a função central da proibição do incesto impondo um regime de circulação e trocas, onde se divorciam os termos de quem troca e quem é trocado, o masculino e o feminino, calcados (mas não inseparáveis) nos significantes do corpo do homem e da mulher (Segato 2003a: 57 e 65).

A partir desta primeira lei irrompem as diferenciações, limitando e ordenando mundos onde os papéis feminino e masculino se encontram prefigurados, separações das quais depende a possibilidade de conviver dentro das relações sociais. Podemos pensar que é essa constante presença do feminino como ausência de poder que configura os vieses etnográficos na antropologia e que direciona a ausência de estudos pela perspectiva das mulheres. Uma lacuna enorme para pensarmos os interditos de vida.

Temos então, que possuir e saber tocar bem a flauta é indicativo de poder, de ascensão sobre os demais. Tanto na mitologia quanto no ritual, é a posse desses instrumentos que confere controle e poder aos homens, de modo que às mulheres cabe uma posição de

ouvintes. A música não é uma ilustração do sistema simbólico, mas um núcleo de significado onde se encontram codificados elementos chave da vida social como um todo (Piedade 2006). Isso porque ela possui tanto um mana transformacional como moralizador, cercada de prescrições e indicando os caminhos para manter-se humano, em harmonia com o movimento do cosmos.

As trombetas dos Munduruku, quando tocadas pelas divindades, servem para chamar a atenção da humanidade para seus excessos, “trazendo-os à boa ordem” (Melatti 2003). Assim também para os Wauja, o mundo humano se relaciona via musicalidade com os *apapaatai*, "espíritos". São estes que ouvem e vêem tudo, sendo agressivos quando os toques não são feitos da maneira correta.

Para os Wauja, o *apapaatai* mais poderoso e perigoso é o *kawoká*, que é o ‘dono’ das flautas sagradas (Mello 1999). Os espíritos *apapaatai* ganham, na língua wauja, o sufixo *kumã*, que pode ser traduzido por ‘hiper’, já que estes poderosos seres sobrenaturais se definem pela distância cognitiva e pelo excesso (Franchetto 1996:46). Neste sentido, as flautas, quando tocadas, bem como as máscaras quando usadas nos rituais, são concentrações materiais do hiper-poder violento dos *apapaatai* (Piedade 2006: 38-9).

Mais do que isso, os ritos nos quais as flautas são tocadas são rituais xamânicos. As festas de *apapaatai* são motivadas pelas doenças visando essencialmente a cura, se trata de uma política da transformação da animosidade em aliança e da manutenção desta última. A diferenciação para poder fundar as relações sociais.

Em uma narrativa munduruku, após o responsável pela flauta ter caído no sono deixando as mulheres roubá-las – momento a partir do qual elas passaram a dominar as esferas sociais de prestígio – sua punição foi a morte. E foi justamente o toque da flauta bem perto de seu ouvido que o ressuscitou (Melatti 2003). Também para os Wauja, as flautas são tocadas para fins curativos.

As mulheres são proibidas de *ver* os instrumentos, mas devem *ouvi-los*. Seguindo as idéias de Lévi-Strauss sobre a lógica do sensível (1989, 1991), pode-se postular um nexos entre fumaça de tabaco/música e o visível/invisível: tanto nos rituais de cura como na construção dos corpos, estes nexos operam transformações cosmológicas profundamente correlacionadas a codificações estéticas. Os sentidos da visão e audição são centrais para o xamanismo wauja: o visível liga-se ao diagnóstico da doença, enquanto o audível relaciona-se à cura propriamente dita (Piedade 2006: 5).

É a música que carrega o poder de transformação. É justamente por isso que a série mítica das flautas sagrada falam, tanto do social, quanto dos mortos como outros. É a partir do seu roubo, perda ou abandono que se instaura a mortalidade humana, pois a ausência das flautas indica ausência do que é social, das regras que fundam o mundo e que estabelecem quem é humano.

Já em outras narrativas, encontrei o cultivo do alimento como opção humana que vai levar ao envelhecimento e à morte, um preço a pagar pela prática de cultivar (Lévi-Strauss 2004). Cultivar significa fixar-se, estabilizar-se, parar o movimento essencial que elabora a vida, os corpos, a cosmologia. Além disso, e na mesma lógica das flautas, as plantas só surgem a partir da morte de alguém, é a morte de determinados seres que

vai criar cada tipo de vegetal. No mito de *Wenía*, Marubo, o herói criador explica como criou os vegetais:

Oni Weshti disse que matou um tiçu-açu (*shoa sheke*, um calango). Matou-o, plantou o tronco. Virou mamão. Assim que ensinou. Matou anta, plantou tronco, nasceu banana. "Essas plantas, banana, vocês podem criar com seus filhos, é alimento bom." Perguntaram: "Como você plantou essas plantas?" Aí *Oni Weshti* falou que matou *chona yawa* (queixada), plantou, nasceu macaxeira. Quando tira batata, gente que quiser faz, cozinha aquela batata, faz caiçuma também. Todas as plantações contou para eles, para saberem e ensinou plantação (Melatti 2003: 21).

Assim temos uma relação entre a morte e a flauta e entre a morte e as plantas cultiváveis. Se o surgimento da humanidade enquanto tal é o ápice das narrativas míticas, sem a morte as relações cosmológicas tampouco poderiam se manter. Mortos, deuses e viventes estão em constante relação e que, muitas vezes, implica negações. Uma das características da morte para os Bororo é a ausência de *poguru*, daquele respeito-vergonha que regula o comportamento dos vivos (Viertler 1976). Os mortos não sabem agir de acordo com as prescrições sociais, por isso são ritualizados para fora do mundo social.

O nascimento, o crescimento, a gravidez, a doença, o homicídio e a morte natural formam uma série que dá lugar a ritos da mesma natureza, ordenados segundo a mesma lógica (Menget 1979: 248).

Lógica que nos conduz a pensar os interditos de vida como a ausência destes ritos e de tudo que gera as metamorfoses entre os seres, das manifestações próprias ao social e ao não social. Os entes atuariam então não como oposição – que cabe aos outros – mas como ausência, porque a morte é parte essencial e (des)consustancial da dinâmica relacional e transformacional.

A composição social que propicia o processo de elaboração das pessoas e do humano, recorre à morte: “ali se separam e se realizam de modo claro – ‘transparente’ – os destinos e as vocações diferenciais do componente humano, que a vida em sua opacidade mistura” (Viveiros de Castro, 1986: 481). As características dos mortos são o oposto do que um humano deve ter. Diferente dos entes que estão fora destes movimentos sócio-lógicos cuja base é a instabilidade ontológica entre os seres, seu potencial de transformação.

Para os Araweté, a vida é opaca e pesada, a leveza e a transparência são perigosas, pois mostram a instabilidade da humanidade, da pessoalidade. É desta maneira que a morte se faz presente, ressaltando os perigos, as iminências. Permitir o corpo deixar-se ir é um dos maiores problemas para os Krahó, deixar-se seduzir pelo mundo dos mortos (Carneiro da Cunha 1978). A negação contínua do mundo destes outros é afirmação cotidiana da humanidade. Um pouco diferente dos Araweté, para quem “a leveza é um perigo constante porque é um desejo latente; a alma araweté é essencialmente leve e anseia por subir. Os humanos ‘são aqueles que irão’, que pertencem ao devir e à morte” (Viveiros de Castro 1986: 482). Eles falam da transformação, positivando-a.

Algo semelhante ocorre entre os Piro.

Os processos sociais piro e, portanto, o parentesco piro, podem ser caracterizados como a transformação de Outros em Humanos e de Humanos em Outros, ao longo do tempo (...) Tal processo principia com a fabricação da Humanidade logo após o nascimento e termina com a produção da alteridade logo após a morte (Gow 1997: 44).

Para os Timbira,

as almas dos mortos vivem algum tempo em aldeia própria, com uma vida social pobre e menos apazível que a deste mundo; cada alma, a seu tempo, também morre e se transforma em animal de caça, não consumido pelos vivos, pois é reconhecido pela falta de gordura e pelo mau odor; este animal morre e se transforma num inseto, que também vem a morrer, virando um toco de pau. Este, quando o cerrado pega fogo, desaparece (Melatti 2003: 72).

Assim também vemos entre os Marubo. Eles aprenderam no mito de *Wenía* que o corpo de um morto é colocado entre sapopemas – raízes tabulares de uma árvore – e transforma-se em uma casa de *tapiba*, uma espécie de cupim. Agora se o corpo for colocado em um buraco raso, vai transforma-se em embaúba. O relevante aqui ao meu caminho é essa “inconstância” (Viveiros de Castro 2002) que caracteriza os seres do cosmos.

Podemos observar uma cadeia ontológica corporal que se gradua a potenciais humanos cada vez menores, a tal ponto que o ser desaparece. Possibilidade que não cabe aos entes fora destas dinâmicas.

Como detalharei abaixo, a noção de corpo é sede da visão de mundo e da diferença entre os seres e as relações entre eles está relacionada à predação e à consubstancialidade. Para os Wari’, a ingestão dos mortos é um meio de concluir seu processo de desumanização. Situando-os na posição de presas, os diferenciam dos vivos que, por atuarem como predadores, adotam para si a posição de humanos. Uma das características principais do ato de comer é o seu potencial classificatório (Vilaça 1998), a comensalidade permite a criação de substâncias comuns – e sua ausência marca diferenças. Lembremos que a humanidade/socialidade é relacionada à proximidade ou à distância. Quanto mais afastados das redes de parentesco e sociabilidade menos sociais tornam-se as pessoas e os seres.

Estamos falando de sistemas em que a mortalidade, a consciência da morte, é vinculada a uma mudança de mundo social, conseqüências de uma troca de corpo, uma mudança consubstancial. A morte não é uma passagem brusca mas um processo. Nesse sentido, sua oposição ou negação os vivos não é necessariamente polar, fruto de uma relação binária, se caracterizando antes por um tipo particular de descontinuidade. Uma ruptura corporal dentro de um sistema ontológico maior, baseado na transformação. Para os Krahó, a morte orgânica não supõe irreversibilidade, permanece aberta durante um tempo a possibilidade de ressurreição.

Embora o *karõ* [“alma”, substância vital] possa ausentar-se com freqüência, o corpo não sobrevive muito tempo a uma ausência contínua, e não mais intermitente, de seu duplo. O *karõ* de um morto tem por característica o poder de metamorfosear-se e assumir a forma que lhe aprouver (Carneiro da Cunha 1978: 12).

O que vai caracterizar um morto é principalmente a sua participação na vida social da aldeia dos mortos, uma nova consubstancialidade. Estas metamorfoses se relacionam

também a alguns estados emocionais que podem produzir a saída do princípio vital do corpo. Para os Araweté, “a cólera cega” é um deles. Quatro tipos de seres são especialmente raivosos: os inimigos, os *Maî* [deuses] e seu comportamento brusco-violento, os mortos recentes e os matadores de inimigos.

Outro estado perigoso é a tristeza por alguém querido, quando o princípio vital sai do corpo. O luto e a melancolia fazem com que os araweté percam o medo necessário dos mortos recentes e com isso se exponham ao perigo de segui-los. É por isso que os mortos recentes são perigosos: “já fora de si de cólera por terem morrido, e de cobiça e de raiva pelos parentes deixados, eles ainda ‘despresentificam’ ou ‘espiritualizam’ os vivos” (Viveiros de Castro 1986: 480). É que a tristeza e a saudade os fazem leves, transparentes, desprendendo a alma de seu envoltório, o corpo. Se a presença da alma – com seu peso e opacidade – caracteriza a saúde, conferindo densidade e substância a uma pessoa, a leveza e transparência são estados buscados no xamanismo e só os xamãs podem e devem atingi-los sem perigo. O meio disso é o tabaco.

Morre-se muitas vezes na vida – e se morrerá algumas outras, na morte. Morrer designa todo estado da perda de “consciência”, da embriaguez por cauim a um susto e uma doença final (Viveiros de Castro 1986: 486).

A morte é transformação, tanto uma ruptura com o mundo social dos vivos quanto uma continuidade nos processos de produção pelos quais passam todos os corpos. Como ruptura e continuidade ela movimenta. Mas isso não a torna uma coisa boa ou desejável, “morte é ruim”, dizem os Krahó. Mas é algo que não se pode evitar, desde o erro-escolha inicial dos heróis míticos. Os Yudjá contam que duas pequenas ilhas separadas do continente desceram o rio anunciando, uma a palavra da vida, outra a da morte. A ilha da morte veio na dianteira e clamou “todos nós havemos de morrer!”. Um xamã havia orientado os Yudjá que quando ela passasse ninguém deveria responder, guardando as reações para a passagem da ilha da vida eterna. Mas quando a primeira ilha passou as pessoas gritaram, por não terem acreditado no xamã (Stolze Lima 2005: 72).

Para os Yekuana da fronteira Brasil-Venezuela, o primeiro *Wanadi* [criador] enviado trouxe conhecimento, tabaco, maracá e cristal de quartzo. Fumou, cantou e fez o antigo povo. O segundo *Wanadi* enviado à terra queria mostrar que a morte era uma ilusão.

Ele trouxe do céu uma enorme bola oca, *Huehanna*. Oriundos de seu interior se ouviam ruídos, palavras, cânticos, risos, gritos. Ela estava cheia de gente, que conversava feliz porque ia nascer. *Wanadi* ia abri-la. Mas temia que *Odosha* matasse esses novos seres. Por isso, *Wanadi* já havia experimentado matar e ressuscitar sua própria mãe, que aliás ele próprio criara, usando tabaco e sonhando, para averiguar se tinha poder contra a morte. Ele havia matado a mãe novamente, e sepultado. Quando ela começasse a levantar-se da sepultura, *Huehanna* se abriria e a humanidade nasceria. Porém, na ausência de *Wanadi*, *Odosha* convenceu o ajudante daquele, que viria a ser um macaco cebídeo branco, a abrir a bolsa dele, de onde saiu a noite. Aproveitando-se do escuro, *Odosha* entregou sua urina a um ajudante seu e mandou que com ela regasse o corpo da mãe de *Wanadi*, que começava a sair da terra. Essa urina queimou e desmembrou o corpo, impedindo que revivesse. *Odosha* ainda tentou quebrar a grande bola onde estava a futura humanidade, para matá-la, mas não conseguiu. *Wanadi* então resolveu não abrir

Huehanna e levou a grande bola para o monte *Waruma*. Ela somente se abrirá quando desaparecer o mal da terra e *Odosha* morrer (Melatti 2003: 9-10).

O que ainda hoje não aconteceu, como sabemos, porque isso acabaria com o movimento da vida, do qual morrer é um dos processos de transformação que todos os seres vivenciam. Entretanto, os antigos contam que um dia o movimento irá cessar. Para os Araweté, o aumento do número de mortos tornará a primeira camada celeste cada vez mais pesada e ela terminará por desabar, matando muita gente e restabelecendo a indiferenciação entre vivos, almas dos mortos divinizadas e deuses oriundos da catástrofe anterior (Viveiros de Castro 1987).

A origem da morte, como de todos os males que afligem a humanidade, remonta à Lua, que forma com seu amigo formal, Sol, o par de demiurgos cujas andanças são longamente contadas em um ciclo de episódios míticos (Carneiro da Cunha 1978). A variedade da terminologia de parentesco se resume a um termo para morto “deixando patente que aqueles vários termos (dos vivos) têm alguma coisa em comum, representando uma só classe” (Melatti 1973) que se relaciona de maneira hostil com seus outros, os mortos.

A criação da alteridade é o princípio que permite a diferenciação e, portanto elabora todas as relações sociais. Lembremos, Marubo sem fogo é onça; e “o corpo humano é produzido pelo processo de contraposição aos corpos animais” (Vilaça 2002). O fogo, assim como a morte, é artefato de transformação ontológica. Portanto, é a reação à alteridade e a relação com ela que elaboram a vida como a conhecemos; assim como é o processo de substancializar-se com a alteridade a grande descontinuidade, a morte.

As rupturas e negações podem se manifestar em diversos momentos desse (des)continuum vida – morte - outra vida... Entre os Marubo, há “sanções sobrenaturais que se aplicam até depois da morte” (Melatti 2003: 72), de alguma maneira semelhante à filosofia araweté, onde morrer é o primeiro processo de uma cadeia de canibalismo das almas até que enfim, aquele ser se torne um deus.

Para se morrer efetivamente, separar-se dos humanos, é necessário um ritual. Toda morte exige um rito funerário, um processo de perda e aquisição de novas substancialidades, com o objetivo de inserir o morto em novas relações. Da mesma maneira como a vida precisa de uma elaboração contínua dos corpos, há um processo que deve ser percorrido para se morrer. Um grande perigo na cosmologia Araweté “não é uma regressão à animalidade por metamorfose, mas uma progressão demasiado rápida ao estatuto da alma celeste divina” (Viveiros de Castro 1986: 474). O caminho da morte também tem as suas etapas.

Enquanto a morte é descontinuidade da vida, os interditos do processo de pessoalização, as negações de pertença social aos entes, são a impossibilidade do aparentamento e da alterização – os entes não se movimentam. Não falo, portanto, de uma relação entre humanos e não-humanos (destinada ao xamanismo) mas uma relação entre pessoas que fazem não-pessoas, retirando as últimas da dinâmica existencial.



Tornando-se (não) pessoa

Esse tópico final atua como elo dos anteriores. A condição de pessoa nas ontologias ameríndias não é exclusiva aos seres humanos, assim como podem haver seres humanos que não vão se tornar pessoas. A dinâmica relacional que irá formar (ou não) uma personalidade, mediante a referência corporal, passa pelo aparentamento: um processo contínuo de relacionamento e diferenciação. É a pertença a uma comunidade de substância (materiais e imateriais) que nos faz pessoas e corpos em elaboração, movimento que é condição para a vida.

Há uma vasta bibliografia que desenvolve o papel do corpo na formação da personalidade ameríndia, cuja pontada inicial foi dada por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987). O desenvolvimento destas perspectivas encontrou, na necessidade de trocas inter-pessoais de fluidos (sangue, leite, esperma) e alimentos, o substrato social que qualifica corpos como mais ou menos humanos (por exemplo, Rivière 1974, Conklin e Morgan 1996, Rival 1998).

Temos assim que as noções de “corpo” e “humanidade” não são as mesmas aqui e acolá. A não-humanidade ocidental moderna, baseada na criação de estágios evolutivos e civilizatórios inferiores que caminha dos povos primitivos para os modernos – essa predestinação a que se vinculou chamar de progresso –, é diferente da não-humanidade ameríndia, que fala antes de uma ausência de parentesco. Isso porque reconhecemos “the social on the body” mas não “the social in the body” (Conklin e Morgan 1996), o fundamento da personalidade ameríndia. Não se é, faz-se, e para isso, precisamos do coletivo. E, pela mesma interdependência, não há social sem seu negativo: a alteridade que põe a vida em movimento.

Estes corpos sob constante fabricação contêm uma noção de transformação nunca acabada entre humanos e não-humanos (Vilaça 2005) e ainda entre os humanos e seus mortos, pessoas que, antes consubstancializadas, agora vão ser diferenciadas, vão perder as substâncias comuns com os vivos adquirindo um novo corpo, próprio dos mortos. Esses processos de (des)assemelhamento são o que elabora a dinâmica transformacional entre todos os seres.

Um matrimônio, por exemplo, redefine os vínculos tanto entre os cônjuges como entre estes e sua família, grupo, ou metade. É pelo nascimento de uma criança que os laços conjugais se materializam e, somente a partir desse momento, se cria uma “mãe” e um “pai”, novos status sociais (Rival 1988). No mesmo processo, a procriação altera também a relação de cada um daqueles com os parentes do outro (o grupo de seus afins efetivos), e cria-se um contexto relacional onde o doméstico, as relações humanas (o parentesco) exige um exterior: as relações entre humanos e não humanos, entre animais e inimigos, a cosmologia.

Dois nascimentos Xinkrin-Kayapós descritos por Lux Vidal (1977) nos permitem entender melhor porque o “parentesco é um processo contínuo de transformação da

consciência” (Gow 1997). O primeiro nascimento é de um primogênito do sexo masculino, sinal de formação de uma nova unidade familiar e gerador de um ritual que marca a introdução do pai da criança em uma nova categoria de idade. Essa criança nasceu em um contexto tradicional, cercada por um grupo numeroso de parentes maternos e amigos formais; situação que lhe garantiu rapidamente uma nomeação, e assim, sua inserção.

O outro caso é de uma mãe experiente e já avó que deu à luz

a um menino franzino, minúsculo e com cabeça de velho. Além da mãe ninguém se interessou particularmente por ele. O pai observou apenas um pouco de resguardo. Os índios diziam que essa criança era ruim (...) não lhe foi atribuído qualquer nome, os índios manifestadamente esperavam para ver se sobreviveria (Vidal 1977: 95).

E adiante, ela analisa

O interesse da família pelo bem-estar físico do recém-nascido e pela sua inserção em um contexto social de maior amplitude é altamente importante para o desenvolvimento futuro da criança que, em cada etapa crítica de sua vida, precisará de redes de relações bem estabelecidas que lhe assegurem o apoio necessário no momento dos rituais de passagem e para poder, mais tarde, construir seu prestígio ao nível da comunidade (idem: 89).

O primeiro passo para entrar no movimento dos seres e elaborar-se e ser elaborado uma pessoa é o necessário engajamento na vida social, nesta rede de trocas. Isso significa que essas substâncias trocadas (o sangue, o leite, etc.) não representam as relações, mas produzem as relações (Conklin e Morgan 1996). Um bom exemplo é a couvade, que pode ser pensada como uma manifestação pública de confirmação, negação ou criação de relações classificatórias (Vilaça 2002). Compreendida em termos gerais como um complexo de restrições comportamentais e alimentares, sobretudo do pai legitimado da criança a nascer ou nascida, a prática é recorrente entre os ameríndios. E o fato do pai Xinkrin narrado acima ter observado pouco a couvade é bastante significativo, indica um certo descomprometimento, um desapego com a criança que não é como deveria ser.

Muitos autores se dedicaram a compreender este complexo de prescrições e restrições. O trabalho pioneiro de Rivière (1974) justificou a couvade pela necessidade de criação da existência espiritual do bebê que nasce. Como novo membro de uma sociedade, ele precisaria firmar sua independência e força espiritual frente aos demais espíritos; daí os tabus alimentares e comportamentais impostos ao pai. Rival (1998) localizou a couvade no consentimento social de um nascimento. Isso implicaria uma troca de substâncias para formar o corpo do bebê, fazendo-o parente, como restrições e prescrições comportamentais e alimentares que servem para formar o espírito do recém-nascido.

Outras tantas interpretações foram sugeridas. Duas, em particular, complementam Rival: Peter Gow (1991) e a idéia de que a eficácia da couvade não é espiritual, é física, corpórea e Stolze Lima, explorando a idéia de Gow (1997) de que bebê e placenta não estão relacionados, mas são uma coisa só:

Tampouco o pai e a mãe são algo a que o recém-nascido seja relacionado: seriam os três (e outros mais) uma coisa só que precisa ser diferenciada dos demais (Stolze Lima 2005: 135).

As prescrições negativas e positivas da couvade criam novos relacionamentos, tanto entre consangüíneos como entre os afins. Mais importante que a proteção dos neonatos em termos de substâncias que fabricam uma pessoa é o reconhecimento mútuo de ser formado pela mesma substância, uma notificação pública de que parentes e a criança estão conectados. Nessa perspectiva, Vilaça (2002) explorou a idéia de que o fundamental da couvade não é a pretensa proteção do bebê mas a noção de que as unidades sociais são definidas e originam-se do diálogo envolvendo diferentes tipos de seres, afinal “making kin out of others” (idem).

Esta compreensão da couvade só pôde ser alcançada quando os etnólogos conseguiram, de alguma maneira, se desvincular da oposição ocidental entre o biológico e o social – contraste que baseou boa parte dos estudos de parentesco. Os idiomas nativos são outros. Daí a série de estudos que passou a ler os ameríndios a partir do corpo. Foi a partir da publicação de “A Critique of the Study of Kinship”, de Schneider (1984), que a antropologia passou a pensar o etnocentrismo de seus próprios modelos de análise. A partir de então começamos a encontrar trabalhos sobre parentesco que tentavam se desvincular da oposição natureza-cultura, biológico-social.

Este foi o caso dos estudos que utilizaram a noção de “relatedness”, como o de Carsten (1995), extremamente mais frutíferos para pensar a filosofia indígena pois sugerem um parentesco “dessubstancializado”, que incluiria, cada vez mais, formas de conectividade além do sangue. Buscando quebrar a barreira entre dado natural e fato social, as teorias centradas na noção de relatedness enfatizam a construção de laços de parentesco conceituados como substanciais pelos corpos das pessoas. É essa condição para a vida que vai providenciar aquele processo de ontogênese pelo qual passam os genitores ao começarem a consubstancialização de uma criança que nasce. Isso está relacionado à aquisição de novos status sociais para o casal – agora mãe e pai.

Neste mesmo processo de transformação e fabricação de humanidade, a nomeação de uma criança gera uma mudança do nome do pai, que passa a atender como “pai de ...” ao invés de algum nome próprio. Em muitos casos, o sistema de mudança de nome é estendido ao avô, como entre os Karajá (Aytai 1994). Isso é conhecido na etnologia como “tecnonímia”. No processo de assim nomear as pessoas, uma sociedade pode estar dizendo muito mais do que simplesmente o nome e a relação de parentesco de alguém; a tecnonímia vai muito além da mera nomeação.

Os Sanumá, por exemplo, dizem coisas com a tecnonímia. Indicam que ao selecionarem o nome de alguém como referente de um elenco de outros nomes, estão transformando essa pessoa em figura pública (Ramos 1990: 209)

E se a tecnonímia sobreviver à infância e chegar à adolescência isso indica o processo de surgimento de novas linhagens sanumá. É então por meio da aquisição de um nome que uma criança sanumá se torna uma “figura pública” bem como os seus parentes ascendem socialmente a novas esferas de relação. Esse é o consentimento de que agora, uma nova pessoa surge nesta comunidade de substâncias.

O compartilhamento de substância define quem é vivo, e assim social, humano, pessoa, parente. Por outro lado, a produção das diferenças marca a ausência de uma substância

comum, já que a elaboração de uma pessoa se dá antes nas relações de afinidade e diferenciação do que na consangüinidade. E como a diferença movimentada, as relações para a vida encaminham as negações de parentesco pós-morte. Há um nexos imprescindível entre a consubstancialidade com a vida e ausência dela com a alteridade e a morte.

De hábito, os Arara não enterram seus mortos, mas lhes reservam uma plataforma na floresta, no interior de uma pequena casa funerária levantada especialmente para a ocasião. Afastado da terra, o morto deve ir secando gradativamente, perdendo o que ainda lhe resta de substâncias vitais para o conjunto de seres metafísicos que passam a rondar os cadáveres, alimentando-se daquilo que antes dava vitalidade ao defunto (Pinto 1998: 3).

A funerária Arara é uma espécie de devolução das substâncias vitais que os humanos extraem do mundo; uma troca ou reciprocidade escatológica para com os demais seres. O mundo dos mortos precisa de um elaborado conjunto ritual e jurídico dos vivos para existir. Isso porque a morte não é a destruição biológica de um organismo, mas sua dissolução como ser social de tal forma que “a morte nos permite entender pela negativa o que constitui a personalidade” (Carneiro da Cunha 1978). Algo semelhante acontece com os Araweté:

Os deuses matam as almas humanas quando elas chegam aos céus, e consomem a carne e os ossos que as revestem, despojando-as das lembranças dos parentes vivos. Assim é que as almas se tornam eternas e os renascidos, eles próprios, se tornam deuses (Viveiros de Castro 1986: 385).

Os mortos encaram uma alteridade máxima, uma anti-sociedade; “os mortos são os outros” já alertava Carneiro da Cunha; e como “outros” dão dinâmica à vida social, através de sua presença marcada pela ausência. Para os Araweté, as relações sociais entre os vivos e esses novos mortos celestiais constituem um aspecto importante da vida cotidiana. E para ser um morto é preciso antes ter desfrutado da plenitude de uma vida social – o que nos incita a refinar o argumento sobre os interditos de vida.

Um recém-nascido só será feito humano por meio de um assemelhamento corporal próprio da parentela em contraposição a uma gama de não-humanos. E é o constante diálogo com entidades não-humanas, pela diferenciação, que o parentesco não emerge só do domínio intra-étnico, mas das demais relações – o que inclui o domínio dos mortos e dos sobrenaturais, tão presentes no cotidiano. O risco de tornar-se (ou voltar a ser) não humano é iminente. Daí a importância de estar em harmonia com a comunidade moral e de substância dos vivos e humanos.

A procriação é justamente fruto da mistura de algumas substâncias, em geral do sangue materno com o espermatozóide paterno⁵. Em alguns povos Tupi

a procriação humana deve seu êxito ao encontro de uma parte-espírito, enviada de alhures, com a parte-humana gerada no ventre materno. (...) A inseminação corresponde ao processo em que a mulher é trabalhada pelo marido, para que o feto possa encorpar.

⁵ Porém há variações, como a eliminação de substâncias femininas na feitura de um bebê, resultado do acúmulo de espermas. Neste último caso, todos aqueles que tiveram relações sexuais com uma mulher grávida são procriadores da criança e pais potenciais, embora apenas um deles irá adquirir esse status. Nessa sócio-lógica, quanto mais substância vai formando uma pessoa, melhor acabada ela se tornará.

(...) A procriação humana envolve dois tipos de trabalho: o dispêndio de uma energia masculina e uma capacidade feminina de transformação (Stolze Lima 2005: 132-3).

Se o parente é aquele que tem capacidade de relacionar-se socialmente, temos que a partilha de consubstancialidade assemelha e identifica, assim como a sua ausência marca a diferenciação daquele que não é pessoa e nem pode tornar-se humano. Vilaça (2002) descreve um caso interessante, retirado de um artigo de Lévy-Bruhl para o *Journal of African Society*, de 1924. Trata-se de uma criança nigeriana que aos três anos de idade não era capaz de andar e que, apesar do seu enorme apetite, mantinha-se muito magra. Os pais levaram a criança para o padre.

Ele a examinou e teve que informar a seus pais que ela não era “humana”, mas uma cria de algum animal da selva ou da água (Vilaça 2002: 347-8 – tradução minha).

A conselho do padre os pais deveriam deixar a criança próxima à mata para testar a sua reação [e condição].

A criança inicialmente chorou e depois, após olhar à sua volta e certificar-se de que não havia ninguém, transformou-se em um macaco e agarrou-se nas árvores (idem).

A etnóloga usa este exemplo para trabalhar a necessidade da consubstancialidade para pertencer – a nós ou aos outros. Esta narrativa da criança que vira macaco nos induz, de imediato, a pensar ou em uma justificativa para o abandono ou na transformação mesma desta criança em macaco. Em ambas realidades o que se elabora é o fato da criança não pertencer ao social. E para distinguir os humanos de seus outros é necessário a ênfase de características selvagens e anti-estéticas, não-culturais, de gente que não é *verdadeira*.

Os modos específicos de manifestação do humano vinculam-se a conceitos estéticos: alimentação adequada, uso de utensílios determinados, tratamento do corpo. Adornos típicos e pinturas corporais são marcas de vestimenta social, diferencial da humanidade. Mas não se trata de pensar o corpo como produto de projeções culturais e símbolos, o corpo é mais do que uma metáfora, são as transformações corporais que dão sentido a vida social; “a condição corporal constitui o status social” (Conklin e Morgan 1996). E os corpos dos diversos seres que compõem o mundo são diferentes porque eles se constituem de maneiras diferentes, justamente porque todos eles estão em relação uns com os outros – mesmo que de negação. Ênfase, é fora deste ciclo que são os entes se põem.

Como resultado, temos uma esfera de ordenações ontológicas que é dada pelo regime alimentar. Na dieta Yawalapití há uma correlação entre a proximidade ou a distância dos “tipos” animais em relação à humanidade. Os Yawalapití não fazem uma separação categórica entre humanos e demais animais relegados a uma natureza. A diferenciação percorre outros caminhos. Os peixes seriam o alimento por excelência, os mais diferentes dos humanos. Junto com eles, os macacos. Isso porque, no mito, os macacos foram humanos que, abandonados ainda bebês pelas “mulheres monstruosas”⁶, reverteram ao mundo natural (Viveiros de Castro 2002: 48). Inconstância ontológica que é característica da filosofia ameríndia.

⁶ Essa relação de abandono e transformação ontológica será explorada adiante.

Como vimos, a metamorfose é um dos principais temas dos mitos ameríndios. Um elemento central de diversos mitos de criação é a humanidade originando-se de vegetais, vegetais criados a partir do corpo dos mortos, e uma série de transformações ontológicas imprescindíveis para entender o social. Assim como o cauim ou o tabaco, o sangue – com sua aquisição ou perda – também é um substância transformadora.

Como vimos também, relações sexuais indevidas são um dos caminhos de transformação ontológica, seja por meio do incesto, onde geralmente somos postos para fora da humanidade, seja “com seres estranhos”, como nos mostra o mito *Wenía*, dos Marubo. Nele, algumas mulheres-vegetal, quase sempre após serem penetradas, fechavam suas vulvas, prendendo os homens pelo pênis. Os assim apanhados eram transformados em vegetais e abandonados pelos demais. Contam que alguns deles se casaram com corujas (Melatti 2003: 17).

Assim, o processo de elaboração das pessoas é análogo ao processo dos corpos feitos não-humanos, porque são o mesmo, seja por afirmação ou negação. A contínua fabricação de consubstancialidades marca quais corpos são parentes (os verdadeiros humanos), quais são afins, e ainda aqueles que, impossibilitados de transformarem-se em humanos, não devem pertencer à vida social. Os Yanomae, por exemplo, distinguem os seres incorpóreos dos seres humanos e animais comestíveis (que possuem corpo). As crianças que ainda não aprenderam a língua falam como os seres incorpóreos, de forma desarticulada. Não apresentam ainda uma sociabilidade bem elaborada (Smiljanick 1999). Ou seja, não estão plenamente imersas nas relações humanas. O processo de ser-estar social é longo e contínuo.

Sydney Possuelo, sertanista dedicado aos “índios isolados”, em entrevista relatou:

Certa vez, quando era diretor do Parque Indígena do Xingu, vi uma índia grávida se aproximar do posto da Funai. Ela estava em trabalho de parto e precisava de ajuda. Mas o filho não tinha pai e, portanto, seria enterrado vivo, como rezava a tradição (Revista Terra 2005).

Possuelo propôs então à mãe que ele ficaria com a criança desde que ela amamentasse o bebê. Em troca ele lhe daria algumas redes e uma espingarda. Meses depois, a mãe deixou a criança e foi embora. Mas poucos dias se passaram para que ela retornasse, pedindo a criança de volta.

Essa é uma cena comum em diversos relatos de missionários (por exemplo, Cocco 1972 ou Kroemer 1989) que presenciaram situações de interdito de vida a um neonato e tentaram evitar, decidindo cuidar do bebê. Entretanto, os relatos etnográficos sugerem que quando o interdito de vida não se efetua, a criança começa a ser resignificada e inicia-se a sua inserção no plano doméstico. Uma socialização que encontra como determinante principal a amamentação e, portanto, o início de sua consubstancialização. Ela começou a tornar-se humana e, por isso, suas mães reivindicaram seus parentes. As portas do social se abrem e a partir daí torna-se difícil uma extrusão. Buscando desenvolver melhor estas relações, elaborei o capítulo 2.

Mas retomemos o tema da transformação de status pela qual passam os pais de um bebê em socialização assim como da possibilidade em aberto de este de vir a formar-se

humano. Em última instância, a couvade não diria respeito a vida espiritual de uma criança, mas sim ao poder da reprodução sexual, de criação de novos seres sociais, de *incorporação* a um grupo, a uma cosmologia, a um olhar sobre a existência, a uma sócio-lógica.

Para um Wari⁷, quebrar as rígidas dietas alimentares, sobretudo na couvade, torna viável a incorporação da criança à espécie do animal que foi ingerido de forma proibida, e assim ela seria retirada do mundo social. Adquire-se dessa maneira uma nova consubstancialidade, um corpo animal com consangüinidade animal.

Mas lembremos que a função deste corpo que se forma via consubstancialidade é marcar a diferença, é fazer um humano em oposição a não-humanos. A relação entre humanos e não-humanos, e particularmente com animais, é central para entender a sociabilidade amazônica porque ela caracteriza a instabilidade, a inconstância (que vem da alma e da potencialidade de transformação) como uma capacidade tipicamente humana – e que precisa ser controlada. O maior medo Krahô, por exemplo, é ser seduzido pelo mundo dos mortos (Carneiro da Cunha 1978).

Entretanto, enquanto o corpo diferencia, algo une os seres: a condição de sujeitos, de portadores de intencionalidade. Isso porque a partir da idéia de “perspectivismo”, Viveiros de Castro (2002) sugeriu que não só os humanos têm agencialidade: “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (idem: 347). As idéias de *natureza* e *cultura* como rótulos perdem o sentido para povos que se pensam a partir de um “multinaturalismo” – a humanidade seria uma só cultura composta por diferentes naturezas – bastante divergente do “multiculturalismo” do ocidente moderno. Mas o próprio autor reconhece que essa inversão simétrica é mais instrumental do que real, no sentido de que, o que importa é tentar pensar as sócio-lógicas indígenas a partir destes jogos de perspectiva entre humanos e demais seres que povoam o mundo⁷.

Essa sugestão de Viveiros de Castro indica “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos”. É no trabalho sobre o corpo que se (des)faz humanidades. Esse espírito, ou essa intencionalidade comum a todos os seres do cosmos talvez sugira uma idéia de alma. Sobre isso, Vilaça (2005) observou que a noção de “alma” não se refere a uma essência dentro do corpo mas à condição universal de todos os seres contra a qual os humanos trabalham para produzir os corpos, e diferenciá-los. O corpo é o componente consangüíneo e a alma o componente da afinidade. Ela é uma percepção e não um contraste, ela nos leva às diferenças de perspectiva e não à pluralidade de visões. Viveiros de Castro (2006) lembra que a distinção entre um mundo de objetos físicos e um mundo de estados mentais não faz sentido na Amazônia, lá há

um contínuo campo de forças mágicas que converte corpos em almas, substâncias em relações, físicos em semânticos – e faz o movimento de volta. Em síntese, há um único

⁷ E qual seria a perspectiva dos entes, ou eles estariam despojados justamente de uma perspectiva, de um olhar sobre o mundo – já que eles estão foras das relações de transformação, embora sejam “diferentes”?

mundo mas um duplo movimento. Enquanto os processos de parentesco amazônicos referem-se essencialmente à fabricação e destruição de corpos, almas individuais nunca são *feitas*, mas *dadas* (idem: 10 – tradução minha).

Mas isso não faz das almas um dom, reafirmo. Elas são dadas (por uma família ou um povo) mas não estão prontas. Não é algo que pode ser mantido ou guardado mas sim continuamente elaborado. O interessante é nos deter nesta noção de transformação ensejada pela idéia de alma – afinal é a sua posse que permite os movimentos ontológicos entre os seres. Portanto, o que os interditos de vida parecem não conferir é a posse de uma alma, de uma condição de existência, de um movimento. Os entes não iniciam-se.

Uma transformação é sempre o resultado da agência de outras subjetividades e não só do desejo do ego (Vilça 2005). Ou seja, são as relações que vão dizer quem está apto ou não a transformar-se, a humanizar-se ou a não fazer sentido socialmente. É o social que dá corda ao mundo ameríndio, é nele que se baseiam suas concepções sobre o que deve ser.

Estamos falando de composições nas quais *natureza* e *cultura* fazem-se mutuamente em suas relações de inclusão e exclusão. Note-se, a natureza é parte dessa agencialidade porque ela só é natureza por algum ponto de vista. Estamos diante [ou de parte] de sistemas onde o outro, os diferentes, os inimigos, também têm alma. Isso porque mesmo como gente menos verdadeira, eles são parte imprescindível das relações, do movimento que faz o cosmos como tal, já que são diferença. As exceções aqui são os entes, total ausência. Dessa maneira, os entes não estariam em relação porque não se elaboram e nem são elaborados como diferença, mas como forclusão de tudo que significa.

Morrer é retirar-se *plenamente* do social. Chegamos então ao ponto: estamos falando de sistemas em que para morrer é necessário, antes, pertencer. Isso indica que, no intuito de pensar a negação do status de pessoa a alguns entes não estamos falando de morte, nem de crime, nem de movimento.

O despertencimento do universo social é um processo tão gradual como a aquisição de humanidade; esta é, inclusive, a função dos ritos funerários, retirar o consubstancial. Ritos que não são efetuados para neonatos que nunca vieram a pertencer. Nenhuma marca social é registrada nestes entes. Tampouco eles apresentam índices de potencial metamórfico. Contudo, é justamente por estarem fora do sistema de relações que compõe o mundo, inclusive do sistema vida e morte, humanos e não-humanos que, paradoxalmente, podem *ser* constitutivos de toda esta sócio-lógica ameríndia: eles *falam* de tudo que se ausentam. Parte indispensável de mundos onde a negação é presença de afirmação, onde o que não é elabora cuidadosamente o que deve ser, mesmo pelos vazios.

Capítulo 2

Sobre os interditos de vida

A partir do compilado de livros, artigos, trechos etnográficos, publicações e relatos de colegas, pude depreender algumas recorrências que envolvem as impossibilidades de pertença ontológica. Apesar de se tratarem de casos etnográficos particulares, pensá-los em conjunto inclinou meu olhar para a intuição de que os entes impedidos de viver – e morrer – são relegados à ausência de significação: não humanos que não são e, no entanto, essa é a positividade de sua atuação: afirmar as relações de (des)assemelhamento que elaboram a dinâmica transformacional. Falo da possibilidade de entes existentes não somente fora da linguagem, como tabu, mas como presença do silêncio.

Um interdito de vida não precisa ser – e geralmente não é – anunciado, há um conhecimento social sobre o que deve acontecer. O silêncio é índice da importância de um assunto, marca temas conflituosos, constrangedores e, muitas vezes, controvérsias (Ireland 1987 sobre os Waurá). É o que acontece, por exemplo, entre os Sanumá em relação aos nomes das pessoas. Em condições normais, eles são preservados do domínio público. Contudo,

geralmente os Sanumá não admitem explicitamente que haja esse sigilo de nomes. Apenas uma vez nos foi dada uma explicação para ele: se um inimigo pronunciasse o nome com más intenções, poderia matar a pessoa (Ramos 1990: 229).

Mas Ramos relata “nunca ouvi dizer que alguém tenha morrido dessa causa”, provavelmente porque essa não é a causa, tampouco o porquê. De fato, os Sanumás jogam “encobrendo-se e desvelando-se, conforme as prioridades e conveniências tanto pessoais como coletivas” (idem: 230). É exatamente o que acontece com a negação do status de pessoa aos neonatos: parte da etnografia mostrou que há um interdito de fala sobre esses momentos. E a linguagem é justamente uma das características da humanidade.

Nos mitos de criação é freqüente a participação de personagens ambíguos, que não são totalmente humanos, que apresentam falhas na constituição da sua personalidade. Uma das lacunas corpóreas é justamente a fala (representada pela boca tapada pela máscara dos *Mariwin* (Matis) ou pela boca queimada de *Iba Roa* (Kaxinawá), ambos impedidos de falar (Melatti 2003). O primeiro por não pertencer ao social, embora suas aparições sirvam para disciplinar as crianças e o segundo por ter sido punido pelo incesto. Esses errantes, contudo, ajudam às inversas a organizar o que deve ser. Desenvolvi este ponto no tópico “elaboração corporal e expectativas sociais”.

Um caminho semelhante a esta relação entre incesto e ausência de linguagem me induz a imaginar os interditos de vida como ausência de tudo que movimenta e elabora a relação nós-outros. Pois se algumas vezes os neonatos pertencem à alteridade, como os neonatos animais Piro, sustento que, na maioria dos casos, eles estão fora mesmo destas relações. Não mais no plano da negação ou da alteridade, mas antes como silêncio e não-espaco, uma foraclusão, para além ou aquém do regime ontológico. É nesse sentido

que os interditos de vida se aplicam a “entes” e não a “seres” posto que eles não emanam potencial de mudança corporal.

Nesse intuito, a relação entre o incesto – ou a ruptura com as regras da humanidade – e a ausência de linguagem é frutífera. Gow (1997) já havia pensado a possibilidade de estar fora das classificações, que seria viável pela linguagem. Por exemplo, “não é simplesmente que os Piro não falem sobre o incesto; é que o incesto parece ser o oposto da linguagem” (idem: 46). Um tabu quebrado é aquele que incide sobre as relações incestuosas e o preço da quebra do tabu é a perda da linguagem.

Nesta perspectiva, os entes fora da relação nós-outros poderiam ser pensados por meio desta lógica das extrusões, própria ao incesto e à ausência de linguagem. Contudo, há uma diferença: os incestuosos são postos para fora da humanidade, os entes marcados pelos interditos de vida são impossibilitados de entrar na humanidade⁸, *como se* não existissem. Este silêncio não emana apenas constrangimento ou desconforto, sugere também momentos de reflexão, em que as pessoas param de falar para ponderar, considerar, imaginar.

A noção guarani de *ayvu* é reveladora. Em geral traduzida por “alma-palavra” permite pensar que o ser e a fala são uma coisa só. É a liderança doméstica-política, em geral o cacique, quem reproduz as palavras belas, a língua sagrada do *Nhe'e – o ser* guarani . Por ser um atributo da alma, o *ayvu* é o fundamento constitutivo da personalidade guarani (Meliá 1995). “Falar bem” é indicativo de humanidade mas do silêncio também emana potência, pois incita o preenchimento, a possibilidade de significação, as condições fundamentais do dizível.

E isso também se relaciona ao corpo já que a linguagem do social, o caminho de fazer-se humano, ocorre pela elaboração contínua do corpo, se assemelhando e se diferenciando. Buscando desenvolver os interditos de vida como resultado de “ideologias de personalidade” relacionadas a “conceitos corporais”, Conklin e Morgan (1996) observaram que o movimento de status de uma não-pessoa para uma pessoa depende de uma vida moral na qual a personalidade é contestada:

a aceitação ou a rejeição de um indivíduo como pessoa é um efeito - não somente simbolizado *pelo* – mas atuado *no* corpo para conectar ou servir às regras sociais (idem: 663 – tradução minha).

Nesse sentido, um ente pode ser *morto* sem sanções sociais porque está desconectado da rede de trocas corporais.

