

Um tributo a Peter Gow: das crianças Piro às Xikrin

CLARICE COHN

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), São Carlos/SP, Brasil

<https://orcid.org/0000-0002-5446-7891>

clacohn@ufscar.br

“To raise a child is, for the native people of the Bajo Urubamba, a supreme act of love”. (Gow, 1991: 159)

Introdução

A obra de Peter Gow foi – e isso se diz pouco – um divisor de águas na etnologia brasileira. Sua pesquisa de doutorado, publicada apenas em inglês, foi lida por muitos, que, com ele, aprenderam que parentesco é história¹. Como nos conta na introdução desse livro (Gow, 1991: 3), ao nos apresentar sua própria dificuldade em se ver, na década de 1980, quando iniciou o campo, com um povo que seria mais comumente definido como aculturado, ou que tivesse perdido sua cultura, ou ainda que se tivesse perdido a si mesmos, em suas existências como indígenas, a saída analítica – e para si próprio como pesquisador – foi acompanhar o que diziam os “povos nativos do Baixo Urubamba”, como se referia a eles em seus primeiros trabalhos, em seus próprios termos, ou seja, como “gente misturada”. E, ao fazer isso, ou para fazer isso, ele indica o que serão as suas grandes contri-

1 Este tributo é prestado não só pela importância que Peter Gow tem na etnologia indígena, mas também em minha própria trajetória: ele foi o primeiro antropólogo a acreditar que minha proposta de fazer uma etnografia com crianças seria possível, e interessante. Agradeço pelos diálogos com Susana de Matos Viegas, que estava organizando um dossiê em homenagem a ele justo naquele momento, e João de Pina Cabral, que inclusive me emprestou a sala na universidade, onde escrevi este texto enquanto estava como Pesquisadora Visitante na Universidade de Lisboa. Agradeço às minhas professoras e orientadoras, Aracy Lopes da Silva (*in memoriam*), Lux Vidal, Manuela Carneiro da Cunha e Beatriz Perrone-Moisés, a estudantes que me ensinam tanto, em especial às que me acompanham nas pesquisas com as e os Xikrin do Bacajá, à FAPESP, à CAPES e ao CNPq, e às e os Xikrin, que não se cansam de me ensinar e cuidar.

buições para a etnologia em sua estreia como etnógrafo²: a primeira, uma revisão da sempre difícil relação entre história e etnografia; a segunda, uma recusa da cisão entre sociedades aculturadas e tradicionais, elaborando exercícios comparativos com abordagens analíticas inspiradas no que seriam estas últimas.

Aqui, centro-me em uma dessas que apontei como suas mais reconhecidas contribuições à época, para apontar como, ao desenvolvê-la, ele contribuiu para um campo que veio a se desenvolver depois, em especial no Brasil, o dos estudos das crianças indígenas. Embora estes tenham se configurado em um campo consolidado desde então (Tassinari, 2014; Cohn, 2013, 2021; Cohn [org] 2019; Rifiotis, Ribeiro, Cohn, Schuch, 2021), a pesquisa de Gow não foi devidamente referida na sua importância para estes estudos, e talvez isso se explique por nunca ter sido este o foco de seus textos, e nem o diálogo que ele travou mais explicitamente desde então. E isso, mesmo que aquele que manteve com Christina Toren, referência e pioneira nos estudos em antropologia com crianças, tendo inclusive redigido na década de 1990 como que um manifesto argumentando que toda pesquisa em antropologia que não leve em conta o que as crianças fazem e, principalmente, pensam sobre o mundo seria incompleta (Toren, 1999), tenha tido grande importância para suas análises. Mas, por isso mesmo, por não ter sido apresentada de modo mais explícito e elaborado essa relação com um campo nascente³, esse texto busca revisitá-la, ressaltando sua relevância para este campo, ao mesmo tempo que espera demonstrar como etnografias que lidam com temas diversos podem encontrar nas crianças não só inspiração, mas um foco analítico. Tenho argumentado (Cohn, 2019 e 2021) que a contrapartida da consolidação do campo da antropologia da criança no Brasil tem sido um fechamento deste debate em si mesmo, e um desconhecimento de suas contribuições em etnografias que muitas vezes têm ligações interessantes com pesquisas feitas com crianças sem as buscar ou citar. Portanto, ao recuperar este debate aberto por Peter Gow, tenho a esperança de não só render um tributo a sua inovação e criatividade, mas retomar o debate sobre como as crianças têm aparecido na etnologia⁴.

A memória do cuidado: as crianças Piro, o parentesco e a história

2 Quando revisitada, a obra de Peter Gow parece se construir como uma espiral, em que os mesmos temas são diversamente abordados. Neste texto, aciono alguns de seus textos mais imediatamente afeitos ao tema que proponho desenvolver, mas quero aqui ressaltar que estes temas nunca são deixados de lado, ganhando novas formulações, até sua análise da, o parafraseando, história de um mito (Gow, 2001), em que a mitologia ganha um peso e os temas anteriormente abordados uma integralidade analítica muito profunda. Gostaria de ressaltar também que, com um olhar que se volta à produção de suas abordagens, e à sua própria, digamos, historicidade, este texto se vê com as mudanças não só nas escolhas analíticas e conceituais do autor, mas também de como ele lida com as que acompanha em campo, que se revelam em ênfases de determinados temas, mas também nos termos utilizados para se referir aos povos com quem dialogou em suas pesquisas – do “gente misturada” e “povos nativos” ou “do baixo Urubamba” dos primeiros textos, que enfatiza o modo como eles elaboraram a história e o parentesco como produto das relações com uma multiplicidade de tipos de gentes e da mistura, aos Piro de seus textos a partir de meados dos anos 1990.

3 Para além da academia brasileira, e da obra citada de Christina Toren, vários textos sugeriam e debatiam não só essa possibilidade, a de se fazer antropologia com crianças, mas sua necessidade (Cf. Nunes e Lopes da Silva, 2002; Pires, 2008).

