

## Mulheres kulina - Tecelãs da rede social e do poder masculino

Lori Altmann

O povo kulina, que se auto-denomina madija, que quer dizer "gente", "povo", representa quando conta um mito ou uma história.<sup>1</sup> É uma representação cheia de gestos e sons onomatopéicos, difíceis de se transcrever na forma escrita. Os temas representados se referem a conflitos com seringueiros e seringalistas, confrontos com madeireiros e marreteiros, demandas junto à FUNAI e ao governo e outros. Neles os kulina ridicularizam os costumes dos "outros", sua maneira de ser, caricaturizando a sua diferença. O povo madija demonstra nessas oportunidades um humor e uma dramaticidade que não só são inatas mas também periodicamente exercitadas. Este processo de representar e repensar os "outros" e esta encenação aliada à linguagem oral desempenham um papel de extrema importância, pois, segundo Clifford Geertz, "não sabemos o que pensamos enquanto não vemos o que pensamos"<sup>2</sup>. A dramaticidade, por sua vez, se relaciona com a linguagem oral, pois segundo Paulo Freire: "as línguas orais são tão concretas que viram corporais"<sup>3</sup>.

Adélia Bezerra de Menezes aborda a corporalidade da linguagem oral de um modo que pode perfeitamente ser aplicado ao caso kulina: "*não podemos esquecer da carga corporal que a palavra falada*

*carrega. Na narrativa oral, a palavra é corpo: modulada pela voz humana, portanto carregada de marcas corporais, carregadas de valor significante. A palavra oral é isso: ligação de sêma e soma, de signo e corpo. A palavra narrada guarda uma inequívoca dimensão sensorial.*"<sup>4</sup>

Numa noite de lua-cheia no pátio da aldeia de Santo Amaro, Huarina contou uma história, *ima*, como dizem os kulina. Ele começou sem nenhum preâmbulo e aparentemente sem uma razão plausível. Narrou que antigamente (*maittaccadsama*) um *dsoppineje* (pajé, xamã, curandeiro) kulina ouvia muito falar do céu pelos brancos. Ele então ficou curioso para conhecê-lo. Só que queria poder voltar à sua aldeia caso não gostasse de lá. Convocou então as mulheres da aldeia para que fizessem uma grande bola de fio de algodão, para que ele pudesse achar o caminho de volta. As mulheres trabalharam muito, até que ele teve o fio suficiente para a sua viagem e então foi em busca do céu. Chegando lá, ele só viu padres e não se agradando, resolveu voltar para a aldeia.

Tentei interpretar essa história a partir do pensamento e da visão de mundo dos kulina. Em primeiro lugar, observei que a capacidade de ir e voltar para o mundo dos mortos é atributo apenas do *dsoppineje*. Na história, como no ritual kulina, as mulheres têm participação ativa nessa "viagem".<sup>5</sup> Na história, tecendo o fio do algodão, e no ritual, tecendo o fio social, através do canto coletivo. Canto coletivo, fio social que colabora no processo de cura dos doentes individualmente e que retece a sociedade quando ela "adoece" pela perda de um de seus membros. Pergunto-me: por que sempre é feminina a personagem que lida com o fio. Penélope - aquela que tece: Pene - fio de tecelagem, trama, tecido; Lope - dor. A fidelidade por um fio. *Sheherazade*, a vida por um fio. Tecelã das palavras. Em ambos os casos, na tecelagem que praticam, é a fidelidade que está em questão. Penélope - dor. Vivia

<sup>1</sup> O povo kulina habita o vale entre os rios Juruá e Purus, na Amazônia Ocidental. Pertence à família lingüística arawá com uma população aproximada de 4000 pessoas, distribuída em mais de 30 aldeias. Este texto se refere especialmente à aldeia de Maronáua, onde vivi de 1980 a 1987, e faz parte da minha dissertação de mestrado defendida no Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião de São Bernardo do Campo, em agosto de 1994, sob o título "*Madija: um povo entre a floresta e o rio - Trilhas da produção simbólica kulina*".

<sup>2</sup> Clifford GEERTZ. *A interpretação das culturas*, trad. Fanny Wrobel, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978, p.90 (Coleção Antropologia Social).

<sup>3</sup> Paulo FREIRE. *Um diálogo com Paulo Freire sobre educação indígena na 8ª Assembléia do CIMI-Regional Mato Grosso*. Cuiabá, 16-20 de junho de 1982, p.17.