É aqui que a etnografia Kadiwéu tem um rendimento ímpar. No seu complexo guerreiro, o rapto de cativos levou ao extremo a riqueza do outro para a vida social, a necessidade de apropriação do exterior para criar e re-fazer o interior. A tal ponto que fazem do ato de procriar uma característica animal; a negação da procriação é o social por excelência fazendo da captura de cativos um item imprescindível para a reprodução

⁸ Esta mesma conclusão vai direcionar o limite de aplicação da teoria do sacrifício para pensar os interditos de vida, como veremos no capítulo 4.

humana. O outro – o cativo – não é mais um referente para negar mas algo a se *canibalizar* (Pechincha 1994).

Contam os Kadiwéu que *Nitikana* era uma "capitã" ancestral. A figura do capitão é central, ele é aquele que tem poder sobre os cativos, e estes são o fundamento da produção da humanidade.

A mãe de *Nitikana* teve uma primeira filha. Certo dia, levou-a para banhar no rio. De repente, formou-se uma grande onda que veio em sua direção. A onda falou: “eu vim para buscar a sua filha. Eu vou batizar a sua filha”. A mãe, assustada, não se moveu para proteger a filha, que a onda levou para sempre. Quando nasceu *Nitikana*, seus pais disseram que ninguém a tiraria de seus braços (idem: 95).

Mas repetidas vezes ao longo de sua vida, *Nitikana* se perdeu. Até o dia em que se tornou moça grande, se perdeu novamente, e ninguém pôde mais encontrá-la. Fora dali, ela engravidou. É então que mito sobre *Nitikana* se desdobra em outro, o do nascimento de *Niwelanigi* – momento em que, para Pechincha, se encontra o episódio que faz uma referência metafórica ao rapto de crianças de outras etnias.

Lembremos que na maioria dos povos ameríndios, a concepção ocorre quando uma grande quantidade de sêmen é acumulado. Entre os Wari’, o bebê seria assim uma mistura de sêmen e sangue menstrual, que vai sendo criado pelas contínuas relações sexuais. Não há uma momento objetivo onde faz-se uma vida mas um processo (Conklin e Morgan 1996). E então nasceu *Niwelanigi*, em outras versões, *NigaGenigi*.

Todos os que existiam no céu desceram para ver aquela criança. A onça veio cantando, achou a criança deitada e cruzou-lhe por cima várias vezes. Beijou a criança, passou a língua em sua boca. *Nitikana* admirou-se: “então o meu filho tem pai. O pai dele é onça”⁹ (...) A criança que teve era uma de admirar. Antes de sua mãe ter forças para andar, o menino sumiu no mato, foi embora. *Nitikana* acompanhou o seu filho e sumiu no mato com ele. A criança crescia rápido. O menino matava e comia os pássaros crus, mas ele era uma pessoa (Pechincha 1994: 97).

A importância do parentesco com a onça, a alteridade, é a posterior negação de sua animalidade por parte do parente quase-humano. Posição marcada nos mitos quando a criança opta por seguir a humanidade da mãe. Para isso é necessária a adoção de alguns comportamentos, e a negação de outros – como comer cru, sem fogo. Articulado empiricamente e simbolicamente a vida social e a cosmológicas, a elaboração da personalidade perpassa diferentes categorias de seres num fluxo contínuo de trocas.

Para começar a tornar-se humano, *Niwelanigi* precisou da ajuda de uma pomba branca que “tirou muitas coisas dos olhos do menino, coisas que não o deixavam enxergar”, fazendo o mesmo com o seu ouvido “tirou pedaço de pau, folha, muito lixo”, somente então ele pode ver e ouvir seus avós e parentes, os humanos. Aos poucos foi se retirando a sua animalidade até que ele pôde compreender as coisas do social. Nesse momento ele fez uma escolha.

O menino pediu a sua mãe para voltar para a casa dos avós e ela decidiu ir. Na aldeia havia um senhor que tinha só um filho. Ele disse: “Lá vem a *Nitikana*, é a nossa

⁹ Uma versão diferente é encontrada em alguns outros mitos, nos quais os filhos da onça-jaguar costumam aparecer como os gêmeos criadores.

oniniona” [capitã]. *Nitikana* foi conversar com a sua mãe, que disse: “É bicho, não é igual a gente aquele filho dela”. *NigaGenigi* era pequenininho e já estava andando, já estava falando, já sabia tudo. *NigaGenigi* não queria comer nada da comida de seu povo. No outro dia, o avô fez reunião. Aquela capitãozada se reuniu toda. O avô falou: “eu quero que o senhor me acompanhe. E o meu neto não quer comer nada, decerto come carne de gente” (idem: 99).

Não bastou *Niwelanigi* ver, ouvir e optar pela aldeia. Para tornar-se humano é preciso mais. É a comensalidade que forma ou nega uma consubstancialidade; a alimentação é um dispositivo de produção de corpos aparentados que resulta em se comer *como* e *com* alguém (Fausto 2002). É preciso estar dentro de um universo alimentar para tornar-se humano, e estar dentro de uma rede de trocas de substância para tornar-se parente. Outro informante explicou para Pechincha “*por causa disso é que foram bater na outra tribo de indiada, para trazer qualquer um guri, para netinho dele comer, Niwelanigi queria comer*” (Pechincha 1994: 98). Há ainda uma outra versão:

O seu pai pensou em matar filhos dos índios para dar-lhe para comer. Foi para um lugar onde encontrou crianças de uma outra tribo. Ele matou uma criança e trouxe para o seu filho. O pai recolheu-o para dentro de novo. Trouxe a criancinha morta nos ombros. O *Niwelanigi* comeu aquela criança, que era da tribo dos *NixiGolodi*. Eram pouquinhos aquelas crianças, porque ele sempre as comia. O pai foi para uma outra tribo chamada *NiGedekola* para pegar crianças. Havia lá muitas crianças, que ele pegava e trazia para o seu filho comer (idem: 103).

É aqui que a canibalização do outro é explicitada no mito, a necessidade de *incorporar* a alteridade para que possa ser feita a humanidade. Para *Niwelanigi* tornar-se humano (o ancestral fundador da humanidade) ele precisou negar a sua animalidade, relacionando o rapto de cativos à condição humana. Foi pela *ingestão* e *incorporação* destes cativos que *Niwelanigi* fez-se humano. Os cativos são requisito da vida social kadiwéu.

Em sua apreensão do mito, Pechincha segue a sugestão de Lévi-Strauss (1986: 176 e 182), que identificou nas práticas de impedimento da natalidade e na “maquiagem” imprescindível que usavam estes índios sinais de uma “repugnância” à natureza e distinção do estado natural, respectivamente (Pechincha 1994: 104). Comer cru é um comportamento animal, é natureza, é aquilo que *Niwelanigi* ensina que é bicho, e tornar-se bicho é perigoso. Tão perigoso que a reprodução biológica também foi associada ao comportamento animal, sendo o impedimento da reprodução – por aborto ou interditos de vida – um índice de humanidade.

A reprodução da sociedade era uma razão lógica para a captura de cativos, decorrente da razão ideológica de não se permitir aquela de se reproduzir por vias naturais (...) registros históricos mencionam o número de filhos legítimos sempre menor ao daqueles que capturavam em guerra e que se acrescentavam à sua sociedade (idem: 35).

A etnografia mostra que essa desvalorização da reprodução “biológica” foi se intensificando com o tempo. Hoje, os Kadiwéu apresentam uma alta frequência de divórcios – a duração média das uniões conjugais é muito pequena (podendo durar alguns meses) –, e o nascimento de um filho é muitas vezes motivo para separação entre casais jovens (Siqueira 2007). Isso porque o número ideal de filhos é um. Para tanto, uma das estratégias reprodutivas é não procriar antes dos 30 anos, no intuito de dificultar um número maior de filhos. “Mas se algo dava errado e engravidavam depois

de já haver introduzido um filho ao universo social, *matavam* o último”, relata Baldus (1975: 23 apud Pechincha 1994). Procriar é criar a condição de parente e humano, negando a natureza, a animalidade, os menos sociais.

A relevância de um número “ideal” de filhos ocorre em vários povos. Entre os Asurini, o número padrão de filhos é dois (Müller 1984-5), entre os Bororo (Viertler 1976; Baldus 1979) e os Tapirapé (Wagley 1951; Oliveira 1994) o número máximo de filhos é quatro. E o que estas etnografias mostram também é que, fora do número padrão, essas crianças não costumam ser consubstancializadas. Isso porque o tamanho das famílias está relacionado às formas de vida de um povo, à cosmologia e aos seus cotidianos, às relações de parentesco e às necessidades práticas.

A interrupção da gestação é muito comum entre as índias. Para as Kamaiurá, o aborto é uma maneira de planejar o tamanho da família (Junqueira 1975). Encontramos também práticas esterilizantes entre as Bororo (Cobalchini 1939), e diversas técnicas contraceptivas. As Karajá preparam uma bebida com a casca de *raradokoné* [uma árvore], amassada em um pilão e misturada com água, sem ferver. Adiciona-se a ela o maxilar superior esquerdo de uma piranha, junto com os dentes, que são bem amassados para formar um pó preto. A bebida tem poder anticoncepcional e, até os dois meses de gravidez, abortivo também (Ayatai 1994).

O conhecimento Karajá de ervas é farto e tem vários objetivos: “fazer o sexo” da criança que está sendo gestada, a partir da escolha dos pais, ou mesmo “virar o sexo” do feto. A propósito, uma karajá mostrou um menino de três anos que começara a ser menina e foi “virado homem”, a marca que comprovava o feito era uma sutura na base do escroto (idem: 07). A condição humana é resultado deste trabalho de fazer os corpos das pessoas e de manter-se neste universo de relações, diferenciando-se dos demais.

A opção de *Niwelanigi* pela humanidade – negando sua paternidade animal – destaca também o que é preciso para pertencer a ontologia que fará humanos e outros.

Quando o *Niwelanigi* tornou-se homem, já tinha virado gente. E deu conselhos. Índios de outras nações (Terêna, Kayowá, Guaikurú, Guaraní etc.) vieram escutar a palavra de *Niwelanigi*, aprender as coisas. Todos vieram até *Niwelanigi*, para saber do seu ensino. Eles vieram saber o que vão fazer. *Niwelanigi* reuniu todos para explicar as coisas perigosas. *Niwelanigi* determinou que a carne do caititu, de veadozinho pururuca deveria ser cozida. *Niwelanigi* proibiu-os de comer o veado mateiro. *Niwelanigi* deu conselho para moça. Quando vem a “primeira saúde” para a moça, ela não deve comer mel de jataí, porque é muito doce: “o mel de jataí é bicho. Pode ver aquela abelha dele, é um bichinho, você comendo esse, olha, cuidado, vai te fazer mal”. É perigoso virar bicho também. *Niwelanigi* ensinou para todas as nações de índios que vieram. Branco não, não foi. Só indiada. De tudo quanto é nação. Ele ensinou tudo. É muita coisa o que ele ensinou (idem: 102).

Entre tantas coisas, o que fazer para manter-se humano, ressaltando o perigo presente de vir – ou voltar a ser – bicho. Mudar a condição ontológica é mudar o corpo; “percebemos que a noção de parentesco como condição para a fabricação está relacionada com este constante diálogo com outras subjetividades” (Vilaça 2002: 351 – tradução minha) e com a aquisição de uma alma (Vilaça 2005). A agencialidade dessas

relações não é exclusiva ao “nós”, tanto humanos quanto animais quanto “outros” processam subjetividades¹⁰.

Estas concepções não podem ser descoladas da pragmática das vidas pessoal e social, das estratégias cotidianas reprodutivas e criativas. Veremos como a semiótica do corpo relaciona a gêmeidade com a produção de mundos e seu sagrado bem como com a rede de reciprocidades que movimentam a formação de pessoalidade e humanidade. A mesma sócio-lógica que põe o corpo como fonte de significado e que nos mitos nos mostra a relação da pessoalidade com as debilidades físicas-sociais, presentes em alguns demiurgos.



A gêmeidade e outros dilemas

O material sobre o interdito de uma ou ambas as vidas em casos de parto gemelar é vasto embora não se trate de uma obrigação a ser cumprida. Inclusive, não são raros os casos de gêmeos que foram consubstancializados, mas, como veremos, certas circunstâncias são necessárias para que isso possa vir a acontecer.

A variedade de narrativas míticas sobre a gêmeidade converge em alguns nódulos determinantes, assim como as explicações de caráter pragmático. Ambas, longe se serem excludentes, completam a sócio-lógica que viemos desenvolvendo até aqui. Logo, serão dois argumentos a serem destacados: a impossibilidade de gêmeos diante do sagrado evocado pelos heróis demiurgos fundadores da humanidade – narrativa freqüente dos Guarani – e as dificuldades colocada para um núcleo familiar, sobretudo para a mãe, de alimentar e cuidar dois bebês ao mesmo tempo.

É importante ter em mente que estamos falando de cotidianos que implicam no trabalho diário de subsistência, de mães que, ao mesmo tempo que amamentam e cuidam, devem realizar todas as suas outras tarefas para que a reprodução física e cultural de seu povo possa desenvolver-se. Estamos em universos de agricultura, caça, coleta, produção diária dos utensílios que irão ajudar em todas estas tarefas – e cada vez mais, de resistência ao processo colonizador contínuo.

O tema dos gêmeos fundadores da humanidade tem presença muito difundida em povos distintos. Em geral, nas narrativas míticas, os bebês são retirados da mãe após ela ser morta por uma onça ou jaguar, na casa da qual estava abrigada (narrativa Guarani)¹¹ ou exercia o papel de esposa (narrativa Guajajara)¹². E as crianças não são bem-vindas, o que se expressa pelas tentativas (sempre fracassadas) de matá-las ou cozinhá-las.

¹⁰ Uma pergunta suscita: seriam os entes responsáveis por sua condição?

¹¹ In: Nimuendaju, Curt. 1987 [1914]. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC e EDUSP.

¹² In: Wagley, C. e Galvão, E. 1961. *Os Índios Tenetehara*. Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação.

Sobreviventes, são criadas pela onça. É então que algum animal revela aos gêmeos o segredo da morte de sua mãe. Eles decidem se vingar – essa idéia da vingança também é encontrada no alto Xingu, onde a mãe é filha ou esposa do ser supremo¹³. O objetivo é matar a onça, negando a paternidade animal e optando pela humanidade da mãe.

Viveiros de Castro (2002) observa que, ao negarem a relação com o jaguar (onça) e se ligarem afetiva e “especificamente” à mãe humana, os gêmeos míticos procedem ao revés daquelas teorias concepcionais ameríndias que atribuem exclusivamente ao pai a substância do filho. Ao negar a paternidade “matando metonicamente o pai”, atingem a cultura afirmando a maternidade (idem: 50).

Após essa ruptura, o desfecho dos gêmeos é a separação – na maioria dos casos eles viram pares de opostos, como Sol e Lua. Fala-se de dois meninos, não iguais aos outros, mas que sempre apresentam um desenvolvimento fora do comum. Com um ano de idade já caçam, falam, andam, etc. Dois meninos criados por alguém que lhes matou a mãe, uma onça. E a onça é o outro, a alteridade, aquela que perdeu o fogo e o social.

Para Carneiro da Cunha (1978), o par de companheiros só parece existir em função do incidente que os fará divergir: uma trajetória serve, por assim dizer de referência à outra, que se alterou.

Mas para tanto é necessário que as trajetórias sejam inicialmente paralelas. Sol e Lua não se cansam de negar a ação um do outro, não são companheiros mas sim amigos formais. Lua, ao alterar os projetos de Sol, é a sua imagem invertida, e a astronomia sustenta a metáfora (idem: 90).

Eis porque a placenta seria o companheiro maior, o companheiro por excelência: pois nascida com a pessoa, ela é sua primeira *imago*. Podemos acrescentar a esta análise que é a separação da placenta que permite ao bebê ter um interior e um exterior. É o vazio gerado por essa nova relação que dá fome a criança piro, e o bebê se vê atraído pelas pessoas que o alimentam, o que o levará posteriormente à linguagem, ao uso seletivo de termos de parentesco, à humanidade (Gow 1997).

Lembremos da narrativa Desana, o mundo só foi criado depois que a mulher foi vomitada pelos gêmeos criadores, mascou tabaco e deu à luz ao primeiro filho – um herói prístino. A partir desse primeiro nascimento – pelo vômito, pela externalização e não consubstancialização, ocorreu um processo claro de diferenciação: as ações subseqüentes são concatenadas ao aparecimento da humanidade em oposição ao não social. Os gêmeos transformados em opostos implicam uma humanidade que tem como condição que um dos irmãos chame o outro de “cunhado”, fundando a exogamia. Entre os Tucano e os Desana,

antes mesmo da iniciação, a humanidade começa a se diversificar socialmente; na 30^a casa, no rio Uaupés, pouco abaixo da foz do Tiquié, ocorre a diferenciação das línguas e o estabelecimento das relações de afinidade (Melatti 2003:12).

¹³ Laraia, Roque. 1970. "O Sol e a Lua na mitologia xinguana". In: Mito e Linguagem Social. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Para os Krahó, a pessoa se modela através da oposição com o outro, pela amizade formal, bem como pelo companheirismo. A primeira relação significa o contraste absoluto, o negativo, a antítese, e como tal, uma oposição formadora de fronteiras. A segunda relação trata de uma imagem especular, não da forma do corpo, mas antes, de sua ação: “o companheiro seria quem faz o que eu faço ao mesmo tempo que eu” (Carneiro da Cunha 1978: 80). E ela prossegue: “reconhecer-se no semelhante, distinguir-se do oposto, cremos que sejam estas as funções lógicas da gemeleidade – da placenta e da amizade formal – relações prazenteiras” (idem: 91).

Podemos depreender que esta gemeleidade evocada pela placenta entre os Krahó, não é uma situação específica e distinta, mas sim a base da criação da personalidade já que ela sempre está presente, ela é condição de vida: ela é o neonato e sua placenta. Toda nova vida exige sua imagem diferenciadora. E, entretanto, ambas não podem coexistir, embora uma das existências permaneça como negação. Assim também vemos entre os Yanomami.

Após o parto a parturiente se encarrega de fazer sumir a placenta. Se é menino, envolvem-na com folhas de *casupo* ou de outra planta e a placenta será guardada no buraco de alguma árvore, a alguns metros do chão. Se for menina, a placenta é igualmente envolvida em folhas e enterrada em algum buraco encontrado no solo (Cocco 1972). Sobre os Iorubá, Carneiro da Cunha (1978) desenvolve:

A placenta transmite o princípio da vida individual. É o duplo da pessoa que se desenvolve juntamente com o feto e que, separado do corpo da mãe, representa Exu, a contrapartida do novo Exu encarnado no recém-nascido. Se alguém não tiver o seu Exu no corpo não poderia existir, não saberia que está vivo (idem: 91-2).

E, no entanto, após o parto, a placenta deve sumir. Carneiro da Cunha compreende que Exu não seria só o princípio da vida individualizada, ele seria o princípio da restauração – termo mais feliz que purificação, no sentido de que, como antítese,

se se unissem, numa álgebra rigorosa, alcançar-se-ia não uma, porém duas totalidades indiscerníveis, ou seja, a totalidade da gemeleidade, que é ao mesmo tempo uma indiferenciação. Ora, purificar, ou seja completar, restabelecer a integridade, é obra de diferenciação, de individuação, opondo-se assim à gemeleidade completa mas onde o indivíduo é perdido. Por isso o poder purificador supõe uma boa distância que a proibição do casamento se encarrega de manter (idem: 93).

Além do sagrado caracterizado pela presença nos mitos, os desafios do cotidiano impõem a necessidade das atualizações ordinárias desse sagrado. Entre os Piro, após o bebê ser inspecionado e inserido nas relações de consanguinidade ele é, literalmente, cortado ao meio. No corte do cordão umbilical está contida toda a sua ontologia. O cortador do cordão deve ser um não-parente, aquele habilitado a perfazer a humanidade da nova pessoa, separando-a em dois: um humano e um outro – a placenta.

Ao realizar esse ato, tal pessoa entra em uma nova relação com o novo Humano. Ao mesmo tempo ela está afirmando a sua identidade como Humano e, como não-Humano, perante os pais da criança (Gow 1997: 49)

Para cortar um neonato ao meio é preciso achar alguém disposto a assumir que ele mesmo ou ela mesma não é completamente humano aos olhos dos pais do bebê, alguém

disposto a assumir o papel de outro. Ser escolhido como cortador e dispor-se a fazê-lo é uma honra. É a posição de negação que, valorizada, permite a afirmação humana – por meio do corte do cordão, novas redes de relações são fundadas.

A separação do gemelar cria uma incompletude e a mortalidade, a necessidade de relação. É a negação da placenta e do cordão umbilical que encaminham a vida. Mas qual a relação desta afirmação da vida que funda, concomitantemente, a afinidade, a alteridade e a morte com o silenciamento de um – ou ambos – os gêmeos em caso de parto duplo? Se a oclusão da placenta cria a *falta* inicial que dá corda ao movimento da vida, o parto gemelar cria *excessos*.

Temos que a característica da condição humana é a diferenciação que permite o movimento da vida. Intuo que a gêmeidade evoca uma duplicidade, uma repetição, uma *igualdade*, que só cabe aos mitos – ou melhor, ao mundo incriado do mito. Após a criação da humanidade a ênfase recai no posterior afastamento e diferenciação dos seres, o que inclui os gêmeos, que irão colocar-se como amigos formais, fundando a afinidade. A condição gemelar não pode ser atualizada, ela é própria do sagrado, dos mitos, da anterioridade do que é humano.

Se, como sugere Gow (1997), é a linguagem, a fala, que tornam os outros possíveis, seria a ausência de linguagem, o silêncio, que vai impedir a entrada dos entes na cena social. Dessa maneira, o processo de pertencimento à vida envolve um universo ambíguo: o que deve ser, marcado pelo sagrado, a impossibilidade cotidiana de ser sagrado e negação mesma destas relações, a exclusão dos entes. Tudo isso para elaborar a morada humana. Lévi-Strauss compreende que

a relação entre o mito e o real é indiscutível, mas não sob a forma de uma representação. Ela é de natureza dialética e as instituições descritas nos mitos podem ser o inverso das instituições reais. Isso, aliás, acontecerá sempre que o mito procurar exprimir uma verdade negativa (idem 1955: 182).

Seriam os interditos de vida uma destas “verdades negativas”? Estas “instituições reais” remetem também a um apanhado de “explicações materialistas” que sugerem os interditos de vida originados por relações econômicas, tecnológicas ou ecológicas; a idéia de que “seria muito difícil para uma mãe amamentar dois bebês por dois anos, carregá-los nas costas enquanto busca água, madeira seca e fazendo todas as suas outras atividades” (Granzberg 1973:406 – tradução minha). Como relata Cocco (1972), quando as Yanomamis cumprem os ritos pós-parto, após a queda do cordão umbilical, a mãe retoma a sua vida ordinária e não se separa do bebê (idem: 278), muitas vezes mantido colado ao corpo da mãe ao longo de todo o dia. União e esforço materno que perdurará até que a criança se torne autônoma, possa comer, andar, falar – índices de humanidade.

Dois bebês, juntos, ao mesmo tempo tornariam improvável que a mãe consiga retornar às suas atividades cotidianas. E, em geral, gêmeos nascem muito mais fracos do que bebês únicos, demandando maior atenção e cuidado. É baseado nestas explicações que Granzberg (1973) desenvolve:

O infanticídio gemelar é encontrado em sociedades que propiciam poucas facilidades para uma mãe cuidar adequadamente de duas crianças de uma só vez ao mesmo tempo

em que cumpre devidamente todas as suas outras obrigações. Essa hipótese assume que quando nascem gêmeos a mãe não poderia cuidar com sucesso das duas crianças sem negligenciar suas outras responsabilidades (idem: 406-7, tradução minha).

Dessa maneira ele acredita que há uma escolha a ser feita entre a vida da criança ou a preservação da cadeia de reciprocidades que elabora o social. A hipótese assume que a última opção predomina: “em sociedades onde o cuidado de gêmeos deve ser difícil ou até mesmo impossível, a mãe é provida com uma solução excedente: abrir mão do bebê mais fraco” (idem: 407 – tradução minha). Porém, não podemos ficar só nisso.

Embora estas compreensões abarquem relações pragmáticas da vida social e pessoal provavelmente esta não é a melhor perspectiva para compreender os interditos de vida gemelar. Assim, como Granzberg, vemos Baldus (1979) sugerir: “a mãe não pode, todos os anos, deixar com vida um filho, sem criar, graças a isso, um impedimento funesto para a alimentação conveniente de outro, nascido anteriormente” (idem: 65).

Esse seria também o problema enfrentado quando um casal engravida antes do filho anterior ter adquirido uma certa autonomia. Sobre isso, os dados demográficos entre os povos indígenas repetem uma estatística: um intervalo raras vezes inferior a três anos ente o nascimento de um filho e outro – período no qual, em geral, cessa a amamentação, momento também em que a criança já pode andar e se alimentar sozinha. Esse dado não sugere que mulheres indígenas não engravidem nesse intervalo de tempo, mas que elas certamente utilizam estratégias que lhes dão maior controle sobre a reprodução humana.

O ponto principal é que a gêmeidade cria excessos que não podem ser inscritos como humanos. É necessário, como vimos, uma separação, uma diferenciação que permitirá elaborar aquele que vai tornar-se humano e aquele que será negação ou foraclusão.

Entre os Bororo, há ainda uma conexão entre a criança esperada, e ainda não nascida, e os sonhos de um dos parentes – sobretudo da mãe.

Razão pela qual o casal permanece em vigília noturna principalmente nas proximidades do parto, visando escapar dos sonhos maus (...) a importância dos sonhos é tal que a parteira, antes de cortar o cordão umbilical da criança, pergunta à mãe ou ao pai se porventura não tiveram um sonho mau (Viertler 1976: 53).

No caso de resposta afirmativa, dificilmente o bebê será inserido na humanidade. Os sonhos não são apenas oráculos mas conseqüências funestas de transgressões anteriores. Para os Bororo, isso se relaciona ao respeito às regras de abstinência alimentar (durante a gravidez e durante a couvade) e sexual (intercurso até que a criança deixe de ser amamentada, quando passa a comer alimentos sólidos e andar). Portanto, um sonho mau indica que as prescrições não foram cumpridas como deveriam ser e, assim, o bebê também não foi formado como deveria.

Estamos imersos em planos cosmológicos nos quais o sobrenatural, o xamanismo, os sonhos, fazem o cotidiano e, portanto, estas são instituições “reais”. Isolar-se em uma “explicação materialista”, repleta de “crenças êmicas” (Granzberg 1973) seria deslegitimar sócio-lógicas, cegando-se a presenças imprescindíveis para tantos povos. A fecundidade ameríndia é um processo criativo, um ato de fazer vidas – não pela

concepção e pelo parto, mas pela inserção e permanência na dinâmica da personalidade, que depende de uma relação corporal e moral com o universo que nos circunda. Bem como de redes de reciprocidade.

Algumas etnografias apontam inclusive para uma diminuição de interditos de vida em povos onde há uma gama de colaboradores na feitura de uma criança que nasce, sócio-lógicas que produzem redes de parentelas e amizades. Um bom exemplo é o trabalho de Aitay (1984) sobre as mulheres Karajá. Na ausência da mãe ou diante de algumas situações que exigem um esforço maior na criação dos filhos, é comum que mulheres da família “adotem” uma criança. Mais do que isso, as Karajá lançam mão de algumas estratégias como o uso da erva *marti* para gerar uma farta produção de leite; “presenciamos o caso de uma senhora relativamente idosa, que nunca teve filhos, e que amamentou uma criança” (idem: 08) a partir do uso do *marti*. Ela optou por cuidar daquele bebê e fez dele seu filho, introduzindo-o à dinâmica relacional da aldeia.

Contudo, apesar da contribuição lógica dessa escala “mais ajuda = mais crianças”, ela não dá conta de tantas e diversas perspectivas e subjetividades. Há muito mais do que afazeres e pragmaticidade para que possamos compreender interditos de vida que envolvem tantas ambigüidades. Ao mesclar mito e cotidiano em uma semiótica comum, podemos lembrar que os gêmeos criadores precisaram se diferenciar para o nascimento das oposições implícitas ao social. Porém, um deslize os pune: o incesto, momento em que perdem a linguagem e se tornam outros, inclusive um para com o outro. E os outros são mundos que nos desejam enquanto humanos para nos transformar. Eles impõem o desafio pessoal de não se deixar levar, colaborando com o movimento de afirmar-se cotidianamente e respaldar-se socialmente como humano.



Elaboração corporal e expectativas sociais

Para compreender a elaboração da personalidade e da humanidade é necessário ter em mente que o “corpo físico” não é a totalidade do corpo e nem o corpo é a totalidade da pessoa (Seeger *et alli* 1987). Entre alguns povos, como os Paraná, os Araweté e os Parakanã, o corpo do bebê é modelado com as mãos após o nascimento, este é o caminho para que ele comece a adquirir humanidade (Vilaça 2002).

A natureza humana é literalmente fabricada, modelada pela cultura (...) o social não é depositado no corpo Yawalapití como incorporação em um suporte inerte: ele cria o corpo (Viveiros de Castro 2002: 32).

Uma “encorpação” que acontece de acordo com determinados padrões estéticos e éticos. No artigo “Enigmas do corpo e soluções dos Pano”, Melatti (1992) traz uma contribuição elucidativa. Me deterei inicialmente no personagem *Mariwin*, narrado pelos Matis.

Rostos cobertos com máscaras de cerâmica, corpos untados com lama e guarnecidos com folhas de samambaias rasteiras, os *Mariwin* irrompem na maloca, caminhando

agachados e trazendo feixes de varas de palmeira. Eles não falam. Com as varas golpeiam as crianças cujas idades estejam na faixa entre dois anos e a adolescência. Acreditam os Matis que as varadas combatem a preguiça. Quanto às crianças com menos de dois anos de idade, os *Mariwin* se limitam a incitá-las a andar, tocando-lhes os pés com bastões curtos envolvidos em folhas. O rito, por conseguinte, se realizaria em favor do desenvolvimento e bem-estar das crianças (idem: 1).

O objetivo dos *Mariwin* é trazer a disciplina corporal necessária, retirando a “preguiça” e propiciando bem-estar e um bom desenvolvimento para as crianças. As varadas também são destinadas às mulheres grávidas, o que “se relaciona com o crescimento e a fertilidade” enfatizados quando uma “madrinha” do recém-nascido simula os golpes do *Mariwin* no bebê. E mais, “dizem os Matis que os *Mariwin* têm ciúme do milho, uma das razões por que golpeiam as crianças” (Melatti 1992: 5, nota 3). O milho é o alimento dado para as crianças desde tenra idade, planta de roça recém aberta e de crescimento rápido, simboliza a juventude – justamente o que falta aos *Mariwin*, ancestrais que ensinaram a humanidade a adquirir maturidade.

Partindo de um princípio semelhante, os Marubo usam *vakise*, uma espécie de urtiga aplicada nos braços e costas “para tirar a preguiça da criança”. Dessa maneira, a criança receberia as qualidades de dedicação ao trabalho da pessoa que aplica a erva. Nas viagens, a urtiga é colocada nas pernas das crianças para que elas possam “andar bem”.

Por conseguinte, se acentua a importância de andar desde tenra idade. Além de necessário à realização das atividades de subsistência, o ato de caminhar tem grande valor social em sociedades como a Marubo, que cultiva as constantes visitas, individuais ou coletivas, de maloca a maloca, os frequentes convites para festas, quando os caminhos são especialmente limpos pelos anfitriões, e que se liga ao próprio mundo sobrenatural por vários caminhos (Melatti 1997: 11 citando Montagner 1985: 79-86, 149-161 e 482-488¹⁴).

É também pelo ritual de caminhar que se efetua o processo de fazer-se Guarani. As peregrinações rituais visam alcançar a Terra Sem Mal – o lugar onde os Mbyá podem realizar de forma plena seu modo de ser verdadeiro, o *tekó*; é nele que o Guarani deve nascer e ser enterrado. Portanto, a realidade Guarani não é estática – como todas as humanidades ameríndias. As relações de distanciamento e aproximação entre pessoas e famílias é o que dá vida ao social, e elas estão em continuidade com o tempo. Advém daí o valor cosmológico da migração, o processo de elaboração da personalidade, do ser Mbyá (Ladeira 2007). É comum que membros de uma família extensa se mudem para novos *tekohá*, construindo novas unidades familiares e aldeias. O caminhar é o elemento central de elaboração corporal, bem como de ligação entre o Mbyá e seus deuses.

O corpo é signo. O andar agachado característico do *Mariwin* “é tomado pelos Matis, não como uma deficiência, mas como um sinal de perfeição, pois é nessa posição que um homem deixa seu banco para distribuir carne, gesto valorizado e sociável por excelência” (Melatti 1992: 4). Perfeição que, como veremos, adquire outros significados. A propósito, a distribuição de carne implica antes uma caçada de sucesso;

¹⁴ **Montagner**, Delvair. 1985. O Mundo dos Espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo. Brasília: Tese de Doutorado aprovada pelo PPGAS – UnB.

uma condição física apropriada para conquistá-la é o que faz dos bons caçadores os melhores maridos e cunhados. Daí advém o prestígio social de um Mati.

Movimentos de braços e mãos estão associados ao trabalho, posto em evidência. Certamente eles são importantes desde tenra idade, pois as crianças desde cedo manejam instrumentos, inclusive afiados, mas acredito que seu valor social é acentuado para os homens e mulheres casados, não só nos cuidados de manutenção da família, mas também na produção de alimentos e bebidas para festas e dos instrumentos para isso necessários, levando-se em conta o prestígio que granjeia aquele que tem uma maloca freqüentemente visitada e onde os hóspedes são bem recebidos (Melatti 1992: 11).

Portanto, não só na força e nas habilidades braçais está a ênfase no corpo, mas também no seu potencial criativo. Produzir alimentos e bebidas é também produzir comensalidade, consubstancialidade, parentesco e humanidade. E para ser humano é necessário ter “consciência”. Essa noção dos Araweté é produtiva: um verbo complexo, que significa pensar, lembrar, saber, meditar; pode ainda ser utilizado com o sentido de “trazer à mente”, lembrar, convencer.

Sua ligação aos ouvidos se evidencia de modo negativo pela expressão *apihã-ĩ*, “surdo”, com que designa aqueles que procedem erradamente, não “ouvindo as regras sociais”, ou aqueles que estão fora de si de raiva (Viveiros de Castro 1986: 475).

Nessa lógica, a suposição de um “inconsciente” ou de uma “não-consciência” nos permite localizar os entes naquele momento anterior à manifestação de capacidades comunicativas, de linguagem e consubstancialidade. De fato, para os Araweté, pessoas inconscientes por desmaio ou coma são aqueles que “não-falam”, um distanciamento temeroso.

Quem é ou está inconsciente está em perigo: ou ainda não é um ser humano completo (a criança) ou pode deixar de sê-lo (o doente); seu princípio vital está mal colocado no corpo – mal alocado, eu diria (idem: 475).

Ou seja, “consciência” se relaciona com linguagem, com a capacidade comunicativa, com as relações que fazem o mundo do “nós” em oposição ao que não deve ser. Assim como cria as fronteiras entre o social, o humano e os seus outros, é a linguagem que dá fim ao incesto, ao tabu, mediante certo uso da palavra, quando alguém mostra que sabe falar bem, caracterizando seu potencial humano. Mas é também a linguagem que expulsa da condição humana, quando não se sabe utilizá-la com destreza. Entre os Piro, a alterização de um humano (a cunhadez) se caracteriza por uma intensificação da fala. A cunhadez é o princípio do parentesco, a forma logicamente primária; dela se originam “marido” e “mulher” (Gow 1997).

Um outro valor denota a centralidade da “pessoa” para os ameríndios. Os Piaroa, ao mesmo tempo que valorizam fortemente a socialidade, seus próprios costumes e a mutualidade dos laços comunitários, dão provas de um forte apreço pela “autonomia pessoal” (Overing 1999: 85). O que se aprende desde cedo. É comum relatos de crianças, com três ou quatro anos, providenciando a sua alimentação sozinhas. Para Overing, a autonomia pessoal se relaciona à habilidade de viver conjuntamente, em um grupo, por meio da interdependência que fundamenta o social. E esse potencial autônomo exige uma corporalidade adequada.

Em contextos sociais baseados nas atividades de subsistência, parte da humanidade de uma pessoa está no que ela oferece ao grupo, no que contribui para a continuidade de seu mundo social. A “autonomia” piaroa não está centrada no cuidar de si mas no oferecer-se, no colaborar. Os Piaroa “vivem por causa do que fazem; as capacidades que permitem aos humanos uma existência na terra” (Overing 1999: 86). Sem esse trabalho pessoal não haveria o mundo social.

A história de *Wasa*, parte do mito Marubo de *Wenía* que descreve a origem da sociedade e de sua cultura, traz alguns elementos para pensar a relação entre condição humana e corporal. *Wasa* era um homem que não podia sustentar-se sobre as próprias pernas. Por isso seu irmão *Shopa* costumava carregá-lo nas costas. Enquanto *Shopa* se ausenta, *Wasa* tenta seduzir com sucesso *Maya*, a esposa do irmão. Este se vinga, impondo ao irmão uma punição.

Shopa tomou dentes de onça, aqueceu-os e bateu com eles nos joelhos de *Wasa*. Em seguida o pôs sentado sobre um ninho de formigas *ima* e depois em cima de um ninho de tocandeiras. A mãe então pediu a *Shopa* que o poupasse (Melatti 1992: 3).

Após levantar-se com ajuda de um pau, *Wasa*, acompanhado pela esposa do irmão foge, atravessando o rio. Lá ele toma “chá de tabaco”. A partir de então tudo o que toca se transforma. Ele criou o frio, e todas as coisas que ele juntou – frutos, flores, bichos – viraram gente. Se inicialmente *Wasa* é mostrado como alguém que não tem autonomia, dependendo do irmão para locomover-se, e ainda marcado pelo gesto não-social de cobiçar a esposa do irmão, o mito se encerra com a fecundidade dos atos de *Wasa*. Para Melatti, a punição sofrida pelo demiurgo o leva a procurar meios de locomover-se por conta própria e a criar novas seções Marubo, a humanidade. Desse modo, *Wasa* estaria tanto numa posição de ancestral, como os *Mariwin*, como na de um jovem com dificuldade em assumir a maturidade por causa de sua debilidade corporal (Melatti 1992).

Curiosamente, vegetais e animais capazes de agredir e provocar dor são usados tanto para castigar *Wasa* - dentes de onça; formigas *ima* e tocandeira - como para este criar novas seções - o marajá, espinhoso; o taxizeiro, árvore de broto permanentemente coberta pelas formigas *taxis* (idem: 4).

Não é à toa que os mesmos elementos que possuem o poder criativo de fazer gente, animais e plantas, o poder de transformar, de dar início ao processo da vida são aqueles que podem ser usados para negá-la. Porque o processo é o mesmo. E é justamente a impossibilidade de pertencer ao social o destino de *Wasa*, que vai embora tomando “a direção onde o sol entra, indo morar perto de *Kana Mari*”.

Além disso, é após a punição que *Wasa* transforma-se, e adquire um potencial criativo. Caminho semelhante pelo qual percorrem alguns neonatos, como aqueles diagnosticados como animais ou entes fora da esfera humana. Transformação ontológica que cria possibilidades: como reverter-se em um ser com mais engajamento na sua rede de substância.

Em Melatti (2003) há um mito Bororo sobre uma mulher que engravida de um ser monstruoso, a *sucuriju*, que ainda no seu ventre é morto a pauladas. Das cinzas deste ser nasceram elementos fundamentais para a sócio-lógica Bororo, foi negando este ser

menos humano que se criaram artefatos do social. Contudo, Mellati observa que “se no mito bororo, a morte da *sucuriju* trouxe uma contribuição importante para a cultura do grupo, em outro mito mundurucu o resultado é negativo, gerando apenas vingança” (idem: 92). Mas podemos entender a vingança como um requisito para as guerras, que são antes de tudo relações, constitutivas do social (Fausto 2001).

A relação hostil entre os amigos formais são um fundamento da personalidade; a marcação da diferença por meio da evitação é elemento base para elaborar a noção de pessoa krahó. Para Carneiro da Cunha (1978), “a prática guerreira não é só boa para matar, mas boa para pensar”. E pensar

na alteridade profunda, radical, que a hostilidade institui entre o “eu” e o “outro”. Pois não nos parece que a hostilidade derive da alteridade, mas sim o contrário. Não é porque o outro é “diferente” que eu o hostilizo, mas eu o hostilizo para colocá-lo como diferente (idem: 81).

Porque a diferença é o fundamento do social. Os ameríndios criam oposições para poder se pensar e se fazer. Instaura-se um “eu-parente” pela negação do afim, do estrangeiro, do inimigo: os outros, o “não-eu”. Diferentes consubstancialidades.

Os Kaxinawá contam que

Inkanchasho era paralítico de nascença. Rígido da cintura aos joelhos, caminhava com passos curtos e arrastados. Era também algo idiota e não falava, comunicando-se por monossílabos. Vivia à custa dos irmãos e, quando eles saíam para longas caçadas, ficava em casa a cuidar das cunhadas e da mãe (Mellati 1992: 5).

Inkanchasho, portanto, não podia realizar as atividades tradicionalmente masculinas. Além disso, ele não falava, um índice de forte despertença social. Alimentava-se de frutos semi-comidos por animais e não com os demais humanos, que por este interdito, falavam da sua condição menos ou nada humana. Comer junto é próprio daqueles que fazem parte do social. Foi então que *Inkanchasho* tomou uma iniciativa.

Embora nunca tivesse caçado, decidiu fazê-lo. Confeccionou suas armas com utensílios de tecelagem de suas cunhadas. Construiu um esconderijo e matou inicialmente uma perdiz, que levou às cunhadas, causando alvoroço entre as demais mulheres do grupo local, que lhes invejaram a sorte. No dia seguinte, *Inkanchasho* foi para o esconderijo e matou muitos animais, manifestando o desejo de que eles fossem divididos por todas as mulheres do grupo local.

Após tal sucesso, as cunhadas lhe pediram para lhes cortar lenha, o que fez de modo tão eficiente que levou as outras mulheres a pedir-lhe o mesmo, sendo também atendidas. Enquanto trabalhava, duas mulheres resolveram ter relações sexuais com ele, mas não conseguiram, não só devido à ineficiência de seus movimentos, como por ele não parecer interessado.

Apesar das suas conquistas como caçador, ele foi zombado pelas cunhadas por seu insucesso sexual. A fecundidade é requisito de pertença humana para a grande maioria dos povos – como nos lembram as varadas dos *Mariwin* nas mulheres grávidas.

Quando os caçadores regressaram, souberam de tudo o que acontecera através das mulheres, e lhes recomendaram que *Inkanchasho* deveria ser respeitado como um

verdadeiro homem. E ele continuou a caçar e prestar serviços às cunhadas e à mãe na ausência de seus irmãos (Melatti 1992: 6¹⁵).

Uma narrativa de relativo sucesso. Para ser aprovado como “gente de verdade” *Inkachasho* teve que mostrar destreza e sucesso em atividades masculinas como a caça e a retirada de lenha – embora não tenha conseguido relações sexuais. Sem realizar estes afazeres ele não poderia ser um homem Kaxinawá. Tal como *Wasa*, *Inkachasho* supera suas próprias limitações somáticas e morais. Podemos pensar que tal sucesso foi garantido tanto pela iniciativa de *Inkachasho* de reverter sua condição e, principalmente, pela abertura social que lhe foi concedida: seja pela doação dos instrumentos femininos para que produzisse seus artefatos de caça, seja pela intimidade e possibilidade sexual que alcançou, ainda que sem sucesso. Ao invés de punido como *Wasa*, *Inkachasho* recebe o pertencimento, o respeito dos demais, a humanidade. A propósito, uma distinção é fundamental, ele sabe falar, diferente de *Wasa* – o que indica que apesar de suas debilidades ele possui um índice importante de humanidade.

Os estrangeiros, os anti-sociais são, por definição, os que fogem às relações domésticas, os que nela estão privados de lugar, e assim, os mais indicados para as relações prazenteiras (Carneiro da Cunha 1978). As relações prazenteiras são aquelas que subvertem a ordem vigente. Estes “de fora”, os “outros” negam por sua própria existência a soberania de uma ordem. E por isso precisam ser eliminados, seja pela exclusão (*Wasa*), seja pela inclusão (*Inkanshacho*).

O que os destinos de *Wasa* e *Inkanshacho* nos sugerem é que as distinções entre “nós”, “outros” e “entes” são, de alguma maneira, ideais – no sentido weberiano mesmo. É possível que tanto no mito como na vida cotidiana, estas condições ontológicas se cruzem, se graduem, abrindo inúmeras possibilidades de um (des)continuum que caminha do humano às alteridades (seja os mortos, as onças, os inimigos) e que conta ainda com um universo que o rodeia e limita: dos tabus, incestos, dos entes.

Sustentando toda a argumentação que teci até aqui, os interditos de vida só poderiam ocorrer entre neonatos. De fato, a etnografia aponta para isso. Crianças que já passaram por um processo de socialização e consubstancialização já iniciaram o seu pertencimento a uma família, a um grupo, a um povo. Portanto, elas já estariam – ainda que não completamente – na esfera da humanidade. Sua retirada da vida se caracterizaria como morte, marcada por ritos funerários.

É necessário que seja delimitado quem pertence ou não à condição humana, as ambigüidades desconfortam. Carregam consigo a possibilidade de descontrole moral da autoridade que nomeia e ordena o mundo social, mostrando constantemente que há outras maneiras de *existir*.

Seres disformes, sem a modelagem do cultural, negam as proporções do corpo humano. São estranhos à sociedade em um caso, à “humanidade” no outro, negando em seu próprio corpo a articulação harmoniosa das partes, eles eram sempre “os de fora”, “os outros”, os que negavam por sua própria existência a soberania de uma ordem. Não é

¹⁵ In: **Ans**, André Marcel d'. 1975. “La Verdadera Biblia de los Cashinahua” - Mitos, leyendas y tradiciones de la selva peruana. Tradução. Lima: Mosca Azul.

provavelmente fortuito que a maioria dos insultos que se endereçam aos parceiros jocosos krahó se refiram a desproporções ou aberrações na aparência física, “cabeça grande”, “pé grande”, “pé torto”, “barrigudo”, “cabeça comprida” (Carneiro da Cunha 1978: 85-6).

Mostrando que aqueles menos ou nada humanos não podem compartilhar a corporeidade ideal. A referência não é apenas o corpo enquanto físico mas o que dele se desprende configurando o social. Não-humanidades podem ser indicadas por um choro excessivo, um apetite moderado, por um comportamento “estranho”. Por exemplo, a injúria krahó de “sovina”, que se refere à negação da reciprocidade, é um modo comum de se colocar alguém para fora da sociedade. Ela tem o mesmo potencial (des)humanizador da má utilização da linguagem ou da desobediência às regras do social.