4 Ressaltemos que, em especial em seus primeiros trabalhos, nosso autor também revisita a noção tão em voga na época de socialização, noção essa que também analisei criticamente (Cohn, 2000a, 2000b, 2002a), lembrando que “a criação de crianças não é algo que existe fora das relações sociais do povo nativo, já que ela constitui o idioma principal para os laços de parentesco” (Gow, 1991: 121, minha tradução).

A importância do olhar à criança e à infância, mas mais particularmente aos cuidados que recebem, está ligada ao modo como ele debate a história, a que me referi logo acima. Entre as décadas de 1980 e 1990, quando lança seus primeiros trabalhos, e, ao perceber que para os povos do Baixo Urubamba – ou os Piro, como foi gradativamente se referindo às pessoas com que trabalhou mais diretamente – sua situação contemporânea, de gente misturada, não era um problema, mas um produto da história vivida e um presente mas também um futuro, Gow sugeriu formulações para dar conta analiticamente deste contexto e propôs uma abordagem etnográfica em que as crianças ganham grande destaque, e são muitas vezes fundamentais para o arcabouço mesmo da análise⁵.

De fato, me parece que a parte mais conhecida e reconhecida de seu trabalho é a formulação por ele proposta de que para esses povos o parentesco é história, e que ele se funda na memória – não na memória ancestral, já que, como muitos ameríndios, eles privilegiariam as histórias contadas e testemunhadas, mantendo uma genealogia rasa em comparação com outras populações de outros locais, em especial a África, ainda então grande referência analítica a estudiosos das Terras Baixas da América do Sul, mas a memória do passado mais imediato que resultou na mistura, e a memória do cuidado. É nesta última, veremos, que a atenção às crianças – e aos cuidados para com as crianças – é crucial para sua análise.

Antes de entrar propriamente nisso, gostaria de lembrar que desde o livro que cito, e em especial em um texto publicado em um dossiê que tinha por tema exatamente “La remontée de l’Amazonie” (Gow 1993), ele ressalta como uma nova organização política, social e territorial, juridicamente definida no Peru como “Comunidad Nativa”, assim como a escola, são lugares essenciais para se entender como os Piro se pensam e atuam no mundo. Em especial, a escola – que tem por alunos as crianças – é um modo de proteção do parentesco e do bem viver; ela anda par a par com o xamanismo, de modo a que seus conhecimentos – ambos, ressaltamos, vindos de outro lugar, o da escola dos “civilizados”, os xamânicos da floresta – possam proteger o parentesco, e o viver bem. A escola, argumenta, é reconhecida por eles como o meio pelo qual se proteger do risco advindo dos “civilizados”, que até poucas gerações, na época de suas primeiras pesquisas, haviam escravizado esses povos, enquanto o xamanismo é um meio de se proteger dos riscos que vêm da floresta, e que acometem principalmente as crianças. De fato, ele comenta como as aflições advindas da sensação de impotência tendo uma criança doente é uma das razões para que alguém passe a buscar os conhecimentos xamânicos (Gow, 1989: 238). Nem civilizados nem índios bravos, tendo sido escravizados quando índios bravos por conta de sua ignorância destes conhecimentos dos “civilizados”, e com isso submetidos inclusive a modos de existência e relação que vão contra todos os cânones de seu bem viver, eles se protegem da floresta e seus riscos assim como do risco agora conhecido da relação inadvertida com os civilizados.

A escola ensina as crianças o que elas precisarão saber para que no futuro o destino não seja o mesmo do vivido no passado, epitomizado pela situação da escravização. Mas ela coloca alguns problemas – como também o xamanismo, ambivalente aqui como é entre tantos ameríndios –, já que as crianças escolarizadas idealmente deveriam se tornar professores, embora a condição de professor

⁵ Seu pioneirismo neste campo de estudo, um campo que se consolida depois de seu trabalho, aparece, mais uma vez, muito claramente em uma nota de rodapé em que lamenta que haja “infelizmente muito pouca informação sobre esses aspectos da criação das crianças e parentesco em outras sociedades nativas amazônicas para saber se o sistema de parentesco do Baixo Urubamba é típico. A maior parte dos estudos focam na troca alimentar entre adultos, mas não as relaciona com o cuidado das crianças” (Gow, 1991: 161, nota 14; minha tradução)

acabasse por retirar-lhes do parentesco e do que vem a definir o viver bem em comunidade. Como comenta, professores não-indígenas não são criticados ao fazer o mesmo que um professor indígena faria – porque, afinal, daqueles não se espera a capacidade de saber como viver entre parentes, e o ideal acaba sendo ter professores não-indígenas para ensinar suas crianças, o que ele apresenta como um paradoxo (Gow, 1991: 245).

E é por aqui que volto ao tema deste texto. Espera-se das crianças o desenvolvimento de habilidades que lhes permitam cada vez mais fazer parte das relações de parentesco e comunitárias, mas até então elas são o centro a partir do qual se responde às demandas e se pratica o cuidado, criando-se assim a própria família, as relações comunitárias, a memória, e o parentesco. É nesse sentido que parentesco é história. Ou, em suas palavras,

Superficialmente, o argumento é simplesmente o de que a Comunidad Nativa e a escola são vistas pelo povo nativo, correta ou incorretamente, como uma defesa contra a exploração. Mas, em um nível mais profundo, estou argumentando que o povo nativo identifica a mudança histórica como a criação do parentesco. Isso se revela no idioma do “povo misturado”, que afirma que o parentesco é ele mesmo um produto da história. Parentesco, como o conjunto de relações baseados em casamentos e na criação das crianças, é identificado com as contingências da história, os contatos entre diferentes “tipos de pessoas”. Ainda mais a fundo, argumento [...] que o povo nativo vê a história prioritariamente como a produção do parentesco, e com isso relaciona a mudança histórica com a produção de suas próprias relações. História e parentesco deixam de se relacionar como domínios diferentes entre si. Para os povos nativos, história é parentesco. (Gow 1991: 203, tradução e ênfase minhas)

Lembrando-se de que o parentesco se trata de relações entre pessoas vivas (Gow, 1989: 151), a morte sendo um rompimento, Gow nos sugere a seguinte definição do que é viver, e se aparentar:

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. Para os Piro como um todo, esses processos de transformação começaram no “há muito tempo atrás” das narrativas míticas, quando o mundo foi feito, e terminarão em algum momento no futuro, quando o mundo acabar. Para qualquer pessoa piro, tal processo principia com a fabricação de Humanidade logo após o nascimento, e termina com a produção de Alteridade logo após a morte. (Gow, 1997: 44)

A primeira transformação a que se refere, no parentesco vivido como história, cuidado e memória, é exatamente a do feto em Humano – grafado assim com letra maiúscula pelo autor. Tema menos explorado em sua monografia, o texto em que argumenta que o parentesco é um modo de consciência humana vai elaborar muito mais esse processo, demonstrando que o feto, ser gestado pelas substâncias de genitores, mas que se mantém invisível e silente, só pode ter sua humanidade conhecida, e reconhecida, quando de seu nascimento. É neste momento em que as pessoas, os Humanos, averiguam sua humanidade (Gow, 1997: 47-48) – e, como revela, há casos, embora minoritários, em que se deliberava pela não-humanidade do feto recém-nascido, que é então descartado – e uma série de modificações

acontecem. A mais óbvia é a transformação de um casal em pai e mãe, em provedores e responsáveis imediatos por saciar os desejos da criança recém-nascida, passando por uma série de restrições para garantir o sucesso dessa transformação. Este é o parentesco em produção. A segunda é um rompimento deliberado de uma relação de parentesco – que, por razões diversas, revela-se também o parentesco em produção – entre o pai e aquele que é escolhido para ser o *padrinho* da criança, e que deve, por definição, ser um não-parente. Embora, como ressalta, seja uma honraria poucas vezes recusada – ao contrário, mais comumente ofendendo a quem não é escolhido do que àquele que vai ter que deixar de ser parente –, este é, como diz, um momento delicado, em que um convite é feito e aceito tendo por fundamento de que o convidado tenha que ser visto como não Humano aos olhos do pai da criança, este Humano (Gow, 1997: 49). O compadrio é fundado na negação de um laço de parentesco anterior, para que o corte do cordão umbilical do recém-nascido possa ser feito, e este então, ao se separar da sua unidade primeira (feto + cordão umbilical + placenta), cortado ao meio, possa ser efetivamente Humano; e o laço assim também cortado é reposto em outro lugar, as pessoas envolvidas, compadres, padrinho e recém-nascido, passando a se tratar por diferentes termos de parentesco, fazendo surgir, argumenta, um “hiperparentesco, marcado por uma intensificação da memória e do respeito que caracteriza as relações entre parentes” (Gow, 1997:49). Ou seja, remetendo à narrativa que dá forma a seu argumento, e que fala do surgimento dos Piro e de outros tipos de gentes, “enquanto Tsla foi capaz de manter o outro primordial junto a si sob a forma de seus irmãos mais moços, o bebê Piro precisa perder seu outro primordial para poder substituí-lo pelos *nomolene*, ‘meus parentes’, uma multiplicidade de outros Humanos diferenciados” (Gow, 1997:56).

Se a multiplicidade de tipos de pessoas no mundo aparecia na primeira monografia como a condição da produção do parentesco do “povo misturado”, nela o autor se lamenta por não ter dados suficientes para trabalhar a gestação do feto e o nascimento; quando, posteriormente, se detém nisso, ela vai se tornando também na análise uma multiplicidade de aparentamentos, que envolve relações de alteridade que produzem a humanidade das pessoas piro, até que a morte as cesse. Morte, aliás, que, como o nascimento – como aponta a citação acima – resulta, idealmente, em uma série de outras alterações, dado que mortos permanecem nos lugares, e novas relações e novas territorialidades (e co-residências, o cotidiano que permite a produção do parentesco como memória e cuidado) deveriam ser criadas para a proteção mesmo dos vivos, e, claro, do parentesco, aquele que é vivido e fomentado entre vivos, e entre Humanos.

Devemos então entender melhor como se define o parentesco, ou o aparentamento, para os Piro. Parentesco é história, como já vimos, e se funda na memória, em especial a do cuidado. Parentes são aqueles que respondem aos desejos e às demandas uns dos outros, em um ideal, virtualmente impossível de se conseguir, de co-residência. O parentesco de que aqui se trata não é um cálculo matrimonial e não debate padrões de residência – a impossibilidade de viver a co-residência se dá exatamente porque cada novo casal decide com quem quer morar, e cada um dos pares deseja morar junto àqueles que lhes cuidou quando criança; mas, como rapazes “buscam esposas”, normalmente a memória do cuidado está em lugares diferentes, e ligados a pessoas diferentes, para cada cônjuge. E é assim que se define a comunidade, e mesmo a *Comunidad Nativa*, que, como já aludimos, é um modo tomado pelos Piro

do Estado peruano para se referir (e para atuar como coletivo e na política) a seus lugares – e por isso, talvez não seja exagerado lembrar, o epíteto de “povos nativos”.

A co-residência é produto da memória do cuidado, e é produtora dessa memória. Parentes são aqueles que compartilham, e produzem, a “comida de verdade”, carne de caça e produtos da roça; como já argumenta desde seus primeiros trabalhos, outras comidas não são verdadeiras, e sozinhos produtos da roça não matam a fome, enquanto a carne, que é o que mata a fome, quando consumida sozinha é venenosa (Gow, 1989: 569, 575). São, como argumenta em sua monografia, os valores do “viver bem”, assim resumidos, logo na introdução:

Querem comer “comida verdadeira”, os produtos de suas roças e a carne, vindas do rio e da floresta. Querem viver com seus parentes, que vão lembrar de sua fome e lhes alimentar. Querem viver em comunidades pacíficas e felizes, cercados de parentes cuidadosos e livres da opressão dos patrões. Seus valores são os valores do parentesco. Os idiomas do parentesco se inserem em toda sua linguagem [...]. A escola e a Comunidad Nativa são idiomas de parentesco, quando vistos pela cultura do povo nativo (Gow, 1989: 2).