<sup>4</sup> Adélia Bezerra de MENESES. *O poder da palavra*, Folha de São Paulo, Suplemento Folhetim, São Paulo, 29/01/1988, p.3.

<sup>5</sup> Confira Pierre CLASTRES. *Arqueologia da violência - Ensaios de antropologia política*, trad. Carlos Eugênio M. de Moura, São Paulo, Brasiliense, 1982. p.78 (Coleção Almanaque), onde o autor faz referência a esta capacidade do xamã de efetuar esta viagem dizendo: "*o xamã, na qualidade de médico, é um viajante... Deve, assistido por seu espírito auxiliar, entregar-se a uma viagem de exploração do mundo invisível... Cada cura (é) repetição da viagem iniciática que permitiu ao xamã adquirir seus poderes. Uma cura, isto é, a preparação de uma viagem, quase nunca ocorre sem o consumo em grande quantidade de tabaco.*"

na nostalgia, na dor do retorno de Ulisses. Em ambas uma mulher tece o poder masculino. No mito kulina, as mulheres tecem o poder do *dsoppineje* (masculino), na superação do poder do homem branco/cristão (pai). Na luta pela fidelidade à cultura elas satisfazem a curiosidade do *dsoppineje* de conhecer o céu dos brancos. A curiosidade, necessidade imperiosa de conhecer, leva à decepção e ao retorno. O *dsoppineje* sofre o aguilhão do saber por experiência própria. Haveria que se fazer um estudo antropológico da curiosidade e do papel que ela desempenha em várias religiões e mitologias. A curiosidade, com o que ela representa como propulsora do espírito humano, mas também com o que ela comporta de fragilidade. Deixar-se vencer pela curiosidade significa sucumbir à fraqueza. Aí, a precaução do *dsoppineje*. O fio feito pelas mulheres significa a sua segurança de escolha. Significa deixar o caminho aberto, manter os laços.<sup>6</sup> Pode-se entender esta história também como uma metáfora da importância da mulher kulina no sistema de parentesco, como aquela que faz criar laços, alianças, como aquela que tece os fios da sociedade através do próprio casamento e das filhas e filhos.

Repensando a história, também pude relacioná-la com a concepção kulina do mundo dos mortos. Para eles os mortos são outros. Outros hostis com os quais não se mantém relações de reciprocidade. A sociedade dos mortos representa uma projeção da sociedade dos vivos. Sociedade ideal para eles é a sua própria. Com a sua família extensa, matrilocal, com seus sub-grupos totêmicos e assim por diante. A vida de um pai não seria nunca um ideal de vida para eles. E isso eles expressaram diversas vezes, quando demonstravam a sua perplexidade pelo fato dos pais não casarem, não terem filhos, não constituírem família,<sup>7</sup> enfim, não exercitarem a reciprocidade, que se dá basicamente pelas relações de parentesco.

Claude Lévi-Strauss afirma que *"o celibato surge mesmo como repugnante e condenável para a maior parte das sociedades. Não é exagero dizer-se que os solteiros não existem nas sociedades sem escrita, pela simples razão que eles não poderiam sobreviver... E a verdade é que numa sociedade em que reina a divisão do trabalho entre os sexos e em que só o estado*

*conjugal permite ao homem gozar dos produtos do trabalho feminino... um solteiro é somente metade de um ser humano.*"<sup>8</sup>

Este autor menciona o exemplo de extrema marginalidade de um homem solteiro numa aldeia indígena no Brasil central.<sup>9</sup> Ele cita ainda Cobalcchini, a propósito dos bororo onde *"o celibato não existe e nem mesmo é imaginado, porque não se admitia sua possibilidade"*. Registra ainda que *"os pigmeus desprezam os solteiros e zombam deles como de seres contra a natureza"*.<sup>10</sup>

Isto ocorre *"porque cada indivíduo está duplamente interessado não somente em encontrar para si um cônjuge, mas também em prevenir a ocorrência, em seu grupo, dessas duas calamidades da sociedade primitiva, a saber, o solteiro e o órfão"*.<sup>11</sup>

Como se vê num grande número de sociedades tribais, o solteiro é considerado perigoso, desprezível, preguiçoso, ou seja, um ser anti-social.<sup>12</sup> Entre os kulina do Alto Purus conheci apenas um solteiro, Mapi, da aldeia de São Bernardo - Peru, que vivia andando de aldeia em aldeia. Era uma pessoa evitada, desprestigiada, tendo como companhia apenas as crianças.