Outras relações

Para a feitura da humanidade do neonato é importante a atuação da mãe e do pai, bem como a existência de afins. Engravidar fora do casamento pode indicar uma criança com problemas, sem pai legítimo para afirmar seu pertencimento, para realizar a couvade, para estabelecer uma rede de relações. Para os Wari’, a ausência de paternidade legítima indica que o neonato provavelmente nascerá com problemas, doente, porque o feto não foi construído pelo sêmen necessário (Conklin e Morgan 1998). Lembremos que é muito importante para uma grávida Wari’ manter relações sexuais ao longo da gestação, garantindo que o feto se formará com saúde.

A ausência de pai legítimo afeta também a inserção moral e relacional do neonato. Essa ilegitimidade se formaliza por situações diversas: quando a mãe ainda não se casou ou está separada do antigo marido – entre os Waurá (Ireland 1987) e Zuruwahá (Kroemer 1989) – ou no caso de gravidez de viúvas – entre os Kamaiurá (Junqueira 1975 e 1978) – ou ainda quando ocorre uma gravidez em um período que o marido estava fora da aldeia – entre os Uruweu-wau-wau e Amundawa (Simonian 2001).

Já entre os Parakanã, o pai é sempre o marido legítimo, mesmo quando reconhece o filho de outra pessoa. Contudo, o reconhecimento do neonato não é uma obrigação e ocorrem casos em que ele pode vir a ser interditado do mundo social e relacional (Fausto 2001). Isso caracteriza uma ausência de consubstancialidade e, portanto, de laços que permitirão a inserção e a permanência em uma comunidade moral. Um relato de Rodrigues (apud Segato s/d) explicita a importância da existência de um pai,

não somente para sustentar economicamente a criança, mas sobretudo, para arcar com o requerido pelos complexos rituais que a identificarão novamente com seus ancestrais mágicos, conferindo-lhe sua identidade pública de “corpo fechado”. Cabe ao pai, principalmente, a responsabilidade social pela transformação pública do filho de “corpo aberto” em um parente de “corpo fechado”, ou seja, um ser social. Um filho sem pai social é o pior insulto possível para um Javaé e um motivo plenamente aceitável para o

infanticídio (Patrícia de Mendonça Rodrigues, comunicação oral, apud Segato s/d: 11 – tradução e ênfases minhas).

Em outros casos, a legitimidade da paternidade pode ser irrelevante. Entre os Piro, alguns neonatos são significados como “filhos do vento”, gerados a partir de relações ocasionais, festivas, e não de um casamento (Gow 1997 – nota 17: 62) e eles ainda assim são postos na esfera de relações humanas, tendo sua personalidade elaborada. Porém há um contrapeso para essa possibilidade de ausência paterna: os Piro apresentam uma vasta rede de reciprocidades no cuidado destas crianças, que não ficam somente sob os encargos da mãe. Esta distribuição de responsabilidades garante que estas crianças possam se engajar de forma promissora na vida social.

Portanto, não se trata somente de uma ajuda no suprimento das demandas diárias de uma pessoa que se elabora, mas da garantia de uma rede de parentes e afins que fará deste novo humano alguém possível. Este potencial de humanidade pode ser garantido ou desqualificado também pelo sexo do neonato.

Para os Mehinakú, por exemplo, no caso de parto gemelar de crianças do mesmo sexo, a escolha daquela que será humanizada perpassa a condição dos bebês, optando certamente pela que parece mais forte. Faltando esta condição e sendo as crianças de sexo diferente, o interdito de vida recai sobre a menina (Costa 1986).

A preferência por crianças do sexo masculino é disseminada entre muitos povos, em geral nos quais a criação de uma mulher implica em futuros dilemas, como a garantia das alianças matrimoniais. Entre os Yanomami,

os homens desejam ter filhos varões, para que o grupo residencial possa contar no futuro com muitos caçadores e guerreiros. Eles não consideram que a subsistência da comunidade dependa em grande parte do trabalho das mulheres (Cocco 1972: 282 – tradução minha).

A bibliografia feminista sobre o tema é vasta, com uma tônica comum: a possibilidade de uma universalidade do desprestígio social do trabalho executado tradicionalmente pelas mulheres (Segato 2003a). No artigo “female infanticide among the Yanomama of the Catrimani River Basin” (s.a, s.d), a autora observa um ciclo de causalidades: a morte de meninas leva a uma forte competição dos homens adultos devido à escassez de mulheres, o que por sua vez permite que alguns homens favorecidos tenham acesso a mais de uma prima cruzada, enquanto outros não podem encontrar nenhuma mulher casável. Essa escassez de esposas levaria à exogamia – muitas vezes uma mulher é “raptada” por um inimigo e assim, encerrando o ciclo, temos a preferência por crianças do sexo masculino: futuros caçadores e guerreiros para defender a aldeia dos inimigos e do “rapto de mulheres” (idem: 2). Um controle populacional relacionado à elaboração do sistema de parentesco, ou sistemas de parentesco em adaptação devido aos interditos de vida? Não importa, o que sustenta o argumento é a sua lógica relacional.

Embora o raciocínio seja circular, a etnografia aponta para essa desvalorização feminina também a partir de uma perspectiva prática. Entre os Esquimós Netsilingmuit, os interditos de vida femininos ocorrem “porque mulheres são economicamente menos produtivas do que os homens e os pais não podem perder muito tempo amamentando

uma menina” (Nag 1973: 62 – tradução minha). Contudo, como venho enfatizando, essa é uma das múltiplas e ambíguas facetas que envolvem a negação de personalidade a um ente.

Tradicionalmente, os estudos demográficos classificavam o movimento do número de uma população como resultado da balança de três processos: fertilidade, mortalidade e migração¹⁶. Só recentemente estão atentando para as variações de tamanho e densidade através de um olhar sociológico e econômico (Nag 1973).

Geralmente, as decisões relativas às conseqüências reprodutivas do ato sexual e à continuidade das gestações decorrem de intenções conscientes a respeito do tamanho da família e do desejo de se ter ou não um filho (Junqueira 1975: 33, sobre os Kamaiurá).

Estamos falando de estratégias reprodutivas que dizem respeito ao processo de fabricação humana, negando e afirmando parentes. Estas estratégias incorrem tanto no conhecimento e utilização de ervas para evitar ou facilitar a concepção, como nos abortos e interditos de vida. Além disso, a evitação, a negação ou a forclusão de filhos está relacionada a uma gama de circunstâncias relacionadas à cosmologia e à fabricação da humanidade.

Se o aborto pode ser pensado como uma alternativa que pode acarretar conseqüências prejudiciais para a saúde da mãe e, em alguns casos, sua morte, a relação entre “a ausência de *infanticídio*” pela presença de práticas abortivas freqüentes não pôde ser verificada com a bibliografia que recolhi. O que observei foi a presença constante de estratégias reprodutivas marcadas por algum tipo de controle de natalidade.

Além disso, há uma escassez de dados diretos sobre taxas de mortalidade nos estudos populacionais com povos indígenas. E, mesmo com estas taxas, muitos questionamentos podem ser levantados: se no número de crianças “mortas” estão inclusos os interditos de vida, se os natimortos efetivamente nasceram sem vida e o que quer dizer a presença constante de “outras causas *mortis*” neste tipo de estudo (por exemplo, Procópio e Junqueira 2005; Pagliaro, Azevedo e Santos 2005). Há uma parcela considerável de mortes “não-explicadas”, “sem causa aparente” e ainda, aquelas sobre as quais nunca se falarão.

Famílias grandes são justificadas em termos dos papéis “de proteção e segurança que os filhos poderiam representar para os pais” e sobre famílias reduzidas dizem “os filhos gastam muita comida”, “dão muito trabalho” (Junqueira 1975 sobre os Kamaiurá).

Família é um projeto consciente. É por esse motivo que para os Tucano, quando nascem gêmeos, somente um dos neonatos será introduzido na comunidade de substância humana.

Porque assim mandam os pajés e assim sempre fizeram os antepassados. Os índios dão como justificção que a mãe não pode criar dois filhos ao mesmo tempo, porque não teria leite suficiente, e, além disso, ficaria impossibilitada de atender aos trabalhos da casa e da roça (Giaconne 1949: 53).

¹⁶ Simonian observa a relação entre migração e morte “em sociedades que dependem de constantes deslocamentos, o nascimento de múltiplos pode demandar a morte de um ou de todos os recém-nascidos” (idem 2001: 208). Para tanto se embasa em Cobacchini e Albiseti In: Os Bororo Orientais, Evans-Pritchard In: Religião Nuer, Murphy & Murphy In: Women of the Forest.

Em alguns casos as mulheres Karajá evitam ter filhos. Os motivos podem ser:

Grande número de filhos, o marido ser pescador e caçador ineficiente, preguiçoso, doente, viciado na bebida, desatencioso com sua família, doença ou fraqueza da mãe e outros motivos desconhecidos (Aytai 1994: 05).

Os povos indígenas, conscientes dos problemas ligados a sobrevivência, são planejadores da vida social (Viertler 1976), apresentando mecanismos de produção e reprodução de humanidade que não podem ser reduzidos a lógicas pragmáticas ou explicações reduzidas à necessidade de sobrevivência. Os sentidos dos interditos de vida perpassam o estranhamento de entes por uma humanidade que não os reconhecem como sociais. Temos então que nada do que se relaciona à sobrevivência e produção de vidas pode ser descolado de alguma moralidade que estabelece fronteiras entre quem é humano, quem são seus outros e que ainda produz por exclusão aqueles que são desarticulados do cosmos – os entes.

Roberto Cardoso de Oliveira (1994), analisando a criação, pelos Tapirapé, de um número máximo de filhos por casal, observou os interditos de vida para os neonatos que nascessem depois do terceiro filho. Ele acredita que essa estratégia estaria relacionada à expulsão dos Tapirapé de suas terras tradicionais e às novas adaptações oriundas de seu deslocamento.

Assim fazendo, os Tapirapé imaginavam impedir o aumento de sua população, incapaz de sobreviver naquele ecossistema com um contingente maior que cerca de mil indivíduos. Curiosamente, eles haviam descoberto (por força de uma experiência secular) que um casal não poderia ter mais de três filhos, uma vez que este era o número ideal, em termos demográficos, para renovar a população sem incrementá-la (Oliveira 1994: 7).

Seu argumento enfatiza a sabedoria de um povo ao relacionar-se com sua *natureza*, criando assim, a humanidade tapirapé, diferente de todas as outras e única na maneira em que produz as suas relações. Um exemplo semelhante encontramos entre os Asurini, para quem o número ideal de filhos é dois (Müller 1984/85) o que, de acordo com a etnografia, também estaria relacionado a um controle populacional e, acredito eu, com a produção das relações de parentesco e afinidade e, assim, da humanidade asurini.

Condutas que fizeram alguns demógrafos como (Procópio e Junqueira 2005) falarem da “plena racionalidade com que se entende o processo reprodutivo”, sobre os Kamaiurá. Isso se justificaria por uma dinâmica populacional cujo padrão de fecundidade é muito inferior às possibilidades biológicas de reprodução.

De fato, existem instituições e práticas sociais em todas as sociedades humanas que tendem a manter os níveis de fertilidade muito abaixo do potencial biológico. Talvez também seja verdadeiro que há instituição e práticas sociais em todas as sociedades humanas especialmente intencionadas para controlar o tamanho da família e o intervalo de nascimentos (Nag 1973: 63 – tradução minha).

É o que indica o material histórico e antropológico em mãos, conclui Nag. De fato, e especificamente, os interditos de vida podem ser pensados como presentes em qualquer sociedade humana. O que varia são a maneira como eles se inscrevem nos discursos sobre o social, ou se ausentam. As múltiplas maneiras em que são enturvados, recalçados, transformados para que tornem-se *legais*, no sentido de moralmente

aceitáveis. O capítulo 3 discorre justamente sobre o percurso que, gradualmente foi encarcerando o infanticídio até a sua introdução como figura do direito penal.

É nesse sentido que o infanticídio é “um operador de leituras”. Sua disseminação é, todavia, a captura por um conceito de uma infinidade de práticas e de sentidos que, em muitos casos, não se assemelham.

Entre os ameríndios, o que chamei de “interditos de vida” pode se originar de: 1. Prescrições sociais que impossibilitam a formação de determinadas pessoas – o que se torna elucidativo pela difundida morte de neonatos gêmeos ou com debilidades físico-motoras; 2. Deliberações coletivas sobre determinadas situações – como a necessidade da existência de pai legítimo e mãe para a plena vivência da criança e da família, para sua inserção em uma rede de parentesco e; 3. Uma decisão individual – pela qual se avalia a viabilidade da criança viver ou não diante de circunstâncias específicas.

Observo também que, nas três experiências, o interdito de vida não envolve exclusivamente o matar, mas a alternativa de deixar morrer. A ausência de cuidados para a elaboração da vida e formação da pessoa é indeferimento de pertença social, se efetua por meio de um recuo e não de uma pró-ação. Interditos que operam leituras porque permitem desnudar nossos estranhamentos e identificações: essa potência que toda alteridade emana nos tirando do centro de nossos discursos.



Da criação antropológica e dos contrastes

Se uma característica do que chamamos “cultura” é a constante busca do controle de sua própria realidade poderíamos concluir que, uma “cultura” estaria em constante invenção. Somos rotineiramente criadores de cultura. E assim poderia investir nas implicações do conhecimento etnográfico como modelo de objetivação antropológica, vendo a antropologia como uma forma de cultura (Wagner 1981) retificação que não posso deixar de fazer sobre os sentidos que foram criados e que criei para o que chamei ao longo dos primeiros capítulos de “interditos de vida”.

No ato de inventar noções e imaginar outras perspectivas (tentando trair a própria), inventa-se a cultura dos outros à medida em que vamos afirmando a nossa cultura.

O produto das relações particulares que um etnógrafo estabelece nas comunidades onde desenvolveu sua pesquisa é pois a “ficção” de uma cultura (ou sociedade) cujo nome constará no título de seu livro – uma ficção que, na melhor das hipóteses, terá feito juz à imaginação e à inventividade daqueles com quem conviveu e conversou (Coelho de Souza 2008: 7)

Isso porque “culturas indígenas” emergem destas relações a partir da configuração final daquele que tem autoridade de escrita, o etnógrafo criador de mundos. Mas não só ele. O espaço criativo, de movimento do mundo, é justamente a ênfase da ontologia ameríndia, cujas relações domésticas ocorrem em interação com os demais fenômenos sociais: os relacionamentos entre um xamã e os espíritos animais, um caçador e sua

presa, entre a filiação e as relações de afinidade, tudo isso está relacionado à produção doméstica do parentesco e de humanidades (Vilaça 2002).

Dito de outra maneira, a fabricação de parentesco é condicionada pelos regimes cosmológicos, e vice-versa, ambos funcionam em uma dialética. É este movimento que impossibilita uma separação entre “simbólico” e “real”, porque o cognitivo, as sensações e abstrações, os mitos e subjetividades, tudo isso é a “realidade”.

Lembremos que a humanidade é concebida pelos ameríndios como uma posição essencialmente transitória, que é continuamente produzida por um universo de subjetividades que inclui animais e outros. Não só os corpos são fabricados, a natureza humana é fabricada, a vida é construída.

E uma condição de imersão nestas dinâmicas de criação da vida e do (anti)social é a (não) aquisição da confiança – que emerge daquele “respeito-vergonha” que regula os comportamentos bem como da “consciência” que permite os relacionamentos. Ambos emanam o desejo do cuidado. Cuidado e confiança são preceitos essenciais, observados por Overing (1999), para falar da socialização da criança ameríndia.

Uma preocupação moral primária expressa em muitos desses povos se refere aos cuidados com as crianças e à confiança embutida nas relações de interdependência daí derivadas (idem: 84).

Como veremos no capítulo 3, essas noções ameríndias de confiança e cuidado, indispensáveis para pensar a imersão de um bebê no mundo são o nó que os faz divergir da produção ocidental de indivíduos por meio da “obrigação da vida” como um direito.

Quando Granzberg (1973) desenvolveu a idéia da necessidade do cuidado ou da disposição social de uma rede de cuidadores para amparar a criação e feitura de um neonato, ele se referia à impossibilidade de uma mãe abarcar esta responsabilidade sozinha e sem abster-se de suas outras tarefas. Conklin e Morgan (1996) também já haviam observado que à medida que a preocupação social com as crianças diminui, a valorização do bem-estar próprio aumenta, e vice-versa. Mas esta é apenas uma perspectiva e, provavelmente, não é a principal para compreendermos os dilemas gerados pelos entes.

A etnografia vem apontando que uma importância muito maior é conferida para a produção de humanidade. O cuidado com as crianças é afirmativo da elaboração da vida social com a mesma força que os entes configuram uma humanidade inadequada, esquisita, perigosa.

Overing (1999) observou como a valorização do “cuidar” nestas sócio-lógicas está conectada à produção de humanidade – o princípio motor da vida. Contrapondo a filosofia ameríndia à ocidental ela concluiu que a filosofia moral moderna se embasa em uma perspectiva de justiça que trabalha com os princípios de confiança e desconfiança por meio de um sistema baseado na obrigação, em modelos de moralidade excessivamente coercitivos e punitivos.

Modelos que elaboram um discurso legal sobre a máxima da vida, mas que permitem brechas morais onde esta obrigatoriedade de viver pode ser repensada, tornando certos

tipos de morte aceitáveis. Essa argumentação é interessante porque explicita os diferentes “pesos morais” que são conferidos a um “vivente”. Uma diferença que é elaborada por marcos que não são os mesmos entre os ameríndios e nós modernos.

Este é o foco de análise de McMahan (2007). Ele observa como há no discurso cristão-ocidental uma diferença de status entre fetos e neonatos, o que implica em diferenças na maneira de avaliar o potencial de vida ou a imputabilidade de suas mortes, embora não possamos demarcar com clareza uma diferença significativa de “status moral” entre um feto e um bebê nascido.

Isso é muito interessante, sobretudo para pensar as formas de produção de personalidade e humanidade ameríndias, onde há uma continuidade *natural* entre o feto e o neonato. O nascimento não ocasiona uma grande ruptura ontológica, ou é um marco muito menos importante do que o momento em que uma criança começa a andar ou a falar – estes sim, índices de humanidade e pertença à vida social.

O argumento de McMahan se refina ainda mais quando pensamos que muitos ocidentais acham moralmente aceitável o aborto – e, de fato, em muitos países ele é legalizado – sobretudo quando detectada alguma “má formação” no feto. O Brasil vive alguns o debate sobre a permissão de aborto em caso de fetos anencefálicos, que contou com o apoio de diversos setores nacionais, inclusive de parte da população que não concordaria com a legalização do aborto de maneira geral.

Já o infanticídio tem um peso moral diferente. Contudo, mesmo aqui aparecem cenas que permitem abrandar a sua prática, como o dilema de uma mãe, grávida de seis meses e que descobre que seu filho de três anos vai morrer caso não ocorra um transplante de medula (McMahan 2007: 137). Nesse caso, seria legítimo impossibilitar a vida do feto para que o filho mais velho possa sobreviver? Muitos diriam que sim. Um aborto-altruísta. A mesma reação pública pode ser sentida no dilema de uma mãe que vê seu filho entre a vida e a morte e decide poupar-lhe o sofrimento, cessando com os cuidados e a maquinaria que o mantém vivo. Um percurso interessante e que alavancou a discussão da legalidade da ortonásia e da eutanásia em vários países, abarcando muitos setores da população que apóiam estes movimentos de legalização.

Contudo, um bebê dito saudável jamais poderia ser morto. Aqui se estabelece uma fronteira moral. Ponto importante para pensarmos povos onde as fronteiras que elaboram quem é “saudável” e potencialmente humano perpassa outros caminhos. Isso me permite, portanto, reafirmar o que elaborei anteriormente: que todo universo social teria seus pontos cegos, limites ontológicos que ultrapassados gerariam a forclusão – tudo aquilo que está fora da fala, do discurso, do simbólico – sejam os entes ameríndios ou os homo sacer¹⁷ do Estado de direito.

A diferença corporal ameríndia se faz pelas diferentes maneiras de ser nos relacionamentos, ser humano é estar em uma vida social plena (Vilaça 2005). Mais do que isso, a caracterização da vida humana como uma escolha – e não uma obrigação – faz com que as crianças ameríndias sejam “desejadas, queridas e cuidadas” (Conklin e

¹⁷ Sobre a produção de vidas nuas, matáveis mas insacrificáveis, elaborei o capítulo 3.

Morgan 1996), garantia ausente para uma criança ocidental impelida a viver, situada em uma cosmologia onde o sujeito é a realidade. Isso faz do infanticídio – considerado aqui em sua figura jurídica – um problema exclusivamente nosso, principalmente porque o pensamos em termos de identidade.

E este pode ser um problema porque desvela que não há consenso social sobre os imperativos de vida e morte, nem aqui nem acolá. Ideologias de pessoalidade e moralidades não são vividas uniformemente por todos os que articulam essas redes de relações. Há muitas maneiras de negociar uma pessoalidade, inclusive negando-a.

Conklin e Morgan (1996) já apontavam que “as ideologias culturais de pessoalidade raramente são iguais para todos os membros de uma sociedade, pessoas invocam diferentes interpretações para diferentes propósitos”. A pessoalidade é sempre negociada – acolá e aqui. Para as antropólogas, a diferença na elaboração dos corpos e pessoas entre os Wari’ e os EUA, por exemplo, se daria pela ênfase que cada sociedade dá ao bem-estar próprio ou à preocupação social. Ambos manifestariam suas ideologias de pessoalidade pelo corpo, que seria mais “biológico” aqui e mais “social” lá.

Essa elasticidade de interpretação pelos membros de um mesmo povo gera grupos de interesse diferenciados em qualquer contexto social, realidade que vem despontando com algumas iniciativas indígenas de evitar alguns casos tradicionais de interditos de vida. Essas decisões nos colocam diante de novas perspectivas ameríndias ou talvez reafirme velhas práticas, a da dinâmica transformacional, por exemplo.

Talvez a pergunta mais produtiva seja “qual o problema posto pelos e, principalmente, para os povos indígenas diante da alternativa oferecida pela sociedade nacional de não efetuar os interditos de vida?”. Já que foi elaborado até aqui a positividade e a contribuição dos interditos de vida para o processo de fazer humanidades ameríndias. Mais do que isso, que alternativas são estas e de que perspectiva elas partem?

Uma coisa é certa: transpor a noção de indivíduo para julgar o processo de elaboração da pessoalidade e humanidade indígenas é impor “a vida como obrigação” em horizontes relacionais onde os pontos de referência dependem da agencialidade, nas quais transpor nossas fronteiras que marcam onde a vida começa ou onde termina exige uma arbitrariedade que é muito violenta. Colar o signo da morte trágica em entes pouco qualificados para viver é fruto uma ética fechada à dinâmica, à impossibilidade do diálogo. De uma ética cega aos seus próprios mecanismos de exclusão e afirmação, produzindo o direito à vida como o fundamento de todos os outros direitos constitucionais, mas que permite diariamente pequenas falhas inimizáveis na garantia deste direito fundamental.

Capítulo 3

A criação jurídica do infanticídio

Narra-se no ocidente que a prescrição de morte para neonatos não é exclusividade dos povos ditos primitivos. Apesar da história por aqui caminhar borrando as íntimas relações entre nossa trajetória jurídica, a política e a moral e a produção da diferença cultural e a colonial, não conseguimos esconder as exclusões – seja de pessoas, grupos, povos, seja dos acontecimentos que *registram* o que *de fato* acontece(u), sob uma única perspectiva: a do poder soberano.

As ficções do ocidente, do progresso, do jurídico, dos direitos humanos se montam como um discurso cujo pilar é aquela sensação de que “sempre foi assim”. É justamente essa a sensação evocada pelo sagrado. A impossibilidade de vivê-lo de forma plena é o seu interdito central: não se pode mudá-lo nem violentá-lo por que ele é, acima de todas as outras realidades. E uma dessas realidades criadas é o infanticídio.



Origens

As leis constitucionais são parte de um caminho que é entrecortado pela lei divina; “as narrativas de origem humanista dependem do mito da unidade original, da idéia de plenitude, da exultação e do terror” (Haraway 2000: 43), da fronteira definida por Deus entre bem e mal. O projeto de expansão espiritual baseado em deveres e princípios morais influenciou nosso entendimento secular e moderno dos direitos. Um rebanho que cada vez menos se baseará em uma inserção territorial fixa, mas antes em uma pretensa coesão além fronteiras: espaciais, étnicas, estatais (Segato 2007b).

Esse percurso permite observar os movimentos que vieram a constituir os direitos ditos humanos por meio de uma linha moral nítida. Desde a elaboração da Palavra enquanto verdade divina, o “amor fraterno universal” professado por São Paulo e Miquéias e o seu povo da aliança – aquele escolhido para servir à vontade de Deus perante todos os povos – a humanidade passa a ser narrada como uma unidade, embora com subalternos.

As narrativas do surgimento do Império Cristão carregam a sombra do que ele opôs à sua verdade. Ora explicitado, ora esquecido, esse negativo é uma maneira de compreender os caminhos que criaram o infanticídio e o colocaram como parte do código penal e da injúria moral.

Caminhamos rumo ao mito de criação do direito e do que se convencionou chamar de civilização. Estamos em um dos germes que desembocará na confecção jurídica do Estado-Nação. Narram os cristãos que

após Deus criar o mundo, Eva, o pecado e a morte, e os apóstolos criarem a Palavra, vários humanos dispersaram-se pelo mundo com o fardo da babel: por não poderem mais compreender a língua uns dos outros de modo que não se entendessem, de acordo com a Lei, cada Povo criou o seu lugar ao sol.

Uns brilharam mais, ofuscando outros. Este é um momento onde a linha do tempo ainda não havia cruzado com a do espaço, não havia configuração política de alteridades. Somente no século XV, como veremos, ocorrerá a associação entre bárbaros e estrangeiros, dando cor, biótipo e estereótipo aos menos humanos – os outros além mar.

A revisão renascentista da história no ocidente marcou como centro a intelectualidade grega, o Império Romano e a Igreja: o início da civilização. Lá em Roma, contam, por meio do *pater poder*, o pai possuía sobre os filhos o *jus vitae et necis* em sua acepção mais radical: o controle sobre a vida de seus filhos homens e, portanto, com autoridade de morte. Após o parto, somente quando o bebê fosse retirado do chão pelo pai, ele nascia. Era a aceitação paterna que lhe garantiria um nome e daí sua pertença à vida social.

Esta distinção de poder sobre o sexo dos filhos é importante: matar o filho homem era uma ação do verbo *necare*, no entanto, retirar a vida de uma filha mulher era *matare* (Agamben 2002). O filho homem podia ser morto na esfera política, o poder de sua morte cabia ao pai, já a filha mulher só poderia ser excluída na esfera doméstica. Isso acontecia porque o filho homem era uma continuidade da vida política do pai, e sua vida ou morte refletiam na polis. O pai como chefe tem funções essencialmente judiciárias: é o único responsável pelas ações dos membros do grupo familiar frente à sociedade global, o que lhe confere um poderio de julgar e punir (Badinter 1985) e matar sem sacrificar (Agamben 2002).

Compreendemos então a diferença entre o *pater* (pai jurídico) e o genitor. É o *pater* – a autoridade – que transfere pela linha histórica do poder a individuação de um novo membro social, com o encargo de configurar quem detém a autoridade de nomeação. Vemos sua atuação desde a Palavra divina até sua transformação em lei estatal.

E, como somente ao *pater* cabia o poder de vida e de morte sobre os filhos homens, as mães que ousaram provar do fruto proibido foram nomeadas e punidas como parricidas. Ainda não haviam nascido o *infanticidium* e o *homicidium*.

Etmologicamente, a palavra parricídio vem do latim, *parricidium*, de *parens* (pai e mãe) e *caedere* (matar). Originalmente quer significar o homicídio praticado pelo filho na pessoa de seu pai ou de sua mãe. É o crime de matar pai ou mãe. Entretanto *parens* também comportava o sentido de parentes. Assim, parricídio também exprimia a idéia de todo assassinato na pessoa de um ascendente pelo descendente, como do descendente pelo ascendente. Logo tanto era crime do pai que matava o filho como do filho que matava o pai (Cruz 2000: 1).

Torna-se nítida a íntima relação entre filho e pai, a continuidade política própria das linhagens patriarcais. Cidadã de Atenas ou de Roma, a mulher tinha durante toda a sua vida, uma condição jurídica menor, pouco diferente da condição de seus filhos (Badinter 1985). A propósito, Saturno (ou a versão grega, Cronos) castra seu pai (Urano, o céu) recebendo uma maldição: que um dia ele seria destronado por um de seus filhos. Decide então devorá-los ao nascer. Um parricida em ambos os sentidos. E um herói mítico da civilização.

Mas a intelectualidade vindoura só conferiu produtividade ao primeiro ato: a eliminação do pai pela posse masculina da estrutura do bode emissário (Girard 1990), criando o

primeiro interdito – a proibição do desejo de vingança, na figura do homicídio – e inaugurando o que mais tarde iremos compreender por sistema jurídico moderno. Já o infanticídio foi relegado à impossibilidade criativa, a um ato desviante e não normativo, não criador de leis. É sobre isso que cabe uma reflexão mais apurada.

Conta-se que um dos motivos “masculinos” para a negação da vida aos filhos era a preocupação com a qualidade dos guerreiros, que exigia condições de saúde compatíveis com o serviço militar adotado por Licurgo, em Roma. O que também atraiu Sólon, que expandiu a medida para a Grécia. Lá, ganhou uma configuração especial. Havia uma distinção clara entre duas maneiras de existir, já que os gregos não possuíam um termo único para o que chamamos de “vida”: *zoe* – o simples fato de viver comum a todos os seres (uma vida “biológica”, “natural”) – e *bios* – a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou um grupo (uma vida “social”, “qualificada”) (Agamben 2004).

No pensamento clássico, sobretudo na Grécia, a inauguração da distinção *bios / zoe*, fundiu a relação entre a vida na cidade e a posse de uma humanidade plena – que se daria pela presença da lei. Eis a figura do cidadão. E o fim da cidade é viver segundo o bem (Aristóteles). A relação entre “bem comum” e formas de “justiça” já estava na República de Platão (-400). No texto, a ênfase recai nas idéias de verdade fixadas no tempo, já que absolutas. E só se poderia alcançar a justiça absoluta em harmonia com o bem comum, uma norma moral de conduta ética. A versão aristotélica do Estado, tal como encontramos na Política (-322), prevê elasticidade aos conceitos de “justiça”, “virtude” e de “direitos”, dependendo das circunstâncias e do tipo de constituição. Essa seria a condição de um Estado perfeito – cujas leis deveriam ter por objetivo a promoção da paz e do bem comum, os absolutos de Platão (Ishay 1997).

Este espaço movimentava um tipo relação que se repetirá no tempo e caracterizará a política da modernidade diante das alteridades: distinguir para suprimir. É o que acontece com *zoe*. A simples vida natural é excluída no mundo da polis “e resta firmemente confinada como mera vida reprodutiva” (Agamben 2004: 10). Este é o fundo biopolítico dos direitos humanos: eles protegem o corpo, protegem a vida de qualquer um que se encontre encarcerado nesse corpo. Não se torna possível pensar um corpo que não seja qualificado enquanto vivente. A vida é um direito de todos! Mesmo daqueles que não a desejam.

Pouco se sabe sobre as motivações “femininas” para matar (ou deixar viver), omitidas pela história só foram configurar-se por volta do século IV, quando se fundiu o político e o religioso no Império Romano Cristão Ocidental (-380) e a Igreja passou a condenar formalmente a morte de recém-nascidos. Antes presentes na cosmologia – como Medeia, que matou os filhos para vingar-se do abandono por Jasão (versão de Eurípedes) – e na polis, como anônimas, essas mulheres passarão, com o tempo, a ser chamadas e punidas como infanticidas. Da invisibilidade destas práticas corriqueiras, elas tornaram-se nomeáveis como erro. Isso está relacionado a criação do longo reinado da mulher restrito à condição de mãe, reinado inaugurado por Maria.

É por meio das escrituras sagradas que uma lógica jurídica se introduz. Está escrito que

no antigo testamento, Moisés foi deixado em um cesto, à beira do Rio Nilo (Ex: 2, 1-10). Ele é fruto de uma lei promulgada por um novo rei do Egito que, diante do crescimento da população esraelita os escraviza e ordena às parteiras dos hebreus “quando assistirdes as mulheres hebréias no parto e chegar o tempo do parto, se for menino, matai-o; se for menina, deixa-a viver” (Ex: 1, 15-16). Quando o rei descobre que as parteiras não estavam obedecendo, pois tinham temor a Deus, o faraó ordena: “Lançai ao rio todos os meninos hebreus recém-nascidos, mas poupai a vida das meninas” (Bíblia Sagrada 2006, Ex: 1, 22).

A propósito, era muito comum encontrar bebês no rio Tibre prática que, a despeito da era cristã, se repetirá por séculos. Essa narrativa bíblica apresenta uma relação. São os inimigos do povo de Deus que são perseguidos, escravizados e mortos como vida nua. Mas quem teme a Deus não mata pois só cabe ao sagrado o poder de morte.

Se no direito romano *vita* ainda não era um conceito jurídico mas o simples fato de viver, na fórmula *vitae nescique potestas* ela adquire um sentido especificamente jurídico, que designa o incondicional poder do *pater* sobre os filhos homens. Ele é diferente do poder soberano, é um de seus pilares. A vida só é sacra na medida em que se prende, que está presa à exceção soberana, à produção da vida nua – aquela que pode ser matável sem ser sacrificável.

Este poder é absoluto e não é concebido nem como a sanção de uma culpa nem como a expressão do mais geral poder que compete ao *pater* enquanto chefe da *domus*¹⁸: ele irrompe imediatamente e unicamente da relação pai-filho (no instante em que o pai reconhece o filho varão alçando-o do solo adquire sobre ele poder de vida e de morte) e não deve, por isso, ser confundido com o poder de matar (Agamben 2002: 95).

Não é a simples vida natural mas a vida exposta à morte (como vida nua ou sacra) que é o elemento político originário do Estado moderno e seus direitos.

A missão de Moisés como servo de Cristo foi encerrada quando ele recebeu e proclamou ao povo o decálogo, no qual constava “não cometerás homicídio” (Ex: 20, 13). Por fim, temos então um social que delega: quem comete o homicídio são os outros, não o povo de Deus. Só ao soberano cabe o poder morte.

No Êxodos, vemos um Deus vingativo jogar dez pragas sobre o povo do Egito, disseminando sangue e eliminação aos inimigos. Portanto, a falha moral não está na morte, mas em quem a comete. E o poder de morte pertence a quem exerce a soberania: seja o pai, Deus ou o Estado. Foi visando afirmar a posse do *pater* que Deus anunciou a décima praga, a morte de todos os primogênitos do Egito “para que saibais que o Senhor faz distinção entre egípcios e israelistas” (Ex: 11, 7), entre os que devem ser “salvos” e os que podem ser matáveis como vida nua.

A páscoa, vigente entre nós até hoje, é uma comemoração dessa matança de crianças egípcias. Páscoa, a passagem do Senhor: “Nessa noite eu passarei pela terra do Egito e matarei todos os primogênitos no país, tanto das pessoas como dos animais. Farei justiça contra todos os deuses do Egito – eu, o Senhor” (Ex: 12, 11-12). Já aqui se define claramente quem são os outros e que, como a alteridade, são renegação.

¹⁸ O poder do *dominus* sobre os seus servos que concede à jurisdição do chefe de família.

E muitos desses outros feitos vida nua eram os recém-nascidos do “centro do mundo”. Séculos se passarão inchando os registros da naturalidade com que crianças foram mortas. Consta que no século IV a.C. em Jericó, os corpos das crianças mortas eram colocados nos muros, paredes e pontes, a fim de dar-lhes maior sustentação (Felipe 2006). Oito séculos mais tarde ainda aparecem relatos semelhantes sobre a frequência com que se encontravam nos cemitérios e na decoração das Igrejas lustres e enfeites fabricados com ossos. É nessa época que a palavra “cemitério” passou a designar a parte de trás das Igrejas, onde ficavam as valas populares e eram despojados os mortos. De tempos em tempos os ossos tinham que ser retirados para que novas pessoas pudessem ser depositadas, e era necessário que lhes dessem um fim (Ariès 2001: 45). Apesar das iniciativas da Igreja de punir a exposição de crianças, a informalidade com que se viveu seu abandono e morte perdurará por séculos.

E é interessante notar a ligação já emanada entre alguns delineamentos morais do pensamento clássico e o que mais tarde vai se firmar como “espiritualidade cristã”. Epicteto em “Discursos” (-100) pensava a liberdade como desapego das paixões, dos desejos; seria o deixar-se levar por um amor desinteressado ao bem comum e a seu verdadeiro país, o universo. Nessa linha, Cícero, em “Sobre as Leis” (-52), estabelece direitos que transcenderiam o direito consuetudinário e o direito civil, endossando assim, a idéia de um “cidadão do universo” (Ishay 1997).

Os homens (sic) seriam livres e iguais, cabendo-lhes escolher entre harmonizarem as suas ações com a *lei eterna*, obtendo a felicidade, ou não. A idéia de “direito natural”, desenvolvida por Cícero, desembocará no direito natural moderno. Ela tem origem na concepção aristotélica de “natureza humana”. Aristóteles compreendia que cada espécie animal tinha a sua própria “natureza” cujo direcionamento seria realizar-se ou atualizar-se. O homem (sic) seria por *natureza* um ser social, “um animal político”, composto de uma tendência natural a viver em comunidade e a constituir formas de organização mais perfeitas, como o Estado (Ishay 1997).

Conta-se que a configuração das primeiras comunidades cristãs foi motivo de conflitos com os imperadores romanos que se viam ameaçados com o novo poderio que surgia. Estamos em um horizonte onde a vida se torna um *dom* dado por Deus, o único legitimado a possuir o poder de morte. O mais antigo manual catequético e litúrgico da Igreja, discorrendo sobre o caminho da vida, é taxativo: “não provocarás aborto, nem matarás ao recém-nascido” (Didaqué, 2.2; cf. 5.2 apud Souza s/d: 3). A Carta a Diagoneto (século II), apologia de autor desconhecido, apresentando as instituições cristãs ao público pagão, só reafirma essa conduta:

Qualquer terra estrangeira é uma pátria para os cristãos e toda pátria é uma terra estrangeira. Mudam de lugar como todos e geram filhos, mas não expõem os recém-nascidos (Instituto Salesiano San Callisto 2007).

E Paulo, na defesa de seu ministério, disse “os cristãos passam a sua vida na terra, mas são cidadãos do céu” (2Cor 10, 3) e acrescenta “estamos prontos para punir toda desobediência, uma vez que a vossa obediência estiver completa” (2 Cor 10, 6). A

profecia de uma ética universal semelhante. O bom cristão, temente a Deus e a sua lei, precisa se diferenciar dos demais.

Atenágoras, em sua Petição em favor dos Cristãos, redigida em 177, começa a modelar o infanticídio como indulgência.

Não se pode pensar que aquele que a mulher leva no ventre é um ser vivente e objeto da providência e de Deus, e em seguida matar aquele que já tem anos de vida; não expor o nascido, crendo que expor os filhos equivale a matá-los, e [não] tirar a vida ao que já foi criado (Souza s/d: 4).

Estamos diante da fundação de uma ética cristã pautada pelo exercício de pequenas virtudes vinculadas ao cotidiano. Uma relação interessante surge aqui, entre abandono e morte. Como veremos, a configuração estatal caminhará justamente tentando minimizar esse vínculo e o abandono se tornará a maneira legal para não matar. Uma outra estratégia foi a instituição de uma missão cristã: fortalecer o sentimento de família, responsabilizando-a pelas crianças. Dessa maneira, a Igreja favorecia o aumento do seu rebanho. Por volta de 180, Irineu, bispo de Lion escreve:

Cristo não aboliu em si a lei do gênero humano e santificou todas as idades, por aquela semelhança que estava nele. Veio para salvar a todos mediante a sua pessoa, digo, os que por sua obra, renascem em Deus, crianças, meninos, adolescentes, jovens e adultos. Eis por que passou por todas as idades, tornando-se criança com as crianças, santificando as crianças...” (*Contra as Heresias*, Livro II, 22.4 apud Souza s/d).

Na elaborada fragilidade das crianças também passou a se manifestar o poder de Deus e não tardou para que elas fossem incluídas na vida da comunidade de fé, sobretudo pelo batismo. Batizar é renascer, morrer para o pecado e nascer para o espírito. Outra ligação surge: quanto mais cedo se obtêm a graça, mais as pessoas frutificarão, sobretudo aqueles que, como as crianças, não têm culpa alguma. Uma aura de inocência e ingenuidade começa a envolver as crianças, retirando delas inclusive a culpa, instrumento chave para a catequização.

As leis canônicas adotaram a punição para aqueles que praticassem o infanticídio. A ordenação criminal de Carlos V (*Constitutio Criminalis Carolina*) dispunha que as mulheres que matassem seus filhos seriam enterradas vivas ou empaladas; para as não reincidentes havia como atenuante a morte por afogamento (Muakad 2001). Aos poucos o infanticídio vai se tornando uma violação da grande lei, a lei da natureza.

A situação da Igreja começou a se modificar radicalmente, no ano 313, quando os imperadores romanos Constantino e Licínio promulgaram, de comum acordo, o Edito de Milão, ato que simbolizou o fim das perseguições do Império aos cristãos. No documento, temos a abolição das crucificações, das lutas de gladiadores e a confirmação da proibição do infanticídio. Templos foram restaurados e reabertos. O cristianismo deixa a condição de religião perseguida e vai progressivamente se empoderado até se constituir no credo oficial do Império Romano. Nasce a Igreja reconhecida como corporação jurídica.

No novo contexto, a imagem de Jesus vai sendo revista, alterando os discursos teológicos e o imaginário popular. Santo Agostinho em “A Cidade de Deus” (413-426), cristianizando a visão de justiça de Platão, afirmava que não se poderia manter a paz

sem um conceito orgânico e ordenado de justiça e fé (Ishay 1997). A figura do menino como expressão adequada da revelação de Deus em Cristo, ou ainda, a do servo sofredor identificado com a sorte dos marginalizados, é substituída pelo Cristo vitorioso, Governador Supremo de todas as coisas. A humildade transforma-se em potência. Ao unir elementos neoplatônicos e cristãos, Agostinho “supera a razão, o finito, abre o caminho para a fé e para o infinito. Inclusive a questão sobre o sentido de nossa vida já está colocada aqui” (Milovic 2004: 65).

Deus criou não apenas o mundo, mas definiu a lei que o governa, e a defesa desta lei estava acima da própria vida que defendiam. A lei natural pensada outrora subordinaria-se à lei divina. Mas por sermos todos filhos de Deus, possuiríamos uma única natureza, já que criados à sua imagem e semelhança.

Do ponto de vista jurídico, os direitos do pai [o detentor do poder soberano] evoluem de duas maneiras do fim da Idade Média até a Revolução [Francesa]. Alguns deles são limitados pela dupla ação da Igreja e do Estado, que interfere cada vez mais no governo doméstico. Outros, porém, são fortalecidos pelo Estado, quando este considera conveniente aos seus interesses (Badinter 1985: 42).

Isso acontecerá por duas idéias que passarão a direcionar o ordenamento jurídico: a dos deveres do pai com os filhos e a idéia de que o filho é um “repositório divino”. Como criatura de Deus, é preciso fazer dele, a todo preço, um bom cristão.

Os pais não podem dispor dos filhos à sua vontade, nem desembaraçar-se deles. Presente de Deus ou cruz a carregar, não podem usar e abusar deles segundo a definição clássica de propriedade. Em consequência, o primeiro direito suprimido foi o de morte, pois o pai não pode destruir o que foi criado por Deus. Desde os séculos XII e XIII, a Igreja condena vigorosamente o abandono dos filhos, o aborto e o infanticídio (idem: 54).

Ela fala então da transferência do poder de morte do pai para sua exclusividade em Deus. Como veremos, é este poder que o Estado vai capturar para fazer-se soberano. Por ora vemos um movimento que irá, por meio da moralidade cristã, embasar a noção de direito natural.

Nessa linha, Santo Agostinho defenderá a existência de normas reguladoras da ordem universal. Utilizando a expressão “lei eterna” para se referir à “lei moral natural” que se encontra gravada no coração de todos os homens (Ishay 1997). E o que a lei eterna diz? Ela manda conservar a “ordem natural” e proíbe perturbá-la. As leis temporais devem fundar-se nas leis eternas respeitando-as.

Justiniano, imperador romano (527), elabora uma legislação onde pôde-se notar a influência do cristianismo, um laço importante para a manutenção do que virá a ser o Estado. Nesta legislação a morte praticada pelo *jus vitae et necis* passou a ser incriminada (Muakad 2001). O divórcio, o aborto, a contracepção e as crianças não desejadas foram deixando de ser resoluções pessoais ou familiares, para serem modeladas por uma nova moral. O propósito do casamento e da sexualidade foi se delimitando pela procriação, dever pessoal que gerou crimes sociais como infanticídio. Sua figura jurídica se cria a partir do encarceramento da reprodução humana, furtando-lhe as possibilidades individuais de controle.

Na versão da Igreja medieval sobre o conteúdo da lei eterna, pôde-se deduzir três grandes tendências naturais do ser humano: I) conservar a sua existência, II) procriar e III) conhecer a verdade e a viver em sociedade. Daí a importância de submeter as leis civis aos preceitos do direito natural. A lei natural, enquanto princípio ordenador da conduta humana, estaria em harmonia com a ordem geral do universo baseada, em última instância, na lei eterna. São Tomás de Aquino (séc. XIII), defendeu uma lei universal que regularia o comportamento de todos os seres. O homem (sic) livre seria aquele que está submetido a essas leis morais que afirmariam a "lei natural". Seguindo uma concepção aristotélica, afirmava que o direito natural – que distinguiu, cuidadosamente, do direito divino – deveria ser a base da justiça, da paz e da unidade, em favor do bem comum (Ishay 1997).

O modelo cristão de expansão medieval foi marcado pela precedência do religioso sobre o político. Contudo, a conversão à fé cristã pelos campesinos europeus era a condição para sua plena incorporação à jurisdição política. O objetivo das Cruzadas, iniciadas por Urbano II em 1095, era a unidade do mundo cristão pelo controle de Jerusalém, fundamento para uma unidade política (Segato 2007b). O Cristianismo, seguindo a tradição judaica, afirma que existe apenas um único Deus, criador de todas as coisas. A propósito, parte dos fiéis soldados de batalha eram crianças.

Bravos meninos franceses que, em número de 20.000, participaram de uma cruzada no tempo do Papa Inocêncio III para tirar Jerusalém das mãos dos infiéis. A cruzada das crianças (Ariès: 1978: 139).