Nestes seus primeiros trabalhos, a questão do gênero e da produção e circulação de comidas aparece com mais ênfase. Homens são produtores de carne, que são circulados pelas mulheres; estas são as que fazem os produtos das roças. A conjunção desses produtos é o que faz a comida ser verdadeira, e verdadeiramente matar a fome que parentes – e cônjuges – sentem, produzindo assim o cuidado e o parentesco. A produção e a genderização são o que movem a economia de subsistência (Gow 1989: 574), que ele define como uma produção de pessoas e de relações de parentesco (Gow 1991: 121), uma ênfase em seus primeiros trabalhos, mas que vai cedendo a outras formulações ao longo do tempo⁶. Seja como for, ela nos é fundamental para seguir o argumento, e retomo suas formulações.

A “comida de verdade” é produzida por meio de certas relações, e sua circulação e seu consumo fundam outras relações. A produção de cultivares, caça, e cerveja de mandioca são definidoras da identidade de gênero, e a produção de “comida de verdade” depende da relação de casamento. A circulação dessa comida constitui as relações entre parentes, já que parentes alimentam suas crianças, e adultos reagem à fome de outros parentes. A produção de comida relaciona as pessoas com a floresta, ao fazer roças e casas, e essa comida é mandada para alimentar outros parentes. As comunidades nativas têm seu foco nas relações pelas quais essa comida é produzida, circulada, e consumida, de modo a que para o povo nativo viver com parentes é a vida em si mesmo. A morte ameaça a vida, fazendo com que os vivos abandonem os mortos para viver em algum outro lugar. A morte define o parentesco como vida, e a vida, para o povo nativo, é criada e mantida pelo parentesco. (Gow, 1991: 119).

⁶ Sua discussão de gênero é muito importante, e se uma elaboração mais aprofundada deste tema seja aqui impossível, vale lembrar que tem sido cada vez mais relevante na etnologia brasileira (cf. Regitano e Nahum-Claudel, 2021). Cecília McCallum seria a passagem mais interessante para os dois casos aqui analisados; em McCallum (1999), a inspiração dos trabalhos de Peter Gow é explicitada.

Essa produção genderizada ganha dois vieses em seu trabalho. O primeiro, na definição da relação conjugal como a única em que as demandas são respondidas de modo simétrico; o segundo, aquele que está ligado ao cuidado, e à memória, e que aparece, em seus trabalhos, sintetizada, ou epitomizada, nos cuidados das crianças.

São as crianças que transformam um casal em produtores adultos plenos, e por isso [analiso] a criação das crianças. As atividades de criar uma criança formam os idiomas principais de relações entre parentes, definindo a categoria de família legítima [...]. O povo nativo vê a criação de crianças como um processo em que o cuidado do adulto evoca o amor na criança, que persiste até a idade adulta como a memória do cuidado. Essa memória, desenvolvida na criança, forma um aspecto definidor de como o povo nativo acredita que se deve comportar em relação uns aos outros. A categoria “parente verdadeiro”, fundada na criação das crianças, define a de “pais distantes”, e estabelece a forma das relações entre afins, compadres, e demais co-residentes. (Gow, 1991: 150, minha tradução)

Tendo visto então como o cuidar das crianças é formadora do parentesco, porque gera a memória do cuidado deste parentesco que é história – uma história, e mesmo uma ontogenia, da formação de si como povo, mas das relações presentes e futuras, focadas em relações muito concretas de cuidados em especial na infância, o que faz, inclusive, que a relação de adoção, por ser a de um cuidado eletivo, por assim dizer, seja muito valorizada (Gow, 1991: 160), e como em suas primeiras abordagens ele trata essa questão, devemos agora passar a uma outra parte, ou fase, de seu trabalho. Nessa, debatendo a consciência humana, ou a humanidade (em um momento da antropologia em que se iniciava o debate mais contemporâneo sobre como se define, para ameríndios, a humanidade, ou como a natureza tal como o ocidente a concebe não tem valor, ou sentido, aos ameríndios), ele nos apresenta os modos como essa consciência do cuidado se forma na criança.

Neste trabalho em específico, como vimos, ele trata de narrativas, da fala, e da linguagem. E trata do vínculo entre os mais velhos e as crianças, que está dado nas narrativas contadas a estas, dentre elas a de Tsla, que deu origem ao parentesco e aos Piro. Vimos como o feto, formando-se invisivelmente, embrulhado em si mesmo, em sua placenta (Gow, 1997: 53), quando nasce – processo este que é ativo, e não passivo (:43), mas que permite que ele se apresente e seja visto pelos demais humanos e tenha sua humanidade escrutinizada – deve ser cortado ao meio, e separado de suas próprias entradas, para usar o termo escolhido pelo autor. Esse processo dá início também à necessidade do outro, pela fome que sente, pela necessidade de preencher o vazio que lhe foi deixado com essa separação do que antes era uno – e quem pode fazê-lo são os parentes. Passamos por todo o processo de resguardo, e o bebê é amamentado – mas é no desmame, e no começar a andar sozinho, que ele, ganhando autonomia pessoal, passa a se fazer efetivamente parente ao receber a comida de verdade, ao ser alimentado, ou, ao ser cuidado, e começa a desenvolver aquilo que lhe permitirá compreendê-lo e reconhecê-lo (Gow, 1997: 53).

A memória deste cuidado só pode se fazer, argumenta Gow, porque a criança desenvolve também a capacidade de o entender: de se diferenciar dos outros, e de entender que o que se passa é um cuidar, e uma manifestação de amor. O alimentar é uma resposta, dizem os Piro, nos conta Gow, da *aflição* que

adultos reconhecem na criança faminta. E esse processo, do saciar a fome e de ser alimentado – o que só pode ser feito pelos adultos – é o que gera também a consciência que fará com que a criança reconheça o parentesco, ao reconhecer o cuidado, e que se manifesta na fala, na linguagem, em especial no uso dos termos de parentesco (termos estes, aliás, que dizem respeito à própria percepção da criança de quem lhe cuida, não sendo jamais corrigidos pelos adultos mesmo quando genealogicamente inadequados).