A cultura do povo kulina, como as demais, tem suas ambigüidades, contradições, conflitos e desigualdades, que acabam transparecendo em qualquer estudo.

As relações de gênero entre os kulina são permeadas de conflito, que reflete relações de dominação e dependência, mas não de submissão total. O conflito homem x mulher sempre presente, reflete uma consciência da desigualdade e uma resistência ativa das mulheres.

Os mitos kulina também refletem estas ambigüidades, contradições e assimetrias (por exemplo, a rela-

<sup>6</sup> Mulheres tecelãs. Confira Adélia Bezerra de MENEZES. *O poder da palavra*, p.3.

<sup>7</sup> Claude LÉVI-STRAUSS. *As estruturas elementares do parentesco*, trad. Mariano Ferreira, 2. edição, Petrópolis, Vozes, 1982. p.80 (Coleção Antropologia, 9). A respeito dos katchin da Birmânia, o autor cita Guilhodes que escreve: *"quanto ao celibato voluntário, parece que nem mesmo têm idéia de que seja. É uma grande glória para um katchin casar-se e ter filhos, sendo uma verdadeira vergonha morrer sem posteridade."*

<sup>8</sup> Claude LÉVI-STRAUSS, *O olhar distanciado*, trad. Carmem de Carvalho, Lisboa, Ed. 70, 1986, p.78-79 (Perspectivas do Homem, 24).

<sup>9</sup> Claude LÉVI-STRAUSS. *As estruturas elementares do parentesco*, p.79.

<sup>10</sup> Conforme Claude LÉVI-STRAUSS, *Idem* p.80.

<sup>11</sup> Claude LÉVI-STRAUSS, *idem*, p.79. Também Margaret MEAD trata sobre o solteiro, dizendo: *"nas aldeias de Bajoeng Gedé, nega-se ao homem que não se casa um status social pleno. Ele permanece para sempre no meio do caminho, como o mais velho dos jovens, é um homem velho em vez da 'flor da juventude'.* Um homem sem filhos nunca chegará ao topo da hierarquia" (*Macho e fêmea*, trad. Margarida Maria Moura, Petrópolis, Vozes, 1971, p.180).

<sup>12</sup> Arnold van GENNEP, depois de uma extensa descrição das cerimônias fúnebres entre os kol da Índia, afirma que entre eles só os indivíduos que foram casados é que vão para a morada dos antepassados depois da morte [*Os ritos de passagem*, trad. Mariano Ferreira, Petrópolis, Vozes, 1978, p.130 (Antropologia, 11)].

ção entre poder e sagrado). Os mitos referem-se tanto às relações internas da organização social, quanto às relações com a sociedade dominante.

O mito aqui interpretado reporta-se às relações com a sociedade dominante. Indica uma resistência à interferência externa de agentes de outra cultura e sociedade no âmbito do sagrado. Destaca o papel imprescindível das mulheres nas relações com o sagrado. O poder do *dsoppineje* só se sustenta com a participação efetiva das mulheres, tecelãs da rede social e do poder masculino.

### Bibliografia

- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência - Ensaios de antropologia política*, trad. Carlos Eugênio M. de Moura, São Paulo, Brasiliense, 1982. 243p. (Coleção Almanaque)
- FREIRE, Paulo. *Um diálogo com Paulo Freire sobre educação indígena na 8ª Assembléia do CIMI-Regional Mato Grosso*. Cuiabá, 16-20 de junho de 1982. 38p. (mimeografado)
- GENNEP, Arnold van. *Os ritos de passagem*, trad. Mariano Ferreira, Petrópolis, Vozes, 1978. 181p. (Antropologia, 11)
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*, trad. Fanny Wrobel, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978, 323p. (Coleção Antropologia Social)
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *As estruturas elementares do parentesco*, trad. Mariano Ferreira, 2. edição, Petrópolis, Vozes, 1982. 537p. (Coleção Antropologia, 9)
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O olhar distanciado*, trad. Carmem de Carvalho, Lisboa, Ed. 70, 1986, 416p. (Perspectivas do Homem, 24)
- MEAD, Margaret. *Macho e fêmea - Um estudo dos sexos num mundo em transformação*, trad. Margarida Maria Moura, Petrópolis, Vozes, 1971, 318p.
- MENESES, Adélia Bezerra de. *O poder da palavra*, Folha de São Paulo, Suplemento Folhetim, São Paulo, 29/01/1988, p.3-4