As cruzadas cristãs fortaleceram a idéia de “cidadão do universo”, resultando na Carta Magna (1215): um grito de guerra contra a opressão e invocada por gerações subsequentes para proteger “suas próprias liberdades ameaçadas” (Ishay 1997). Foi por meio das cruzadas que surgiu a “Europa”, por meio da identidade militar “e, não, dentro da pergunta sobre os Outros e sobre a diferença. Por causa disso, pode ser que o atual discurso sobre a grandeza européia é somente a tentativa de esconder sua mediocridade” (Milovic 2005: 2).

Mas apesar das sanções morais e punições, recém-nascidos continuavam a ser “expostos”. O agravante, nesse caso, é que essa situação agora tem lugar em sociedades nominalmente cristãs. Um incômodo que perdurará. A solução encontrada para a contradição da coexistência de famílias e mulheres cristãs que não desejavam filhos foi deliberar estabelecimentos para abrigar as crianças abandonadas, tornando o abandono legal.

O primeiro albergue para crianças da Europa foi fundado em Milão, no ano de 787, por um padre chamado Datheus. O exemplo foi imitado por outras cidades européias: Siena, em 832, Pádua, em 1000, Montepelier, em 1070, Einberg, em 1200, Florença, em 1317, Nuremberg, em 1331 e Paris em 1326. Em Portugal, D. Isabel, rainha de D. Diniz, fundara um lar para enjeitados em Santarém que ficou conhecido como Hospital de Santa Maria dos Inocentes, em 1321 (Trindade 1999: 6).

Uma estratégia soberana que visava limitar o infanticídio e controlar o poder de morte. Consta em várias versões de historiadores uma narrativa comum da popularidade dessa iniciativa: em 1198, após um grupo de pescadores do rio Tibre ter retirado de suas redes

uma grande quantidade de bebês, o Papa Inocêncio III mandou construir em Roma o Hospital do Santo Espírito, para abrigar crianças abandonadas e expostas. O modelo de caridade tinha um objetivo claro: retirar os expostos da vida pública.

A criança começa a aparecer como objeto da disciplina e como discurso social. Torna-se também uma razão para a criação de leis. Se até o século XII não existia o sentimento de infância, fazendo das crianças pequenos adultos, a partir de então, imagens da vida infantil começam a ser pintadas e sugeridas na literatura (Ariès 1978) indicando uma nova valoração para a nascente “primeira fase da vida”.

Ao mesmo tempo o número de fiéis e o poderio da Igreja expandiam. Instituições para abrigar culpas privadas [os abrigos para crianças] se espalharam pela Europa pois se tornaram problema público. Uma engenhoca tornou-se comum nas Santas Casas de Misericórdia, permitindo que as pessoas abandonassem anonimamente as crianças, sobretudo recém-nascidos. Tratava-se de uma roda instalada nos muros dessas casas para que as internas pudessem permutar objetos e mensagens com as pessoas de fora, garantindo a clausura. Mas as rodas ganharam um novo fim.

Tinham forma cilíndrica com uma divisória no meio. Na parte externa, o expositor colocava a criancinha enjeitada, girava a roda e puxava um cordão com uma sineta para avisar o vigilante que um bebê acabara de ser abandonado (Valdez 2004: 112).

Estabeleceu-se oficialmente um novo serviço público “a Roda dos Expostos”. Em 1203 foi colocada no hospital do Espírito Santo a primeira Roda destinada especialmente a receber crianças enjeitadas. Mas a caridade das irmãs foi marcada pelo descaso escamoteado na assistência desses bebês, indicando mais um estorvo do que uma graça. Os dados sobre os índices de mortalidade infantil nestas casas são impressionantes.

Os registros dos Hospitais de Santas Casas onde havia Roda dos Expostos mostram que entre 0 e 7 anos a mortalidade dos expostos era aterradora: situava-se entre 650 – 700 óbitos para cada mil crianças (Marcílio e Venâncio 1990: 330).

As crianças que sobreviviam aos primeiros meses nas Santas Casas, expostas à insalubridade, à má alimentação e ao total desafeto, eram enviadas às “criadeiras”, devendo permanecer na companhia dessas mulheres até a idade de sete anos.

Esse é um momento que a Europa vive o encarceramento do mal, um contingente de pessoas pertencentes ao desumano. Do século XIV ao XVII os leprosários, hospitais e estabelecimentos de assistência se multiplicarão. Com eles, surge a necessidade de controlar e reorganizar a imensa fortuna que representavam os bens fundiários dessas pessoas fora de circuito. Vários destinos “sociais” foram dados aos montantes que se acumulavam: “reparar a grande desordem que então havia nas gafarias” (proclamada por Francisco I), dar um “tratamento dos gentis homens pobres e soldados estrupiados” (proclamada por Henrique IV) ou, em geral, destinar o dinheiro à alimentação dos pobres (Foucault 2004).

Paralela à infância como fase inocente, frágil e imatura, agora carente de proteção do mundo adulto (Felipe 2006) temos o enfraquecimento dos laços de linhagem em favor do poder do chefe de família, o pai. A linhagem era um sentimento especificamente leigo, baseado na consangüinidade. Não havia o princípio moderno de santificação da

vida leiga. No entanto, passou-se a atribuir à família o valor que outrora se atribuía à linhagem; ela torna-se a célula social, a base do Estado, o fundamento do poder monárquico. A Igreja, como pano de fundo moral, ajudou a consolidar o patriarcado jurídico.

Foi preciso esperar o fim do século XVI, o exemplo dos senhores de Port-Royal e de todos os leigos empenhados em importantes atividades religiosas, teológicas, espirituais e místicas, para que se admitisse a possibilidade de santificação da vocação religiosa na prática dos deveres civis (Ariès 1978: 215).

Essa junção vai caracterizar o que conhecemos por “modernidade” e seu produto central, o Estado. E uma característica preponderante da modernidade é justamente o ofuscamento dessa junção (Bauman 1999), dissipando a distinção *bios /zoe*, retirando da retórica da espiritualidade a política (Agamben 2002).

Contudo, apesar da perda soberana para o Estado, ainda era relevante a autoridade paterna. Badinter revela que até a Revolução Francesa (1789), os pais ainda tinham por lei o poder de denunciar “seus filhos e filhas libertinos, preguiçosos e cruéis com sua família” para o Estado. Eles eram presos definitivamente e o pai já não tinha mais o poder de sustar a prisão, eles agora pertenciam ao Estado.

A autoridade paterna é vital para a manutenção de uma sociedade hierarquizada, em que a obediência era a primeira virtude; o poder paterno devia ser mantido a qualquer preço (Badinter 1985 : 45).

Mas um *pater potestas* controlado e coagido pelo Estado.

No antigo regime – período entre o Renascimento e as grandes revoluções liberais – a conjuntura política afirmava a monarquia e, economicamente, incitava o desenvolvimento do capital comercial: o sistema colonial. Nesse momento, a vida nua ainda pertencia, como fruto da criação, à Deus, posse que permitiu a elaboração da figura do súdito nu, uma nudez ainda politicamente indiferente.

E o grande pressuposto do sistema colonial foi a alteridade radical. Grandes divisões, pólos, dicotomias que engessaram possibilidades de vida, de movimento, de outras significações. Os devaneios de uma modernidade que passou a imprimir esquemas que não correspondem a diversidade cosmológica e ao cotidiano de inúmeros povos (Quijano 2002); a premissa para a existência do verdadeiro, do ético, do natural, do universal. E, como sabemos, é condição do sagrado a certeza do profano sempre a nos espreitar, mas nunca um reflexo para dialogar.



A hierofania do discurso colonial

Com a institucionalização da Igreja fundada na condensação do tempo, na negação dos mitos, o monoteísmo medieval buscou a unificação de uma humanidade selvagem-pagã fragmentada em diversas temporalidades. A chegada às Américas fez-se descoberta, e uma transposição do mundo selvagem – imaginado secularmente no pensamento

europeu – para os ameríndios corporificou a missão de estender a manifestação de Deus para toda a (potencial) humanidade.

Inicia-se um movimento de criação da diferença cultural, racial e sexual (Quijano 2002; Bhabha 2005) – para purificar o nós transpondo para o outro toda a carga ambivalente do estereótipo usando estratégias cada vez mais coercitivas de poder e controle. Dessa maneira pôde-se assegurar que nada daquilo – agora característica do outro – possa estar presente entre nós (Obeyesekere 2005). Para isso poderes uniram força: o médico, o legal, o moral para a configuração de uma parcela cada vez maior de anormais e criminosos potenciais. Tudo isso por meio de uma estratégia: a necessidade crescente de negação das ambivalências (Bauman 1999) para a elaboração de uma dependência coletiva dos produtos da “fixidez”, estratégia central do discurso moderno colonial.

Então teremos a transposição do infanticídio tão presente nas terras do ocidente para o que disseram que os índios faziam por aqui. O que eles precisavam ver e registrar eram provas de selvageria, justificativas para as guerras santas. O século XV europeu é o momento do nascimento do moderno sistema de mundo e das colônias inventadas pela metrópole: “Índias Ocidentais”, “América”, e tudo que não podia ser acomodado na história política-espiritual da civilização.

Como macronarrativas da modernidade – o cristianismo, o liberalismo ou mesmo o marxismo – inventaram a diferença cultural, ocultando que ela é antes, uma diferença colonial.

Enquanto “diferença cultural” remete ao relativismo, a “diferença colonial” remete à libertação dos poderes imperiais epistêmicos. A descolonização epistêmica (legal, econômica, religiosa) é predicada na necessidade de “libertar” as opressoras vida natural e relações sociais através da reprodução da “diferença colonial”, ou seja, definindo e hierarquizando povos e nações em relação a um padrão ideal de sociedade, de liberdade, de democracia, de mercado, de relações laborais e da organização legal (Mignolo s/d In: Baldi 2005: 52).

Desenvolveu-se um mercado mundial sob o domínio do continente europeu. A África, a Ásia e, principalmente, a América, foram incorporadas nesse sistema como áreas periféricas, fornecedoras de matérias-primas – inclusive aqueles menos humanos – para a alegoria colonial. Em nome da civilização, da fé e do progresso, culturas nativas conheceram a violência do Um.

A familiaridade da mentalidade eurocêntrica com demônios e santos permitiu projetar o bem e o mal na direção certa. Os jesuítas foram enviados ao Brasil para expulsar demônios, trazer santos padroeiros e salvar almas. Os manuais teológicos da Igreja já sabiam que a cultura dos índios era demoníaca antes mesmo de Nóbrega e Anchieta chegarem à terra dos gentis (Suess 2006).

A relação dessa verdade por meio da criação do “selvagem” é o tema privilegiado de Obeyesekere (2005). O canibal como produto da modernidade, é um outro fabricado que evoca um eu temerário. Ao criar esse monstro a ser combatido, para que ele seja efetivamente monstro, deve estar torturando, matando alguém. Não deixa de ser curioso pensar que, do outro lado do atlântico, cristãos fervorosos passaram a sacralizar suas almas ingerindo hóstias: o corpo de cristo.

Desses reflexos de um *self* na alteridade temos as figuras do canibal que devora europeus, comunidades que devoram crianças, modernos que devoram selvagens que devoram modernos – elaborando o que é ou não humano.

Estabelecer essa distinção foi uma das primeiras tarefas dos jesuítas enviados para cá. Podem-se distinguir três épocas da Companhia de Jesus, marcadas por prioridades distintas: pelo viés da missão, de 1549 a 1760, da educação, por volta de 1841/42, e da libertação, a partir de 1965 (Suess 2006). Essas três formas de se relacionar com os Povos autóctones têm direcionamentos políticos distintos, relacionados com a elaboração da jurisdição sobre a alteridade num caminho que irá constituir o que hoje entendemos por “direitos humanos”.



As grandes descobertas

Na Europa do século XVI, colocam-se problemas radicalmente novos sobre o direito natural. A chegada às Américas e o desencontro com os Povos que aqui viviam e vivem incitou os europeus a repensar a questão da natureza humana.

Em carta de Nicolau Coelho, Gaspar Gama e Pero Vaz de Caminha encontramos a conhecida descrição “povo sem lei, nem fé, nem rei!” e adiante, prosseguem “ignoram a existência de Cristo, não têm ciência, nem juízo do crime de Adão” (Centro de memória digital do Ministério da cultura, Arquivo Histórico Ultra-marino). Estamos revivendo também as incursões das primeiras missões nas terras baixas da América do Sul.

Naquele momento se debatia na metrópole a humanidade dos índios, dissenso que proporcionou o famoso debate entre Guinés de Sepúlveda e Luis de Molina – que defendiam serem os índios de outra natureza que não a humana – e Bartolomé de Las Casas e Francisco de Vitória – que por uma linha teológica, afirmavam a unicidade da natureza humana. Expondo o massacre dos índios pelos europeus e advogando a abolição da escravidão indígena, Las Casas pronunciou uma visão de cristianismo que, mais tarde, apoiará a idéia humanista de “emancipação do homem”.

Em “Em defesa dos índios” (1548), endereçada ao imperador da Espanha Carlos V, Las Casas criticou a visão dos índios como bárbaros pois, “se parte da humanidade é bárbara, seguir-se-á que o plano de Deus fracassou”. Seguindo a sabedoria aristotélica e evangélica, afirmou a capacidade de raciocínio de todas as criaturas de Deus e a possibilidade de serem conduzidos docilmente ao cristianismo (Ishay 1997).

Porém, ao mesmo tempo em que foi reconhecida uma humanidade aos Povos Indígenas foi necessário garantir que ela se daria nos termos qualificados do Estado de direito; esses Povos não são incapazes, desde que sejam instruídos pelos princípios da fé, da civilização, do capitalismo.

Em 1549, Manuel da Nóbrega aporta no Brasil. Com a experiência de nove anos de catequese, Nóbrega deixou um "Plano Colonizador" para disciplinar o "mais vil e triste

gentio do mundo". O objetivo era ganhar “muitas almas” e “muito ouro e prata”. Contudo, por falta de sujeição, pouco se pode fazer na conversão dos ameríndios. Sujeitá-los significava “fazer-lhes guardar a lei natural, proibir a poligamia, a nudez e o nomadismo e retirar os feiticeiros das aldeias” (Suess 2006: 2). A civilização visava transformar “o tempo desordenado de ócio”, em tempo cronometrado para a oração e o trabalho, conforme os hábitos da capital.

Nas metrópoles, o clima em relação à exposição das crianças tornava-se cada vez mais coercitivo. Em 1556, Henrique II da Inglaterra lança um decreto que obrigava toda mulher grávida, principalmente as solteiras, a declarar a sua gravidez. Essa medida preventiva do infanticídio tinha um agravo: se a lei não fosse cumprida e o bebê porventura viesse a morrer, a pena dessa mulher seria a forca. Por meio do direito natural, o infanticídio estava caracterizado como crime contra a vida. Essa lei originou-se do número rotineiro de “acidentes noturnos”, de bebês mortos por suas mães no leito. A grande maioria dizia ter rolado e comprimido a criança durante o sono.

A coabitação na mesma cama era então prática muito difundida em todas as camadas sociais (Ariès 1978). Hábito que gerou um novo decreto: a proibição de mãe e bebê compartilharem o mesmo leito (Benhaim, Michèle “La folie des mères”, pg. 117-118, apud Bazzo 2004: 25).

Hrdy (2001) vai comentar como o termo abrangente “sufocação” costumava ser invocado quando bebês eram “acidentalmente” asfixiados por cuidadoras. Na Florença do séc. XV, por exemplo, 15% das mortes entre bebês enviados para amas-de-leite eram atribuídos a esse tipo de acidente.

Aceitando a sufocação como um dado comprovado, um médico do século XVIII aconselhou os britânicos a adotarem uma nova invenção, a *arcutio florentino*, uma espécie de gaiola de madeira de 1 metro de comprimento destinada a impedir uma mulher de sufocar acidentalmente um bebê em sua cama. As babás italianas eram obrigadas a usá-la sob pena de excomunhão (idem: 311).

A despeito do advento tecnológico conquistado, milhares de mortes infantis na Europa setecentista foram atribuídas à sufocação. Os índices de mortalidade infantil mantinham-se altíssimos e uma nova consciência passou a compreender que estas vidas também eram requeridas por Deus. Essa importância dada à personalidade da criança se ligava a uma cristianização mais profunda dos costumes (Ariès 1978).

Com a expansão das Santas Casas na Europa não tardou para que o modelo fosse implantado nas colônias. No Brasil elas chegaram junto com a corte, por volta de 1550. Momento em que José de Anchieta iniciará suas incursões entre os gentios. As crianças indígenas foram o foco do trabalho jesuíta no período de missão, “a lida com os pequeninos representava uma atividade regeneradora”. Os jesuítas tinham em mente que a puberdade marcava a passagem da “inocência original” da infância à idade perigosa do “conhecimento do bem e do mal”. Esse era o objetivo último da catequese: conservar a docilidade e a obediência da criança para a idade adulta (Suess 2006).

A propósito, uma solução para a falta de sujeição dos índios às doutrinas da fé e para as dificuldades da catequese causadas pela diversidade das línguas indígenas no Brasil foi

a utilização de um novo aparato disponibilizado pela coroa: as crianças órfãs vindas de Portugal – os “língua”.

Impressionaram com seus cânticos catequéticos, aprenderam tupi e ensinaram noções de português aos coleguinhas nativos. Um pouco mais tarde, os órfãos foram encarregados de servir como intérpretes nas confissões. Esses tradutores, segundo Nóbrega, “produzem bons resultados sem causar nenhum prejuízo ao sigilo da confissão” (Suess 2006: 4-5).

Pode-se imaginar que, parte dessas crianças, se originava das Santas Casas metropolitanas que precisavam encontrar um destino para os bebês que vingavam em vida. A língua, como bem notou padre Viegas anos depois, é mais importante que a teologia.

Quem nesta terra sabe a língua dela é aqui teólogo. E muitos padres, que vêm de lá teólogos, nos dizem que, se pudesse ser, dariam metade da sua teologia pela língua (idem: 7).

Ademais, logo os jesuítas notaram a admiração que seus cânticos catequéticos causavam em alguns povos. A música foi um dos primeiros instrumentos para a introdução cristã aos Povos nativos, justamente por causa do significado que ela tem para eles, articulando sagrado e atualização mítica, xamanismo, celebrações. Mas a música também foi utilizada pelos ameríndios para “pacificar o branco”, uma resistência que dura cinco séculos¹⁹.

A “alegria” do cenário montado pelos missionários contrastava “com a severidade da mensagem” (Suess 2006). Com algumas orações elementares, as canções e os maracás das crianças, os missionários invadiam aldeia após aldeia. Os “língua” vertiam efeito e, mais tarde, foram encarregados de servir como intérpretes nas confissões.

Após Nóbrega, o padre José de Anchieta foi encarregado das missões. Diferente do colega, ele tinha “o dom da língua”. Escreveu em espanhol e em português para os colonos, em tupi para os índios e em latim para os eclesiásticos. Depois de três anos no Brasil, onde chegou em 1553, com 19 anos, já tinha composto uma gramática que serviu para o ensino do tupi nos colégios da Companhia de Jesus (Suess 2006).

Uma carta de Anchieta, datada de 1560, tece comentários sobre o comportamento dos ameríndios.

Entre estas casas se baptizam e mandam ao céu algumas crianças que nascem meio mortas e por outros motivos, o que acontece muitas vezes, antes devido a humana malícia que por desastre, porque estas mulheres brasis facilmente matam, ou enraivecidas com seus maridos ou, as que não os têm, por medo, ou por qualquer outra ocasião leviana, matam os filhos (...) com outras muitas maneiras que a crueldade inumana pôde inventar (Leite 1940: 31 – tradução minha).

¹⁹ Hill (2000) observou entre os Wakuénai uma “interligação subjacente e intrínseca entre sons musicais e consciência histórica” (idem: 348) como recurso político capaz de mobilizar sentimentos coletivos, de modo a resistir às atividades predatórias dos não-índios. Ele percebeu como a vivência da alteridade pelos Wakuénai está relacionada ao simbolismo dos desempenhos musicais.

Além da repugnância aos “rituais antropofágicos”, outra questão comentada pela literatura jesuítica foi o “infanticídio” entre os Tupinambá. Nas palavras do padre:

Se acaso fosse a criança defeituosa era rapidamente eliminada (...) que assim fazem a todos os que nascem com alguma falta ou deformação, e por isso mui raramente se acha algum coxo, torto ou mudo nesta nação (idem: 28).

A solução dada por Anchieta para a abolição das “festas antropofágicas”, profundamente enraizadas entre os Tupi, foi a imposição. Tentavam batizar os bebês índios antes que fossem mortos, provavelmente como cativos ou inimigos. Em outra carta, escreveu: “Os índios, já não comem mais carne humana, como antigamente. O ritual tupi já foi transformado. (...) O convertido é um ex-índio”. Adiante, relata satisfeito:

Está conosco um principal dos índios chamados Carijós (...). Digo-vos, caríssimos Irmãos, que é um mui bom cristão, homem mui discreto e nem parece ter coisa alguma de índio (Suess 2006: 5).

Mas a busca pela expansão mercantil não se limitou a estranhamentos e batismos. Outras violências são alvos de inúmeros relatos. No mesmo período em que enquadraram o infanticídio na Europa, domesticando-o juridicamente, utilizaram a nova figura jurídica como carapuça de selvageria para práticas tradicionais dos Povos daqui. Os conquistadores deram inúmeras provas de que não é qualquer vida que vale igual e merece ser protegida.

Quando os espanhóis deixam o reino de Coyoacan, um deles pede ao filho do chefe de uma província para que parta com ele. O moço não quer deixar o seu país. O espanhol insiste e ameaça: vens comigo senão te cortarei as orelhas. O índio está disposto a não partir e então o espanhol saca o punhal e lhe corta as orelhas. Como o menino não se rende ele lhe corta também o nariz. (...) Um espanhol vai à caça, mas como não encontrou nada para matar e seus cães estão famintos, retira uma criança dos braços de sua mãe, a corta em pedaços e as joga para os cachorros. (Las Casas, Bartolomé “trés brève relation de la destruction des indes” apud Bazzo 2004: 61).

No espírito da modernidade, o modelo colonial aproximou administradores e missionários que, por fim, atuavam em prol da conquista ibérica. As missões acompanhavam o processo de colonização colaborando com a domesticação de novas forças produtivas do sistema capitalista em expansão. Esta relação introduz uma tensão entre a dimensão humanitária do trabalho missionário e os objetivos econômicos coloniais, que davam direcionamento aos atos de fé (Segato 2007b).

Em todo o período colonial (1500 – 1822) o que se verificou foi uma articulação da conquista armada com a legitimação religiosa; a coroa e Igreja tinham interesses comuns. E um dos fins da catequese jesuíta era introduzir os índios ao trabalho. Não sem dificuldade, já que diversos povos resistiram e lutaram.

O cuidado das crianças índias pelos jesuítas tinha por objetivo batizá-las e incorporá-las ao trabalho. Além dos aldeamentos religiosos, os jesuítas fundaram casas de recolhimento ou casas para meninos e meninas índias com o intuito de introduzi-los na visão cristã e de os tornarem uma melhor mão-de-obra para a colônia (Faleiros 2004). Contudo, esses aldeamentos não tiveram o sucesso esperado, principalmente pela crescente demanda de trabalhadores indígenas, que estavam cada vez mais escassos.

Retrato de um Brasil onde o escravo negro começou a ser considerado uma necessidade e, os índios, um estorvo. A Companhia não se opôs à escravidão negra. Participou dela, como outras ordens religiosas, e prosperou (Suess 2006). No século XVI, a principal fonte de renda da colônia eram os engenhos de açúcar. A mão-de-obra estava cada vez mais insuficiente e uma acirrada disputa entre colonos e jesuítas começou a ocorrer, cada qual desejando se apropriar da mão-de-obra indígena. Os jesuítas começaram a incomodar o poderio econômico local e embargar a escravização dos índios, o que não favorecia os interesses mercantis da coroa. Logo Deus passará a ter menor valor e os jesuítas serão expulsos do Brasil.

As aldeias missionárias adquiriram o status de vila e os índios presentes nelas transformados em parte da sua população. Passaram a ser incentivados os casamentos entre índios e brancos (Arnaud 1975). No interior destas povoações ficariam seus habitantes, índios e brancos, sujeitos às mesmas leis civis que regiam as populações urbanas de Portugal – uma organização econômica baseada no trabalho remunerado e em sistemas de tributação (Almeida 1995).

É nesse momento que entra em cena um instrumento jurídico que regulamentava as ações colonizadoras dirigidas aos índios: o Diretório. Com aspecto de lei geral, carregava tanto o propósito evangelizador quanto o ideal de organizar a defesa territorial e o povoamento no Brasil. O caminho foi um plano de secularização no serviço da administração dos índios com a substituição dos jesuítas por funcionários civis e militares.

É preciso saber que o Diretório regulamentando as condições em que se fazia legítima a liberdade dos índios conspirou como nunca, usando das prerrogativas nessa lei para perpetuar a escravidão (idem: 4).

No mais, ao imergir no contexto do Diretório e percebê-lo como uma das tantas faces do processo de criação da diferença cultural como projeto de civilização, Almeida (1995) analisa que nas ideias do social no ocidente, em oposição a não-sociais que vão da natureza à desumanidade – por exemplo, da República de Platão, ao socialismo de Karl Marx – temos embutida uma ideia de “utopia” que só se cria pelo contato com o outro.

É curioso observar que uma como A Utopia [Thomas Morus] teve como matéria-prima os relatos de viajantes sobre mundos extra-europeus. Com certeza, os projetos de construção do novo mundo, da nova Europa na América, por portugueses, espanhóis, holandeses, franceses e ingleses, inspiraram-se nesses livros construídos sobre o imaginário dos viajantes. As impressões registradas sobre o estranho e o exótico convertem-se em valores (ideais europeus) que seriam aplicados àqueles que foram fonte de inspiração (Almeida 1995: 19).

Isso permite colar os projetos de elaboração do direito, do social e do humanismo com os projetos de correção das alteridades. São estas diretrizes múltiplas, mas com direção una, que compõem este capítulo. Falar do outro falando de si, um recalque, que só pode se efetivar omitindo-se na negação de alteridades para a vida [ou morte] bem como pela imposição do Um ao outro. A lógica dos modernos Direitos Humanos.

Humanidade e selvageria, ética e infanticídio, todas essas imagens do reflexo passaram por um processo constituinte que, embora viva da ilusão de constituído – a verdade das

leis naturais e fundamentais –, não pode cessar seu movimento. São aqueles “mitemas flutuantes” de Obeyesekere (2005); um fluxo de ansiedades como parte e fruto de memórias culturais, “embodiments” (Hersfeld 2004), encorpados e performados na e pela consciência pública. Esses mitemas não estão naquele inconsciente de Freud ou Lévi-Strauss, vazio de conteúdo, mas se manifestam em cada recalque, traduzindo-se em ações e reproduzindo reações miméticas, imitativas, numa “performance coletiva” (Obeyesekere 2005) que passa a corroborar com a criação de “naturezas” e dos seus comportamentos daí derivados.

O mundo aparentemente estático do universo jurídico elaborou o infanticídio como crime, caricaturando-o como falha da alteridade. Quando desencantada, a categoria pode surgir com flexibilidade, nos permitindo compreender que o que se chama “infanticídio” é antes uma gama diversa de estratégias reprodutivas e de relações político-religiosas presentes em todos os cantos do mundo, historicamente. Desenturvando as políticas que enquadraram o infanticídio, ele mostra-se como um, entre tantos reflexos do espelho.



O encarceramento disciplinar

A pretensão de construir uma nova ordem social estava respaldada pela configuração, na metrópole, das idéias de direito natural já plantadas por Morus, Grotius, Hobbes e outros e, que nesta época, estavam sendo desenvolvidas por Locke, Rousseau e Bentham acerca da construção de programas para a Humanidade.

Era um momento em que na metrópole já se esboçavam reflexões sobre a infância e a introdução das crianças no universo das preocupações sociais. Isso porque a mortalidade era enorme. Até então, a reação diante da morte cotidiana de uma criança, sobretudo de recém-nascidos, era de desapego; “não se considerava que essa coisinha desaparecida tão cedo fosse digna de lembrança: havia tantas crianças cuja sobrevivência era tão problemática” (Ariès 1978). Essa alta mortalidade era acompanhada da necessidade de uma alta reprodução. As mulheres deveriam ter um bom número de filhos para garantir que alguns “vingassem”. Esses pequenos em série não eram compatíveis com a idéia de infância que irá se elaborar na modernidade.

Ainda no século XVII, em *Le Caquet de l'accouchée* (1622), vemos uma vizinha, mulher de um relator, tranquilizar assim uma mulher inquieta, mãe de cinco “pestes”, e que acabara de dar à luz: “Antes que eles possam te causar muitos problemas, tu terás perdido a metade, e quem sabe todos! (idem: 56).

As pessoas não podiam se apegar a algo que era considerado uma perda eventual. A opinião comum não reconhecia nas crianças alma, nem forma identificável no corpo.

Madame de Sévigné relata, sem surpresa, palavras de Madame de Coetquen, quando esta desmaiou com a notícia da morte de sua filhinha: “ela ficou muito aflita, e disse que jamais terá uma outra tão bonita (Mme de Sévigné, *Lettres*, 19 de agosto de 1671 apud Ariès 1978: 62).

Contudo, Badinter (1985) observa que essa interpretação comum impedia que se justificasse realmente a ação dessas mães.

Ao insistir sobre os terríveis azares da vida de outrora e sobre as diversas desgraças (pobreza, epidemia e outras necessidades...) que se abatiam sobre a Europa, levamos suavemente o leitor do século XX a reconhecer que, afinal de contas, na situação deles, teríamos sentido e agido da mesma maneira. Assim se opera nos espíritos a bela continuidade entre mães de todos os tempos, que reforça a imagem de um sentimento único, o Amor Materno (...) a despeito da importância do fator econômico para o comportamento das mães, bem como do peso das convenções sociais, o que dizer das mulheres das classes abastadas? (Badinter 1985: 86).

A grande diversidade de atitudes sugere que os abandonos e infanticídios não eram só uma questão de necessidade, mas de opção. Consta que durante muito tempo se conservou no país Basco o hábito de enterrar em casa, no jardim, as crianças mortas sem batismo; “será que simplesmente as crianças mortas muito cedo eram enterradas em qualquer lugar, como se enterra um animal doméstico, um gato, um cachorro?” – se pergunta Ariès. A propósito, uma fala popular comum no Brasil “começar a vida” atua no sentido de “sair da infância”.

A Igreja reagia com manuais de educação distribuídos aos nobres e pregados nas missas, que falavam sobre a necessidade de amar as crianças e vencer a repugnância que elas inspiravam ao “homem tradicional” já que eram feitas apenas de imperfeição e fraqueza. Um deles, apontava: “Devemos lembrar que as almas das crianças, ainda impregnadas da inocência batismal, são a morada de Jesus Cristo”. Isso implica que Deus opta por vir assim ao mundo, ato interpretado como sinal de humilhação; ele adota não só a *natureza* humana, mas a condição de criança – colocando-se, portanto, num nível inferior ao de Adão, segundo São Bernardo (Ariès 1978).

Essa grande mudança nos costumes se produziu durante o século XVII. Por meio da literatura moral e pedagógica, de práticas de devoção espiritual e de uma nova iconografia religiosa, uma noção essencial irá se impor: a inocência infantil. Os tratados de civilidade e manuais de boas maneiras – que só deixariam de ser apreciados no século XIX – foram sendo substituídos por uma literatura pedagógica destinada aos pais e aos educadores. O interesse inédito na infância passou a identificá-las como um estágio de vida diferenciado, que também precisava caminhar pelo decoro nas maneiras e no espírito. Esse “sentimento de infância” da mentalidade metropolitana criou um perigo: a perda da inocência, da virgindade, de seu caráter angelical (Ariès 1978).

Como preservá-las dessa ameaça? Através da modificação dos hábitos, da educação. Por meio dos conselhos dos confesores e da solidificação do Estado, da Igreja e do direito natural novos aparatos foram criados como escolas, hospitais, e casas de apoio. Estes eram os destinos das crianças “expostas”, encaminhadas às instituições fechadas. O número crescente de crianças não desejadas tornou-se uma ameaça à disciplina que vinha se firmando como condição da vida social, sobretudo em mentalidades que estavam criando um novo universo de desviantes e perigosos, da loucura que estava sendo implantada.

A importância que esses moralistas e educadores tiveram está no alcance e permeabilidade de suas idéias sobre a vida pública e jurídica.

Os pedagogos, quase sempre mestres em teologia, recomendam aos pais frieza em relação aos filhos, lembrando-lhes incessantemente sua malignidade natural, que seria um pecado alimentar. Um deles, o célebre pregador espanhol J. L. Vivès, cuja obra *A instituição da mulher cristã* foi traduzida para o latim e para o francês e várias vezes reeditada na França a partir de 1542, denuncia com severidade a ternura e educação tolerante que as mulheres tinham tendência a dar aos filhos: “*As delícias são o que mais debilita o corpo; por isso, as mães perdem os filhos, quando os amamentam voluptuosamente (...) Mães, compreendei que a maior parte da malícia dos homens vos deve ser imputada*” (Badinter 1985: 57).

A amamentação tornou-se então um perigo, uma culpa que, como veremos, criará a instituição da ama-de-leite. As crianças logo ao nascer passaram a ser enviadas aos cuidados de terceiros.

A partir do século XVII, a Igreja fixou normas rigorosas e extremamente moralistas através do concílio de Trento. A Inquisição era implacável com aqueles que transgrediam a moral católica, sobretudo se mulheres. Diante de tal situação, a exposição de bebês caiu de forma significativa (Marcílio e Venâncio 1990). Entretanto, como veremos adiante, o número menor de crianças publicamente indesejadas, expostas nas ruas, não irá significar uma redução do abandono.

Para tanto, foi necessário um aparato legal que enquadrasse as brechas, as falhas e os desvios da maternidade, produzindo uma gama de entidades assistenciais. A assistência aos expostos não era assumida pelo Estado e nem diretamente pela Igreja, mas, sim, pela generosidade cristã coordenada por paróquias, irmandades ou confrarias. A mentalidade escolástica que conduzia essas ações estava imbuída da idéia de “caridade”, de que ajudar os “desvalidos” propiciava o perdão de seus próprios pecados, “quem dá aos pobres empresta a Deus”.

Nos colégios jesuítas das metrópoles foram introduzidas precauções inabituais, especificadas em regulamentos, com respeito à administração dos castigos corporais (Ariès 1978). Um transbordamento da moralidade que estava se infiltrando estrategicamente pela política ocidental por meio do cerceamento da sexualidade, da intimidade e, sobretudo, da liberdade. Punições legais começaram a se tornar um meio de garantir a ordem pública. Paralela a essas medidas de controle social e de prevenção da delinquência, o desenrolar do “direito natural” irá convergir com o espírito de infância, vida, e bem-estar social.



O encarceramento jurídico

A partir do século XVII a idéia de “direito natural” começa a sofrer modificações. A maior delas foi causada pela desarticulação das lealdades feudais, que resultaram no enfraquecimento dos vínculos com a Igreja, necessário para afirmar o caráter secular do Estado-Nação que emergia. Para assegurar os direitos seculares foi preciso contestar a

autoridade papal, o direito divino e a lei eterna. As concepções cosmológicas de um universo fechado e hierarquizado, fruto da criação divina, ruíram e o cosmos deixou de ser a referência da lei natural.

O desafio dos filósofos políticos do século XVII foi então encontrar novos fundamentos para a lei moral. Em oposição às idéias teológicas, surge a concepção de “ética” enquanto aura comum à humanidade. O fundamento da lei natural estava agora na própria *natureza* dos homens (sic), manifestada nas tendências do seu comportamento (Ishay 1997).

Na modernidade, o direito de natureza começou a se relacionar ao princípio de conservação da própria vida (Agamben 2004). E o parricídio não só dá lugar a um novo termo: *homicidium* – caracterizado pela morte violenta –, como passa a estar incluído nele. No sentido penal, “homicídio” passou a exprimir a destruição da vida de um ser humano provocado por um ato voluntário (ação ou omissão) de um outro ser humano (Cruz 2000). E, como vimos, as crianças passaram a portar uma condição humana cada vez mais cedo, a tal ponto que se vinculou o “nascido” como condição imediata para se fazer parte de uma “nação” (Agamben 2002).

Estas novas configurações jurídicas demandavam universais para as leis. Uma distinção importante foi pensada por Hugo Grotius (1625), entre “as leis das nações” – mais consultivas e referentes à “sociedade maior da humanidade” – e “as leis internas dos Estados”. Para alguns historiadores e juristas, essa formulação garantiu a Grotius o status de fundador do direito natural moderno. Seguindo a linhagem contratualista, em *Leviatã* (1652), Hobbes definirá o Estado como resultado da união de indivíduos por um pacto social. Sua função essencial era proteger o direito natural do indivíduo à vida, isto é, à segurança, a ponto dos indivíduos preferirem outorgar o poder absoluto de um monarca em troca de uma “proteção efetiva”. Baseando a soberania do Estado nos direitos naturais, Hobbes inaugurou a base liberal dos direitos humanos (Ishay 1997).

Na Inglaterra, a Lei de *Habeas Corpus* (1679) torna-se o documento liberal fundamental de direito comum, com o objetivo de corrigir as transgressões por parte do Estado com os direitos individuais, da liberdade individual. Além dela, a Declaração de Direitos (1689), e o Segundo Tratado sobre o Governo Civil (1690), de Locke, constituíram os marcos da interpretação liberal dos direitos humanos (idem). Com a figura do *habeas corpus* no direito, “o primeiro registro da vida nua como sujeito político” (Agamben 2004) não estamos mais falando nem do sujeito feudal nem do futuro cidadão mas do puro e simples *corpus* – o novo sujeito da política e a base da democracia moderna. Veremos adiante como esse *corpus* do direito se relaciona com a distinção entre corpo e pessoa conquistada na modernidade, fundamental para a gestão biomédica do corpo e do controle da vida.

Locke reafirmou a função primordial do Estado de garantir os direitos fundamentais adquiridos no estado natural: o direito do indivíduo à vida, à propriedade e à liberdade. Ele vai falar também dos direitos à representação política e à igualdade perante a lei. Justificações que deixaram marcas na Constituição dos EUA (1776) e, posteriormente, na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789).

Lembremos que do outro lado do atlântico, os jesuítas estavam lidando com a sua expulsão das colônias portuguesa e espanholas, desestruturando colégios, paróquias e as missões nas aldeias. Uma outra transformação também ocorria: a partir dos distintos tipos de “bárbaros” estabelecidos por Las Casas para entabular sua defesa dos direitos dos índios, Maquiavel usará a idéia de um “humanismo cívico” para associar “bárbaros” a “estrangeiros”, o que mais tarde vai fundamentar as “guerras justas”.

Este foi o momento de criação do selvagem enquanto primitivo, oriundo das sociedades africanas, melanésias, asiáticas e americanas, esse novo personagem foi e elo de ligação que supunha a ausência de um “natural” – no sentido destes comportamentos constituintes do humano –, bem como o afastamento desses Povos do que era evidentemente “social”: a civilidade, a caridade, o humanismo.

O canibal de Montaigne teve a repercussão que o projeto político de expansão demandava. A idéia de “guerra justa” impulsionou uma reconfiguração do caráter puramente consultivo pensado por Grotius para as leis das nações (ou da natureza). O humanismo tornou-se um projeto jurídico. Abbé Charles de Saint-Pierre (Projeto de Paz Perpétua 1713) propôs uma organização internacional com a finalidade de manter a paz e regular as disputas entre os Estados, que eram obrigados a aceitar a decisão final desse conselho. Naquela época, Rousseau (Contrato social 1762) falava de direitos populares pela representação da “Vontade Geral”, que não poderiam se basear na sujeição ou escravidão, mas em direitos universais – à propriedade, à representação política e à igualdade política – que seriam garantidos pelo Estado (Ishay 1997).

O nó nesta concepção de direitos universais e punição das diferenças foi formulado quando Cesare Beccaria, criminologista italiano, estabeleceu direitos que regeriam uma justiça criminal: as penas deveriam ser impostas de acordo com a gravidade dos delitos. E, acrescenta:

A pena de morte não é um direito (...) mas um ato de guerra de uma sociedade contra um cidadão que ela julga inútil ou necessário destruir (Dos delitos e das penas, 1766 apud Ishay 1999: 223).

Momento em que o número de crianças indesejadas já vinha causando preocupações estatais, tornado o infanticídio uma afronta à soberania da vida. Esta nova realidade exigia punição e reparação. Os “direitos naturais” solidificaram-se como substratos da humanidade, uma pré-condição, anterior à sociedade civil e, portanto, inalienáveis. Entre os quais: a vida, a liberdade e a busca da felicidade.

Os fundamentos de todo o debate relevante ao meu argumento já estão postos aqui, apesar de mais de 200 anos terem se passado. O monólogo ecoa na “universalidade destes direitos naturais” e na “obrigação de fraternidade que une os homens de todas as nações, e seus direitos à ajuda mútua”, já dadas por Robespierre, em 1793 mantém-se firme como axioma.

Lembremos que havia também uma “natureza infantil” já estabelecida e os fenômenos relacionados com a infância passaram a ser descritos, ordenados, medidos, calculados,

categorizados, tornando as crianças alvos institucionais e foco de tecnologias de poder. As crianças precisavam agora de proteção do mundo adulto.

Em uma lógica semelhante, os Povos além mar precisavam da proteção da metrópole, da iluminação da Igreja e da eliminação de seu estágio preliminar, infantil. A noção de desenvolvimento que alavancou a expansão das forças produtivas do capital criou as condições objetivas para o fortalecimento dessas intervenções humanitárias.

Além disso, temos na política de higienização das cidades e no advento dos planos urbanos elementos que introduziram o espaço do hospício-hospital: a casa das negações sociais. Essas instituições tornaram-se o novo endereço das crianças abandonadas e ainda não mortas – mais uma versão do que virá a ser o orfanato.

Como raramente haviam amas-de-leite suficientes à disposição, os hospícios pouco mais faziam do que impedir a morte dos bebês pela exposição às intempéries – apenas o tempo suficiente para garantir-lhes o batismo. Sem os benefícios nutricionais e imunológicos [e eu diria, sobretudo afetivos, sociais], a maioria dos bebês morria nos primeiros meses. Sabemos isso por causa da eficiência com que o pessoal dos hospícios para crianças expostas realizou, pelo menos parte de seu trabalho. Manter as crianças vivas estava freqüentemente além da capacidade desses funcionários. Mas desenvolveu-se uma extraordinária burocracia para registrar, em colunas bem ordenadas e impecáveis, informações detalhadas sobre cada um de seus tutelados (Foucault 2004: 322).

A importância desses registros era notável, indicando data e hora do abandono, justificativa do responsável, cor e tamanho da criança, doenças, etc. Modelo que também foi exportado para a colônia, embora sem a mesma eficiência. Os altos índices de analfabetismo e dependência administrativa não permitiram esse esmero²⁰.

Uma outra faceta da maternidade, esquecida e apagada da história: das mulheres que, por inúmeras conjunturas, abandonam ou matam seus filhos.

Não devemos nos esquecer que essas mães também devem ser levadas em conta na história da maternidade. Talvez não sejam suas representantes mais gloriosas, mas tiveram o mérito de desvendar-lhe uma imagem cruel. Não é, por certo, a única imagem da maternidade, mas é uma imagem que conta tanto quanto as demais (Badinter 1985: 94)

Ela conta sobre a estrutura do poder soberano, fala de seus ocultamentos, dos desconfortos que devem ser banidos. Essas relações que busco explicitar – entre a consolidação do Estado moderno, a moralidade cristã, a expansão colonial e a universalização dos direitos estão repletas de lacunas na história. Mas esses processos, desvinculados do continuum, revelam a tendência do poder de gerar instituições, como da vida, por exemplo. Pode-se notar o que com muito esforço tentou-se ocultar: a necessidade de controle, de por fim às ambivalências e às diferenças, uma disciplina que reifica e engessa como base do direito moderno.

²⁰ As séries documentais básicas são praticamente duas: os registros paroquiais de batizados da população livre e os registros de entradas e matrículas de expostos das Santas Casas de Misericórdia ou das Câmaras Municipais selecionadas (Marcílio e Venâncio 1990).



Encarceramento colonial

Enquanto se debatia na Europa o direito natural e se estabeleciam direitos de cunho humanista, no Brasil do século XVIII, o Estado era antes o titular da violência do que o protetor dos interesses da população: “ele é o impiedoso cobrador de impostos, o recrutador de homens para empresas com as quais ninguém se sentia solidário” (Faoro apud Souza 1986: 93).

A história dos direitos civis no Brasil é um capítulo à parte. Enquanto acontecia toda essa discussão liberal metropolitana, na colônia, os direitos civis não se tornaram uma preocupação governamental. Estabeleceram-se no Brasil diferenças legítimas entre as pessoas ao invés de um mínimo jurídico comum – da igualdade, por exemplo. Com o desenrolar do tempo, veremos os reflexos destas diferenças socialmente estabelecidas e desejadas: a interpretação da concessão/conquista de direitos como “privilégio” (Kant de Lima 2008). Se inicialmente, privilégios dos cidadãos abastados – já que negros, índios e comuns não eram abarcados – esta é mesma mentalidade que hoje se assusta com o número cada vez maior de “cidadãos brasileiros” que se auto-identificam negros e índios.

Na colônia, a idéia de uma população sadia e em crescimento era compatível com o valor positivo que o trabalho começou a adquirir devido à expansão mercantil, motivando mecanismos de controle que se materializaram por meio da medicina social. Com a higienização urbana, a infância permaneceu um alvo estratégico.

Arrancar uma criança da doença e da morte prematura, recusar a desgraça tentando curá-la, passa a ser a angústia dos pais. Um novo pensar dos médicos volta-se então, com grande cuidado, para a vontade e a necessidade de curar (Trindade 1999: 2).

Um dos desafios a enfrentar eram os índices de mortalidade infantil, seja pela continuidade das exposições e abandono de crianças seja pelas freqüentes endemias e epidemias. A inexistência das Rodas em muitos lugares, o descaso e desinteresse do governo, levava as pessoas a exporem as crianças nas portas de Igrejas, conventos e residências e, muitas vezes, nas ruas, vielas, matos e lixos – formas mais explícitas de infanticídio (Marcílio e Venâncio 1990).

Por meio do esforço da corte e das autoridades delegadas pelo rei de *reproduzir* a metrópole, o Brasil recebeu sua primeira Roda em 1726, na cidade de Salvador. Logo depois, o Rio de Janeiro em 1738, e a última do período colonial em Recife, em 1789. A iniciativa de introdução da política das Rodas na colônia se deu pelo pedido do vice-rei que, diante da quantidade de crianças encontradas nas sarjetas das cidades, propôs duas medidas: I) a coleta de esmolas na comunidade para socorro às crianças e, II) sua internação. A existência da Roda e das Casas para retirar os expostos das ruas era embasada pela retórica da caridade.