Esse interior vazio, causando-lhe fome e sofrimento, pode ser enchido de comida, a qual, ao satisfazer um desejo, transforma-se em *nshinikanchi* no exterior do corpo, faculdade de que o bebê dá provas ao se mostrar atento e atraído pelos que o alimentam. Tal *nshinikanchi* manifesta-se primordialmente no uso seletivo de termos de parentesco, isto é, na linguagem (Gow, 1997: 53).

Este *nshinikanchi* é o que faz de fato o parentesco – é o reconhecimento do cuidado que faz com que o sujeito (porque a criança, diz Gow, não é para os Piro objeto de desejo, mas sujeito deste [Gow, 1989: 575]) tenha vontade de co-residir com outros sujeitos; e, se sua formação se dá pela fome saciada, pelo cuidado, pela nova integração da pessoa depois de ser cortada ao meio, ele vai se ampliando com o tempo, ampliando e diversificando relações. É ele que, desenvolvendo-se na criança a partir do cuidado, vem a constituir as relações ampliadas que conformam as comunidades (ou, neste texto, as aldeias):

O *nshinikanchi* se desenvolve e manifesta como uma expansão do campo social imediato, a ampliação das aldeias, a multiplicação dos parentes. Isso se dá, por assim dizer, como um puro produto do tempo, da experiência vivida. *Nshinikanchi* é algo que se desenvolve espontaneamente dentro da pessoa como uma resposta à fome saciada, mas ele leva à multiplicação e ramificação dos laços entre os viventes (Gow, 1989: 54).

Voltemos à questão do gênero – que tem óbvias implicações na fase de amadurecimento sexual, a qual, embora bastante tratada por Gow, não elaboraremos aqui; sua elaboração certamente mereceria outro texto, já que o modo como trata esse processo se modifica muito ao longo dos textos, iniciando-se com o debate sobre os desejos (orais e sexuais) nos primeiros textos a uma etnografia detalhada e rica da iniciação feminina, tratada apenas em seu último livro (Gow, 2001: 158-187)⁷. Paramos aqui para mais uma citação, que trata da genderização, e que nos coloca de novo a criança no centro mesmo da produção do parentesco:

No Baixo Urubamba, as crianças certamente levam tempo para crescer para serem adultos gendernizados, mas esse processo mesmo de crescimento é de interesse social geral. Para o povo nativo, a memória do cuidado recebido na infância vai organizar a totalidade de sua vida adulta (Gow, 1991: 121, minha tradução).

⁷ Nesta releitura das obras de Peter Gow tendo as crianças como foco, devo lembrar que há um debate no próprio campo da antropologia concernente ao como se define a infância e, em especial, quando ela termina, ou até quando se é criança; aqui, fiz um corte arbitrário pela leitura de uma etnografia que não fui eu a realizar, não podendo com isso responder definitivamente, como proponho que se o faça (Cohn, 2013), para cada caso etnográfico, e na medida em que essa questão tiver relevância, a partir das próprias noções de infância das pessoas com que se pesquisa. Mas o corte não é tão arbitrário: o autor enfatiza de diversos modos o amadurecimento sexual como algo que difere do que temos visto dos cuidados para com as crianças, como mostra o excerto citado.

Essa questão nos permite nos remeter a seu primeiro, em meu conhecimento, texto sobre o assunto, que, de modo forte, foi intitulado “a criança perversa”, o que nos permitirá fechar a primeira parte deste artigo. Isso porque, nele, a questão do gênero se sobressai, já que a mutualidade da relação entre cônjuges é contrastada pela assimetria da relação de cuidado entre parentes, em especial adultos e crianças⁸. As crianças, argumenta o autor, devem ser alimentadas, tendo seus desejos orais – alimentares, tanto pela fome quanto pelo gostar da comida oferecida – respondidos, mas não sendo objetos de desejo sexual até entrar na adolescência. E é este o momento em que adultos param de lhes dar ordens, e de brincar com elas e eles, rapazes e moças, transformando a relação em uma marcada pela jocosidade para uma outra, marcada pelo respeito, um dos valores enfatizados pelo autor como muito importantes para as boas relações e o viver bem que já mencionamos (Gow, 1989: 578).

As crianças são também o que move todo o sistema de economia de subsistência – ênfase analítica que já tivemos ocasião de mencionar para esse momento da produção do autor – porque, como argumenta, seriam “recipientes passivos dos produtos do trabalho de adultos e não [seriam] sexualmente ativos” (Gow, 1989: 579). Desejo oral e sexual devem ser respondidos por certas pessoas, e apenas a conjugalidade permite a mutualidade nessa resposta; de outro modo, parentes seriam pessoas genderizadas que produzem com seu trabalho, este também genderizado, produtos que saciariam a fome de outros parentes, e reciprocamente receberiam alimentos que saciariam sua fome, criando o cuidado mútuo. Seriam só as crianças, que não sabem ainda controlar sua fome ou comunicá-la, que gerariam essa situação de doação exclusiva por parte de adultos. Uma criança chorando de fome, nos conta, é algo extremamente perturbador: “[o]s homens frequentemente me dizem que foram pescar mesmo sabendo que haveria pouca chance de sucesso porque ‘me dói ouvir minhas crianças chorando de fome’” (Gow, 1989: 578, minha tradução).

Mas o que seria a criança perversa? Tudo o que vimos até aqui indica uma valorização da criança, que deve ser cuidada, alimentada, amada: o objeto supremo do amor. Mas há crianças que comem terra – e isso que, nos conta o antropólogo, lhe parecia um ato de curiosidade e sem mais efeitos, os Piro vêm com horror. Ele lembra que o único meio que as crianças têm para saciar sua fome é chorar, e esperar tê-la saciada por adultos – e isso lhe sugere que comer terra possa vir a ser, literalmente, o único meio de uma criança saciar sua fome com o que tem a seu alcance, e por suas próprias mãos. Mas para os Piro, que entendem a demanda de alimentos pela criança como legítima, e seu saciar como um ato de amor que gera respeito (e memória do cuidado), este seria um ato – o único jamais citado pelo autor – injustificável, intolerável e punido (Gow, 1989:579).

A criança perversa, que come terra, é, como os mortos, a antítese do parentesco. Se o parentesco é uma relação entre vivos, como vimos, ela é também uma relação de cuidado, respeito, e de saciar as necessidades e desejos de parentes. A criança que come terra se coloca para fora de todo esse jogo de cuidados mútuos, saciando-se a si mesma, e com algo que lhe faz mal e não é comida de verdade, a que deve circular entre parentes. Para terminarmos essa parte com mais uma citação, que têm permeado o

⁸ Neste artigo, optei por não me remeter a debates, resenhas e comentadores de seus textos, ou a análises correlatas ou críticas, mantendo o foco no autor aqui homenageado e na comparação imediata com meu próprio campo. Mas devo mencionar que o trabalho de Costa (2013, 2017) e Fausto e Costa (2013), e por outro ângulo Kelly e Matos (2019), tratam dessa assimetria, em uma abordagem que, como espero que fique mais evidente no que segue, não é a ênfase que dou em minha etnografia sobre os cuidados das crianças Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá.

texto todo, ao explicar por que os Piro ficam tão horrorizados com a criança que come terra, “a seus olhos, o projeto aterrorizante da criança perversa é construir um mundo no qual seus desejos importam apenas a ela” (Gow, 1989: 581). Ou, que não pode ser saciado por outrem; ou, que não demanda a outrem o cuidado, não o reconhecendo, o que é tudo o que constrói o parentesco, como vimos nessa releitura das etnografias e análises de Peter Gow.

Um mundo centrado nas crianças: os Xikrin do Bacajá

O pioneirismo de Peter Gow em um campo de estudo, que se consolida depois de seu trabalho, aparece muito claramente em uma nota de rodapé em que lamenta que haja

“infelizmente muito pouca informação sobre esses aspectos da criação das crianças e parentesco em outras sociedades nativas amazônicas para saber se o sistema de parentesco do Baixo Urubamba é típico. A maior parte dos estudos focam na troca alimentar entre adultos, mas não as relaciona com o cuidado das crianças” (Gow 1991: 161, nota 14; minha tradução)

O campo se consolidou na etnologia, com muitos trabalhos tendo por foco crianças indígenas e os cuidados a ela despendidos (Tassinari, 2014; Cohn, 2013; 2021). Aqui, tomo de minha própria etnografia com as crianças xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá (a quem chamarei doravante apenas de Xikrin) como uma referência comparativa, ou, mais precisamente, um diálogo. Muito diferentes entre si, em comum têm os Piro e os Xikrin a centralidade da criança, e de sua criação, em seus mundos. Isso levou a análise de Gow a uma reflexão sobre o parentesco centrada nelas; em meu caso, em uma etnografia do que chamei de concepções de infância e aprendizado (Cohn, 2000a), uma das primeiras sobre crianças realizadas com indígenas. De fato, criar crianças e fazê-las fortes, bonitas e alegres, é uma preocupação central e fundante no mundo vivido (expressão que propositadamente aqui empresto do autor) xikrin, e modo de se criar uma condição no mundo, o ser *Mebengokré*.

A centralidade das crianças neste mundo me apareceu muito cedo, quando, sentada à frente de casa com uma família no fim da tarde, momento de relaxamento e partilha de histórias e casos vividos no dia, o finado Bep-Djô me olha, reflexivamente, olha então o pátio banhado da luz do fim de tarde, e comenta: “veja como a aldeia hoje está bonita, cheia de crianças brincando no pátio”. Era, para ele, uma reflexão sobre a história recente, em que sua geração vivenciou uma grande perda demográfica pelo acirramento das guerras com o aumento do uso das armas de fogo e as doenças causadas pelo contato mais intenso com os *kuben*, os não-indígenas (Cohn, 2006a). Mas essa reflexão se centrava precisamente sobre as crianças, porque eram muitas, porque estavam bonitas, e, principalmente, porque estavam felizes a brincar no entardecer.

De fato, argumento que tudo o que se faz em uma aldeia xikrin tem por vista as crianças. Isso se ouve do comentário do finado *kubengêt* (velho), mas em toda a vivência cotidiana com eles. Mais recentemente, os temores quanto aos impactos da construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte (cf. Cohn, 2010b, 1014; Mantovanelli, 2016; Tseouliko, 2018) ganha esse tom, tanto nas discussões

nas aldeias, na Terra Indígena, quanto, explicitamente, nas reuniões e nas negociações com o Estado e as empreendedoras. O modo de enfatizar que a usina não poderia ser feita, e, quando efetivamente construída, os impactos deveriam ser realmente mitigados e compensados – para usar a terminologia jurídica – têm sempre por centro as crianças e seu bem-estar. Os impactos da usina são relativos à seca do Rio Bacajá, que corta suas terras, e com isso o desaparecimento dos peixes, tracajás, e da caça em geral, com o impacto consequente nas florestas, e a poluição das águas. Em seus discursos, sempre se argumenta que as crianças, e as crianças dessas crianças, precisam de água para banhar, peixe e caça para comer, assados com massa de milho ou mandioca. E não custa enfatizar que isso não é uma metáfora de uma preocupação com um futuro: é uma preocupação muito premente, que vai do presente para o futuro, evidente, mas em uma lógica que sempre acompanha o modo de pensar o mundo vivido – por exemplo, aprende-se algo, diz-se, para um dia ensinar a alguém. As crianças, filho/as e neto/as, filho/as do/as filho/as, filho/as do/as neto/as, são sempre a continuidade de uma condição, a *Mebengokré*, que está em risco, de modo acentuado, pelas muitas consequências, diretas e indiretas, de Belo Monte.

Poder criar (bem) as crianças é o que almejam as e os Xikrin. É por elas que abrem as roças; é pensando em seus gostos alimentares que plantam, ou buscam, tais ou quais produtos; é para saciar a fome das crianças que os caçadores e os pescadores saem para trabalhar; e são elas os protagonistas dos rituais, sejam eles de nominação (Lea, 2012; Cohn, 2000a), sejam de iniciação masculina (Vidal, 1977; Cohn, 2000a). São por elas que buscam produtos nas cidades, aqueles que os *kuben* fazem e eles não sabem fazer. E é também pelo desejo cada vez maior delas por esses produtos que se preocupam: porque com isso, talvez, seus corpos se enfraqueçam, e eles só venham a ser capazes de produzir versões enfraquecidas de novos *mebengokré*.