A política pública se fazia no interesse de proteger a honra privada, escondendo-se a ilegitimidade com um véu assistencialista/religioso, ao mesmo tempo facilitador do trabalho doméstico (Faleiros 2004: 17).

Na sociedade patriarcal, o adultério era um delito que recaía sobre a mulher e a criança. A criança ilegítima, pela moral da época, era um forte escândalo social para as famílias nobres e para a mulher branca em geral. A honra das moças brancas tinha que ser preservada a qualquer custo. O estigma de desonra de mãe solteira era intimamente mais forte do que o estigma de ilegitimidade que o filho teria de suportar. A coerção contra a mãe solteira atuava em proporção direta à sua posição social e brancura, e o destino padrão dessas crianças era a Roda.

Lembremos que esse era o período da era pombalina no qual o governo colonial tinha a missão de disciplinar os índios assimilando-os ao trabalho. Percebidos como vida nua, apenas corpos, vidas a serem incluídas na humanidade pelo controle disciplinar, da mesma maneira que as crianças. Foi nesse momento, quando a política das Rodas fervia, que os inacianos voltaram ao Brasil. Em 1814 Pio VII restaura a Companhia de Jesus. A partir de 1841 chegaram por aqui jesuítas alemães e espanhóis instalando-se no sul, italianos, no sudeste e portugueses, a partir de 1910, no nordeste (Suess 2006). O novo viés dos jesuítas era a educação, em sincronia com os debates da infância e dos métodos civilizatórios.

Na perspectiva lusitana, a tarefa educativa tinha como finalidade específica limitar a liberdade e coagir a espontaneidade infantil. Isso ia em desencontro com a “pedagogia” ameríndia. Mas essa diferença do ameríndio com a era disciplinar foi julgada como falta de educação, como debilidade intelectual para o aprendizado.

Como pano de fundo, a reforma dos costumes, sinal da renovação religiosa e moral do século XVII e XVIII, disciplinou a sociedade aburguesada do século XVIII e, sobretudo do século XIX. Inicialmente cristã, com o tempo essa moralidade foi tornando-se leiga, até tornar-se “neutra” por meio da sua imersão e dissolução nas leis seculares.

Mais Rodas foram instaladas e a despeito das higienizações e disciplinas, as mortes eram fartas. Em Salvador, do período de 1836-1837, a Roda recebeu 75 expostos, dos quais faleceram 68. No Rio de Janeiro ao longo do ano de 1831, 325 crianças foram registradas, das quais 303 faleceram (Valdez 2004: 114). Em Florianópolis, do período de 1828 a 1840, 367 crianças foram registradas sendo que 233 delas faleceram (Trindade 1999: 7).

Apesar dessa porcentagem irrisória de sobreviventes, a grande preocupação republicana era garantir que essas crianças não morressem sem o batismo – o que se expandia também definitivamente na política com os Povos Indígenas no Brasil. Entretanto, o destino dessas crianças mantidas vivas ainda não era um tema relevante para o interesse público e estatal.

Mais duas Rodas foram instaladas na colônia: em São Paulo, em 1825 e em Desterro (atual Florianópolis), em 1828 (Valdez 2004). Observa-se que elas eram instaladas apenas nas cidades que apresentavam características urbanas, onde o número de crianças abandonadas passava a ter grande visibilidade.

Na análise dos registros das Casas e Rodas dos séculos XVIII e XIX não se nota uma grande diferença na proporção de crianças do sexo feminino e masculino expostas nas

Rodas; “há quase um equilíbrio entre os sexos, denotando que o ato de rejeitar uma criança tinha razões estruturais e sociais profundas, a começar pelo sistema escravista que dominou por quatro séculos a nossa história” (Marcílio e Venâncio 1990: 327).

De todas essas crianças registradas, há um número escasso de crianças negras, e várias explicações. Um filho ilegítimo não desonrava a mulher negra como a branca. A propósito, a ilegitimidade não era o principal problema para os negros no Brasil, mas sim a sobrevivência. Acolher ou não uma criança dependia, sobretudo, de fatores econômicos.

O modelo escravocrata encontrava seu ápice. Mas a criação de crianças escravas era mais cara que a importação de um adulto que, com um ano de trabalho, pagava o seu preço de compra (Faleiros 2004). Logo, os filhos de escravos e ilegítimos em geral acabavam sendo mortos pelos patrões ou pelas duras condições de existência. Em Sobrados e Mocambos, temos relatos da recorrência com que senhores mandavam matar, sob os pés de cajueiros, não apenas escravos, mas também a seus filhos (Gilberto Freire apud Bazzo 2004), provavelmente quando ilegítimos. Além do descaso com que eram tratadas dentro das fazendas, as crianças negras tinham o impedimento de serem alimentadas pelas próprias mães que, na sua maioria, eram alugadas como amas-de-leite. “Muitas vezes o senhor arrancava a criança da escrava, depositava-a na Roda e transformava a cativa em ama-de-leite de crianças ricas ou dos expostos das Santas Casas” (Marcílio e Venâncio 1990).

Práticas abortivas difundiram-se especialmente entre as escravas, que preferiam matar seus filhos a vê-los padecer como servos. Esse é o dilema vivido em *Beloved*, de Toni Morrison, que fala das faces privada e pública da escravidão, do seu passado histórico e sua inscrição narrativa no presente. Ao desenvolver este surto colonial, Bhabha (2005) se pergunta: “qual poderia ser a ética do infanticídio?”

Que conhecimento histórico retorna a Sethe [a mãe] através da distância estética ou do “obscurecer” do evento, na forma fantasmal de *Beloved*, sua filha morta?” [E ele responde] Em seu belo relato sobre as formas de resistência escrava em *Within the Plantation Household*, Elizabeth Fox-Genovese considera que o assassinato, a automutilação e o infanticídio são a dinâmica psicológica profunda de toda resistência (idem: 39).

Essa condição escrava sugere ressonâncias com a experiência de outros núcleos ou grupos sociais, em especial aos Povos Indígenas. Me pergunto: qual é a sua relação com algumas escolhas ameríndias e ocidentais de não permitir que uma criança viva para tornar-se humana?

Se os índices de crianças negras expostas eram mínimos, os de abandono de crianças “pardas” eram significativos e, entre as brancas de origem humilde, preponderantes até meados do século XIX. A partir de 1870 inicia-se um aumento significativo no número de mestiços expostos, que está ligado às mudanças no processo escravista no Brasil.

Cecília Matos, exposta com um mês e 10 dias, crioula, trazia uma carta datada de 5 de abril de 1871: “*Esta criança é forra [liberta], não tem Pae, ainda não está batizada, e a Mae é tão pobre que não tem o que comer, nem leite para criar. É por isso que se vale da caridade desta grande casa de tantas gentes boas*” (Marcílio e Venâncio 1990: 329).

Casas nas quais a maioria dos óbitos ocorria antes da criança completar um ano de idade. O que pode ser pensado tanto pela fragilidade e extrema dependência que os bebês têm para sobreviver, exigindo cuidados intensos e cansativos, como pelos custos de manutenção das crianças, que expandem à medida que elas vão crescendo.

Além das Santas Casas, elaborou-se também a prática de “colocação familiar” – o pagamento para famílias ou amas-de-leite para cuidarem dessas crianças até a idade de 7 – 8 anos (Faleiros 2004; Marcílio e Venâncio 1990).

Para os casais mais pobres os filhos são uma ameaça à sua sobrevivência. Não lhes resta, portanto, outra escolha senão livrar-se deles. Seja abandonando-o em um orfanato o que não lhes dá grande possibilidade de sobrevivência, seja entregando-o a uma ama menos exigente possível, o que também não lhe aumenta muito a possibilidade de viver; ou seja, finalmente por uma série de comportamentos mais ou menos tolerados, que levam a criança rapidamente para o cemitério (Badinter 1985: 75).

A total carência dessas mulheres e crianças, que não contavam com família, salário e muitas vezes, um teto para morar dignamente fez do ato de amamentar os filhos de outrem, em detrimento do próprio, uma estratégia de sobrevivência.

Não estamos diante de dilemas apenas morais que envolvem a honra do *pater* e a obrigação do *mater*, mas vamos deslizando pelos cortes que a ausência de condições materiais e emocionais causam a essa angústia. Não se cria um filho sem uma rede social de amparo e ajuda à mãe e à criança. Tampouco sem alimento. Os dados registrados pelas Rodas e instituições afins demonstram, ao longo do tempo, um aumento crescente de crianças legítimas, com pai e mãe, sendo abandonadas.

Extremamente elevada nos maiores conglomerados urbanos do Brasil colonial e do século XIX, a prática de abandono foi menos acentuada nas áreas semi-urbanas e muito baixa nos espaços onde se implantou a agricultura de *plantation*, e nas áreas de economia de subsistência (Marcílio e Venâncio 1990: 324).

Estes eram universos onde a reciprocidade e as práticas de compadrio são regras e parte do social. E um dos pilares dessa rede de reciprocidade eram as mulheres que encontraram nas enormes taxas de abandono uma possibilidade de sobreviver.

As amas-de-leite eram mulheres pobres, que através desse sistema garantiam algum pecúlio para sua própria subsistência. Além de escravas alugadas por seus amos, ou recém alforriadas, haviam também mulheres brancas, solteiras, prostitutas e, claro, órfãs – e, por que não, outrora expostas? Podemos induzir um círculo vicioso que se prolongará no século seguinte e que inscreve a sua marca na realidade urbana brasileira de hoje.

A extensão das práticas contraceptivas foi reflexo da introdução de idéias que começaram a substituir aquela velha praxe do “desperdício necessário” – a necessidade pragmática de produzir muitos filhos para garantir a manutenção de ao menos um.

Com a biomedicina em nascimento, vacinas começaram a ser produzidas e em pouco tempo se tornaram uma parte do cotidiano e da manifestação de “afeto” materno-paterno. Uma crescente preocupação contra a varíola

traduzia um estado de espírito que deve ter favorecido também outras práticas de higiene, provocando uma redução da mortalidade, que em parte foi compensada por um controle de natalidade cada vez mais difundido (Ariès 1978).

O fim do século XVIII se configurou pela atuação cada vez mais intensa da medicina e sua personificação como comparsa jurídico. Práticas sanitaristas vão propiciar a transformação da ama-de-leite, a figura da “mãe preta”, em ama-seca e, mais tarde, na figura da babá. Conseqüência das pressões higienistas que transformaram essas mulheres “nas mais terríveis e alarmantes transmissoras de doenças” (Segato 2007a).

Mas apesar dos apelos da modernidade médica, as amas-babás se prolongarão na história familiar brasileira. O que se alterou foi a severidade das exigências com essas mulheres e sua “origem de vida”.

O artigo de Segato traz uma análise rica da formação do Estado no Brasil. Por meio do culto do Xangô de Recife e da separação das águas – que cola a mãe genitora com a mãe jurídica na figura de Iemanjá, aquela que pare mas não cria, tornado-a diferente e divergente da “mãe de criação”, Oxum. A força jurídica na postura de Yemanjá fez com que coroasse conscientemente o filho errado – Xangô – que usurpa o trono, *de direito*, do irmão Ogum. Para Segato, essa regra se encontra na base da história e do Estado: deve-se preservar a ordem, independente dela deter ou não princípios de justiça.

E adiante, complementa: Xangô é com quem o povo se identifica, ele corporifica “a única forma de sobreviver num Estado onde a lei não sustenta a justiça senão a ordem”, mediante truques e astúcia. Mas ressalta “a intenção do comentário mítico não é formular um estatuto moral alternativo mas produzir uma sociologia, uma hermenêutica própria do meio social (idem: 153).

A presença do Estado no Brasil formou também uma marginalidade étnica, racial, econômica e política. Essa “ordem” vai encaminhar a configuração das práticas de “justiça” pela autoridade soberana em oposição e, portanto, indiferente às demandas destes excluídos. É o movimento característico do direito.



O nascimento da filantropia econômica e sanitaria

Se durante todo o período colonial as crianças abandonadas, em geral recém-nascidas, foram tratadas pelos termos “enjetadas” ou “expostas”, a partir do século XIX o assistencialismo lhes confere uma nova roupagem. Ao longo do século XX elas serão transformadas no “menor”, aquele que vive um “Estado de indefensão” (Graffina 2005) gerado pela nudez de suas vidas. A biopolítica impõe o acesso à vida e definindo as formas de sua permanência, se desenvolve como uma situação de dominação.

O biopoder define as condições de ingresso na força laboral, as relações de “filiação” na família, controla a individuação e a heteronomia no processo educativo, sistematiza sua inserção no mercado de consumo e regula seu comportamento através da lei (Graffina 2005: 50).

Isso se torna claro com a política de encarceramento da infância – impelida a viver, mesmo sob a forma de Estado de exceção (Agamben 2004). Após a Independência do Brasil (1822), a exposição de crianças se inscreveu como uma questão de ordem pública e começou a ser associada à pobreza. Esta, por sua vez, vai se relacionando à vadiagem. Em 1854 um decreto imperial mandou recolher os meninos que “vagavam pela rua” e em 1871 foi criado em São Paulo um asilo para meninos “desvalidos”, relegando as Santas Casas às meninas (Valdez 2004).

Vale lembrar que um instrumento de fortalecimento do Brasil enquanto nação foi a Guerra do Paraguai, um genocídio do povo paraguaio, que teve sua população masculina massacrada. Na última batalha, 35.000 crianças paraguaias foram enviadas para a frente de batalha,.

Tinham de seis a oito anos e, no calor da batalha, apavoradas, agarravam-se às pernas dos soldados brasileiros, chorando, pedindo que não as matassem. E eram degoladas no ato. Escondidas nas selvas próximas, as mães observavam os desenrolar da luta. (...) Finalmente, após todo um dia de luta, os Paraguaio foram derrotados. Pela tarde, quando as mães vieram recolher as crianças feridas ou enterrar os mortos, o Conde D’Eu mandou incendiar a macega – no braseiro, viam-se crianças feridas correr até caírem vítimas das chamas. (...) 16 de agosto, no Paraguai, é comemorado “*El día del Niño*” (Chiavenatto, José Júlio in “Genocídio Americano” apud Bazzo 2004: 38, nota 57).

Uma memória presente no Paraguai e feita heroísmo por aqui. Mais uma vez explicitando que o grande problema para o projeto democrático e liberal dos direitos não é exatamente a morte de crianças, mas a manutenção do controle, por meio do Estado, da legitimidade de produção de suas vidas nuas.

Alguns anos depois, em 28 de setembro de 1871, foi promulgada o que a história brasileira considerou “a primeira grande medida em defesa dos direitos da criança”: a Lei do Ventre Livre. Ela não viria salvaguardar todos os direitos da criança liberta, mas iniciou um movimento que abriu brechas para novas articulações em torno da infância. Seu enunciado obrigava o proprietário a criar e cuidar da criança liberta até os oito anos completos, idade na qual ele poderia receber do Estado uma indenização financeira ou utilizar os serviços do menor até completar os 21 anos, gratuitamente (Faleiros 2004).

A criança, a partir dos oito anos de idade, tornava-se um trabalhador, praticamente em condições de escravidão. A abolição da escravidão (1888) foi acompanhada da proclamação da República (1889) que passou a associar ordem social com a higiene. Com o nascimento das necessidades médico-higienistas, práticas como a “prevenção” e a “profilaxia” entraram em cena (Trindade 1999).

Logo, os expostos também foram objetos de políticas de “inserção” por meio de trabalhos subalternos e visando, sobretudo, a *prevenção* de desvios. Essa relação deu continuidade ao modelo das “Casas de Assistência”, que passou a se expandir por iniciativa privada e incentivo público, já que as relações oficiais com a Igreja foram cortadas (Faleiros 2004). Mais uma vez podemos observar como o projeto democrático garante sua existência pela produção de Estados de exceção. As crianças expostas e

sobreviventes das casas de assistência tornam-se membros – literalmente confinadas a seus corpos – da força de trabalho que sustenta a dinâmica do capital: os subalternos.

É um momento em que a classificação das pessoas por “idade” passa a ser uma exigência do Estado moderno. O intuito era alcançar o registro civil de todos os cidadãos, incluindo as crianças e suas certidões de nascimento. O modo de pensar a criança no Brasil é caracterizado por uma filantropia baseada na noção de caridade.

A filantropia caritativa não se constituía mais em prática social capaz de superar a crise emergente em face dos problemas suscitados pelos naciurnos enjeitados, pelos portadores de lepra, pelos criminosos e alienados mentais, inclusive inválidos e velhos, que permaneciam indiferenciados frente aos mendigos (Abreu e Castro 1978: 105²¹ apud Trindade 1999: 1).

Observa-se no período uma associação desses excluídos sociais com a situação de despossuídos. Um número cada vez maior de pessoas passou a se acumular em hospitais, onde o maior mal passou a ser a própria desorganização, a falta de classificação, de *higiene*. O que caracterizou a emergência dessa filantropia caritativa foi a introdução de uma política assistencial preventiva e terapêutica, que deveria ser aplicada, com ordem, nestes hospitais. É importante demarcar as fronteiras do humano e os limites para aqueles que devem ficar nus.

No caso do brasileiro, essas práticas controladoras coincidem com a implantação do Estado Nacional, quando a higiene médica conquista o seu lugar. Na primeira metade do século XX, dois temas mobilizaram, em especial, a atenção dos médicos: o aborto e o infanticídio. Momento que propiciou o nascimento da categoria “loucura puerperal”²², assunto caro aos médicos e evocado com frequência no sistema jurídico-policial (Rohden 2003). O fortalecimento da preocupação com a mortalidade infantil para garantir os futuros trabalhadores ocorria agora por meio do discurso higienista. Alguns substitutos para a Roda foram criados: a creche e os orfanatos preparatórios para o trabalho.

É importante observar que na estrutura do Estado moderno, a distinção política originária – entre *bios* e *zoe*, “vida biológica” e “vida social” – é silenciada e o encarceramento da vida nua se torna o fundamento da legitimidade do poder soberano. A criação da *naturalidade* da vida enquanto *fato* do nascimento, momento *espontâneo* de inscrição de alguém como indivíduo portador de direitos, parte constituinte e constituído pela Nação se relaciona à etimologia da palavra Nação; “nação” deriva de

²¹ **Abreu**, Sérgio F. Adorno e **Castro**, Myriam M. Pugliese. 1978. “A arte de administrar a pobreza: Assistência Social Institucionalizada em São Paulo no século XIX” In: Foucault Vivo. Campinas: Pontes.

²² O infanticídio é definido como crime de “matar, sob influência do estado puerperal, o próprio filho durante o parto ou logo após” (art. 123 do Código Penal). O estado puerperal surge como critério psicofísico, em contraposição a noção de honra que caracterizaria um crime motivado. Ele seria uma “alteração temporária de uma mulher previamente sã, com o colapso do senso moral e diminuição da capacidade de entendimento seguida de liberação de instintos, culminando com a agressão ao próprio filho” (**França** 1998 – Medicina Legal).

“*nascere*”, movimento circular que conduz ao nascimento de um cidadão (Agamben 2002). No fundamento da nação não está aquele “homem como sujeito político livre e consciente”, mas a sua vida nua, o simples nascimento. Não é possível a existência de alguém sem a inscrição do Estado e suas certidões. Além disso, as etapas da vida devem ser controladas e geridas, visando o bem-estar social.

A partir do momento em que eram lançadas na Roda, iniciava-se a dura trajetória de circulação da criança. Começava pelo processo de criação – até os três anos –, seguido de educação, que poderia se estender até os sete, os doze ou a maioridade [20 anos], conforme as condições, os regulamentos, e as disponibilidades de cada Santa Casa, os tempos e os locais (Marcílio e Venâncio 1990: 333).

No final do século XIX havia no Brasil trinta asilos de órfãos, sete escolas industriais e de artífices e quatro escolas agrícolas, vinculando-se a atenção destinada à criança ao trabalho subalterno. Esta foi a gestão estatal em relação ao grande número de crianças órfãs e “vagabundas”: atribuir-lhes uma função na vida laboral.

Aliado a isso iniciou-se o empoderamento da figura do juiz, por meio da criação de tribunais especiais e casas correcionais para menores (Faleiros 2004). O *pater* foi também incorporado pelo juiz, cabendo a ele corrigir, disciplinar e decidir qual o futuro desses internos, que agora pertenciam ao Estado.

Um processo paralelo acompanhou a politização ontológica da vida nua, caracterizada pela sua indistinção: o desmembramento sofrido pelo corpo físico no *quatrocento* permitiu a diferenciação moderna entre corpo e pessoa. O primeiro passou cada vez mais a ser domínio da biomedicina. Ela deixa de se preocupar somente com o “cuidar” e passa a intervir para controlar a vida, se tornando mais uma das instâncias normativas de gestão estatal. Além do controle dos corpos e sua adstração para o labor, os desvios também se tornaram instâncias médicas, sustentação para as análises jurídicas.

Os crimes demandavam agora uma análise que determinasse o seu por quê. Saberes específicos e estratégicos serão convidados a se manifestarem, tendo como ponto de partida o comportamento, as intenções, os desejos (Cruz 2000). Passa-se a julgar as paixões, os instintos, as anomalias, as enfermidades, os efeitos do meio ambiente ou de hereditariedade.

O médico passou a se preocupar com os crimes e delitos associados à gravidez e ao parto, pois era seu dever tentar explicar essas atitudes femininas tão anti-naturais, tornando cada vez mais difusa a fronteira entre a medicina legal e a ginecologia obstetrícia (Rohden 2003). O médico se torna o agente mais indicado para diagnosticar os delitos relacionados ao sexo e à reprodução cometidos por mulheres. Não tardou para que a medicina criasse o “estado puerperal” indicando que a gravidez e, principalmente, o parto influenciam o estado moral das mulheres; solução rápida e engenhosa para a coabitação do “instinto materno” com a frequência de abandonos e infanticídios.

Uma distinção passará a marcar a exposição de crianças: a do “abandono selvagem” – aquele que conduz à morte – e a uma nova categoria de abandono, aquele que inclui a caridade (Venâncio 2002), por exemplo, as creches. É digna de nota a denominação

“selvagem” e sua associação com a ausência de compaixão, sensibilidade e moralidade que conduziam a morte destas crianças.

Mas não há como pensar essas culpas privadas e estes novos problemas sociais sem focalizar também a dominação, as fontes de poder. Se abandono, pobreza e infância não são relacionais, não podemos pensar a criminalização do infanticídio indígena sem colocá-la dentro da retórica da colonização. Todo discurso que produza realidades fora das relações de dominação, como situações que requerem “soluções” externas está associado, a exercícios argumentativos para justificar o *status quo* (Graffina 2005).



A base colonial das políticas indigenistas

Todo o percurso de imposição colonial e conquista descrito até aqui foi configurando o que nomeou-se no século XX como “civilização” e “processo civilizatório”. Foi mediante o gradativo acúmulo de conhecimentos e práticas que o conceito de civilização tornou-se sinônimo de ação sobre os índios.

Somente no século XX assistiu-se a associação do sentido do conceito ao exercício de uma política que tem representação institucional no Estado e participa em programas de governo como tópico específico e articulado às questões da economia e do desenvolvimento interno do País (Almeida 1995: 17).

Nos “Projetos para o Brasil” de José Bonifácio já tínhamos as pretensões de “salvar o país da barbárie” com uma radical política integracionista aliada a um modelo de branqueamento, fazendo da nação um todo. Com a independência, tivemos uma nova atitude para com os componentes da nação: a influência do positivismo na *intelligentzia* brasileira e no exército nacional com anseios humanistas, que afetou profundamente os povos indígenas no Brasil (Ramos 2000).

Ao longo do século XIX se desenvolveu uma nova idéia de “selvagem”. A presença cada vez mais intensa do Estado entre os Povos indígenas das terras baixas da América do Sul tornou esses índios objeto de interesse museográfico ou psicológico. O novo selvagem tornou-se um ser que vivia fora da história (Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha 1993). É então que a distância espacial destes povos longínquos vai se configurar como uma distância temporal na escala de evolução da humanidade. O problema é que os índios no Brasil não estavam tão distantes assim. Era necessário então adequá-los territorialmente, juridicamente, economicamente.

As planificações oficiais, primeiro da coroa portuguesa, depois do Estado nacional, estavam aliadas ao ambicioso projeto que pretendia disciplinar a alteridade em prol de um Brasil independente (Ramos 2000). Um longo projeto de desindianização “levado a cabo pela catequização, pela missionarização, pela modernização, pela cidadanização” (Viveiros de Castro 2006). A tradição de estudos de contato interétnico desenvolvida por Galvão (1979), Ribeiro (1970) e Cardoso de Oliveira (1996), já nos mostrava o papel do Estado nas vidas indígenas no Brasil.

Se distantes historicamente, muito do Diretório pombalino e do projeto dos positivistas podem ser resgatados ainda hoje nos projetos indigenistas vigentes (Ramos 1998). Eis a presença e o papel de Rondon e o Serviço de Proteção aos Índios, fundando a tradição do sertanista pacificador, que sobrevive na política do Estado nacional brasileiro. Ao longo da formação do Estado brasileiro pôde-se notar oscilações no trato oficial dos povos indígenas, da era jesuítica até hoje. Mas também é explícito que, por trás do jogo de concessão e retiradas de direitos temos um pano de fundo que se repete: os esforços de "mudar para não mudar" (Lima 1995).

O que embasa esse projeto de nação da qual os povos indígenas seriam parte integrada é o ideal de “bem-comum”, muito semelhante aos discursos missionários cristãos. A proteção tem antes de tudo um caráter pedagógico de mostrar aos próprios índios os benefícios da Humanidade (Leite 1987). O que protege é dono do poder e da vontade sobre o “protegido”. Se atribui à solidariedade (um benfeitor) e, do outro lado, se supõe uma passiva generosidade que anularia a dominação. Ademais, “não é uma relação em que se “faz o bem” ou que busca fazer o bem ao outro, mas principalmente que “me faz bem” no sentido de uma atitude narcísica (Graffina 2005: 61).

Rondon e seus companheiros sintetizavam este ideal do “bem-comum” ao afirmar que não se pretendia desordenar a organização dos indígenas, apenas transformá-los em um índio melhor. Eles se uniam em torno do credo positivista ortodoxo, de incorporação dos índios. É das malhas dessa mentalidade embasada em “práticas de proteção fraternal” que surge o “poder tutelar” (Lima 1995) do Estado direcionado especificamente aos povos indígenas. Os processos constitutivos do poder tutelar estão relacionados com a construção do Estado nacional. Ele gerou uma seqüência de aparelhos de poder estatizados e sua relação “laica” com os povos nativos no Brasil: Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais, substituído pelo Serviço de Proteção aos Índios que, na década de 1960, foi substituído pela Funai (idem). E o papel da Funai ainda é o controle geopolítico do território nacional.

A influência e disseminação dessa mentalidade que vê os índios como parte constitutiva da nação Brasil – devendo ser agregados como massa trabalhadora – fez dos povos indígenas um capítulo de uma nação que não é a deles. Embora possamos depreender continuidades entre aquelas propostas de proteção com a política indigenista atual, é mais relevante buscar o que esse continuum esconde: uma idéia de Brasil cuja proposta para o problema da integração indígena era produzi-los como proletariado (Leite 1987). Mais do que isso, uma cultura jurídica ligada às malhas administrativas do Estado cega às diferenças que os povos indígenas impõem.

Política que ainda renasceu com força na década de 1970 com o projeto de emancipação dos índios. O objetivo era a criação de um instrumento jurídico para discriminar quem era índio de quem não era índio, no intuito de diminuir seu montante e diluir esses povos nos campesinos da nação. Uma “desindianização jurídica” (Viveiros de Castro 2006).

Como veremos, somente a partir da década de 1980, com o surgimento de movimentos indígenas na América Latina e de algumas lideranças que começaram a se destacar no

cenário político nacional, passou-se a discutir a necessidade de redefinir as relações entre os povos indígenas e os Estados nacionais. Referências aos direitos humanos como justificadores da política indigenista começam a ser encontradas, assim como as implicações desta problemática para o tema das autonomias étnicas (Stavenhagen 1998).

Portanto, pode-se perceber como a linhagem liberal dos direitos que passou a ecoar uma “igualdade política universal” torna transparente os interesses que regem as ações estatais, e assim, humanitárias. A idéia de progresso aliada a um aperfeiçoamento da população brasileira se manifesta no projeto de conquista e controle dos povos errantes, na biopolitização da infância, na transformação de pessoas em cidadãos, na coerção cotidiana de um modelo estatal cada vez mais punitivo.

A distância que separa os direitos formalmente concedidos das práticas sociais que os violam rotineiramente sugere jurisdições que, ao invés de “proteger”, cada vez mais coagem seus cidadãos. Ao ponto de criar leis cujo conteúdo é descolado das realidades sociais. É o que vimos acontecer com as noções modernas de “vida”, “liberdade” e “infância” gerando uma condição humana que não é reconhecível por muitos por no mundo.



O estatuto jurídico da infância e do infanticídio

Vamos abordar agora como se configurou a noção de criança como um “sujeito portador de direitos”, sendo que o primeiro deles é justamente o direito-obrigação da vida.

No início do século XX, a crescente maquinação dos meios de produção e os direitos de propriedade impulsionaram uma miséria urbana sem precedentes. Foi então que o Estado brasileiro criou a preocupação com “delinqüência” e com a “insegurança pública”, reflexos do crescimento urbano desenfreado e de uma parcela cada vez maior de pessoas sem espaço na engrenagem econômica. Como vimos, era necessário garantir um arsenal de trabalhadores braçais. E as crianças também passaram a ser avaliadas como peças importantes desse sistema político.

No século XIX, a criança passou a ter sua importância reconhecida, determinando o nascimento da Pediatria Social, cujo enfoque motiva o interesse do mundo científico, e, no século XX, teorias são desenvolvidas para descrever os sentimento e sensações das crianças. As descobertas de Freud sobre o inconsciente e sobre as experiências vividas desde a concepção fundamentaram a teoria psicanalítica, que reconhece a importância da infância no crescimento e desenvolvimento humano (Schuch 2006: 61).

O duplo movimento jurídico em relação à infância se caracteriza, por um lado, pela sua crescente visibilidade na esfera pública enquanto coletivo genérico e, por outro, pela exclusão de parte significativa destas mesmas crianças pelo controle estatal: depositadas nas rodas, nos orfanatos, nas instituições fechadas, tornam-se invisíveis socialmente,

acolhidas para morrer. Ou pior, para perderem sua força de trabalho aos proprietários dos meios de produção e exclusão.

O “ser” criança passa a abarcar uma parcela cada vez maior de indivíduos, encarcerados pela biopolítica a partir do seu nascimento. Ao longo do século XX acirrou-se a preocupação estatal com a “assistência e proteção aos menores abandonados e delinqüentes” (Faleiros 2004). Já em 1903 foi criada a primeira instituição para tal fim, a Escola Correccional. Em 1906, o Secretário de Justiça de São Paulo apontava a prisão de mil e quinhentos menores, por vários motivos, entre eles “gatunagem, embriaguez, vagabundagem, desordens ou outros motivos de menor gravidade” (Trindade 1999). A mentalidade pública enxergava estas crianças como

vítimas de falta de educação intelectual e afetiva; da miséria dos pais, da ausência de carinho materno formando-lhe os corações para o bem; das exigências do instinto de conservação individual, que muitas vezes assimilam o homem aos irracionais na ferocidade e no egoísmo (Londoño 1991: 138 apud Trindade 1999: 15).

E desta maneira, cabia ao Estado a paternidade que lhes careciam, punindo e *educando*. Desde o Código Civil de 1820, passando pelo Código de 1890, as leis tinham a preocupação primária de caracterizar a culpabilidade da criança e do adolescente, isentando menores da criminalidade e estabelecendo uma idade para a “maioridade”, que poderia ser punida e reclusa. Os Códigos caminhavam na linha do confinamento e da privação de direitos aos errantes. A culpa por essa criminalidade passou a ser do abandono, por parte das mães, sobretudo.

Constata-se assim que a sociedade não está interessada a princípio na mulher, mas naquilo em que ela pode ser produtiva ou prejudicial. A gravidez está muito longe de ser vista como um evento do plano pessoal ou privado. A mulher tem como destino social a reprodução, é o momento onde se converte em um ser para a espécie, perdendo a qualidade de sujeito individual (...) E, se no cumprimento dessa missão, algo sair errado é preciso investigar muito bem as razões, determinando se se trata de crime ou manifestação de loucura (Rohden 2003: 50).

A crescente produção de teses específicas sobre o “fenômeno puerperal” continuou explicando o infanticídio como desequilíbrio das funções maternas, jamais podendo ser cometido por uma mãe em sã consciência. O abandono, a exposição e o infanticídio passam a ser encapsulados pela noção de loucura puerperal.

Foi este *fato* comprovado pelos biomédicos que permitiu alguns juristas proporem legislações com um tratamento mais brando para o infanticídio, buscando considerá-lo como um homicídio privilegiado. Surge na legislação a idéia de preservação da “honra” por parte de mães desvalidas.

Quem se encontra entre a infâmia e a morte de um ser incapaz de lhe sentir os males, como não referirá esta à miséria infalível, à qual estão expostos ela e o infeliz fruto? (Beccaria em “Dos Delitos e das Penas” apud Muakad 2001: 32).

No Brasil, em particular, esta noção de “honra” teve grande aceitação jurídica e passou a recheiar artigos constitucionais e julgamentos, em geral relacionados à sexualidade. Assim como aborto e infanticídio, a honra vai também envolver o adultério, o que garantiu ao marido traído direito de desquitarse sem que com isso estivesse esquivando-se de seus deveres como chefe de família. Não é preciso mencionar que a

mulher não dispunha desta ferramenta. Há pouquíssimo tempo esta lei foi revogada mas o infanticídio enquanto crime privilegiado não. Por que essa concessão às mulheres?

A legislação moderna definiu o infanticídio como um delito menos grave que o homicídio, em dispositivo específico, como delito autônomo, com denominação própria, cominando-lhe pena menor que a do homicídio privilegiado. Segundo um jurista contemporâneo,

O fundamento do privilégio outorgado são as perturbações físico-psíquicas sofridas pela mulher durante o parto, em consequência das dores, perda de sangue e o grande esforço muscular, que atenuam a imputabilidade (Muakad 2001: 83).

O que o movimento histórico indica – seja por negação ou exaltação – é que o número de negações de maternidade manteve-se elevadíssimo por séculos, a despeito das artimanhas governistas. Englobar esta realidade em uma lei menos punitiva que concessiva parece ser a última possibilidade de um controle perdido.

Além da valorização e da necessidade de preservação da honra nasceu também, nos julgamentos destas mulheres, a “causa social”, caracterizando o abandono e o infanticídio como crimes característico das camadas menos favorecidas da população. A jurisprudência tem entendido o infanticídio

como delito social praticado, na maioria das vezes, por mães solteiras ou abandonadas pelo suposto pai e, por isso, o antigo conceito psicológico vai aos poucos ganhando força, confundindo-se muitas vezes, com o conceito fisiopatológico (Muakad 2001: 83).

Se antes selvagem, o infanticídio passou a ser coisa dos subalternos, das pessoas com pouca visão e condição, miseráveis múltiplos. E essa higienização da elite econômica e política se comprovava porque, obviamente, são justamente essas mulheres carentes que não dispõem de aparatos para ocultar uma gravidez, um aborto ou um infanticídio.

Os médicos por sua vez tentavam explicar o fenômeno anti-materno por meio de “pré-disposições” familiares, nutricionais e mesmo morais. A concessão do infanticídio como homicídio privilegiado não veio, contudo, sem desconfiança. Uma grande dúvida constante passou a girar em torno da honestidade dessas mulheres: tratava-se de egoísmo (um crime moral) ou alienação (ausência de razão)? E, caso se tratasse *efetivamente* de alienação, era preciso certificar-se e diagnosticar se ela era transitória ou permanente. Só então uma pena poderia ser proferida.

No pós-primeira guerra, em 1919, se formou a Sociedade das Nações, um marco na agenda liberal do que virá a ser os direitos humanos. Os órfãos de guerra tornaram-se uma preocupação que se associou às políticas já vigentes em torno das crianças abandonadas, e o enfoque nas instituições para encaminhá-las aos trabalhos produtivos e forçados permanecia.

No Brasil, em 1923 foi autorizada a criação do Juizado de Menores e em 1924 foram criados os Conselhos de Assistência e Proteção aos Menores e o Abrigo de Menores. E em 1927, o Brasil promulga o Código de Menores, que cuidava, ao mesmo tempo, das questões da higiene da infância e da delinquência por meio da vigilância pública (Faleiros 2004).

Esse Código normatizou o recolhimento dos expostos e definiu o que caracterizava uma criança abandonada, vadia, libertina ou mendiga. Garantir uma “proteção” às crianças com heranças mais punitivas que educativas, ou de “inserção social”. Esse é um perfil dos códigos referentes à infância, no Brasil, mais voltados para o controle social do que para a elaboração ou garantia de direitos. Ao juiz que ditava a condição social destas crianças cabia garantir a “regeneração” do menor, definindo explicitamente que a questão da infância abandonada era de caráter público.

O objeto dessa cadeia de saberes soberanos foi definido como o “menor”, caracterizado em torno de sua situação de subordinação social pela pobreza, era alvo de um esforço classificatório de reordenamento social, algo particularmente relevante em um momento de recente fim da escravidão (Schuch 2006). E estes “menores”, no Brasil, eram e são preferencialmente negros.

Assim como os médicos criaram o puerpério para justificar o abandono-infanticídio, juristas, assistentes sociais e psicólogos passaram a apontá-lo como efeito da desagregação familiar. O espaço da “rua” se configurou: com seus becos, cortiços e perigos, transformando os menores em delinqüentes potenciais. Essa nova concepção ganhou espaço no meio jurídico, que procurava relacionar “capital humano” e “capital industrial”.

O período entre guerras se caracterizou pelo fortalecimento da idéia de família como reprodutora da força de trabalho. O modelo estatal de atenção às crianças propagandeava uma tríade: criança-família-Estado, por meio da figura da “proteção”. A instrumentalidade produtiva ficava subsumida na tríade.

Na década de 1940 veremos o nascimento da idéia de “direitos” que deveriam ser defendidos pelo Estado. No lugar de alvo a ser controlado, a criança surge então como “sujeito de direitos” – o que culmina com a Promulgação do Código Pan-Americano da Criança, em 1948. Este já era um reflexo da Organização das Nações Unidas (1945) que contribuiu para a difusão da idéia de indivíduo como portador de direitos fundamentais.

As crianças e os adolescentes passam a ter uma legislação especial, diferenciando a idade de responsabilidade penal do “menor”, inicialmente de 9 para 14 anos, chegando mais tarde aos 18 anos, no Código Penal de 1940. É então que o Estado abarca a responsabilidade legal pela tutela da criança órfã e abandonada e inicia-se uma política de adoção no país (Silva 2005).

Elaborou-se a idéia de modernização da sociedade brasileira que só seria alcançada por meio da valorização da família nuclear, o pilar da nação. Na era de presidentes populistas, como Vargas e, pouco depois, Kubstichek, foi um período autoritário que privilegiou o nacional – em detrimento dos debates internacionais – e associou “bem-estar social”, a idéia de “defesa social” e à “política de segurança nacional”.

Essa legalidade do bem-estar social no Brasil se consolidou pelas “conquistas” e “concessões” de direitos para a classe trabalhadora. Nesse momento, as crianças apareciam como tópico das discussões sobre direitos do trabalho. Essa associação da criança “em risco” com trabalhadores potenciais germinou na construção de creches,

sob orientação do Departamento Nacional da Criança, vinculado ao Ministério da Educação e Saúde.

Enquanto se debatia a universalização de direitos na metrópole, no Brasil falava-se dos mecanismos estatais de promoção e controle da instituição criança-família-Estado. O fim da era Vargas trouxe consigo uma nova Constituição de influência higienista. Eis um trecho:

Incube à União (...) estimular a educação eugênica; amparar a maternidade e a infância; socorrer as famílias de prole numerosa; proteger a juventude contra toda exploração, bem como contra o abandono físico, moral e intelectual (...) e incentivar a luta contra os venenos sociais.

Para combater estes “venenos sociais” foi criado o Serviço Nacional de Assistência aos Menores – SAM –, vinculado ao Ministério da Justiça, voltado para “extirpar a ameaça dos meninos “perigosos e suspeitos” (Faleiros 2004). As técnicas e os saberes biomédicos também se tornam instrumentos que apoiavam as necessidades de reforma deste menor, embasando sua reclusão sem direito à defesa. Os diagnósticos se fundamentavam em “termos psiquiátricos” e em uma maior preocupação com a “saúde mental”. O resultado foi uma violenta coerção sobre as crianças sem amparo e muitas mortes fora das estatísticas.

Com o ideal de “controle social” surgem diversas instituições públicas e privadas que se voltam para o atendimento de crianças e jovens oriundos das “camadas populares”: reformar e educar para o trabalho eram objetivos (Silva 2005). Entre elas, LBA – Legião Brasileira de Assistência –, SESI, SENAI, SENAC e SESC, instituições que sobrevivem até hoje com seus “cursos profissionalizantes”.

A última Roda no Brasil só foi desativada e substituída na década de 1950, em São Paulo. Foi quando se estabeleceu uma Política Nacional do Bem-Estar do Menor, com a criação da Fundação Nacional do Bem-Estar do Menor – FUNABEM – instituição para retirar o menor carente, abandonado e delinqüente da vista pública.

É no contexto da FUNABEM e a partir da perspectiva de algumas ONGs que surge o termo “meninos e meninas de rua”, buscando substituir o “menor”. Rapidamente se associou esta condição da “rua” com a orfandade e ausência de “lar”, relação que perdura até hoje e, sabe-se, não procede.

A criança enquanto ser frágil torna-se alvo do Estado e passa a ter o privado como lugar ideal na sociedade; devem ser protegidas dos “perigos do mundo”. Sejam eles, estruturas familiares que tem a rua como *locus* de sociabilidade – fazendo destas crianças delinqüentes em potencial – seja pelo efetivo abandono e infanticídio, fazendo destas mães um desacato social.

Na segunda metade do século XX, formam-se direitos de cunho liberal e tendências universalistas, assim como direitos originários das críticas da exclusão social gerada pelos meios de produção – o que mais tarde se configurou como “direitos de terceira geração” (Ishay 1997). Uma abordagem mais individualista, transferiu do Estado para as famílias as suas estratégias de sobrevivência, com a idéia da soberania do indivíduo frente às soberanias nacionais.

Em 1959 culmina a elaboração de uma Declaração dos Direitos da Criança. Nela, estavam contidos debates sobre a internacionalização de direitos e formas de controle das populações, possíveis pela ênfase na idéia de igualdade, de uma universalidade ontológica do *homem*. É então que a natureza humana torna-se efetivamente uma. O que se configurará como regra daqui em diante é o estabelecimento de padrões eminentemente humanitários para o social. Direitos que devem se expandir porque são desejados. Por quem?

Nas instituições de atendimento à criança surge a noção da juventude ou infância em "situação de risco", definido como

aqueles segmentos populacionais cujas características de vida – trabalho e profissionalização, saúde, habitação, escolarização, lazer – os colocam entre as fronteiras de legalidade e da ilegalidade, em situação de dependência face às instituições de amparo assistencial e de intervenção legal (Adorno, 1993: 103 apud Silva 2005).

No Brasil do “período democrático” (1946 – 1964) ocorreu uma ampliação no número de creches e a implantação de “*per capita*” – valor mensal concedido para os cuidadores de crianças atendidas nessas instituições. Herança colonial que trouxe consigo as manipulações da lei. Ter uma instituição para abrigar crianças abandonadas se tornou um bom negócio. Tudo legal e caritativo.

Uma importante transformação discursiva oriunda de novas faces do poder foram os direitos inscritos por “sentidos de justiça”, “cidadania” e “democracia”. No Brasil, somente em 1979, com a elaboração do Código dos Menores, vemos a transformação da condição de “menores em situação irregular” para os atuais “sujeitos de direitos”, ou seja, a promulgação do Estatuto da Criança e do Adolescente;

uma economia geral de discursos e práticas acerca da proteção e controle de crianças e adolescentes através de aparatos jurídico-estatais, configurados no mínimo desde o início do século XX (Schuch 2006: 60).

O Estatuto propõe, como domínio do âmbito jurídico-estatal, a proteção *integral* à criança e ao adolescente, “educação em tempo integral”, “saúde integral”. O que resulta na Convenção Internacional dos Direitos da Criança, em 1999. Temos a introdução de “medidas de proteção especial” por abandono e por maus-tratos e de medidas sócio-educativas – na prática, a continuidade da política de internação por cometimento de “ato infracional”.

Isso porque apesar das novas vertentes liberais e do aprimoramento do aparato legislativo, a maioria dos operadores do direito no Brasil acreditam que essa “concessão” de direitos permite ampliar o número de menores delinquentes, uma ideologia que tomou conta de diferentes espaços sociais. Essa é uma das argumentações para a redução da menoridade penal.

Alguns analisam essas reações como um “retorno” a antiga “indistinção” de fases etárias, mecanismos que têm propiciado um certo apagamento de fronteiras entre idade adulta, juventude e infância.

Se os projetos modernos de infância constroem um tipo de representação de criança que exige uma pedagogização, bem como mecanismos para sua proteção, as significativas

mudanças ocorridas nas configurações sociais contemporâneas (...) têm introduzido quebras, rachas, fissuras, na bem constituída arquitetura discursiva sobre a infância que nos foi legada pelo Iluminismo ou que nele se inspirou (Felipe 2006: 7).

O movimento da criança na história mostra que seu estatuto de sujeito vai aparecendo nas instâncias legais e desaparecendo nas instâncias privadas – instituições, famílias, escolas. A infância é um projeto da modernidade e carrega todas as suas ambivalências: visibilidades e invisibilidades, inclusão e exclusão. O ECA enquanto instrumento internacional oculta um estatuto de “igualdade” de sujeitos que se formatam em histórias diferentes – brancos legítimos, negros, índios.

Mas esta noção de “infância” exige entender como determinada sociedade pensa o que é ser criança e o lugar que estas ocupam, ela é um modo particular e não universal de se pensar a criança (Conh 2005).

A grande surpresa foi que, no final do século XX presenciamos a emergência de diversos grupos de interesse que passaram a reivindicar “direitos específicos” – homoafetivos, índigos, negros, portadores de necessidades especiais, etc. Para isso criticam as duas visões predominantes de elaboração legislativa, a liberal e a social, e, em alguns casos, se opõem aos próprios conceitos de universalidade e humanismo subjacente a ambas as ideologias. Estas novas demandas exigem novas configurações legais, uma nova cultura jurídica que só pode se efetivar com uma “democratização da justiça” (Santos 2007), pela efetiva presença de diferentes pessoas e Povos nas instâncias de poder.



Adendo

O longo percurso histórico narrado neste capítulo se consolidou ignorando e encarcerando a diferença. Algumas passagens na história ocidental da infância elaborada por Ariès (1978) foram enfáticas quanto à indisposição do centro em flexibilizar suas compreensões a abarcar novas realidades.

A despeito das contribuições, seu livro é uma revelação enfática das dificuldades de uma cosmologia centrada na razão e balizada pela moralidade cristã de aceitar a existência de barbáries que não sejam pautadas “por boas causas”, “honra” ou “critérios sociais”. Usando pintores renascentistas, literatura francesa e iconografia bíblica Ariès assegura-se de construir a história de uma Humanidade que não pode ser selvagem. Referindo-se aos infanticídios tão naturais no surgimento desta civilização ele estabelece uma fronteira.

Compreendemos o abismo que separa a nossa concepção da infância anterior à revolução demográfica ou a seus preâmbulos (...) Não devemos nos surpreender diante dessa insensibilidade pois era absolutamente natural nas condições demográficas da época (idem: 55-6).

O objetivo foi relegar o abominável “a ritos muito antigos” ou mesmo “culturas muito distantes”. Isso porque o homicídio é o tipo central dos crimes contra a vida e o ponto culminante na orografia dos crimes. É o crime por excelência.

O homicídio tem a primazia entre os crimes mais graves, pois é o atentado contra a fonte mesma da ordem e segurança geral, sabendo-se que todos os bens públicos e privados, todas as instituições se fundam sobre o respeito à existência dos indivíduos que compõem o agregado social (Hungria 1995: 28 “Comentário ao Direito Penal” apud Cruz 2000: 39).

Crime remetido a um passado remoto que se torna sempre inconveniente lembrar, ou às inconstâncias de Povos sem direcionamento moral. E é então que Ariès (1978) conclui:

Devemos nos surpreender sim com a precocidade do sentimento da infância, enquanto condições demográficas continuavam a lhe ser ainda tão pouco favoráveis (...) é notável que nessa época de desperdício demográfico se tenha sentido o desejo de fixar os traços de uma criança morta, a fim de preservar a sua lembrança. O retrato da criança morta prova que ela não era mais considerada como uma perda inevitável (...) marca um momento muito importante na história dos sentimentos (idem: 57-8).

Entretanto, disseminado no Estado, o infanticídio permanece, no centro e em todos os cantos: na chacina cotidiana dos negros, dos favelados, das filas dos hospitais, na criminalização dos índios, nas pedagogias das escolas, das novelas, da economia de mercado: “a pátria como uma mãe renegada! O Estado como um pai colérico!” (Bazzo 2004: 46). Mortes que nunca serão assassinatos porque o Estado detém o poder de vida e de morte.

Os infanticídios particulares, excluídos da moral, desafiam por estarem “fora do lugar”. Inconveniências que desestabilizam

a tradição do capitalismo racista, dominado pelos homens; a tradição do progresso; a tradição da apropriação da natureza como matéria prima para a produção de cultura; a tradição da reprodução do eu a partir dos reflexos do outro (Haraway 2000: 41).

O Estado diz que está legislando para as pessoas civis, mas ele legisla para a vida. Entretanto, o que se debate não é propriamente o estatuto de uma nova vida humana – de quando ela se forma e desde quando o feto é sujeito pleno, seja em alma, corpo ou direitos. Esses encarceramentos jurídicos, ao criminalizar, falam mais de si do que dos “desviantes”, deixando nítido o projeto de auto-elaboração e fortalecimento do poder soberano enfatizando que tem o poder de vida e de morte. Não há uma figura humana que o personifique mas uma figura jurídica que não pode ser imputável: o Estado.

Capítulo 4

A economia do sacrifício

A noção etnológica de “sacrifício” remete a momentos de instauração do social, como veremos, um evento violento que atua como um diferenciador por excelência. É nesse sentido que ela pôde ser utilizada como elo que nos permite perceber melhor seu papel na formação do Estado e na produção de leis. Vejamos.

Da etnologia, utilizo um caminho que se iniciou com o sacrifício do rei em Frazer (1890), passando pelo clássico de Mauss e Hubert (1899) e pela revisão de Lévi-Strauss (1962). Entre eles, muitas águas rolaram. Após também. Em particular, me aproprio da leitura de Mauss feita por Girard (1923), com a inclusão da violência na compreensão do sacrifício. E a partir das etnografias ameríndias, utilizo a conclusão de Viveiros de Castro (2002) de que o sacrifício pressupõe uma diferença incluída, parte e constituinte do social.

Mas em que medida a noção de sacrifício se relaciona com os interditos de vida ameríndios? E no que ela nos auxilia a compreender o ritual de auto-elaboração do Estado moderno? Se, a princípio, esta aproximação parece não proceder, já que toda a ênfase desta dissertação foi mostrar que as crianças indígenas qualificadas a não pertencer estão fora da cosmologia e do social, creio que o primeiro caminho a ser desenvolvido é justamente mostrar porque os interditos de vida não estão no plano dos ritos sacrificiais – equívoco enfaticamente aludido pela mídia que se dedicou nos últimos anos a noticiar tais “barbáries”.

Um dos incômodos de Frazer foi tentar compreender porque, na sucessão do trono, o rei tinha que morrer. Ele parte de um ritual presente na mentalidade clássica e que envolve um ramo de ouro, acesso à imortalidade. Este ramo deveria ser recolhido de uma árvore de um bosque sagrado dedicado à deusa Diana, a deusa da fertilidade. Era em volta dessa árvore dedicada à deusa que rondava um sacerdote cuja obrigação consistia em preservar com a sua vida aquele símbolo sagrado.

O rei, a figura que protegia o bosque e a deusa, era ao mesmo tempo sacerdote e assassino. Isso porque para se *consagrar* rei ele precisava antes matar seu predecessor; o que lhe colocava na vulnerável posição de, a qualquer hora, ser morto por qualquer um que, com sucesso, quisesse tomar o seu lugar. Por se tratar de uma consagração, não estamos no plano do matável – característica das pessoas comuns e, principalmente das vidas nuas – mas do sacrificável (Agamben 2002).

Era essa a regra do santuário. O candidato ao ofício sacerdotal só poderia ascender a ele matando o sacerdote e, concluído o assassinato, ocupava o posto até chegar a sua vez de ser morto por alguém mais forte ou mais hábil (Frazer 1890: 22).

Tornava-se assim rei-sacerdote do bosque – um “mortal” – e tinha como rainha Diana. A imagem destes assassinatos em cadeia pareciam a Frazer primitivas demais e, contudo, presente em inúmeros universos sociais. Foi através de uma análise mais apurada sobre a “concepção primitiva de magia” como uma ferramenta de controle da

natureza que ele pôde relacionar a magia ao ofício real. Magos e xamãs têm poderes extraordinários para proteger os seres humanos e essa seria justamente a função de um soberano com seus súditos.

O objetivo final de Frazer, como sabemos, foi provar que essa motivação da barbárie existe de maneira geral na “Sociedade Humana”, “produzindo, em circunstâncias variadas, numerosas instituições especificamente diferentes, mas genericamente semelhantes” (idem). Portanto, ele compreende esses assassinatos como uma regra geral de acesso ao sacerdócio, o que faz do assassinato sacrificial um caminho para o sagrado. Mais tarde, Lévi-Strauss (1962) irá observar que o sacrifício atuaria como acesso a um campo de fenômenos “metonímicos”: o objetivo do sacrifício seria precisamente instaurar uma relação, que não é de semelhança mas de contigüidade.

Na tradição maussiana, a noção de sacrifício gira em torno da imprescindibilidade do rito, com a presença de etapas de imolação e, sobretudo, da relação entre uma divindade e a humanidade. Isso porque é a presença do rito, de modelos para matar ou da obrigação coletiva que propicia a transformação (moral) da pessoa que mata – ou das que estão presentes no episódio. Logo, em sentido estrito, nem a negação de pessoalidade a entes nem os infanticídios urbano-ocidentais estariam inscritos na lógica do sacrifício. Mas não encerremos por aqui.

Os ritos de sacrifício exigem público; energias religiosas são postas em jogo já que todo sacrifício é uma oblação – embora nem toda oblação seja um sacrifício (Mauss e Hubert 1899). Teríamos então a necessidade de uma consagração da vítima para a instauração do ato sacrificial.

Como vimos, os interditos de vida ameríndios não são um processo de transformação religiosa dos entes porque antes eles não são postos no movimento de pertencimento da vida e nem da morte e, assim, de seus ciclos ritualmente marcados. Eles não entram na rede de reciprocidades e alterizações. Se estes entes são impossibilitados de relacionar-se, eles estão fora tanto do social quanto do sagrado e do complexo ontológico vida-morte. O que os ameríndios matam é a possibilidade de relação e não um *outro* – porque este carece de uma relação para existir.

O limite de Mauss e Hubert foi pensar a instauração de sacrifício no plano estritamente ritual, o que exigia uma relação entre um sacrificador e uma divindade. A revisão de Girard (1923) vai relacionar o sacrifício não à formalidade do rito, mas à necessidade de obstruir o movimento mimético da violência, do desejo de vingança. Esse objetivo pode ser alcançado por meio da imolação de uma vítima, que desviaria a violência dos seres que se tenta proteger, canalizando-a para outros, cuja morte pouco ou nada importa. Nessa perspectiva, há, em parte, uma convergência com a argumentação que venho desenvolvendo sobre os interditos de vida ameríndios. Mas não se trata *só* disso.

Girard acredita que em sociedades sacrificiais, em geral com um contingente populacional reduzido em relação às metrópoles, a cadeia de “violência intestina” poderia representar o fim do social. É a consciência desse perigo que desencadeia a necessidade de desviar a violência, de forma durável, para uma vítima sacrificial,

enturvando o objeto visado. O sacrifício funcionaria como válvula de escape, colaborando para a manutenção de uma *ordem* social. A grande ameaça da violência é o seu acúmulo a tal ponto em que nada mais poderá ser feito para contê-la; “ela irá transbordar, espalhando-se em torno com os mais desastrosos efeitos” (idem).

Como ele bem notou, e este é o ponto que me interessa sobremaneira aqui, esta estrutura não se restringe às sociedades “primitivas”, poderíamos pensar a instauração pela metrópole de um judiciário que abriga a violência e o poder de morte como artifício para desviar o vínculo inicial entre necessidade do sacrifício para dissipação da violência. Por trás de humanismos e da noção de proteção que os direitos trazem, estaria escondida a violência fundadora desta ordem social, sobretudo por meio de suas leis (Benjamin 2003).

Para Girard, Caim mata Abel porque não dispõe, como o irmão, do artifício sacrificial para dissipar a violência – no caso, o sacrifício animal (Abel havia matado ovelhas para oferecer à Deus). Na Odisséia, foi por meio do sacrifício do cordeiro que Ulisses conseguiu, escondendo-se sob sua pele, alcançar a liberdade. Ambos sacrifícios, pilares morais do ocidente, não se referem à uma divindade. Girard ultrapassa essa perspectiva formalista, ampliando os limites de compreensão do sacrifício. Seria possível então supor os interditos ameríndios como um sacrifício da relação que elabora a vida?

Contudo, uma ressalva é necessária. Como vimos, a morte ameríndia é caracterizada pela importância do enterro, dos ritos funerários ou da cremação. São estes rituais que garantirão o movimento de transformação ontológico pelo qual passam todos os seres – na sua contínua existência e suas inter-relações. Em um mito Krahó, após a morte da Lua, o Sol a enterra. Depois ela renasce. Por seu turno, o Sol depois que morre será enterrado mas não consegue sair do buraco, se tornando um calanguinho. Só com este corpo ele pôde cavar, cavar e seguir seu rumo (Melatti 2003: 24). A morte dá movimento a um universo de transformação próprio do social ou das múltiplas *naturezas* ameríndias – processos dos quais ficam excluídos os entes.

Lembremos que este movimento de metamorfoses necessita de alteridade, o diferenciador. No sacrifício “o *eu* se determina pelo *outro* pelo mesmo ato de incorporar esse *outro*, que por sua vez se torna um *eu*” (Viveiros de Castro 2002). Mas estes entes, como não-seres, não são nem *eu* nem *outro*, mas, em última instância, a impossibilidade de pertença ao universo social – alteridades, inimigos ou animalidades.

O foco não deve ser a obrigação ritual do sacrifício, mas a sua função.

Medeia substitui o verdadeiro objeto de seu ódio, que permanece inatingível [seu amante Jasão] por seus próprios filhos. Talvez nos digam que não é possível comparar este ato de demência com tudo aquilo que merece, normalmente, a qualificação de “religioso” (Girard 1923: 21).

Entretanto, é essa separação entre o sacrifício e seu caráter essencialmente religioso de manutenção da vida social que escapa às cosmologias da metrópole. A operação sacrificial exige um certo desconhecimento por parte dos fiéis. Algo que não pode ser dito, explicitado: o papel desempenhado pela violência. Ao fazer-se sagrado, o religioso educa para a aversão à violência como anti-social. O que a teoria do sacrifício

de Girard nos coloca é a importância da transferência coletiva efetuada à custa da vítima.

É a comunidade inteira que o sacrifício protege de *sua* própria violência, é a comunidade inteira que se encontra assim relacionada às vítimas exteriores (Girard 1923: 19).

O sacrifício dissiparia a violência – desavenças, rivalidades, ciúmes e agressões. Esta seria a função real do sacrifício, enquanto a leitura maussiana o relegaria ao imaginário. Ao analisar o *potlach*²³, Mauss (2001) já observava a íntima relação que existe entre a dádiva e o sacrifício e, portanto, eles não são pólos opostos de acordo com as noções de troca e de guerra no ocidente. Eles funcionam por uma lógica comum.

Ainda me permito esticar um pouco mais duas idéias de Girard: a possibilidade de pensar a evitação de entes em um universo social como uma espécie do que ele denomina “manipulação *regulativa* das relações sociais”, o que adiante chamará de “preventiva”. Isso porque estes entes causam constrangimentos ao nascer, seja para a mãe, a família ou para o povo. Poderíamos pensar sua anormalidade como um fardo cuja única solução é dada por uma autoridade capaz de controlar a violência que dela emana. São não-seres perigosos.

E a possibilidade cosmológica de negação destas crianças é a sua inscrição pela impossibilidade, não podendo ser elaboradas pelo social. Creio ser este o limite da relação entre os interditos de vida ameríndios e a teoria sobre as “sociedades sacrificiais”: tanto na compreensão de Girard quanto de Viveiros de Castro, as vítimas, humanas ou não-humanas, devem antes *assemelhar-se*.

Para que uma determinada espécie ou categoria de seres vivos (humana ou animal) mostre-se como sacrificável, é preciso que nela seja descoberta uma semelhança tão surpreendente quanto possível com as categorias humanas não sacrificáveis, sem que a distinção perca sua nitidez, evitando-se qualquer confusão (Girard 1923: 24).

Apesar das vítimas caracterizarem-se por um vínculo muito fraco com o social – animais, inimigos de guerra, cativos – essa necessidade de assemelhamento pela metonímia do sacrifício, afasta a possibilidade de que as crianças qualificadas para *morrer* entrem nessa esfera: elas não são sacrificáveis (porque não são “nós”) e tampouco matáveis (pois não existem). O que se mata, como já foi dito, é a possibilidade de relação.

O sacrifício não está *apenas* na dimensão metonímica das representações e suas correlações simbólicas. Os fenômenos sacrificiais colam os elementos da relação, fazendo-os englobar-se mutuamente. E o que importa na compreensão é este movimento da estrutura.

Estes entes ameríndios estão fora do devir, dos processos reais, do movimento de transformação dos seres – e não nas oposições simbólicas – de transformações sociais,

²³ Presente nos índios do noroeste da América do Norte, o *potlach* seria uma instituição que fala da relação “agonística” entre povos inimigos, que é sempre renovada e dramatizada através da disputa pela destruição de bens. Ao invés das trocas ritualizadas do *kula*, ele encontra uma atitude desapagada e violenta em relação a bens destruídos em grandes fogueiras.

etnográficas, substanciais. Eles não são a “afinidade potencial” criadora do social porque não têm potencial ontológico. Para que se possa fazer algo com a diferença ela tem que ser uma diferença particularizada, domesticada por uma identidade. A diferença só pode se realizar em termos de identidade, uma atualização da diferença virtual (Viveiros de Castro 2002) que se faz para o e no processo de elaboração do social. A função do sacrifício é diferenciar semelhanças, estabelecer uma *diferença potencial*. Isso se realiza entre os ameríndios de forma plena no transe do xamã.

O xamã é ao mesmo tempo o sacrificador e a vítima. Ele realiza em si mesmo, em sua própria pessoa – corpo e alma – a conexão sacrificial entre humanos e não-humanos (idem: 469).

O pensamento ocidental, ao expulsar o sacrifício para fora do seu real, ignorou a função social da violência.

É porque o assassinato horroriza e para evitar que os homens (sic) matem que se impõe o dever de vingança. Na verdade, o dever de nunca derramar sangue não é distinto do dever de vingar o sangue derramado (Girard 1923: 27).

A estrutura mimética da violência. Mas no ocidente cristão este círculo da vingança expiou-se das mentalidades. Para Girard, ele foi englobado e omitido pelo sistema judiciário, que afasta a ameaça da vingança. Como? Reservando para si o poder de morte. Nessa captura o Estado dissimulou a verdadeira distinção entre seres sacrificáveis e não sacrificáveis (Agamben 2004), transformando a vingança em punição, em criminalização.

No limite, podemos embarcar com Viveiros de Castro na idéia de que “a instituição do sacrifício é a captura do xamanismo pelo Estado”; donde depreendo que o sacrifício – como o “infanticídio indígena” – é uma criação do Estado colonial e moderno.

Como se verificou especificamente em Grécia e Roma, a instalação de sistemas judiciários dissimularam a ação exercida pelo sacrifício, cujo resultado foi a subestimação do perigo da vingança (Girard 1923).

Sacra, isto é, matável e insacrificável, é originalmente a vida do bando soberano, e a produção da vida nua é, nesse sentido, o préstimo original da soberania. A sacralidade da vida, que se desejaria hoje fazer valer contra o poder soberano como um direito humano em todos os seus sentidos, exprime ao contrário, em sua origem, justamente a sujeição da vida a um poder de morte, a sua irreparável exposição na relação de abandono (Agamben 2002: 91).

Se nossa participação na vida política depende desta sujeição ao poder de morte é porque não podemos perceber o mecanismo, que só existe enquanto exceção, que está fora da fala, da escrita e da história. Nesse sentido, as decisões da autoridade judiciária se afirmariam sempre como a última palavra de um esquema que seqüestra e encobre a vingança, nas palavras de Girard. É a existência de um organismo soberano e independente que substitui a parte lesada e que *detém a exclusividade da vingança* – aqui afirmada enquanto punição –, que afasta o perigo da escalada da violência. A exclusividade da vingança pelo Estado é, em última instância, sua detenção do poder de morte.

A criação de vidas nuas é um fenômeno jurídico-político e não genuinamente religioso. O *sacer* não é uma maldição religiosa e nem está em relação de ambivalência – simultaneamente augusto e abjeto – é, ao contrário, a formulação política original da imposição do vínculo soberano. Uma exceção originária que inclui a vida humana na ordem política.

O homo sacer é a memória, a atualização da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política. Esta vida exposta à morte constitui o conteúdo primeiro do poder soberano (Agamben 2004: 89).

O que Agamben indica é uma consubstancialidade da *vita nesquice potestas* – o poder do *pater* sobre a vida dos filhos homens – com o poder soberano, o poder de morte. A condição de sacer em relação ao pai coloca a vida no universo jurídico, trata-se da implicação da vida nua na ordem jurídico-política, que vem antes da norma positiva ou do pacto social.

O poder soberano, por meio do sistema judiciário, é uma racionalização daquela vingança de Girard, mascarando a violência constitutiva na emergência do *sacer* para passar a interpretá-la como sagrada. É isso que faz com que se viva da ilusão e da reprodução contínua do controle sobre os indivíduos, um movimento que nunca poderá ser contido devido à presença das alteridades. É por isso que o Estado se torna cada vez mais punitivo, já que as ambivalências sempre se manifestarão.

É aí que a idéia de “prevenção”, que dá corda ao movimento de evitação da cadência violenta em Girard, se relaciona com a noção de práticas “curativas” – aquelas que visam punir o culpado. Temos então o domínio do preventivo, que é o domínio do religioso, da ideologia, da metáfora; o mesmo religioso que oculta a violência do poder soberano no ocidente cristão, para que prevaleça o plano estritamente jurídico da atuação estatal. Isso porque, na fala, violência e religião não podem se relacionar.

Contudo, a idéia da Palavra enquanto lei é o argumento que amarra a Bíblia e que dá o direcionamento para os fiéis. No Pentateuco – conjunto dos primeiros cinco livros da Bíblia: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio que narra a história da “Humanidade” a partir de Israel, iniciando com a criação do mundo e encerrando com a morte de Moisés – muitos trechos falam das leis e costumes de Israel codificados a partir de Moisés.

O conjunto ganhou o nome de “Torá” que significa propriamente “ensinamento, instrução”, mas que foi traduzido por *nomos*, “lei”, quando os judeus da Alexandria traduziram as Escrituras para o Grego. (...) A Torá não é, portanto, um corpo sistemático de leis, mas uma grande instrução progressiva a serviço do caminho da vida (Introdução ao Gênesis, Bíblia Sagrada 2006: 11).

A estrutura do *nomos*, da lei *estritamente* jurídica, é a inscrição da violência originária por meio da culpa. Jesus é o pão vivo que desce do céu; “*Quem come deste pão viverá eternamente. E o pão que darei é minha carne, entregue pela vida do mundo*” [Jo 6, 51]. É o erro de Eva que gera a presença da morte e a posterior injustiça humana, que mata Jesus. Nesse mundo criado por um Deus fora do tempo e soberano, que pode administrar o mundo à distância, podemos notar a função do último sacrifício, o sacrifício mais radical, o do filho de Deus – ou do próprio Deus. Ele permitiu ao

cristianismo exercer seu domínio substituindo a “economia do sacrifício” por uma “economia da culpa” (Nietzsche 1998).

Vivemos então na possibilidade coercitiva de sermos flagrados em pecado diante da impossibilidade onipresente de ter segredos para Deus: “*Cuidado! Ficai atentos, pois não sabeis quando chegará o momento. (...) O que vos digo a todos: vigiai!*” [Mc 13-14, 33]. É a mesma sócio-lógica do Estado. Devemos nos manter em vigília para o momento do juízo, onde serão separados os justos e toda forma de iniquidade. A vigília sugere seu negativo não-nomeado, o desleixo, o sono, o deixar-se ir, relaxar-se ao profano. Este deve ser o medo constante do fiel – seja crente ou cidadão – ainda que o anseio de panótipo do Estado exista *apenas* como ameaça, como superego, como violência.

A fé na sabedoria, como atuação onipresente de Deus ou do Estado, se respalda na certeza – que deve permanecer como tal – do caminho do bem enquanto lei, como a virtude do justo. E a justiça do Estado democrático de direito só funciona produzindo Estados de exceção (Agamben 2004), espaços de foraclusão.

Em que medida os interditos de vida, os entes dos ameríndios fora da inscrição normativa do social, poderiam ser uma manifestação de um tipo de Estado de exceção? Os entes emanam, sem dúvida, uma ambigüidade estratégica: “ao negar afirmando” instauram o que é social e tudo aquilo que não pode vir a sê-lo. Nesse sentido, a noção de foraclusão teria um rendimento já que me permite nomear o inominável de universos sociais, ela permite pensar o não-dito, o espaço do não-existente.

Esse assemelhamento da produção ameríndia de interditos e a criação moderna dos Estados de exceção indica que todos os povos devem possuir os seus *espaços* de foraclusão como condição de sustentação de suas cosmologias.

Mas, como vimos, não são todos os interditos de vida uma foraclusão, a produção de entes. Em muitos casos estas crianças recebem outras significações, como terem nascido na forma de algum animal ou qualquer outro ser que participa da existência – embora a elas nunca seja concedida uma humanidade plena. Nestes episódios, apesar de serem nomeadas, elas necessariamente pertencem a esferas aquém do social. A foraclusão é um entre outros espaços de (não) nomeação que já existem.

Assim, o que se foraclui é a lei, é a própria metáfora paterna que instaura o que não pode fazer parte da elaboração do social. O intuito é enturvar os elementos que elaboram as relações de poder, naturalizando ou foracluindo instâncias que vão se tornando mais ou menos sociais. Foi desta maneira que se retirou a violência do discurso religioso, do sagrado e das leis: “a institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência” (Benjamin 2003). É essa violência instauradora do social no ocidente que não deve ser dita, revelada, refletida.

Capítulo 5

Sobre a *nova natureza*, “humana”?

O desejo moderno da ordem, da classificação, de controle e ordenamento das ambivalências, solicita um retorno da afirmação de fronteiras entre o que é inato da condição humana e o que é adquirido “culturalmente”. Como vimos no capítulo três, uma determinada noção de natureza foi parte constitutiva do que viemos a compreender como direito moderno. Outro movimento que ocorreu foi o encarceramento desta natureza pelas descobertas científicas modernas, um novo saber legitimado para comprovar essências e estabelecer condutas.

A partir de então se vive um contínuo processo de redução da condição humana (Arendt 2004) à biopolítica: a seleção natural, a evolução da espécie, a criação de instintos e genes. Se define o acesso à vida e as formas de sua permanência, assegurando que esta permanência se desenvolva como parte de uma situação de dominação (Graffigna 2005). O atual fascínio pela genética como fonte de verdades é fruto de uma ideologia que se relaciona com a criação do Estado mercantil, ditando uma nova face do que é “humano”.

É a relação entre essa nova condição humana e a condição de mãe, a noção mesma de um vínculo materno inato entre mãe e bebê, que legitimou a existência de infanticídios como crimes. A força da biopolítica está justamente nesta sua internalização pelas pessoas, pelos corpos, perpassando subjetividades, mentalidades, auto-disciplinas (Foucault 1988).

O século XIX se configurou em uma “tomada de poder sobre o homem (sic) enquanto ser vivo. Uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico” (Foucault 2000: 286). A noção de racismo em Foucault surgiu a partir destas justificativas científicas para permitir o domínio de uns sobre outros, um conceito aglutinador entre poder soberano e biopoder.

O biopoder define as condições de ingresso na força laboral, as relações de “filiação” na família, controla a individuação e a heteronomia no processo educativo, sistematiza sua inserção no mercado de consumo e regula seu comportamento através da lei (Graffigna 2005: 50).

Recordamos que a teoria do direito (natural) só conhecia o indivíduo e a sociedade. As disciplinas lidavam com esse indivíduo e seu corpo. A biopolítica trata justamente da “população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder” (Foucault 2000: 293).

A natureza torna-se então uma “existência não ordenada” ou melhor, algo a ser dominado, subordinado, remodelado, de forma a se reajustar às necessidades *humanas*. Nada é mais artificial que a naturalidade; nada é mais natural do que se lançar ao sabor das leis da natureza. O poder, a repressão e a ação propositada se colocam entre a natureza e essa ordem socialmente produzida na qual a artificialidade é natural. “Natureza” significa, afinal, nada mais que o silêncio do homem (sic) (Bauman 1999: 15).

As mulheres como natureza, os primitivos como selvagens e anti-naturais, a alteridade como menos humana são projetos de uma existência moderna, sustentada pela manipulação e planejamento de uma soberania que reivindica e defende o direito de gerenciar a existência.

Foi ao longo da transição do universo estático do feudalismo para a dinâmica unilinear do capital que se estabeleceu uma nova condição de mulher: sua ênfase na reprodução. Como vimos, o mundo mercantil carecia de mão-de-obra e uma embrionária sociobiologia se encarregou de criar uma “natureza da natureza humana” (Lewontin, Rose e Kamin 1991).

Essa natureza vai ser legitimada por um saber que irá conduzir-se com autoridade pelos próximos séculos: a ciência – criação e criadora da burguesia emergente que precisava negar antigas fontes de autoridade – a Igreja e a aristocracia – para poder abarcar o poder soberano. E o principal método da ciência “desinteressada” foi então refutar as verdades deístas, para poder impor-se como fonte de conhecimento: uma nova fé.

Aliás, a dupla legitimação da ciência e de Deus é um traço característico do que Lewontin *et alli* (1991) chamaram de “nova direita”²⁴; as duas fontes de autoridade mais profundas sobre a natureza humana. A natureza torna-se um legitimador político para determinismos. A biologia ou a herança genética são sempre invocadas como uma expressão da inevitabilidade: o que é biológico o é por natureza e pode ser demonstrado pela ciência.

Desde a ambição de Eva de conhecer o bem e o mal a humanidade tornou-se pecadora e sua primeira punição pelo poder soberano foi a morte. Mas sobre as mulheres, outras maldições foram lançadas: “*multiplicarei os sofrimentos de tua gravidez. Entre dores darás à luz os filhos. Teus desejos te arrastarão para o teu marido, e ele te dominará*” (Gênesis 3: 16). O sentido da aparição de Eva foi tornar-se companheira de Adão, que estava só, e para ele procriar, iniciando as linhagens patriarcais. Essa é a verdade contida na Palavra, e que se fez história – ou estórias violentadas, sob o decreto da exclusão da mulher da perspectiva e da soberania.

Coube à ciência, enquanto *nova* doutrina moral, criar explicações para substituir o “sobrenatural”, mas que vão reificar velhas fronteiras e dar continuidade ao patriarcado, útil também ao capitalismo que emergia. Para tanto, empoderou o individualismo, a prioridade do indivíduo sobre a coletividade.

O que temos na história é a mulher como tópico ou tema de uma escrita de homens, narrativa que criou o “feminino” como símbolo, uma especificidade que define a sua *natureza*. Parir com dor não se limita a extenuante tarefa de gerar, fazer nascer e cuidar mas antes se refere a uma dupla prisão reprodutiva da mulher: sua existência enquanto mulher garantida pela reprodução ou as imposições dessa reprodução, que tem um jeito ético, estético e certo de ser.

²⁴ Uma política que emerge na década de 1980 em países como EUA e Inglaterra como reação aos movimentos sociais iniciados na década de 1970 – entre eles, o movimento feminista.

Não deixa de ser interessante pensar que as oferendas prestadas para Diana em Nemi – a deusa do rei-sacerdote preso à lógica do sacrifício, em Frazer – se relacionavam aos seus poderes de fertilidade e, sobretudo, de propiciar às mulheres um parto fácil. Seu parceiro era Vírbio, o fundador do culto do bosque sagrado e primeiro rei-sacerdote de Nemi, da série que serviu Diana. Enfatizando: estes reis só podiam consagra-se pelo sacrifício, e era a manutenção de seus sacrifícios que davam poderes a Diana.

A partir da ascensão do discurso biomédico e da fixação de suas preocupações em torno dos problemas ditos “reprodutivos”, o comportamento *humano* estabeleceu limites e fronteiras rígidas sobre o feminino. Fixam-se padrões, ultrajes e diagnósticos: oscilação hormonal, fragilidade física, defasagem de neurônios... Não tardou para que se relacionasse essa natureza com a natureza dita animal, já que uma essência comum ligaria estas instituições. Um investimento científico de rápida assimilação e disseminação baseado na criação de normalidades sexuais e reprodutivas.

O elemento feito essência desta padronização foi o romântico “instinto materno”, que mais tarde irá gerar uma condição especial da mulher: o puerpério – momento do pós-parto, que varia de algumas horas a dias. O diagnóstico do “estado puerperal” é o que vai permitir falhas no instinto materno, abrindo possibilidades para “insanidades momentâneas”, como o infanticídio.

A partir do século XIX, a especialização das práticas médicas e sua emergência como uma instância política de poder social tornou este instinto um objeto privilegiado de afirmação e ênfase da razão última da existência da mulher. Rohden (2001), ao analisar o conjunto de teses produzidas na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro entre 1833 e 1940, observou que cerca de 23% se referiam à sexualidade e à reprodução, um número significativo comparado às possibilidades infinitas de doenças a diagnosticar. Desse montante, uma elevada frequência de teses focalizaram a gravidez, o parto e/ou o puerpério evidenciando como a obstetrícia passou a ser um tema de interesse estratégico para a medicina e para o Estado.

Os tópicos seguintes buscam compreender a estrutura que une a aceitação dessa natureza feminina como condição materna e sua localização no corpo biológico. É inclusive essa idéia do biológico como animal e, portanto natural, que vai afirmar novas verdades sobre o instinto materno. Mas como impor esta natureza e a humanidade resultante de seus efeitos a Outros que não partilham esta mesma sócio-lógica? É também pelas múltiplas perspectivas ameríndias que veremos novas possibilidades de ser no(s) mundo(s).



Psicologia evolutiva, sociobiologia e outros “ismos”

Uma profusão de vertentes científicas – escolas, doutrinas, teorias – enfocaram a reificação da “natureza” enquanto essência objetiva que permite qualificar e explicar o comportamento humano. Mas quais os elementos que sustentam estas verdades?

O instinto materno geralmente aparece como uma positividade natural, como a abnegação de si (mulher) a favor de sua prole. Para tanto, foi importante demarcar a fronteira entre o que é propriamente cultural e particular e o que é natural e, conseqüentemente, universal no comportamento humano. Foi justamente essa idéia de “comportamento naturalmente humano” que baseou a perspectiva liberal dos Direitos Humanos.

Na sua vertente científica, a natureza humana foi e é tema privilegiado de debates entre saberes. Entre natureza e cultura fronteiras se movimentaram de acordo com as verdades de cada época, porém com alguns limites cruciais: aqueles que demarcam o que é efetivamente humano e o que faz efetivamente de uma mulher, “mulher”. Com isso surge a necessidade lógica de dominação do necessário, porém perigoso, instinto animal, uma “chave para o controle do sexo”, sugere Haraway (1991).

Uma descoberta na década de 1920 permitiu relacionar o comportamento animal e, portanto, natural, ao comportamento feminino: a presença de ciclo menstrual entre os primatas. Na década de 1930, a primatologia e a antropologia já associavam estas naturezas aos corpos – que passaram a ser cada vez mais diferentes – de mulheres e homens. A ciência dos primatas não-humanos, numa espiral de insight e ilusão, buscou respostas para dilemas da vida humana em comportamentos e reações animais (Hrdy 2001).

A evolução tratou de elencá-los em estágios anteriores, aquém da humanidade que nomeia. Uma característica peculiar da ciência moderna é conhecer o passado na tentativa de prever e controlar o futuro; encontrar formas históricas disciplinadas que sirvam para enquadrar a nossa experiência. O percurso encontrado foi demonstrar como ocorreu a transição do natural-biológico para uma economia política, uma ordem das categorias humanas de parentesco e sistemas de troca²⁵.

A despeito da parca popularidade, teorias dissidentes do darwinismo buscaram alternativas para o mecanismo de seleção natural. Algumas mulheres procuraram incluir a “outra metade da espécie” na teoria da evolução. Clémence Royer e Mary Ann Evans criticaram a falta de imaginação de seus colegas homens que insistiam em negar o papel dos desejos e das escolhas das mulheres na procriação. Inconformadas com as idéias deterministas de maternidade, elas defenderam que as mulheres seriam estrategistas ativas sobre suas vidas, o que incluía o seu desejo ou não de procriar (Hrdy 2001).

Mas as brechas eram poucas. A retórica científica da década de 1930 embasava o *fato* de que as fêmeas emergem como uma matéria natural – imposição soberana de todo um aparato científico para a formalização do que chamo de uma “ética reprodutiva”. Uma nova vertente biológica passou a relacionar hormônios e comportamento. A ela se juntaram conclusões ímpares sobre a fisiologia neurológica e reprodutiva, bem como a

²⁵ Lembrando que, paralelamente ao processo de politização do biológico, o esteio evolucionista também atuou no processo colonial, associando povos outros a estes limites do não-humano: primitivos, canibais, infanticidas.

emergência de uma psicologia behaviorista. O comportamento tornou-se um mecanismo fisiológico.

Analisando esse período de formação das idéias centrais vigentes sobre a natureza feminina, Haraway (2001) observou como a ciência influenciou ou negou, de alguma maneira, uma teoria geral da sociedade primata não-humana. E, a despeito das críticas e alternativas a verdade caminhou em um único sentido, sua forma característica de existência: a ciência ditou que o comportamento dos macacos representava um nível social em algum momento ultrapassado pela humanidade, criando assim estágios pré-humanos de desenvolvimento – o que incluía os povos primitivos²⁶. Contudo, algumas semelhanças foram permitidas, sobretudo aquela que legitimava instintos.

O que encontra-se ainda hoje em periódicos especializados é a idéia de que a inter-relação de indivíduos em um grupo e, portanto, o seu comportamento social, é determinado primeiramente pelos mecanismos da fisiologia reprodutiva. A vida social humana passa a ser fruto de um ponto de partida natural que vai originar a família humana. Por meio da vida cotidiana de outras espécies, passou a se buscar uma característica distintiva da humanidade enquanto espécie. O objetivo era provar a existência de uma “intencionalidade humana especial”, compreendida como privilégio, que mais tarde se institucionalizou como “linguagem e certas formas de consciência” (Gow 1997).

Em um caminho diferente, as modernas ciências sociais, inauguraram com Morgan (1870) reflexões sobre a diversidade de organização do parentesco, o que incluiu outras formas de pensar a reprodução humana. Adiante, a idéia de parentesco de Malinowski (1930) separou estrategicamente humanos e animais, supondo que a psicologia humana seria então a origem do parentesco. Assim, o desafio eminentemente humano seria a prática de controlar a economia fisiológica natural, os instintos. Ideologia própria de um processo civilizatório.

A partir de Margaret Mead (1928), proliferaram estudos históricos e etnográficos que buscaram demonstrar as falácias da idéia de comportamentos padronizados de acordo com o sexo. As mulheres samoanas não viviam as mesmas angústias das ocidentais. Depois, surgem mulheres masculinas, homens femininos e pessoas “desviantes” (Benedict 1934). Com isso, tornava-se cada vez mais inviável a crença em uma universalidade, uma natureza comum. Um desafio novo estava posto: desconstruir a idéia de que as pessoas, especialmente as mulheres, eram produtos de seus corpos.

Mas estes esforços não puderam superar a retórica explicativa das metáforas naturais. Agora com algumas sutilezas, como a atribuição do “instinto” aos animais e a introdução de um “amor materno”, próprio da humanidade. Na prática, não havia muita diferença entre um e outro posto que continuaram seu projeto inicial: demarcar quais comportamentos são “naturais”. A confirmação científica destas naturezas propiciou

²⁶ A propósito, o biologismo tem sido um poderoso instrumento para explicar as desigualdades de status, riqueza e poder observadas nas sociedades capitalistas industriais (Lewontin 1991).

ainda o controle sobre uma essência humana que, em última instância, não poderia matar.

Mesmo reconhecendo que as atitudes maternas não pertencem ao domínio do instinto, continua-se a pensar que o amor da mãe pelo filho é tão forte e quase geral que provavelmente deve alguma coisinha à natureza. Mudou-se o vocabulário mas conservaram-se as ilusões. Serviram-nos de conforto, nesse sentido, notadamente os estudos dos etologistas sobre o comportamento de nossas primas de segundo grau, as macacas superiores, com seus filhos. Alguns julgaram poder tirar desses estudos conclusões sobre as atitudes das mulheres. Sendo essas macacas tão parecidas conosco, devia-se concluir que éramos iguais a elas... Houve quem aceitasse de bom grado esse parentesco, principalmente porque substituindo-se o conceito de instinto (quase abandonado às macacas) pelo amor materno tomava-se uma aparente distância da animalidade. O sentimento materno parece menos mecânico ou automático do que o instinto. Sem ver sua contrapartida, a contingência do amor, nosso orgulho de humanóide ficou satisfeito. Na realidade, a contradição nunca foi maior. Pois se abandonamos o instinto em proveito do amor, conservamos neste as características do outro (Badinter 1985: 22).

A estratégia conceitual global oferecida pela sociobiologia, apesar de suas pretensões, ficou comprometida com a enunciação de afirmações políticas e morais sobre as sociedades humanas conduzindo seus escritos como legitimadores ideológicos.

A complexa interação entre a evolução da teoria científica e a evolução da ordem social significa que, muito disfarçadamente, as formas que a investigação científica formulam as suas perguntas sobre os mundos humano e natural que se propõem a explicar estão carregadas de interesses sociais, culturais e políticos (Lewontin *et alli* 1991: 20).

Então, a confirmação destas “naturezas” legitimadoras de (não)humanidades tomaram um novo fôlego quando a ciência se deparou com macacas que matavam seus filhos. O que dizer de tal realidade diante da impossibilidade de supor que uma mãe poderia variar seu comportamento em relação a outras?

Para lidar com esse incômodo uma nova linha de pesquisa, de estudos sócio-biológicos, buscou desmistificar a relação entre material genético semelhante como causa de comportamento semelhante. Para comprová-la, recorreram ao grande pilar da natureza humana feminina: o instinto materno.

A partir da década de 1980, uma proliferação de estudos sobre o infanticídio nas mais diversas espécies animais – com ênfase nos primatas – tornou-se ferramenta fértil para dois eixos de um instigante debate: aqueles que enfaticamente buscaram demarcar os limites destas semelhanças entre humanos e animais, e aqueles que, para desmitificar a animalidade humana que essa semelhança genética implica, buscaram afirmar o comportamento animal como base do que é “natural” ao comportamento feminino.

Se o primeiro eixo peca pela cegueira em aceitar que temos mais semelhanças com os animais do que gostaríamos, o outro não se permite uma reflexão sobre essa metáfora do natural, a atribuição do comportamento de animais não-humanos à natureza. As associações entre evolução e competição não permitem visualizar outras formas de interações e modos de ser que se efetivam entre os seres.

Penso que o que define uma espécie é seu modo de vida, uma configuração de relações variáveis entre organismo e meio (...) geração após geração, como um fenótipo

ontogênico, como um modo de viver em um meio e não como uma configuração genética particular (Maturana 2002: 20).

O biológico seria então uma continuidade do social e do cultural. O central do “fenômeno evolutivo” estaria nas mudanças constantes do modo de vida e na sobrevivência dos organismos congruentes com seu meio.

É nesse sentido que tento trazer aqui a discussão de Hrdy (2001), e sua interessante retomada da abordagem evolucionista para mostrar que a “base biológica” que fundamentou a seleção natural varia, e que a seleção natural raramente atua ao nível das espécies e sim ao nível das múltiplas decisões individuais. O esforço materno na sobrevivência de sua prole ocorre à custa de outros no grupo. Mais interessante ainda é, que em muitos casos, esses outros são também seus filhos.

A curiosidade de Hrdy parte daquela emergência de pesquisas sobre a frequência de maus tratos, negligência, abandono e infanticídio entre humanos, que mostrou-se mais comum do que se tinha até então percebido. Esse reconhecimento alavancou uma série de pesquisas destes comportamentos entre animais, na busca de uma explicação na “natureza”. Os debates a partir daí são interessantíssimos.

As pessoas gostam de olhar para os animais, em geral para aprender alguma coisa sobre a vida humana e social. As pessoas no século XX não são exceções. Nós encontramos os temas da América moderna refletidos em detalhes nos corpos e vidas dos animais. Olhamos para o espelho animal para nos vermos. As ciências biológicas se focaram nos macacos para tornar visível a forma e a história do nosso corpo social e pessoal (Haraway 1991: 21 – tradução minha).

Hausfater (1984) cita um simpósio na Universidade de Cornell, em 1982, no qual foram apresentadas 32 pesquisas oriundas de nove países sobre o infanticídio em animais e humanos. No debate, uma dupla constatação: após a descoberta da recorrência do infanticídio entre humanos, localizou-se no comportamento animal uma frequência elevadíssima dessas seleções. Não faltaram trabalhos e esforços para negar a naturalidade destes infanticídios encontrados nos animais, questionando, sobretudo, as condições “pouco científicas” em que as pesquisas eram realizadas.

Pois bem, a descoberta de mães primatas sumamente discriminadoras entre um filho e outro, em geral em prol do mais velho, daquele sobre o qual ela já havia destinado mais energia e afeto levantou discussões. A tese central de Hrdy (2001) gira em torno da idéia de que o compromisso da mãe com sua prole depende de algumas circunstâncias: das disponibilidades do meio, da oferta de alimentos e, sobretudo, da ajuda ou não de outros do grupo para a criação e sustento dos filhos.

Os dados mostrados pela “natureza” – entre abelhas, aranhas, pássaros, leões, macacos, etc. – indicam que em grupos animais com alguma rede de solidariedade, um bom número de “babás”, constata-se um número maior de crias mantidas vivas. Um exemplo seriam as abelhas e as formigas, que procriam em números assustadores para uma perspectiva humana. Como ocidentais, talvez nos inclinemos a perguntar: mas isso ocorre também em espécies “mais semelhantes a nós”? O resultado que Hrdy apresenta é o infanticídio descrito para 35 espécies diferentes pertencentes a 16 gêneros de primatas.

As comparações oriundas destes trabalhos indicaram um novo caminho argumentativo para os infanticídios. Pôde-se concluir que fêmeas que contam com algum tipo de ajuda de outros do grupo não matam, ou matam menos filhotes. Esse é o argumento que Granzberg (1973) chama de “materialista” ao tratar de grupos humanos: sociedades onde há alguns mecanismos sociais e tecnológicos que ajudam na criação de crianças tendem a matar menos neonatos do que aquelas em que mulheres carregam sozinhas o fardo da criação.

A partir dessas idéias teremos uma crítica à “filosofia moral moderna” e à sua “perspectiva de justiça” impulsionada por uma “filosofia moral feminista”, cujo foco era a ênfase nas idéias de cuidado e confiança (Overing 1999; McMahan 2007). Um dos grandes problemas da filosofia moral moderna para pensar os infanticídios é o fato dela ignorar, por exemplo, o papel da confiança quando se trata de prover as crianças dos cuidados de que precisam. Ela enfatiza mais a obrigação, o papel jurídico dos genitores, e menos os laços afetivos libertados pela idéia de “cuidado”. Rapidamente se descobriu que a falta de cuidados da mãe biológica ou substituta, no que se refere a carinho, afeto, atenção, poderiam provocar seqüelas tão graves no desenvolvimento mental e afetivo de uma criança quanto a desnutrição, por exemplo.

Mas não estamos em um universo de consensos. Dagg (2000) é uma das autoras que refutam os argumentos da generalização do infanticídio entre os primatas, dizendo que ele não é tão comum como estes pesquisadores acreditam. Sua tese gira em torno da discrepância entre as observações, “não é que eles estejam errados mas eles não coletaram adequadamente os dados” (Dagg 2000 – tradução minha). De fato, alguns biólogos levantaram a questão de que a presença de infanticídios entre os animais seria um “desvio”, interpretado como resposta à situação de cativeiro, por exemplo – condição em que geralmente as pesquisas puderam acontecer.