Assim, vou passo a passo na demonstração dessa centralidade das crianças neste mundo. Porque nela está tudo o que nos interessa – ou o que pude até o momento – saber sobre seu mundo vivido. Como vimos, os Xikrin dizem que suas aldeias são novamente bonitas hoje, cheias de crianças brincando e rindo. Referindo-se assim à importância das crianças para a produção da beleza no seu mundo, apontam não só que a presença delas é índice de uma situação histórica e das condições históricas vividas – se as aldeias hoje estão bonitas depois de período intenso de guerras, epidemias e mortes durante o contato, é tematizando as crianças que se formulam as preocupações advindas dos megaempreendimentos em construção –, como também que são elas o foco da ação na construção da beleza deste mundo. Essa produção de beleza é central no modo como os próprios Xikrin pensam sua condição no mundo assim como o mundo em que querem viver, sendo uma ética e uma estética, e estando ligada ao *kukradjá*, produto e produtor dessa condição. São dados etnográficos advindos de três décadas de relação com os Xikrin do Bacajá, com especial ênfase de pesquisa em infância e escolarização, que me permitirão fazer um paralelo com o trabalho de Peter Gow desta (outra) centralidade da criação de crianças, mostrando como ela envolve e elucida grande parte das relações produzidas e produtoras da vida em comum – a construção do parentesco, os cuidados e a ornamentação dos corpos, a guerra, a política, o xamanismo, a caça, a agricultura, a escola, e tudo aquilo que é produzido e produz seu *kukradjá* – e é meio de acesso para a compreensão do modo como os Xikrin se relacionam também com outros povos indígenas e os não-indígenas, com as plantas, os animais e os espíritos.

Gestar, criar e fazer parentesco

Uma nova criança surge no mundo xikrin por meio de uma série de relações sexuais em que o sêmen do(s) pai(s) e o sangue da mãe geram um novo corpo. Este é um período de uma multiplicidade de cuidados e restrições a serem seguidas por genitores, já que o novo ser deve ser protegido das influências de outros seres que não-humanos ou de alimentos, barulhos, ou outras coisas que possam ser, como dizem, demasiadamente fortes para ele. Essas restrições aumentam e são enfatizadas quando do resguardo depois do nascimento, havendo, entre pais e filhos, um vínculo (vitalício) dos corpos, de modo a que o que afeta os corpos dos genitores possa vir a afetar o corpo do feto e do(a) recém-nascido(a). Ao nascer, a criança, que idealmente vem ao mundo, recebida por sua avó materna, na roça, ou na beira do rio, mas de modo cada vez mais frequente nas casas das aldeias e nos hospitais – o que coloca uma série de outros problemas –, chega com seu *karon*, algo que é constituinte da criança, e de toda pessoa humana, e resta após a morte, embora os Xikrin não costumem elaborar muito sobre sua origem. O fato é que o *karon* da pessoa é intimamente ligado ao corpo, e quanto mais jovem a criança, mais se deve cuidar para que ele não se despregue e possa se perder, ou se ver tentado a acompanhar os mortos, ditos coletivamente *mekaron*, ou seja, aqueles de quem só sobrou o *karon*, tendo o corpo se putrificado no mundo (Vidal, 1983; Cohn, 2010a). O *karon* de toda pessoa se afasta do corpo, em especial durante o sono, e são suas andanças pelo mundo, e seus encontros, que constituem os sonhos; nas doenças, é a perda dessa parte de si que é o grande risco, a ser prevenido por usos de remédios do mato, procedimentos xamânicos ou usos de remédios “da farmácia” e estadias nos serviços de saúde; e na morte, é o *karon* que subsiste, sentindo saudades de parentes que permanecem vivos, buscando sempre se reunir a elas e eles, o que é um perigoso risco de morte. Assim, é depois também da queda do cordão umbilical, ou da cicatrização do umbigo, que o nome é recebido, junto a um ritual em que o(s) pai(s) da criança faz uma volta pelo pátio da aldeia e retorna à casa, e ao lado de esposa e criança, após um tempo de ausência.

Portanto, além dos cuidados das restrições alimentares e de algumas atividades – como a caça, o ato sexual –, cabe à família que recebe a criança cuidar da permanência do *karon* da criança no convívio com parentes vivos. Isso se faz pela fala, pela comunicação contínua, mantendo a atenção da criança – em especial quando ela se zanga ou está magoada e chora – entre viventes, evitando que ela vá para a companhia dos *mekaron* de modo a não mais retornar. É comum ouvir as mães pedirem a irmãs e irmãos mais velhos de uma criança muito jovem que vá conversar com ela, de modo a mantê-la junto de si (Cohn 2000a: 73-76, 2010a: 98). Isso porque é o corpo forte (*tôx*) quem pode ter sucesso em manter o *karon* dentro de si (Giannini, 1991: 153; Cohn, 2000a: 83), e fortalecer os corpos é o mais importante cuidado a se prestar às crianças.

Corpos são fortalecidos por meio de uma série de procedimentos. Crianças são amamentadas até quando desejam por si o desmame, ou até quando nasce uma nova criança que é por seu turno amamentada pela mãe; comidas vão sendo introduzidas em sua dieta, que, como no resguardo, vão das menos perigosas – alimentos de origem vegetal – à pesca e só então à caça, que responde também por uma graduação de perigo definida por ser mais ou menos gordurosa. Banhos de remédios do mato são toma-

dos por elas com frequência, sendo o primeiro banho de uma criança recém-nascida tomado na soleira da casa com um preparado de ervas. Mas também a pintura corporal e os adornos são modos de não só embelezar, mas também moldar e fortalecer os corpos (Demarchi 2019), e, por sua importância neste processo, o detalharei com o vagar que esse texto permite, como fiz em minha dissertação etnográfica sobre as crianças (Cohn, 2000a).