Dagg sustenta sua argüição sugerindo que a seleção pela mãe de quais filhos devem ou podem viver seria resultante de doenças, negligência ou estafa, reflexos de uma “quebra de vínculos sociais”. É interessante observar a coerência entre esse argumento e a interpretação jurídica sobre as mães infanticidas; elas seriam “desviantes” do comportamento padrão de amor incondicional à prole. Como ambas se sustentam? A partir de confirmações biológicas: estresse do cativeiro ou estado puerperal.

Não faltaram reações a esta linha interpretativa, como Packer (2000) que critica a limitação do argumento de Dagg: “essas mortes não são acidentais, são resultado de um planejamento, uma estratégia” (idem: 4).

Os langures são a espécie primata por muito tempo citada como exemplo clássico para os debates sobre a naturalidade da eliminação de neonatos do convívio de grupos sociais. É entre eles que se pôde observar até agora a maior freqüência de infanticídios. O que encaminhou diversas pesquisas entre outros primatas e revisões nas teorias sobre os carnívoros em geral. Para Hausfater (1984), “em vários primatas não-humanos, o infanticídio aparece como uma tática reprodutiva empregada não só pelas fêmeas, mas por machos adultos”. A este respeito, Packer (2000) pôde observar uma tendência entre

os leões: as fêmeas estavam preferindo imigrar com os machos infanticidas do que fixarem residência com os não-infanticidas (Hausfater 1984).

A grande explicação encontrada para esta escolha pouco óbvia da fêmea foi que, diante da impossibilidade de manter o filhote vivo perante os ataques dos machos infanticidas, a melhor opção seria reproduzir com esse macho. Não por explicações genéticas, mas antes estratégicas: era mais rápido e seguro procriar com estes machos do que esperar por outra oportunidade, e perder o cio. Além disso, um comportamento muito interessante foi encontrado, com frequência, entre estas leões: o acasalamento com estes leões invasores embora já estivessem prenhas e, assim, fora do cio. Esse comportamento estaria relacionado ao aumento da rede de paternidades possíveis, ampliando as perspectivas de sobrevivência de suas crias (Hrdy 2001).

Foi nessa época que Robert Trivers (2002) lançou mão da noção de “investimento parental”, ou seja, as atitudes de uma genitora ou genitor para promover a sobrevivência de um filho, diminuindo a sua capacidade de investir em outros filhos. Por exemplo, a consequência de um investimento intensivo em um filhote seria o provável abandono ou a morte de filhotes vindouros.

Hrdy (2001) apresenta uma série de estudos comparativos para demonstrar que o comportamento parental não é automático, mas estratégico. Tanto o contexto histórico quanto as condições ecológicas são significantes sobre o modo como as mães avaliam as perspectivas de vida ou morte de seus bebês.

O abandono está, antes, num dos extremos de um contínuo que se estende entre o fim do investimento e o compromisso total de uma mãe que carrega seu bebê para todo o lado e o amamenta toda vez que ele pede. O abandono é, por assim dizer, o de uma mãe terminar o seu investimento por omissão ou deserção (Hrdy 2001: 317).

Entre diversas espécies de aves, é muito comum que a fêmea coloque mais de um ovo, embora pretenda apenas um filhote. O primeiro ovo é privilegiado, posto que já estará sendo chocado enquanto a mãe colocar os demais, com nítida desvantagem para o último, em geral menor. Caso este último nasça, é provável que seu tamanho debilitado e fraqueza não permitam que ele consiga alimento sozinho podendo morrer de fome, ser morto pelo irmão mais velho ou abandonado pelos genitores (Hausfater 1984 e Hrdy 2001).

A explicação comum para a postura de mais ovos do que as possibilidades de vida se dá para garantir que, se algo acontecer ao primeiro – ovo privilegiado – outros estarão lá para substituí-lo²⁷. Contudo, se o filhote cresce com sucesso os seus irmãos mais novos, mais fracos e mais dependentes, serão decididamente desnecessários – já que não é possível sustentar a todos – e em geral, são abandonados pela mãe. A existência de um número maior de filhos não garante uma maior chance de sobrevivência do grupo como um todo, ou um aumento da espécie, mas permite a vida a indivíduos específicos e, por vários motivos, privilegiados. As descrições são várias, tanto nas formas de matar ou deixar morrer com entre as espécies animais: ratos, sapos, peixes, aranhas...

²⁷ Não deixa de ser interessante observar a semelhança entre este comportamento e a sócio-lógica das mulheres ocidentais ao longo da idade média, como vimos no Capítulo 3.

Uma outra recorrência freqüente são as descrições de canibalismo da mãe com seus filhotes natimortos – comum entre cães – bem como de um genitor macho que mata e come alguns filhotes, registrado diversas vezes entre ratos de laboratório. Por seu turno, há filhotes que, ao nascer, alimentam-se primeiramente da sua mãe, como a aranha-caranguejo, que se liquefaz após a maturidade dos ovos para servir ela mesma de alimento aos filhotes. Inúmeras possibilidades de comensalidade.

Os biólogos se dão cada vez mais conta de que mamíferos – incluindo primatas como nós próprios – podem desenvolver-se por caminhos diferentes, até mesmo assumir formas diferentes ou exibir perfis comportamentais muito distintos dependendo da trajetória do desenvolvimento em que se encontrem (Hrdy 2001: 94).

Apesar dessas iniciativas a questão de como o infanticídio humano se relaciona em termos evolutivos, funcionais ou sociais aos não-humanos é uma questão em aberto, como reconhece Hausfater (1984). E, acredito, não há como “resolvê-la”. Ficamos com as inspirações.

O movimento humano de aproximação e distanciamento da animalidade encontrou, no final do século XX, as grandes descobertas genéticas. A principal delas talvez seja a comprovação de uma proximidade tão perigosa entre humanos e primatas em geral, que tornou as diferenças entre humanos – como a idéia de raça – um conceito sem sentido científico – embora tenha importância central para demandas e conquistas políticas. Ainda assim, continua-se a aplicação de teorias da vida animal e social baseadas no sexo e na reprodução como instrumentos potentes na legitimação de uma “natureza humana” que inspira direitos e exclusões.



A cosmologia ocidental e a Alma Mater

O caminho que fez da natureza algo exterior ao humano e propiciou o desenvolvimento de fronteiras específicas como as associações entre “natureza-animal”, “cultura-humana” em detrimento de outras tantas relações possíveis, nos permite observar algumas estratégias biopolíticas bem como suas limitações.

Sabemos que a fundação do patriarcado eliminou vozes e perspectivas; séculos se passaram restringindo a condição de mulher ao seu poder reprodutivo, à compreensão da mãe como uma personagem relativa – porque ela só se concebe em relação ao pai e ao filho – embora, além desta dupla relação, a mãe é também uma pessoa (Badinter 1985). A mãe aparece muitas vezes como um negativo, aquilo que não é.

Enquanto o filho esteve sujeito à autoridade paterna, a mãe teve que se concentrar nos papéis secundários. O comportamento das mães oscilou entre indiferença e a rejeição (idem: 26).

Por muito tempo não se pensava a maternidade como um elemento discursivo, como uma instituição com poder de emanar retóricas e verdades. A maternidade era algo sobre o qual não se falava, um dado objetivo da natureza. A finalidade deste tópico foi

compreender como a noção de natureza afetou essa política da criação da maternidade como forma de contenção das mulheres às suas funções reprodutivas.

A concepção da natureza como algo exterior ao humano é moderna. Sua origem, obstante, é longínqua. Epicuro já estabelecia fronteiras entre o social e o natural; não haveria sociedade natural posto que a sociedade seria uma criação utilitária. Mas as conseqüências desta lógica não foram as mesmas ao longo do tempo ocidental (Merleau-Ponty 2006). Um bom exemplo é a idéia de que se a natureza estava fora das possibilidades de criação humana, tendo uma anterioridade, não seria possível a existência de sentimentos naturais ou inatos entre pais e filhos. Portanto, a estrutura de exterioridade da natureza, se apõe à criação moderna de “amor materno”.

A revisão que Tomás de Aquino fez destas idéias foi uma divisão de duas filosofias da natureza: um “estado natural” antes do pecado original, e outra para depois do pecado: no qual Bem e Natureza não podiam permanecer juntos. Assim, Tomás de Aquino moraliza a humanidade. Ou seja, a mulher, ao cometer o pecado original e instalar a morte que dá corda ao mundo retira da natureza o bem, transportando-o para o social.

No momento das separações que fundam o mundo, a produtividade do natural aparece com uma produção de Deus. A força da natureza é a solidez de Deus, pois a certeza de sua existência solidifica as suas leis.

Homem e mulher Ele os criou. E Deus os abençoou e lhes disse: “Sede fecundos e multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a! (Gênesis 1: 27-28).

Posto então que é natural procriar, tão natural que é lei. E sobre a mulher, Deus disse: “*Ela será chamada ‘humana’ porque do homem foi tirada*” (Gênesis 2: 23). A condição de humanidade parte de uma matriz patriarcal: o homem²⁸ e, soberana, a Lei. A partir de então, a linhagem da fé, do homem e Deus é transmitida pelas mulheres, substância oca. O Mater é feito vazio de Pater, sua condição de existência.

É essa grande divisão (o bem e o social em oposição ao que é natural) que vai encaminhar o mito cartesiano da natureza, herança científica dos tempos modernos. E para formular essa nova idéia de natureza, Descartes extrai suas conseqüências da idéia de Deus. Se Deus é o todo, nele não existe anterioridade em relação às partes, ele não está no tempo, pois cria o tempo. E as partes só fazem sentido para as pessoas na medida em que elas vêm uma harmonia do mundo, pois só podem apreender as partes, jamais o todo, o centro, o sagrado, a estrutura moral do bem e do mal.

Portanto a Natureza é a realização exterior de uma realidade contingente que está em Deus. A Natureza torna-se imaginativa e resulta das leis do Todo. Sua exterioridade acarreta de imediato a idéia de “Natureza como um sistema de leis”, nada lhe é interior já que a interioridade está toda em Deus (Merleau-Ponty 2006).

Sobre estes *factos*, temos a *certeza moral* de que as coisas assim se passaram. É a partir de Kant que a natureza começa a ser pensada como uma correlação sujeito-objeto, onde

²⁸ Cabe perguntar então se esta mulher portadora do impuro poderia gerar não-humanos, menos humanos, nada humanos. Seres que nascem impossibilitados de existir. Se é a presença do patriarcado enquanto transmissão de linhagens e gens que confere humanidade às crias, iniciando-as no social, é possível que algo de perturbador ainda permaneça, uma falha na humanização?

a humanidade detentora do social teria poder para sujeitá-la. Kant inaugura uma concepção humanista de natureza: é o sujeito humano quem contém o ser.

A herança aristotélica e estoíca vê na idéia de Natureza uma forma, uma destinação do Mundo e do Homem (sic). Depois assistimos a um evento maior que subverte a idéia de Natureza: os cartesianos vêem a natureza como a manifestação de um ser infinito que se estabelece a si mesmo. Em Kant a natureza pode ser altivamente pensada como uma relação sujeito-objeto, um objeto criado segundo os princípios do sujeito (idem: 133-4).

Essa criação contínua de naturezas ao longo da modernidade, leva Merleau-Ponty a concluir que um resíduo persiste; “o natural não deve ser um postulado preguiçoso. Pode-se perguntar, por fim, se o pensamento pode viver em um universo exclusivamente humano e artificial” (idem: 136). Essa seria então a razão última da criação da natureza, seu efeito de opor e constituir o que é humano e social. Daí a importância estratégica de associar natureza à mulher, aos primitivos, às diferenças. O que Quijano (2002) chama de colonialidade.

Ao longo do renascimento, quando o fim torna-se o ser humano e não mais Deus, o conceito de natureza permanece intacto. Mas um novo conceito será acrescentado ao universo público e social: o de Alma Mater – um projeto político-científico de reificação da idéia de natureza em uma nova instituição: a mãe. A “alma mater” continua abrangendo uma natureza exterior, mas agora associada a uma mãe universal, uma mãe nutridora e, por fim, uma negativo da morte – a vida. A natureza como mãe e a idéia de “Mãe Natureza” tornam-se focos de criação e reprodução de todas as espécies vivas do mundo. Procriar *era* mesmo natural.

As configurações científicas da modernidade vão ser marcadas pela teoria evolucionista e sua exegese para o darwinismo social de Spencer. Ele confere uma nova roupagem à evolução, associando-a ao progresso: os mais aptos seriam os melhores. O que veio a calhar com o positivismo e a criação do direito moderno. É essa ciência masculina que vai, repetidamente, passar a associar a mulher à “natureza” (Hrdy 2001).

Para tanto foi preciso purificar a ciência “a consciência científica vive na atitude natural e ignora a natureza porque está nela: é fruição ingênua e sem crítica da certeza natural” (Merleau-Ponty 2006: 137). Este era um momento em que a ciência se configurava enquanto saber, motivado e interessado.

Ao longo deste percurso *natural* que elaborou a mentalidade moderna, distinguiu-se a vida ontológica, transcendente da religião, da vida física do corpo cada vez mais englobado pela biopolítica. Interessante observar que a nascente democracia moderna colocou “no centro de sua luta com o absolutismo de outrora não bios, a vida qualificada de cidadão, mas zoe, a vida nua em seu anonimato, apanhada, como tal, do bando soberano” (Agamben 2002: 130). Estamos falando da transferência do transcendente da vida eterna para a, cada vez mais imanente, vida nua, corpo-objeto da medicina legal norteadora dos direitos.

Isto está ligado às certezas soberanas: do homem em relação a mulher, da metrópole em relação às colônias, dos humanos em relação aos animais, selvagens e menos humanos.



As metamorfoses do natural

Vemos que a lógica soberana abarca todas as esferas da existência. A natureza enxertada na mulher reprodutora está relacionada ao sistema capitalista crescente, que desde o fim do século XIX passou a demandar um bom contingente de mão-de-obra. Às mulheres cabia a obrigação de produzir o estoque para a classe trabalhadora. Uma nova preocupação passou a ocupar a biomedicina “caracterizar a vida da mulher a partir das passagens que sofre em função da preparação, exercício e perda da capacidade reprodutiva” (Rohden 2001). Não haveria nada equivalente para o homem, ou seja, a vida masculina não é problematizada pela medicina em função da reprodução – embora, de acordo com a biologia vigente, uma mulher, ou várias, não consigam realizar tal façanha sozinhas.

As diferenças entre os sexos ou a própria idéia de dois sexos biológicos distintos é uma concepção que pode ser historicamente contextualizada. Em algum momento do século XVIII passa-se a considerar a existência de um modelo de dois sexos, contrariamente à percepção herdada dos gregos de que haveria apenas um sexo biológico, enquanto o gênero se apresentaria pelos menos em duas possibilidades. Neste modelo antigo, de um sexo, homem e mulher não seriam definidos por uma diferença intrínseca em termos de natureza, de biologia, de dois corpos distintos, mas, apenas em termos de um grau de perfeição. (...) Ou seja, homens e mulheres seriam igualmente dotados de pênis e testículos, por exemplo. A única diferença é que na mulher esses órgãos não foram externalizados. Haveria, então, um só corpo, uma só carne, para a qual se atribuem distintas marcas sociais (idem: 39).

A passagem para o modelo de dois sexos regido por uma biologia da incomensurabilidade gerou um dimorfismo e instituiu uma diferença radical – e natural – entre “homens” e “mulheres”. As diferenças biológicas diagnosticadas pelos cientistas passaram a oferecer uma base *segura* para dissertações sobre diferenças inatas entre mulheres e homens que, por sua vez, induziam diferenciações sociais; “a exigência de um código ético geneticamente preciso e, por tanto, completamente justo” (Lewontin *et alli* 1991).

Anatomia, fisiologia, biologia evolucionária, antropologia física, psicologia, etc. levaram para o âmbito da ciência a diferença sexual. Por meio delas, a natureza se encarregou de postular uma divisão e coube aos meios sociais incorporá-la pela auto-vigilância – mecanismo que garante a adequação dos comportamentos sexuais à sua natureza.

A longa luta do movimento feminista ainda é, primeiramente, quebrar essas associações e engessamentos que permanecem como continuuns. Afirmando as relações de dominação como uma derivação da teoria e não da natureza, o feminismo reapropriou a ciência para dizer o que é “natural” para nós mesmas (Haraway 1991), tornando caduca a idéia de que uma mulher normal é passiva e masoquista: a teoria da mãe naturalmente devotada, nascida para o sacrifício (Badinter 1985).

Enquanto entomologistas, a partir dos experimentos e observações com animais não humanos, exploravam as idéias de “criação cooperativa”, “manipulação materna”,

inventando novas dimensões do *ser fêmea*, o movimento feminista iniciava a luta para quebrar a natureza “mulher” buscando multiplicar as possibilidades de gênero.

Mas a retórica dos “ismos” trouxe também suas contribuições. Eles permitiram que a própria ciência descobrisse *personalidades* nestes animais, uma certa “individualidade” que remeteria às múltiplas diferenças de comportamento de mães de uma *mesma* espécie. A grande conclusão de Hrdy (2001) é que, para os primatas, a mãe é o meio-ambiente. É o grau de eficiência com que uma mãe enfrenta seu mundo – escassez de recursos, predadores, patogenicias – que determina se uma fertilização vai ser bem sucedida ou não. O que nos induz a pensar que em mundos variados e imprevisíveis, como todos os são, há múltiplas maneiras de viver, reproduzir e se relacionar.

Essa é também a compreensão de Lewontin *et alli* (1991). Os organismos não se limitariam a receber um meio ambiente dado, mas buscariam alternativas, modificações e interações, em uma constante compenetração do organismo com seu meio. Mas antes de tudo, para qualquer organismo, todos os outros fazem parte de seu “meio ambiente”.

Este é o motivo de que a única coisa sensata que se pode dizer sobre a natureza humana é que está na própria natureza a capacidade de construir sua própria história (idem: 27).

A idéia de mãe como meio desestabiliza a oposição engessada entre uma natureza não-humana e uma cultura elaborada pela humanidade já que o humano é natureza e a natureza também é iniciativa, intervenção e criação. “Aquilo que se chama ‘natural’ não passa, com frequência, de má teoria” (Bachelard apud Merleau-Ponty 2006) no sentido de que não foram as descobertas científicas que provocaram a mudança da idéia de natureza. Foi a mudança da idéia de natureza que permitiu essas descobertas.

A consciência científica vive na atitude natural e ignora a Natureza porque está nela: é fruição ingênua e sem crítica da certeza natural. Mais do que isso, a ciência ainda vive, em parte, assente num mito cartesiano, um mito e não uma filosofia, posto que se as conseqüências permanecem, os princípios são abandonados. O seu conceito de Natureza é, com frequência, apenas um ídolo ao qual o cientista sacrifica mais em virtude de motivos afetivos do que dados científicos (Merleau-Ponty 2006: 137).

A acumulação de infanticídios entre aranhas, peixes, pássaros, ratos, leões, cachorros, humanos – ingleses, yanomamis, bantos ou chineses – parecem conduzir a uma biologia que aceita como axiomática a existência de uma ampla gama de condições sob as quais mães selecionam suas ninhadas, abandonam ou canibalizam algumas crias, e uma gama ainda mais vasta de circunstâncias em que machos (não) aparentados ou mães rivais se aproveitam da vulnerabilidade dos filhotes para matá-los.

Contudo, apesar dessa concessão, ainda não saímos do plano moral e jurídico da unicidade de um Deus e de uma natureza que reluta em encarar que a “evolução humana” criou seres que se comportam de um modo tão “repugnante”. O argumento central é que não pode haver *naturalidade* em comportamentos que representam a destruição, nem de uma seleção que *diminui* a sobrevivência infantil; “mesmo aqueles que aceitam a ocorrência do infanticídio – entre pagãos e algures – relutam freqüentemente em aceitar a sua ocorrência entre gente civilizada e cristã” (Hrdy 2001: 310).

E este é mesmo o limite de manutenção do poder soberano: aceitar essas alternativas aos projetos políticos estatais construídos e fortificados ao longo da modernidade. Assumir uma abertura às diferenças seria uma maneira de auto-destruição.

Mas o grande problema da diferença é que ela resiste. A despeito das retóricas morais e legais, para muitas mães a qualidade do relacionamento e do investimento é mais significativa – e menos enlouquecedora – que a produção, permanência ou sobrevivência de uma prole numerosa. Ser suficientemente “boa para procriar” não está associado a dispor de uma rede social de apoio que ajude na sobrevivência e manutenção de um filho. As mulheres são estrategistas do social, ainda que desempoderadas, pois têm o controle sobre as seleções da espécie. O infanticídio e o aborto são cotidianos, históricos e, enquanto não forem tratados como parte constitutiva da realidade humana, continuarão a incomodar – e render boas capas de jornais.



Sem fronteiras?

Se estes estudos permitiram tantas aproximações ao ponto de nos identificarmos com o animal e o natural, qual seria o limite desse movimento sanfona entre animais humanos e não humanos? E da perspectiva de quem? Sabemos por ora que a noção de “razão” como exclusiva à humanidade já não se sustenta, posto que animais também fazem escolhas diante das situações mundanas. Onde encontrar esta fronteira?

Enquanto Merleau-Ponty (2006) buscou esta diferenciação da humanidade não na razão, mas em uma corporeidade diferenciada, etnólogos como Gow (1997), apostaram na idéia de consciência.

Há uma diferença fundamental entre a consciência dos *Hominoidea* e a humana: os chimpanzés são conscientes de si mesmos e de outrem, mas não parecem ser conscientes da consciência que os outros têm deles mesmos. Esse tipo de recursividade generalizada da consciência parece ser exclusivo dos humanos (idem: 41).

Nesse insight só os humanos poderiam compreender além espécie, que os macacos, por exemplo, são humanos para eles mesmos. De fato, em muitos relatos ameríndios, alguns animais, como a onça, “pensam que são humanos”, e são efetivamente humanos entre si. Mas até que ponto esta retórica perspectivista é exclusivamente humana? Estamos falando da maneira como a subjetividade é pressuposta e posta, no e pelo mundo vivido “afinal de contas, a linguagem só serve para se falar com ela, e o mesmo vale para a consciência” (idem).

No mais, se considerarmos o que os ameríndios dizem nos e sobre os mitos até as últimas conseqüências, como propõe Viveiros de Castro (2002) chegaremos a uma forma de romper com a idéia ocidental de que há várias culturas e uma natureza – natureza sobre a qual a ciência teria acesso privilegiado. O aparato político-ideológico que sustenta essas cosmovisões, estas idéias religiosas e ontológicas sobre os seres que formam o mundo em que vivemos é resultado, antes, da crença em um Deus único

criador: “a noção de natureza, tal como ela funciona na cultura científica contemporânea, é o resultado histórico de Deus” (idem).

Um pouco além poderíamos pensar na necessidade ontológica destas fronteiras, ou, em como articulá-las de maneira não exclusiva.

Na cultura científica estadunidense do final do século XX, a fronteira entre o humano e o animal está completamente rompida. Caíram as últimas fortalezas da defesa do privilégio da singularidade [humana] – a linguagem, o uso de instrumentos, o comportamento social, os eventos mentais – nada disto estabelece, realmente, de forma convincente, a separação entre o humano e o animal. (...) Ao longo dos últimos dois séculos, a biologia e a teoria da evolução têm produzido organismos modernos como objetos de conhecimento, reduzindo, simultaneamente, a linha de separação entre os humanos e os animais a um pálido vestígio, o qual se expressa na luta ideológica ou nas disputas profissionais entre as ciências da vida e as ciências sociais. Nesse contexto, o ensino do moderno criacionismo deve ser combatido como uma forma de abuso sexual contra as crianças (Haraway 2000: 45).

E é, efetivamente, um infanticídio generalizado: dissipando medos, culpas e recalques. Limitando espontaneidades e descobertas. Criando uma humanidade excludente e uma série de sub-humanidades excluídas. Para Maturana (2002), esta seria a característica exclusiva ao cultural humano: a competição. Ele critica a utilidade política e econômica de se pregar o fenômeno da competição como natural ao desenrolar das espécies.

Os seres vivos não competem, fluem entre si e com outros em congruência recíproca, ao conservar sua autopoiese e sua correspondência com um meio que inclui a presença de outros, ao invés de negá-los (idem: 21).

Assim, a competição enquanto negação do outro não teria participação na evolução do humano, contrapondo-se às teorias evolucionistas em vigor. A exclusão não pode ser considerada um fenômeno social e sim a negação deste. A evolução, para Maturana, seria a conservação de um “fenótipo ontogênico” ou modo de vida, a atitude de adaptar-se ao mundo, de mudar-se com o mundo. Esta seria a atitude “naturalmente” humana [bem como animal].

Nas metáforas do natural, a criação e produção são encarceradas em pequenos mitos, como o ciborgue – o modelo limite do que seria absolutamente artificial – como se os Estados de exceção, os direitos, a ética e nossos corpos não fossem artífices do humano. O exercício de Haraway (2000) foi justamente mostrar a maquinação do que é humano e a humanidade do ciborgue porque “o que está em jogo nessa guerra de fronteiras são os territórios da produção, da reprodução e da imaginação” (idem: 41-2), a soberania.

Nossas “criações” se misturam ao nosso “biológico”, passando até mesmo a substituir algumas atividades “naturais” do organismo: a ingestão de substâncias para dormir, os estimulantes para trabalhar, os transgênicos a nos modificar. Somos tanto matéria quanto política, somos consciência e simulação, somos natureza e criação.

Essa crítica da neutralidade do “domínio sagrado” em prol de uma historicidade e de um desvelamento de “verdades transcendentais”, como o instinto materno, passou a demonstrar que são os pesquisadores que produzem a ciência. Tornou-se cada vez mais óbvio que preceitos universais se originavam em valores altamente particulares. Strathern (1992) já havia utilizado essa ferramenta feminista da desconstrução em

“After Nature”, desmistificando a distinção ocidental entre natureza e cultura. Sua crítica alavancou novos olhares sobre a influência da biologia e dos seus “fatos concretos” para a elaboração de relações sociais – concepção teimosamente comprovada por uma gama de respeitáveis tratados científicos.

A teoria da produção e da reprodução teria duas possibilidades: reforçar nossas visões sobre as necessidades naturais e culturais da dominação ou, por outro caminho, nos ensinar a praticar nossas ciências para mostrar a fragmentação das possibilidades de produção e reprodução, para mostrar nossas vidas sem as carapuças dos conceitos (Haraway 1991). E o principal deles, para o que venho trabalhando aqui, é o “instinto materno”.

O humano se fez e se faz cotidianamente: muitas humanidades. Determinamos ativamente nossa forma, nossas fronteiras, nossas trocas *humanas* com a *natureza*. Essa é a condição de existência.

Em suma, a certeza daquilo que conta como natureza – uma fonte de insight e uma promessa de inocência – é abalada, provavelmente de forma fatal. Perde-se a autoria / autoridade transcendente da interpretação e com ela a ontologia que fundamentava a epistemologia “ocidental” (Haraway 2000: 47).

O discurso “progressista” pensa que a técnica envolve, necessariamente, um desejo de dominação, que insistentemente parece não se efetivar. A dominação é o único impossível na dança entre tantas fronteiras, toda tentativa de encarceramento gera novas irrupções, não há como conter o movimento das diferenças.

Não existe nada no fato de ser “mulher” que naturalmente una as mulheres. Não existe nem mesmo uma tal situação – “ser” mulher. (...) A consciência de classe, de raça ou de gênero é uma conquista que nos foi imposta pela terrível experiência histórica das realidades sociais contraditórias do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado (Haraway 2000: 52).

A proposta feminista é nos pensarmos e criarmos a partir da afinidade, ao invés de identidades que excluam. Nestas re-inscrições da história, como qualquer outra taxonomia, os objetos orgânicos desapareceriam como tais em resposta ao jogo lúdico do discurso que legitima.

A construção da natureza se dá por uma linguagem que elabora discursividades e exceções, como brancos/negros, homens/mulheres, civilizados/selvagens em detrimento de tantas outras possibilidades cognitivas, estabelecendo alegorias naturais de como nos comportar e pensar o mundo. Somos educados para acreditar que nossas regras sociais são ditadas pela natureza.

Mas invertendo a lógica moderna, e me detendo no projeto de comprovar que povos longínquos, como os tão estudados “primitivos”, deveriam ter também naturezas distintas, podemos perguntar: e se, *de fato*, eles realmente se pensarem por meio de *naturezas* outras?

E se a natureza for a perspectiva? E se sua perspectiva passa por dissoluções e movimentos na fronteira eu-outro? A propósito, a psicanálise diz que nós, ocidentais, nascemos sem reconhecer esta distinção. O bebê só tomaria consciência de que não é

uma continuidade do corpo da mãe com os constantes distanciamentos do seio materno, a separação. Na perspectiva do bebê não há outros no mundo (Stern 1992). O que me remete ao bebê indígena que é substância comum de seus consangüíneos, implicando em outras maneiras de elaboração do social e suas naturezas.



Outras traduções de mundos

Pelo que vimos até aqui, notamos uma expressiva diferença ontológica entre o pensamento moderno ocidental e as filosofias ameríndias. Nós fabricamos uma natureza como negação de tudo que elabora o social, os ameríndios fabricam seu social a partir de inúmeras naturezas, e estas fabricam algo tão social quanto a consangüinidade, por exemplo.

O movimento inicial da antropologia de pensar uma unidade da humanidade na diversidade do parentesco – a pergunta de Morgan (1870) – se consolidou com a compreensão de Lévi-Strauss (1967) de que o parentesco só existiria na consciência humana, enquanto sistema arbitrário de representações, e não no desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato. Essa idéia levou Peter Gow (1997) a concluir: “quanto mais aprendemos sobre não-humanos, menos certos ficamos de nossa distintividade enquanto espécie”. Consciência e linguagem seriam apenas atributos humanos específicos em detrimento de tantos outros que os humanos não desenvolveram. Não se trata de um retorno à comparação inicial entre uma essência natural comum a humanos e animais, mas a uma pluricidade de naturezas em perspectiva (Viveiros de Castro 2002).

Enquanto a concepção genética do parentesco – tal como a encontramos na cosmologia biomédica – diz que a substância (o gene) determina as relações sociais, entre os ameríndios, as relações sociais determinam a substância (Vilaça 2002). Como vimos no capítulo 1, o modelo ocidental vê a consangüinidade como dada, derivada da procriação, propriedade passiva das relações humanas percebendo a afinidade como construção. No modelo amazônico a afinidade é dada, justamente porque constitui todas as relações sociais, e a consangüinidade é construída.

A relação entre humanos e não-humanos na vida ameríndia, sejam eles animais, mortos ou outros, articula uma alteridade como elemento constitutivo de processos de pessoalização que não são unidirecionais. Ora se diferenciando ora se aproximando, a relação entre natureza e cultura não ocorre de maneira diametral. Trata-se antes de relações “englobado – englobante”, onde os termos da relação vão se alterando de acordo com as relações. Assim a cultura só englobaria a natureza de um certo ponto de vista.

Essa é a função da noção de “devir” em Viveiros de Castro (2002), identificar essa transformação de um termo em outro fora do plano da metáfora; as transformações são reais e não oposições simbólicas. Temos uma cosmologia pensada a partir da tríade

natureza – sobrenatureza – sociedade, na qual a cultura é o termo não marcado, ela é dada. Nas sociedades sul-americanas, o termo não marcado – e, portanto, englobante – é a afinidade (e não a consangüinidade). É a afinidade que é dada.

A noção de animismo ajuda a compreender como o cosmos é habitado por muitas espécies de seres dotados de intencionalidade e consciência. Isso possibilita que um conjunto de não-humanos seja concebido como “pessoas”, isto é, “como sujeitos potenciais de relações sociais” (Descola apud Viveiros de Castro 2002: 466). O animismo não distingue duas séries paralelas – natureza e cultura – ele estabelece uma só série, a série social das pessoas. Entre natureza e cultura há uma contigüidade metonímica que cabe ao social e não uma (des)semelhança metafórica.

O processo de identificação pelo qual passa um ser para tornar-se humano, “nós”, gente verdadeira, ou não-humano seria interno a uma única série onde as espécies naturais diferem entre si tanto quanto diferem da (ou se assemelham) à espécie humana. A humanidade é um ponto de vista assumido por alguma espécie ou ser. Lembremos que a onça, para ela mesma, não bebe sangue, mas toma cauíim: “sangue é cauíim de onça”. Ela se vê como gente e vê seu comportamento como cultural. Lembremos que é no ato da fala e da classificação que se fazem naturezas, inclusive a humana.

Nossa biologia moderna vê o organismo traduzido em termos de problemas de codificação genética e leitura de códigos. Vivemos a negação do social na formação das pessoas, sobretudo do corpo, em prol de certezas do biológico e seu natural: uma vida construída e reificada por marcos médico-legais. Enquanto os ameríndios transferem elementos fortemente sociais para os bebês no intuito de torná-los humanos, a substância transferida no ocidente judaico-cristão é o gene, o componente estrutural de uma pessoa (Conklin e Morgan 1996).

Essa negação do social no corpo e na dimensão criativa na vida se torna nítida nos debates sobre o aborto – e o dilema entre os direitos do feto ou da mãe – e sobre as novas tecnologias reprodutivas. A necessidade de estabelecer critérios precisa de um parecer científico que demarque “quando começa a vida”. Essa demanda é fruto do imperativo ocidental de uma vida biopolítica que produz crianças fora “nurturance”, aquilo que constitui o cotidiano dos nascimentos ameríndios. O que os ameríndios vêm nos colocar é que é a agência vinculada à substância – a consubstancialidade – que cria o corpo, este não existe como um a priori. A vida não começa de um ponto zero, ela continua, cria-se, transforma-se.

A possibilidade de tornar-se bicho é tão perigosa que os Kadiwéu apontam a reprodução biológica como comportamento tipicamente animal, algo que lhes lembra rotineiramente que não são *tão* diferentes daquela alteridade constitutiva e, portanto, podem vir a se transformar em outro ser. Lembremos que, para este povo, o interdito da reprodução “biológica” – por aborto ou negação de pessoalidade a um ente – é um índice de humanidade (Pechincha 1994).

Estas realidades põem em cheque a distinção entre “nascimento social” e “nascimento biológico”. Supor que o nascimento biológico seria a expulsão fisiológica de um bebê

do corpo de uma mulher e que o nascimento social seria a aceitação explícita dessa criança pelo grupo social permitiria supor que é possível para um ameríndio definir o que é nascimento biológico – um problema de difícil resposta. Porque o corpo e a personalidade não existem sem as relações, sem os movimentos do social. São estes movimentos que elaboram os corpos enquanto mais ou menos humanos.

É o que Conklin e Morgan (1996) tentam mostrar quando falam de uma simultaneidade ocidental entre os nascimentos biológico e social – onde o nascimento biológico seria o começo da personalidade legal e social. Já os povos ameríndios viveriam dois processos distintos, embora não dissociados, já que não é pensável para eles algo eminentemente “biológico” nos moldes científicos modernos.

Esta simultaneidade do nascimento de um bebê ocidental está relacionada à indistinção levantada por Agamben (2004) entre *bios* e *zoe*; seria justamente a dissimulação desta distinção que caracterizaria a modernidade. Ocultada, a vida politicamente qualificada vem dissimulando-se como natural a tal ponto que expelir uma criança lhe confere imediatamente “vida” e assim, a pertença a uma comunidade jurídica. A tautocronia entre *bios* e *zoe* fez-se tão óbvia que ao “nascer” nos tornamos parte de uma nação. É como se nada mais precisasse ser feito ou conquistado para que este bebê seja uma pessoa plena.

Já entre os ameríndios, somente por meio da aceitação social pelos outros do grupo que uma criança pode fazer parte de uma comunidade de substância e, assim, iniciar sua elaboração humana e corporal. Sem uma efetiva rede de social que a legitime, pelo cuidado, pela aquisição de alimentos, pela garantia de uma parentela enfim, não há vida. É por isso que, em geral, crianças indígenas sem descendência legítima não têm filiação garantida. Elas ficam fora da consubstancialidade que irá formar o seu corpo como um corpo humano.

A noção de ameríndia de couvade nos ajuda também a desmistificar estas verdades modernas. O exercício destas restrições alimentares ou comportamentais implica em uma ausência de fronteiras rígidas entre maternidade natural e paternidade social. O que se verifica é um fluxo entre essas concepções (Stolze Lima 2005). “Natureza” e “cultura” fazem-se mutuamente em suas relações de inclusão e exclusão nas quais a natureza é parte dessa agencialidade porque ela só é natureza por algum ponto de vista.

Na narrativa kadiwéu de *Niwelanigi*, o herói criador come carne crua porque é animal, nesta hora ele é bicho e mata mas, ao devolver homens cozidos, ele elabora a humanidade. Ele é bicho mas torna-se humano no momento em que faz a lei, explicando como as coisas devem ser. *Niwelanigi* é onça que mata outros povos e é homem que civiliza já que, por fim, dá conselhos à humanidade.

Mônica Pechincha (1994) vê nesse mito – no ato canibal de *Niwelanigi* devorar pessoas de outras nações – uma metáfora indígena da necessidade do “outro” como fonte de vida. A constituição da sociedade Kadiwéu se dá por meio das guerras de captura, a vida se renova com a incorporação de cativos. O mito associou a guerra – o comer carne

crua – à reprodução do grupo: capturar crianças é iniciar uma consubstancialidade; “comendo” outros a sociedade perpetua-se.

Por meio destas práticas indígenas de sentido, e pelo foco sobre a guerra enquanto prática empírica, pôde-se tematizar a noção de “predação” como uma forma relacional extremamente produtiva em diversos contextos da vida nativa (Viveiros de Castro *et alli* 2003). Uma “economia simbólica da predação” foi proposta relacionando predação à produção, e pela perspectiva Kadiwéu, à procriação.

“Troca” e “reciprocidade”, “predação” e “inimizade” exprimem uma mesma estrutura aberta e hierárquica, cujo vetor vai de fora para dentro, na qual a relação prototípica seria a predação e o idioma relacional dominante, a afinidade (idem: 12).

Carlos Fausto (2002) sugere então a existência de dois modos de produção da identidade, da humanidade: além do modo comensal haveria também o modo canibal, de predação e produção²⁹.

O relevante de todo este exercício é demarcar o que, em cada universo social, é enfatizado ou negado, o que considera-se como dado e o que é produzido. São estas ênfases, mas para o social ou individual, mais para o natural do que para o cultural que criam diferenças tão grandes de perspectiva, chegando ao limite da não comunicação e da tentativa de criminalização do social do outro.

Se lembrarmos o fato de que a humanidade não é limitada aos Wari’ [ou aos ameríndios, ou ao ocidente judaico-cristão], nós poderemos estar em uma posição mais favorável para perceber que a produção de parentes consubstanciais, assim como a fabricação de corpos idênticos, não ativam somente o universo do grupo local ou da tribo/etnia, mas também um universo de subjetividades a partir do qual a diferenciação entre os grupos é construída (Vilaça 2002: 355 – tradução minha).

É a criação de diferenças que põe em movimento a elaboração de identificações enquanto povo específico. Os interditos sobre a vida e sobre a morte fazem parte das manobras, da política, das estratégias de sobrevivência coletiva, individual, emocional, que nós e os outros, todos efetuamos. Então a presença de estratégias próprias de elaboração do social seria esse “mínimo comum entre os povos”? Ao se perguntar “o que é a humanidade?”, Lévi-Strauss (1967) compreendeu que a humanidade surge a partir da “primeira Lei”, a proibição do incesto. A instauração dos limites que ordenam sócio-lógicas.



O espelho e a reflexão

Seria então possível supor que a partir destas imagens que toda sociedade cria produzindo o que é humano e social e demarcando seus limites existenciais também se

²⁹ Seria possível sugerir os interditos de vida como reflexos de uma predação, de crianças suprimidas-ingeridas para a contínua criação?

produzem os espaços de tabu, da foraclusão, dos Estados de exceção? Estes conceitos metropolitanos de certo me ajudaram a compreender esferas do universo ameríndio que não têm sido trabalhadas pela etnologia, mas é provável – e desejável – que uma imersão mais acurada e uma troca efetiva com estes Povos gere novas esferas e conceitos, próprios de cosmologias elaboradas a partir da afinidade potencial, da alteridade que fundamenta o “nós”.

Novas realidades certamente se mostrarão. Somente com uma percepção mais sensível, imersa nas ambigüidades constituintes de tantos sociais, que poderemos ligar espaços, lacunas, ausências e perguntas sem resposta. São os Povos indígenas que podem responder sobre os interditos de vida e sua produção. O que pode implicar em silêncio.

Isso me coloca diante dos limites do exercício de interposições que fiz aqui. Nossa normatividade legal é ainda baseada na obrigação e em uma soberania que se afirma mediante o *bando* da exclusão (Agamben 2004). Uma soberania que pressupõe a existência de pessoas e de um mundo social onde não há espaço e recursos para todos, nos quais não há possibilidades de afeto e participação para todos.

As prescrições e interditos indígenas se fundamentam em uma rede de afinidades e parentelas que tem no cuidado (ou na ausência de) o demarcador do que é social e humano. A possibilidade de existência de um “indivíduo” só ocorreria enquanto afirmação de um coletivo. É muito comum entre os Karajá a adoção de crianças, em geral órfãs.

Não encontramos crianças semi-abandonadas: na falta dos pais, elas são imediatamente adotadas por outras famílias. As crianças adotadas são consideradas próprias, não são mais devolvidas, e as obrigações e proibições oriundas do parentesco (por exemplo, a proibição do incesto) aplicam-se a ela com todo rigor (Aytai 1994: 05).

Índice de que estas crianças terão a formação de sua personalidade garantida. Inseridas na vida social, são parte constitutiva das relações que movimentam os seres. Sua existência depende de uma rede de parentesco efetiva, da disponibilidade de recursos, do papel autônomo que cada pessoa tem de responsabilidade com seu povo e com o social. Portanto, a artificialidade da fronteira entre natureza e cultura, fazendo da natureza cultura, faz da filosofia ameríndia um desafio para a legislação ocidental.

Mas podemos pensar que o cuidar, a necessidade de uma rede de laços para o desenvolvimento de um bebê, é parte fundamental da construção de uma pessoa também no ocidente, onde se constata a imposição desenfreada de uma vida que permite o deixar morrer, o abandono, a miséria humana. O infanticídio é elaborado crime mas o abandono, a total ausência de afeto, não. Um universo ambíguo e contraditório onde o conteúdo perde para a forma, pela extrema formalização das leis cujo resultado é o seu baixo impacto nas políticas, no comportamento social e individual.

A noção de “solidão humana”, entre os Piro, permite uma associação: entre o luto por alguém que morre e o nascimento de um bebê. O enlutado é alguém que perdeu um parente, o bebê é um humano potencial

que se vê na condição dolorosa de singularidade, a condição de não ter ninguém capaz de aplacar os seus desejos. O que lhe falta é *nomolene*, “meus parentes” (Gow 1997: 54).

Essa solidão do bebê logo após o nascimento é resultado do vazio gerado pela perda de seu outro primordial: a placenta. É esta ruptura que faz com que o bebê agencie outros Outros, os humanos, agora pelo caminho do assemelhamento, da elaboração de um processo de consangüinidade até que ele se torne um “nós”. E isso não pode acontecer sem que seja efetivamente aceito pelos seus, sem que exista uma rede de pessoas que lhe garantirão as condições necessárias para uma vida digna, plenamente social. Sem isso a criação de uma nova vida não faz sentido.

Do lado de cá, nossa cosmologia elaborou uma natureza, vidas presas ao corpo e sua permanência, onde a qualidade das relações é menos ou nada importante diante da legitimação política de um poder soberano cuja condição de existência é não poder ceder às alternativas, às ambigüidades, às alteridades. A exigência da procriação gera orfanatos e instituições que se limitam à “manutenção” de crianças retirando-lhes diariamente as possibilidades de vida.

Nem o capital privado nem o Estado, profundamente apegado aos seus interesses, podem se permitir o luxo de ceder parte substancial de seu poder, e sobreviver. Em última instância, os proprietários do capital devem controlar o processo de produção; o Estado deve controlar a polícia e os tribunais; e as escolas e universidades devem controlar os estudantes e os planos de estudo (Lewontin *et alli* 1991: 36).

Adequando seus cidadãos para a *normalidade* da exclusão. Toda essa retórica do poder que encontrou no “direito à vida” um dos sustentáculos de sua moralidade, formalizando uma natureza que cria rotineiramente a possibilidade de “indivíduos errados”.

Tudo isso contribui para a aparição de um conceito de violência que exige uma defesa em forma de “lei e ordem” e uma explicação que exponha uma via causal suficientemente específica para justificar essa defesa (idem: 37).

Estes “defeitos”, “acazos”, “desvios” atuam como conseqüência de uma anomalia do comportamento, dos órgãos, do corpo, dos genes – mas nunca do social que os elabora. O problema está sempre naqueles que fogem do dever ser, como se fosse possível a qualquer um vivê-lo plenamente. A cura? Uma conversão às leis e à moral. Este é o grande projeto para a alteridade que resiste diferente. Uma cura espiritualmente restrita, moralmente coercitiva e politicamente excludente.

Basta observar que todas as manifestações recentes do determinismo biológico coincidem com sua oposição direta às demandas políticas e sociais daqueles que carecem de poder. A expansão do pensamento e do argumento determinista, sua exposição insistente na mídia e nos meios de comunicação, tem sido uma resposta às demandas militantes cada vez mais difíceis de atender, justamente porque ameaçam a estrutura soberana.

Explicações biológicas foram sendo criadas para cada demanda, apropriadamente confeccionada para esvaziar sua legitimidade. Um poderoso meio de culpabilizar as “vítimas”, aqueles que não têm poder de fala dentro da hierarquia soberana.

A descoberta de que a ordem *não* era *natural* foi a descoberta da *ordem como tal*. O *conceito* de ordem apareceu na consciência apenas simultaneamente ao *problema* da ordem, da ordem como questão de *projeto e ação*, a ordem como obsessão. Para colocar de forma ainda mais clara, a ordem como problema surgiu (...) como reflexão sobre as práticas ordenadoras. A declaração da “inaturalidade da ordem” representava uma ordem que já saía do esconderijo, da inexistência, do silêncio. “Natureza” significa, afinal, nada mais que o silêncio do homem (sic) (Bauman 1999: 14).

Passou-se a exigir um código ético geneticamente preciso e, por tanto, “completamente justo”. Temos então uma influente associação entre: ordem, controle e justiça que permite observar que as explicações científicas consideradas válidas [e as rejeitadas] têm determinantes sociais e cumprem funções sociais. A produção moderna é um sonho de colonização total da natureza, do humano, dos outros. É antes a produção de “sistemas mitológicos high-tech que estruturam a nossa imaginação sobre possibilidades pessoais e sociais” (Haraway 1991).

É na atribuição da vida como verdade e do infanticídio como profanidade que posso acompanhar, ao mesmo tempo, a atribuição de propriedades humanas e não humanas às elaborações do nós-outros, que sabemos, é mútua.

No ocidente judaico-cristão, esse contínuo parece caminhar da não-humanidade ao sagrado. Daí que aquela noção de uma humanidade natural, puro impulso e instinto, pode ser atribuída aos “primitivos”.

É aqui que se demarca uma diferença sócio-lógica importante, do problema do outro. Nosso mundo foi criado por um Deus fora do tempo, como soberano e criador de realidades, ele pode administrar o mundo à distância, por meio da “economia da culpa”. Entre os ameríndios os demiurgos criam um mundo para que possam viver nele, para participar do movimento de transformação de todos os seres, que inclui entre outras coisas, os outros. O Outro ameríndio é positivo, é afirmativo, é constitutivo. O Deus cristão cria um mundo para se retirar a uma existência fora dele, já que ele é a lei. Uma lei que demarca a negatividade do outro, que tende à exclusão.

Se a falta de cultura e o alinhamento com os instintos naturais fez e ainda faz os selvagens, aos nossos olhos, aqueles menos humanos que nós, no caso do infanticídio indígena, é justamente a negação daquele instinto primevo de toda mulher – o ser mãe – que faz dessas comunidades algo não humano. Ou seja, ambos se baseiam na natureza humana, ora para se distanciar dela e culpar aqueles que lá permanecem, ora para utilizá-la como legitimador do que deve ser, da lei, do social.

Para fugir da tautologia gerada pela arbitrariedade da separação entre natureza e cultura, Roy Wagner (1981) examinou o modo como a noção de natureza serve para controlar a noção de cultura. Para ele, nossas relações com o mundo fenomenal respeitam o caráter inato da natureza, de uma força natural. Ao invés de inventar a natureza, acreditamos domesticá-la, usá-la, apreendê-la a ponto de arbitrar sobre deixar ou não que ela siga seu curso. Assim, em relação ao indivíduo, a natureza é percebida como alguma resistência encontrada na sua tentativa de controlar o “self”. É aqui que se funda o papel central da cultura, da humanidade, da ética: o controle daquela inumanidade que ameaça constantemente nossa imagem no espelho.

Este seria o rendimento final do ciborgue de Haraway (2000). Com a presença do ciborgue, natureza e cultura são reestruturadas: uma não pode mais ser objeto de apropriação ou de incorporação pela outra. Polaridade e dominação hierárquica são questionadas.

O ciborgue não espera que seu pai [o *pater*] vá salvá-lo por meio da restauração do Paraíso (...) o ciborgue não sonha com uma comunidade baseada no modelo de família orgânica, mesmo que sem projeto edípico. O ciborgue não reconhecera o jardim do Éden; ele não é feito de barro e não pode retornar ao pó. É talvez por isso que quero ver se os ciborgues podem subverter o apocalipse do retorno ao pó nuclear que caracterizaria a compulsão maníaca para encontrar um Inimigo (Haraway 2000: 44).

A vida como natureza, como lei, só se dá porque ao mesmo tempo em que a sociedade a constrói como lei, esquece dessa construção, a naturaliza – um movimento de ocultação parecido ao que Agamben (2002) identificou na elaboração da vida nua, do homo sacer. Há uma continuidade entre o biológico, o social e o cultural, não são opostos ou excludentes. Maturana (2002) também desestabiliza estas essências sugerindo que as emoções são fenômenos próprios do reino animal e, portanto, também humanas. E mais, elas seriam a base do que é social, do que é inter-relação, contato, diálogo. Nem todas as relações e interações entre os seres humanos seriam sociais, somente aquelas de fundamento amoroso, que permitem a aceitação do outro enquanto legítimo outro na convivência. Ele propõe que ao invés de produzir inimigos e excluir, negando socialidades, produzamos a escuta da alteridade, a abertura para a existência de outros enquanto diferença.

O amor, a aceitação plena do outro enquanto legítimo outro, não seria um fenômeno especial ou diferenciado, mas constitutivo da vida humana; “mas o que conheceremos observando as ações do outro? Conheceremos suas emoções como fundamentos que constituem suas ações” (idem). As emoções impulsionariam o domínio de ações possíveis nas pessoas e animais bem como as distintas disposições corporais que as constituem.

As estratégias femininas ou “étnicas” de negação de socialidade e pessoalidade a alguém desencontram-se daquela alegoria constituinte de um humano que incorpora sub-reptivamente uma ambigüidade estratégica entre o biológico e o moral, sem reconhecê-la. Para tanto, não foi suficiente conceber o ser humano como uma espécie peculiar e superior às demais, a humanidade plena dependeu ainda de um progressivo refinamento e domesticação de alguma natureza dada, de seus impulsos e instintos (Wagner 1981). Daí surge o conceito, o mitema infanticídio, tatuado pela modernidade nos selvagens do lado de lá do espelho.

O infanticídio é um tema privilegiado para desvelar moralidades vestidas de direito, justiça, lei, cultura. Por meio dele podemos observar que a ética que impõe uma humanidade plena se desintegraria caso o passo seguinte não fosse novamente um início de desumanização, que se não reconhecida em nós mesmos, parece vir pela presença da alteridade. A necessidade cristã-ocidental de produzir diferenças para excluí-las.

Se a modernidade se constitui pela manipulação que visa pôr fim às ambivalências, este projeto só pôde ser pensado pela existência mesma da ambivalência, das ameaças, dos

“anti-naturais”. Inclusive, podemos ir além já que não é a inumanidade do outro que te mata, é quando você a reconhece em você (Obeysekere 2005). Essa é a ameaça da existência da diferença empoderada, de permitir que o recalque venha a somatizar-se.

E do lado de lá do espelho, o que era imagem, tornou-se muitas vezes reflexo e reflexão. O passo político da cosmologia indígena foi ela passar a contar sua própria história: da pacificação do branco, da domesticação das mercadorias (Howard 2002) e do dinheiro (Gordon 2006), do trabalho escravo para os brancos canibais (Santilli 2006), da escolha indígena pelo arco ao invés da pólvora (Melatti 2003), da criação do mundo, da vida e da morte.

Da não conclusão: expansão

Na infância é uma sorte não sabermos o que efetivamente virá, pois para quem sabe poderá, às vezes, parecer que as crianças são delinqüentes inocentes, condenadas não à morte, mas à vida, as quais ainda não ouviram o conteúdo de sua condenação.

Schopenhauer³⁰

E adiante Schopenhauer prossegue questionando

Se a procriação não fosse uma necessidade e um ato de prazer, se fosse uma reflexão puramente racional, será que a humanidade continuaria a existir? Ou, pelo contrário, cada um teria compaixão suficiente para não impor, com tanta frieza, o fardo da existência à geração seguinte? (idem § 156).

Um fardo que está relacionado à desvinculação da vida e do “fundamento emocional do social” (Maturana 2002), da percepção da aceitação mútua, do amor como emoção que constitui o domínio das condutas. Sem esta disposição *emocionada* com o outro não há social.

A crítica de Schopenhauer é justamente a esta humanidade que surge como consequência de suas falhas morais, portadora de uma culpa original e onipresente que faz da vida (nua) um fardo que deve ser enfaticamente agradecido! É essa aversão ao peso *dos fatos* – de que, “como filhos de pais displicentes já chegamos ao mundo com culpa e, unicamente porque devemos continuar a expiar tal culpa, nossa existência se torna tão miserável e tem como fim a morte” (Schopenhauer 2002 § 156) – que faz a história soberana repleta de vidas que não precisam se qualificar.

A propósito, é melhor que elas não se qualifiquem, não se especializem, não se diferenciem demais. Neste mundo de capital, de hegemonia, de não aceitação das diferenças enquanto manutenção contínua do projeto colonial, produtor de um “Estado de indefensão” (Graffina 2005) onde é possível a existência de vidas como restritas à nudez da zoé, meras sobrevivência. Um peso existencial, uma lógica do social que extirpa a convivência efetiva, o diálogo, as trocas e modificações. Um social onde não pode haver Vida. Onde a imposição da vida nua educa o humano para uma competição evolutiva e inata, cuja consequência é a ausência de espaço para todos. A idéia da competição como negação do outro, mostra o desejo de impor-se, já que ambos (eu – outro) não podem coexistir – ou vencer, o que dá no mesmo.

Nesse sentido, o projeto indígena de criação de vidas só se efetiva pela elaboração do social como um espaço de trocas, reciprocidades e interações. Fora disso não há social, não há a possibilidade de vida humana sem vínculos afetivos, consangüíneos e/ou afins. Não há a possibilidade de vidas nuas.

³⁰ In: Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo, § 155.

Apesar das recentes conquistas do reconhecimento do direito à livre determinação e à diferença, os “novos” direitos indígenas só poderão ser garantidos por meio da superação do pensamento jurídico moderno e de sua ficção monista, que supõe o Estado como único produtor de juridicidade. O direito a auto ou livre determinação já era presente em outros mecanismos jurídicos, mas pela primeira vez foi relacionado a um direito dos Povos Indígenas.

O respeito aos Direitos Próprios é um marco importante para um Estado nacional que pensa o direito de autodeterminação como uma ameaça à soberania nacional, ao território, a integração nacional. A influência dos ideais iluministas e das imagens do “índio” a civilizar que vigoram no Brasil, determinou a formação de uma cultura jurídica que não pode mais se sustentar. O padrão de juridicidade do monismo passa por um esgotamento (Wolkmer 2001). A falência dos direitos nos regimes autoritários não é o espelho do que acontece – e não se quer ver – nas democracias (Arendt 1990, Bauman 1999). Essa falência é permanente, é própria de um projeto moderno que vive da ilusão de controle por meio da lei.

Isso porque o direito é simbólico, as leis constituem textos sobre o que “deve ser” que muitas vezes estão desvinculados da vida cotidiana das pessoas que tenta abarcar (Segato 2007c). A falência desta ordenação jurídica está relacionada a uma ausência de identificação do ordenamento jurídico com as “práticas sociais comunitárias” (Wolkmer 2001), o que gera um “sujeito de direito” abstrato, genérico, que não pode ser reconhecido pelas crescentes demandas por novos universos sociais.

Porém, uma das respostas estatais a estas “concessões” aos novos sujeitos de direito é, muitas vezes, criminalizá-los. A tendência cada vez mais punitiva do Estado de direito tende, portanto, a nomear práticas cotidianas como criminosas e a se expandir sobre povos que não apresentam a relação entre crime e pena. As punições não são a forma mais produtiva do direito, mas a sua eficácia simbólica (Segato 2003b), uma maneira de continuar a afirmar a sua existência, principalmente diante de tantos e crescentes questionamentos a sua legitimidade – como a ausência de vínculo entre a garantia de um direito e a sua efetivação.

Mas a interpretação da conquista dos direitos a livre determinação como uma ameaça não é a única. Por outra linha, compreende-se que, sem o reconhecimento destes povos como sujeitos de direito coletivo, não é possível atingir o pleno gozo dos direitos humanos individuais. E os direitos humanos universais só podem se exercer quando se reconhece o direito das comunidades a decidir, a partir de suas sócio-lógicas, seus modos de viver e de projetar seu futuro.

Somente isso é livre determinação. Ela pressupõe que os Povos indígenas podem negociar suas formas de relação com a sociedade envolvente, o que implica que podem inclusive negá-la – como fazem os diversos povos isolados no Brasil. Portanto, estas relações podem, e vão, variar.

Entretanto, a conquista destes direitos não implica que eles sejam efetivados. A tarefa agora é transformar este novo instrumento jurídico em políticas práticas favoráveis e

vantajosas aos povos interessados (Stavenhagen 2008). A promulgação de uma lei não encerra o problema. Pelo contrário, o problema começa com a sua promulgação. O que deve ocorrer agora é uma “revolução democrática de justiça” (Santos 2007). Sem uma outra cultura jurídica, na qual os povos e pessoas marginalizados historicamente tenham participação efetiva na elaboração das leis e na sua aplicação, não se faz nenhuma reforma. E a criação de uma cultura jurídica que leve os cidadãos a se sentirem mais próximos da justiça implica também a existência de várias justiças, de um pluralismo jurídico que abarque a multiplicidade de concepções e ações no mundo, um “alter-mundismo”.

As sociedades hegemônicas são baseadas no espaço de segregação: os espaços próprios para negros, índios, mulheres, loucos. As sociedades plurais não, posto que a diferença é o cotidiano. Mas se o direito à diferença é, há anos, um direito constitucional, se reconhecemos o pluralismo étnico e cultural no Brasil, ainda não chegamos ao pluralismo jurídico.

O artigo 231 da Constituição Federal Brasileira, que se refere exclusivamente aos Povos indígenas, fala de “costumes” diferenciados mas não em direitos auto-determinados. É uma conquista política e um instrumento jurídico essencial, contudo de reconhecimento tímido, ainda pouco encorajado mas que aponta a necessidade de fazer respeitar os ordenamentos próprios de cada povo. A Declaração de 2007 avança neste tópico da potencialidade normativa dos grupos étnicos compreendendo o direito a juridicidade própria, bem como cultura e instituições, como uma efetiva aceitação das diferenças. Iniciativas que já vinham sendo pensadas desde os direcionamentos dados pela Convenção 169 da OIT, sobre povos indígenas e tribais.

Contudo, o processo civil brasileiro ainda não tem respostas positivas ao tratamento dos direitos coletivos no judiciário, ele ainda é baseado na legislação individual, tornado-se pernicioso no respeito aos direitos coletivos.

Temos então que cabe a cada povo escolher como viver e planejar seu futuro. Cabe às mães escolher se querem ou não ser mães, para que duas vidas dignas possam ser criadas por este desejo. E cabe sim aos diferentes, acionar direitos se eles se sentirem prejudicados por seu sistema de poder. Este é um ponto importante: não se pode confundir o direito dos índios de questionar algo que o incomoda em seu Povo, de acionar, individualmente, os direitos humanos, por exemplo, com o direito conquistado por seu povo como sujeito coletivo. Uma coisa não deslegitima a outra (Segato s/d).

Este é o dilema de muitas mulheres indígenas no Brasil que passaram a criticar violência, abusos e maus tratos, sem com isso deixarem de se reconhecer enquanto Povo. Em um encontro de mulheres indígenas promovido pela Funai em 2003, Segato (2003c), presenciou a indagação de uma liderança Kaingang que resume esse vai-vem interétnico: como mudar um costume sem prejudicar a tradição, já que é essa “tradição” que faz os povos indígenas sujeitos coletivos, e assim, politicamente diferenciados?

Diante desses embates é dever do Estado garantir a possibilidade e fluência do debate interno, possibilitando mapear os focos de interação dos direitos próprios e dos direitos

humanos. E é importante para a conquista destes novos direitos a afirmação explícita de que cabe aos indígenas – ou a qualquer grupo ou povo diferenciado – estabelecer como e quando se relacionar com a sociedade nacional, a partir de suas iniciativas e demandas. Um fluxo que deve, cada vez mais, partir deles e não de uma imposição não-índia.

Isso faz das missões e da forma de atuação das missões um debate que deve ser posto na cena política nacional. A violência com que muitas delas atuam em aldeias indígenas no Brasil é encoberta por uma filantropia e protegida por uma moralidade que não se sustam mais. E o objetivo é claro, como mostra a missionária da Jocum:

Nenhuma criança tem culpa de nascer, todas as crianças têm o direito de viver. A cada criança que morre, morrem com ela o sonho e a esperança de alguém que poderia ser importante para sua comunidade, capaz de produzir mudanças, e reconstruir a história de seu povo (Suzuki 2008: 9).

Mudar as culturas “em seus aspectos sombrios e negativos” é o desejo trágico destas missões. É o que afirmamos quando acima enfatizamos que não bastam novos marcos legais para acabar com velhas práticas políticas e retóricas. Um humanismo que insiste no que, por séculos, os Povos indígenas no Brasil vêm demonstrando: que não se dobram à colonização persistente. Suas dinâmicas permitem a contínua resignificação de práticas e se modificando a si e a seus outros, mas a partir de uma perspectiva que lhes é própria. Reagindo às missões os ameríndios transformam os seus deuses e o nosso Deus, nossos padres e nossos missionários³¹ confirmando que resistem e resistirão aos insistentes desrespeitos e violências ao seu modo de ser no mundo.

Do outro lado, a insistência imperativa dos missionários e dos apelos midiáticos têm encadeado uma série de desinformações. O recente “documentário” produzido pela Jocum mostrando cenas de crianças supostamente Zuruwahá sendo “enterradas vivas” abusa da inação do Estado e da sociedade civil no Brasil. É uma encenação violenta, discriminatória e racista que deve ser punida. Que por seu caráter de “documentário” reifica inverdades e condiciona o telespectador a acreditar na crueldade e naturalidade com que os ameríndios permitem “matar”.

Uma ação irresponsável que parece surda ao que está dito pela longa conquista de direitos pelos povos indígenas: que eles querem “tramar os fios de sua história” (Segato s/d). Diante de novas possibilidades todos podemos mudar, nos re-inventar, mas sem imposição. Há uma diferença muito grande entre permitir-se ouvir as verdades do Outro e o roubo da fala, impondo nossas verdades ao outro.

Nina Pacari, Quechua e guatemalteca, indica a possibilidade de uma entidade indígena coletiva que, “ao fortalecer sua identidade [diferenciada como indígena frente às sociedades nacionais] possa dar luz a novos amanheceres” (Pacari 2004); como um *pachakutik*, que em quechua significa “um retorno aos novos tempos”, uma utilização da condição de índios para propor novos olhares para os projetos de mundo que a

³¹ A coletânea de Robin Wright “Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil” é um excelente conjunto etnográfico que dialoga com as múltiplas significações e exclusões que as tentativas de conversão produzem entre os povos indígenas.

interculturalidade trás, um olhar indígena sobre os direitos humanos. Isso faria dos direitos humanos um processo, assim como é a formação da personalidade ameríndia, que para existir precisa fazer sentido coletivamente e, portanto, estar em contínua elaboração.

Referências bibliográficas

Agamben, Giorgio. 2002. Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: editora UFMG. 207 p.

----- . 2004. Estado de Exceção. São Paulo, Boitempo.

Almeida, Rita Heloísa de. 1995. “O Diretório dos Índios: um projeto de ‘civilização’ no Brasil do século XVIII”. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

Arendt, Hannah. 1990. Origens do Totalitarismo. São Paulo, Companhia das Letras.

----- . 2004. A condição humana. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

Ariès, Philippe. 1978. História Social da Criança e da Família. Rio de Janeiro: Guanabara.

----- . 2001. História da Morte no Ocidente: da idade média aos nossos dias. São Paulo, Ediouro.

Arnaud, Expedito. 1975. “A legislação indígena no período imperial” In: Informativo Funai Nº 14, II Trimestre, ano IV.

Audiência Pública “O caso das crianças Suruwahá”. Dezembro de 2005. Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação – Núcleo de Redação Final em Comissões. Requerente: Comissão da Amazônia, Integração Nacional e Desenvolvimento Regional, Câmara dos Deputados. Brasília, Brasil.

Aytai, Desidério. 1994. “Obstetrícia Karajá – segunda parte” In: Publicações do Museu Histórico de Paulínia, Nº 61, São Paulo.

Badinter, Elisabeth. 1985. Um Amor Conquistado: o Mito do Amor Materno. Tradução de Waltecir Dutra. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.

Bhabha, Homi K. 2005. O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Baldi, César A. 2005. “Mulheres, direitos e histórias: repensando narrativas, reconfigurando espaços e tempos” In: Mulheres: história e direitos. Jeferson Selbach [et al]. Cachoeira do Sul, Editora do autor.

Baldus, Herbert. 1979. “A posição social da mulher entre os Bororo Ocidentais” In: Ensaios de Etnologia Brasileira. Ed. Nacional, São Paulo, [Brasília]: INL.

Ball, Helen & **Hill**, Catherine. 1996. “Reevaluating ‘Twin Infanticide’”. In: Current Anthropology. Ano I, V.III. PP. 856-859.

Bauman, Zygmund. 1999. Modernidade e Ambivalência. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Bazzo, Ezio F. 2004. A lógica dos devassos – no circo da pedofilia e da crueldade. Brasília, Moloch Publicadora Ltda.

Benedict, Ruth. 1934. Padrões de Cultura. Livros do Brasil, col. Vida e Cultura, Lisboa.

Benjamim, Walter. 2003. “Crítica da violência: crítica do poder” In: Revista espaço acadêmico, ano II, nº 21. www.espacoacademico.com.br

Bíblia Sagrada. 2006. Tradução da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – com introdução e notas. Brasília, edições CNBB e São Paulo, Editora Canção Nova.

Bonamigo, Zélia M. 2006. A economia dos Mbya-Guaranis: trocas entre homens e entre deuses e homens na Ilha da Cotinga em Paranaguá-PR. Dissertação de mestrado, PPGAS/UFPR.

Carneiro da Cunha, Manuela C. 1978. Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahô. São Paulo, Editora Hucitec.

Carsten, Janet. 1995. "The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood and relatedness among Malays in Pulau Langkawi". In: *American Ethnologist*, 22(2): 223-241.

Caspar, Franz. 1953. "Perversion – Aphrodisiacs – Love Magic – Birth Control – Infanticide", In: Some sex beliefs and practices of Tupari indians (western Brazil). São Paulo, Revista do Museu Paulista, N.S, V. VII.

Cocco, Pe. Luis. 1972. "Maternidad y Infancia" In: Iyëwei-Teri, quince años entre los Yanomamos. Caracas, Venezuela, Ed. Escuela Técnica Popular Don Bosco.

Coelho de Souza, Marcela C. 2008. "O patrimônio cultural, a dádiva indígena e a dívida antropológica: direitos universais e relações particulares" In: *Série Antropologia* 415. Brasília: Universidade de Brasília.

Colbacchini, Pe. Antonio. 1939. "Infanticídio" In: À luz do cruzeiro do sul: os índios Borôros-Orari do planalto Oriental de Mato Grosso e a Missão Salesiana: Impressões. São Paulo, Escolas Profissionais Salesianas.

Conh, Clarice. 2005. Antropologia da Criança. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed. Passo-a-passo 57.

Conklin, Beth & **Morgan**, Lynn. 1996. "Babies, Bodies and the Production of Personhood in North America and Native Amazonian Society" in: *Ethos*, Vol. 24, nº 4. pp. 657-694.

Costa, Maria Heloísa. 1986. "O sobrenatural, o humano e o vegetal na iconologia Mehinakú" In: *Suma Etnológica Brasileira*. (Berta Ribeiro org.) V.3 – Arte Índia. Petrópolis, Vozes – Finep.

Cruz, Carlos H. S. 2000. "O Parricídio no profano e no sagrado". Monografia aprovada no Curso de Especialização em Psicologia Jurídica. Departamento de Psicologia, UERJ.

Dagg, Anne I. 2000. "The Infanticide Hypothesis: A Response to the Response" In: *American Anthropologist*. V. 102, Nº 4. Pp. 831-834.

Degregori, Maria C. Alvaréz. 2001. Sobre la mutilación genital femenina y otros demônios. Publicaciones de Antropología Cultural, Universitat Autònoma de Barcelona.

Durkheim, Émile. [1912] 1996. As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes.

Faleiros, Vicente de P. 2004. "Infância e adolescência: trabalhar, punir, educar, assistir, proteger". In: *Revista Ágora: Políticas Públicas e Serviço Social*, ano 1, nº 1. Disponível em: www.assistenciasocial.com.br

Fausto, Carlos. 2001. Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo, Edusp.

----- 2002. "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia". *Mana* v.8 n.2, Rio de Janeiro. Pp. 1-33.

- Felipe**, Jane. 2006. Dossiê Repensando a Infância – “Afiml, quem é mesmo pedófilo?” In: Caderno Pagu nº 26, Campinas. Pp. 1-15.
- Frazer**, James. [1890] 1982. O Ramo de Ouro (versão ilustrada). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Foucault**, Michel. 2004. História da Loucura na idade clássica. São Paulo, Perspectiva.
- . 1988. Microfísica do Poder. Rio de Janeiro, Graal.
- . 2000. Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes
- Galvão**, Eduardo. 1979. Encontros de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Giacone**, Pe. Antonio S.S. 1949. Os Tucano e outras tribus do rio Uaupés afluente do Negro-Amazonas: notas etnográficas e folclóricas de um missionário salesiano. São Paulo: Ed. Associação Brasileira dos Amerindianistas (ABÁ).
- Girard**, René. 1990 [1923]. A violência e o sagrado. São Paulo: editora Universidade estadual Paulista.
- Gordon**, César. 2006. Economia Selvagem - Ritual e mercadoria entre os índios Xicrin-Mbêngôkre. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- Gow**, Peter. 1991. Of the mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press.
- . 1997. “O Parentesco como consciência humana: o caso dos Piro”. In: Mana 3(2): 39-65.
- Graffigna**, Eduardo Bustelo. 2005. “Infancia em indefensión” In: Derechos Humanos, Niñez y adolescência – cuaderno de ciencias sociales nº 138, FLACSO, Costa Rica.
- Granzberg**, Gary. 1973. “Twin Infanticide – A cross-Cultural Testo f a Materialist Explanation” In: Ethos, V.1, Nº 4. PP. 405-412.
- Haraway**, Donna. 1991. Simians, Ciborgues and Women: the reinvention of nature. Routledge, Nova York.
- . 2000. “Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX” In: Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano. Tomaz Tadeu da Silva (org). Belo Horizonte: Autêntica.
- Hausfater**, Glenn. 1984. “Infanticide: Comparative and Evolutionary Perspectives” In: Current Anthropology. V.25, Nº 4. Pp. 500-502.
- Hersfeld**, Michael. 2004. The Body Impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value. Chicago: University of Chicago Press.
- Hill**, Jonathan. 2000. “Muzicalizando” o Outro: ironia ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela). In: Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP: imprensa Oficial do Estado.
- Howard**, Catherine. 2002. “A domesticação das mercadorias: Estratégias Wai-Wai” In: Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora UNESP: imprensa Oficial do Estado.

- Hrdy**, Sarah B. 2001. Mãe Natureza: uma visão feminina da evolução – Maternidade, filhos e seleção natural. Rio de Janeiro, Editora Campus Ltda.
- Ingold**, Tim. 1986. The Appropriation of Nature. Manchester: Manchester University Press.
- Ireland**, Emilienne. 1987. “Subtly and Discretion in ‘Informal’ Law: a case of obligatory infanticide among the Waura. Yale University.
- . 1993. “When a chief speaks through his Silence” in PoLAR – Political and Legal Anthropology Review. Volume 16, issue 2, pp. 19-28.
- Instituto Salesiano San Callisto – Roma**. 2007. “As Catacumbas Cristãs de Roma” In: www.catacomb.roma.it/br
- Ishay**, Micheline. 2006. Direitos Humanos: Uma Antologia – principais escritos políticos, ensaios e documentos desde a Bíblia até o presente. São Paulo, Editora Universidade de São Paulo: Núcleo de Estudos da Violência (NEV).
- Junqueira**, Carmen. 1975. Os índios do Ipavu: um estudo sobre a vida do grupo Kamaiurá. São Paulo: Ática.
- Kant de Lima**, Roberto. 2008. Fala proferida no seminário “Perícia Antropológica e a Defesa dos Direitos Sócio-Culturais no Brasil”, Sessão I: O sistema de justiça e a defesa dos Direitos sócio-culturais: problemas e desafios para a Antropologia.
- Kroemer**, Günter. 1989. *Kunahã Made*: o povo do veneno – sociedade e cultura Zuruahá. Coleção Antropologia – CIMI. Belém: edições mensageiro. 197 p.
- Ladeira**, Maria Inês. 2007. O caminhar sob a luz: território mbya à beira do oceano. Editora Unesp, São Paulo.
- Laraia**, Roque de B. 1970. "O Sol e a Lua na mitologia xinguana", In: Mito e Linguagem Social. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Le Breton**, David. 2003. “A manufatura de crianças” e “O corpo rascunho das ciências da vida” In: Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade. São Paulo: Papirus.
- Leite**, Jurandyr C. 1987. “Proteção e incorporação: a questão indígena no pensamento político do positivismo ortodoxo”. In: Revista de Antropologia. V. 30/31/32. pg 255-275.
- Leite**, Serafim. 1940. Novas cartas jesuíticas. São Paulo: Cia. Ed.Nacional.
- Lévi-Strauss**, Claude. 1955 [2003]. “A estrutura dos mitos” In: Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- . 1962 [2006]. O Pensamento Selvagem. Campinas, Papirus Editora.
- . 1967. Les Structures Élémentaires de la Parenté. Paris/La Haye: Mouton & CO.
- . 1973 [1993]. “A gesta de Asdiwal” e “Quatro mitos Winnebago”. In: Antropologia Estrutural Dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- . 1986. Tristes Trópicos. Lisboa, Editora Setenta.
- . 2004. O Cru e o Cozido – Mitológicas 1. São Paulo: Cosac & Naif.
- Lewontin**, R. C.; **Rose**, Steve e **Kamin**, Leon J. 1991. No está em los genes: Racismo, genética y ideologia. Editorial Grijalbo, México, DF.

- Lima**, Antônio Carlos de Souza. 1995. Um grande cerco de paz: Puder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, Ed. Vozes.
- Malinowski**, Bronislaw. 1930. "The problem of meaning". In: Ogden & Richard (eds.) The Meaning of Meaning. 3ª ed. London: Kegan Paul.
- . 1930. "Kinship". In: Man, 30 (2): 19-29.
- Marcílio**, Maria L. e **Venâncio**, Renato P. 1990. "Crianças Abandonadas e primitivas formas de sua proteção" In: Anais do VII Encontro de Estudos Populacionais ou www.abep.org.br
- Maturana**, Humberto. 2002. Emoções e linguagem na educação e na política. Belo Horizonte, UFMG.
- Mauss**, Marcel. 2003 [1950]. "Esboço de uma teoria geral da magia" In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naif.
- . 2001. Ensaios de Sociologia. São Paulo, Perspectiva.
- Mauss**, Marcel & **Hubert**, Henri. 2004 [1889] Sobre o sacrifício. São Paulo: Cosac & Naif.
- McCallum**, Cecília. 1996. Morte e Pessoa entre os Kaxinawuá. MANA 2(2). Pp. 49-84.
- McMahan**, Jeff. 2007. "Infanticide" In: Utilitas. V. 19, Nº 2. Printed in United Kingdom. Pp. 133-159.
- Mead**, Margaret. 2001 [1928]. Coming of Age in Samoa: a Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization. Nova York, Perennial Classics.
- Melatti**, Julio C. 1992. "Enigmas do corpo e soluções dos Panos" In: Página do Melatti, www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/
- . 2003. Curso de Extensão Mitologia Indígena (apostila). In: Página do Melatti, www.geocities.com/RainForest/Jungle/6885/
- Meliá**, Bartolomeu. 1995. "Porque se suicidan los guaranies?" Assunción: CEPAG.
- Merleau-Ponty**, Maurice. 2006. A Natureza: curso do Collège de France. Tradução: Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes.
- Milovic**, Miroslav. 2004. "A questão do sentido: Husserl" In: Revista Philósofos nº 9 V. 1. Pp. 63-79, jan./jun. 2004
- . 2005. "A impossibilidade da democracia". Trabalho apresentado no XIV Congresso Nacional do CONPEDI.
- . 2007. "A utopia da diferença" In: A parte Rei – Revista de Filosofia. Nº 54, monográfico Gianni Vattimo. Pp. 1
- Morgan**, Lewis H. 1968. [1870] "Classificatory Kinship Terminology Among American Indians" In: Bohannan e Middleton (Org.) Kinship and Social Organization. The Natural History Press.
- Muakad**, Irene B. 2001. O Infanticídio – análise da doutrina médico-legal e da prática judiciária. São Paulo: Mackenzie.
- Müller**, Regina. 1984/85. "Asurini do Xingu" In: Revista de Antropologia, São Paulo, nº 27/28, Pp. 91-114.

- Nag**, Moni. 1973. “Anthropology and Population: Problems and Perspectives” In: *Population Studies*, Vol. 27, Nº 1. Pp. 59-68.
- Nascimento**, Alcileide C. 2004. “As portas da vida para as filhas da caridade: formas de inserção social das mulheres expostas (Recife, 1830-1860)”. In: *Saeculum – Revista de História* [11]; João Pessoa. Pp. 103-113.
- Negri**, Antônio. 2002. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Nietzsche**, Friedrich. 1998. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nimuendaju**, Curt. 1987 [1914]. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocuva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC e EDUSP.
- Obeyesekere**, Gananath. 2005. *Cannibal Talk: the Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*. University of California Press.
- Oliveira**, Roberto Cardoso. 1996 [1964]. *O Índio e o Mundo dos Brancos*, Campinas: Editora da Unicamp, 4ª Edição.
- , 1994. “Antropologia e Moralidade” In: *Revista de Brasileira de Ciências Sociais*. V. 9, nº 24, pp. 110-121.
- Overing**, Joanna. 1999. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana* 5(1). Pp. 81-107.
- , Joanna. 2006. “O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piaroa da Bacia do Orinoco”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP. V. 49 nº1. Pp. 19-54.
- Pacari**, Nina. 2004. “El auge de las identidades como respuesta política”. In: *Los desafíos de la interculturalidad: identidad, política e derecho*, Milka Castro-Lučić (org.). Santiago: LOM Ediciones.
- Packer**, Craig. 2000. “Infanticide Is No Fallacy” In: *American Anthropologist*. V. 102, Nº 4. Pp. 829-831.
- Pagliari**, Heloisa; **Azevedo**, Marta; & **Santos**, Ricardo (Orgs.). 2005. *Demografia dos povos indígenas no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz e Associação Brasileira de Estudos Populacionais – Abep.
- Pechincha**, Mônica. 1994. *Histórias de Admirar: mito, rito e história Kadiwéu*. Dissertação de mestrado aprovada pelo PPGAS/DAN/UnB.
- Piedade**, Acácio T. 2006. “Reflexões a partir da etnografia da música dos índios Wauja” In: *Revista Antropológicas*, ano 10, V. 17 (1), pp. 35-48.
- Pinto**, Márnio T. 1997. *Iaipari*. São Paulo: Hucitec e Anpocs, Curitiba: Editora UFPR.
- , 1998. “Economia, cosmologia e vida ritual Arara” In: *Povos Indígenas no Brasil* – www.socioambiental.org
- Procópio**, Cândido F. e **Junqueira**, Carmen. 2005. “Análise da fecundidade Kamaiurá” In: *Demografia dos Povos Indígenas no Brasil*. Pagliaro, H., Azevedo, M.M. e Santos, R.V. (Orgs.). Rio de Janeiro: Editora Fiocruz e Associação Brasileira de Estudos Populacionais – Abep.
- Projeto Coletivo AmaZone**. s/d. In: www.amazone.wikia.com

Quijano, Aníbal. 2002. "Colonialidade, poder, globalização e democracia" In: *Novos Rumos*, Ano 17, nº 37.

Ramos, Alcida. 1990. *Memórias Sanumá – Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami*. São Paulo: Marco Zero & UnB.

----- . 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.

----- . 2000. Projetos indigenistas no Brasil independente. *Etnográfica*, Vol. IV (2), pp. 267-283.

Ribeiro, Darcy. 1970. *Os Índios e a Civilização: a Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno*, São Paulo: Companhia das Letras, 3ª Edição.

Revista Terra. 2005. "O guardião dos Povos Invisíveis". Sobre a vida de Sidney Possuelo com uma entrevista exclusiva. Edição de abril de 2005.

Rival, Laura. 1998. "Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade" in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 4, nº 4. pp. 619-642.

Rivière, Peter. 1974. "The Couvade: a Problem Reborn" in: *Man*, New Series, Vol. 9, nº 3, pp. 423-435.

Rohden, Fabíola. 2001. *Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

----- . 2003. *A Arte de Enganar a Natureza: contracepção, aborto e infanticídio no início do século XX*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

S.A. s.d. "Cultural Orientation or Population Control? Female infanticide among the Yanomama of the Catrimani River Basin".

Santilli, Paulo. 2002. "Trabalho escravo e brancos canibais. Uma narrativa histórica Macuxi" In: *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP: imprensa Oficial do Estado.

Santos, Boaventura de Souza. 2007. *Para uma revolução democrática da justiça*. São Paulo: Cortez. Coleção questões da nossa época; V. 134.

Schneider, David. 1984. *American Kinship, a cultural account*. University of Chicago Press.

Schopenhauer, Arthur. 2002. *Do Sofrimento do Mundo*. São Paulo: Martin Claret.

Schuch, Patrice. 2006. "Direitos e Sensibilidades: uma etnografia das práticas de justiça da infância e da juventude" In: *Antropologia e Direitos Humanos 4* (org. Miriam P. Grossi, Maria L. Heilborn e Lia Zanotta). Blumenau: Nova Letra.

Seeger, A., **DaMatta**, R. e **Viveiros de Castro**, E. 1987. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras" in: Pacheco de Oliveira (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero. pp. 11-29.

Segato, Rita L. 2003a. "El género en la Antropología y más allá de ella". In: *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

----- . 2003b. "La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción Del mundo y la eficacia simbólica del Derecho. In *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

-----, 2003c. “Uma agenda de ações afirmativas para mulheres indígenas no Brasil” In: Série Antropologia nº 326. Brasília, UnB.

-----, 2007a. “O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça” In: Stevens, Cristina (org.) Maternidade e Feminismo – diálogos interdisciplinares. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul.

-----, 2007b. “La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad” In: La Nación y Sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa em tiempos de la identidad. Buenos Aires: Prometeo.

-----, 2007c. “Raza es signo” In La Nación y Sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa em tiempos de la identidad. Buenos Aires: Prometeo.

-----, s/d. “Que cada pueblo teja los hilos de su historia: El argumento del Pluralismo Jurídico en diálogo didáctico con legisladores”. In: Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (Coords.): Justicia y diversidad en tiempos de globalización. México, DF: CIESAS, volumen en preparación.

Silva, Rita de Cássia O. 2005. “Sujeito na infância: Quando a visibilidade produz exclusão”. In: II Jornada Acadêmica de Produção Científica sobre Crianças e Adolescentes, Florianópolis.

Simonian, Ligia. 2001. “As mulheres e o infanticídio entre os Amundawa e Urueu-Wau-Wau, Rondônia”. In: Mulheres da Amazônia Brasileira: entre o trabalho e a cultura. NAEA/UFPA, Belém – Pará.

Siqueira, Jaime G. 2007. Povo Indígena Kadiwéu. In: Programa Kaiowá/Guarani, www.neppi.org

Smiljanic, Maria Inês. 1999. O corpo Cósmico: o Xamanismo entre os Yanomae do Alto Toototobi. Tese de doutorado aprovada pelo PPGAS/DAN/UnB.

Souza, José C. s/d. “A criança na história da Igreja e do Metodismo”. Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Teologia.

Stavenhagen, Rodolfo. 1998. “El sistema internacional de los derechos indígenas”. In Autonomias étnicas y Estados Nacionales, Bartolomé & Barabas (org). México: Conaculta – INAH.

-----, 2008. “Los pueblos indígenas: nuevos ciudadanos mundiales” – palestra conferida em junho de 2008, no Auditório Dois Candangos, Universidade de Brasília.

Stern, Daniel. 1992. O mundo interpessoal do bebê – Uma visão a partir da psicanálise e da psicologia do desenvolvimento. Porto Alegre, Artes Médicas.

Stolze Lima, Tânia. 2005. Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI.

Strathern, Marilyn. 1992. After nature: English kinship in the late twentieth century. Cambridge: Cambridge University Press.

Suess, Paulo. 2006. “Os Jesuítas no Brasil” In: www.cimi.org.br

Suzuki, Márcia. 2008. “Quebrando o silêncio: um debate sobre o infanticídio nas comunidades indígenas do Brasil”. Márcia Suzuki (org). 28p.

Trindade, Judite M. B. 1999. “O abandono de crianças ou a negação do óbvio” In: Revista Brasileira de História, Vol. 19, nº 37. São Paulo. Pp 1-18.

- Trivers**, Robert. 2002. “Parental investment and reproductive success” In: Natural selection and social theory: selected papers of Robert Trivers. Oxford: Oxford University Press. p 56-110.
- Valdez**, Diane. 2004. “‘Inocentes Expostos’: o abandono de crianças na Província de Goiás no século XIX”. In: Inter-Ação: Revista da Faculdade de Educação/UFG, 29 (1). Pp. 107-129.
- Venâncio**, Renato P. 2002. “Infância e Pobreza no Rio de Janeiro, 1750-1808”. In: História: Questões & Debates, Curitiba, nº 36. Pp. 129-159. Editora UFPR.
- Vidal**, Lux. 1977. Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xicrin do rio Caeté. São Paulo: HUCITEC, Ed. da Universidade de São Paulo.
- Viertler**, Renata B. 1976. As aldeias Bororo. Coleção Museu Paulista. Série de Etnologia, V.2. São Paulo, Ed. USP.
- Vilça**, Aparecida. 2002. “Making kin out of others in Amazonia” in: Journal of the Royal Anthropological Institute (N/S) 8, pp. 347-365.
- , 2005. “Chronically unstable bodies: reflections on amazonian corporalities” in: Journal of the Royal Anthropological Institute (N/S) 11, pp. 445-464.
- Viveiros de Castro**, Eduardo. 1986. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ANPOCS.
- , 2002. A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naif.
- , 2006. “The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic” In: Sandra Bamford, James Leach (org.). Geanealogy beyond kinship: sequence, transmission, and essence in ethnography and social theory. Oxford: Berghan Books.
- Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha**. 1993. “Introdução” In: Amazônia: Etnologia e História Indígena. Castro e Cunha (orgs.). São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP.
- Viveiros de Castro et alli**. 2003. Transformações Indígenas – os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história. Projeto Pronex/ NUTI, Rio de Janeiro/ Florianópolis.
- Wagner**, Roy. 1981. The invention of Culture. Chicago: The University of Chicago Press, 168 p.
- Wagley**, Charles e **Galvão**, Eduardo. 1961. Os Índios Tenetehara. Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação.
- Wiecko**, Ella. 2008. Fala proferida no “Seminário sobre a Terra Indígena Raposa Serra do Sol”. Universidade de Brasília, Auditório Dois Candangos, julho de 2008.
- Wolkmer**, Antônio C. 2001. Pluralismo jurídico: Fundamentos de uma nova cultura no Direito. São Paulo, Alfa-Omega.
- Wright**, Robin. 1999. Transformando os Deuses - Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil, Robin Wright (org.). Campinas: Editora da Unicamp.

Anexo

PROJETO DE LEI Nº 1057/2007 (Do Deputado Henrique Afonso)

Dispõe sobre o combate a práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais.

O CONGRESSO NACIONAL decreta:

Art. 1º. Reafirma-se o respeito e o fomento a práticas tradicionais indígenas e de outras sociedades ditas não tradicionais, sempre que as mesmas estejam em conformidade com os direitos humanos fundamentais, estabelecidos na Constituição Federal e internacionalmente reconhecidos.

Art. 2º. Para fins desta lei, consideram-se nocivas as práticas tradicionais que atentem contra a vida e a integridade físico-psíquica, tais como

- I. homicídios de recém-nascidos, em casos de falta de um dos genitores;
- II. homicídios de recém-nascidos, em casos de gestação múltipla;
- III. homicídios de recém-nascidos, quando estes são portadores de deficiências físicas e/ou mentais;
- IV. homicídios de recém-nascidos, quando há preferência de gênero;
- V. homicídios de recém-nascidos, quando houver breve espaço de tempo entre uma gestação anterior e o nascimento em questão;
- VI. homicídios de recém-nascidos, em casos de exceder o número de filhos considerado apropriado para o grupo;
- VII. homicídios de recém-nascidos, quando estes possuírem algum sinal ou marca de nascença que os diferencie dos demais;
- VIII. homicídios de recém-nascidos, quando estes são considerados portadores de má-sorte para a família ou para o grupo;
- IX. homicídios de crianças, em caso de crença de que a criança desnutrida é fruto de maldição, ou por qualquer outra crença que leve ao óbito intencional por desnutrição;
- X. Abuso sexual, em quaisquer condições e justificativas;
- XI. Maus-tratos, quando se verificam problemas de desenvolvimento físico e/ou psíquico na criança.
- XII. Todas as outras agressões à integridade físico-psíquica de crianças e seus genitores, em razão de quaisquer manifestações culturais e tradicionais, culposa ou dolosamente, que configurem violações aos direitos humanos reconhecidos pela legislação nacional e internacional.

Art. 3º. Qualquer pessoa que tenha conhecimento de casos em que haja suspeita ou confirmação de gravidez considerada de risco (tais como os itens mencionados no artigo 2º), de crianças correndo risco de morte, seja por envenenamento, soterramento, desnutrição, maus-tratos ou qualquer outra forma, serão obrigatoriamente comunicados, preferencialmente por escrito, por outras formas (rádio, fax, telex, telégrafo, correio eletrônico, entre outras) ou pessoalmente, à FUNASA, à FUNAI, ao Conselho Tutelar

da respectiva localidade ou, na falta deste, à autoridade judiciária e policial, sem prejuízo de outras providências legais.

Art. 4º. É dever de todos que tenham conhecimento das situações de risco, em função de tradições nocivas, notificar imediatamente as autoridades acima mencionadas, sob pena de responsabilização por crime de omissão de socorro, em conformidade com a lei penal vigente, a qual estabelece, em caso de descumprimento:

Pena - detenção, de 1 (um) a 6 (seis) meses, ou multa.

Art. 5º. As autoridades descritas no art. 3º respondem, igualmente, por crime de omissão de socorro, quando não adotem, de maneira imediata, as medidas cabíveis.

Art. 6º. Constatada a disposição dos genitores ou do grupo em persistirem na prática tradicional nociva, é dever das autoridades judiciais competentes promover a retirada provisória da criança e/ou dos seus genitores do convívio do respectivo grupo e determinar a sua colocação em abrigos mantidos por entidades governamentais e não governamentais, devidamente registradas nos Conselhos Municipais dos Direitos da Criança e do Adolescente. É, outrossim, dever das mesmas autoridades gestionar, no sentido de demovê-los, sempre por meio do diálogo, da persistência nas citadas práticas, até o esgotamento de todas as possibilidades ao seu alcance.

Parágrafo único. Frustradas as gestões acima, deverá a criança ser encaminhada às autoridades judiciárias competentes para fins de inclusão no programa de adoção, como medida de preservar seu direito fundamental à vida e à integridade físico-psíquica.

Art. 7º. Serão adotadas medidas para a erradicação das práticas tradicionais nocivas, sempre por meio da educação e do diálogo em direitos humanos, tanto em meio às sociedades em que existem tais práticas, como entre os agentes públicos e profissionais que atuam nestas sociedades. Os órgãos governamentais competentes poderão contar com o apoio da sociedade civil neste intuito.

Art. 8º. Esta lei entra em vigor na data de sua publicação.