A pintura corporal da criança xikrin se pauta por seu próprio processo de autonomização. Assim que nasce, seu cordão umbilical é cortado – e enterrado ao pé de uma árvore forte para que cresça forte –, seu corpo é massageado e cuidadosamente avaliado pela avó que lhe recebe, de modo a torná-lo o mais belo possível, modificando-o com a ajuda do calor do fogo nas mãos; quando cicatriza o umbigo, ouvidos, para meninos e meninas, e o lábio inferior, são perfurados, ganhando um pedaço de algodão, e a criança recebe sua primeira pintura de urucum, cujo cheiro protege do espíritos, que dele não gostam. Logo após, a primeira pintura com jenipapo, substância mais forte que demanda um prévio fortalecimento do corpo da criança pelo leite materno e cuidados do afeto dado, é aplicada com as mãos pela avó – uma pintura de listas que é referida ao filhote da anta (Vidal, 1992). Só depois se começa a fazer a pintura com a paleta, com motivos intrincados e que não recebem o corte no colo, nos tornozelos e nos calcanhares que logo vão ser praxe, e que, como ressalta Vidal (1992), dá margem à criatividade da mãe, que se inicia na execução da pintura corporal quando tem sua ou seu primeira/o filha/o. Neste momento, sua ornamentação corporal consiste em pinturas de jenipapo, urucum, e em adornos confeccionados de algodão, substância que não lhe agride por não ser “forte” demais para seu corpo.

É quando começa a andar e a falar que a pintura da criança se modifica, ganhando o corte no colo, nos tornozelos e nos braços que são compartilhados com todos os demais. Seus adornos vão ficando cada vez mais elaborados e confeccionados com maior variedade de materiais, de acordo com o fortalecimento do corpo da criança, ou, como dizem, do quanto ela aguenta, seguindo um padrão de perigo já descrito por Giannini (1991), que vai do vegetal à caça. Assim, são introduzidas penas de japu em braceletes no braço, depois as penas de papagaio, arara e gavião, assim como conchas para adornos auriculares e colares e a grande plumária dos cocares. Há, como tenho argumentado, uma diferença fundamental na pintura das crianças em relação a adultos – aquelas são adornadas a cada renovação da pintura, o que se faz regularmente, na periodicidade da duração do jenipapo, ou seja, cerca de dez dias, enquanto adultos portam seus adornos apenas em situações rituais ou de encontros políticos (Cohn, 2000a: 157). Essa diferença se desfaz quando da morte de uma criança – mas apenas essa. O corpo de uma criança falecida ganha a mesma ornamentação de um/a adulto/a (Cohn, 2010a: 112), enquanto os cuidados do corpo enterrado, o fogo mantido aceso para lhe aquecer, e a oferta de comidas, vai depender da alimentação adequada à criança quando viva. Assim, em vida, crianças diferem de adultos em sua ornamentação, que não só seguem um padrão de perigos e o fortalecimento da criança, visto em como ela engorda, enrijece o corpo, se mantém ereta, mas especialmente quando demonstra sua autonomia de fala e movimento, mas também diferem entre si, de acordo com a eventualidade de terem adornos especiais para portar, aqueles que Lea (2012) chama de prerrogativas, e são recebidos de avós ou tios maternos, para um menino, ou tias paternas, para uma menina. De fato, os Xikrin fazem uma distinção desses adornos entre aqueles que são de todos, ou que todos podem usar (*me kuni nhō*

kukradjá) e aqueles que são de uma pessoa, que recebeu de um/a parente, e que ela utiliza, quando criança, a cada renovação da pintura, e, quando adulta, nas festas, ou rituais (*me’ō nhō kukradjá*).

Essa distinção de adornos e ornamentos corporais é uma das características mais importantes que particularizam, também, os Xikrin de demais povos de língua jê. Como estes, uma pessoa xikrin receberá nomes, adornos e prerrogativas rituais de parentes com quem não compartilham corpos, ou substâncias, ou seja, seus genitores; mas os Xikrin, que têm muitos nomes e podem ter vários adornos ou participações rituais especiais, os distribuem entre aqueles a quem podem doá-los, fazendo com que nenhuma pessoa seja idêntica, em corpo ou nomes e adornos, a outra. Isso é condizente à ênfase na diferenciação, de que tratarei mais abaixo, que argumento ser um valor importante a ser mantido (Cohn, 2006a).

É o nascimento de uma criança que faz o casamento, ou o casal; é quanto têm a/o primeira/o filha/o que o casal abre a primeira roça e a mulher passa a fazer parte das sessões coletivas de pintura corporal, tornando-se pintora, tendo sido até então apenas pintada. Ingressam na reciprocidade e na troca, tornando-se produtores por si – sendo as mulheres que circulam e processam os alimentos nas casas, partilhadas com a mãe, as famílias das irmãs, e irmãs e irmãos que não se casaram ainda. Mas toda categoria de idade (de que tratou pela primeira vez Vidal: 1976) é na realidade pensada na relação com as crianças: uma pessoa é criança – ou filha de alguém – até ter seu próprio filho; e a velhice é consumada quando, como me explicou Ngren-tô (e aqui o enfatizo para ressaltar a lógica da continuidade a que me referi acima, e que desenvolvo abaixo), quando o casal deixa de produzir crianças, sendo a partir de então suas crianças, crescidas, que as produzem. Os cuidados das crianças tomam as preocupações de parentes que cuidam para que tudo esteja conforme suas necessidades e desejos; as crianças confirmam um casamento, tornam os pais adultos, ou não mais crianças, assim como não gestar mais crianças torna as pessoas, ou o casal, velhos; e embelezam aldeia. São, de fato, o mote e o motor do mundo xikrin, como vamos vendo.

Ao serem cuidadas, as crianças xikrin vão sendo feitas parentes; mas elas fazem dos outros parentes de si, também, em um processo em que ser feita parente não exclui, pelo contrário, o fazer de outrem parente de si. Mas, mais enfaticamente, as crianças vão efetivando, do seu campo de relações possíveis, algumas em detrimento de outras, como pude demonstrar em Cohn (2000c: 210-213), na análise da caça de pequenos passarinhos ao redor da aldeia, na capoeira, que eles dão a uma irmã para processar. Este é um caso exemplar de muitos que poderiam ser arrolados, em que os laços, e o parentesco, são efetivados, dentre a miríade das possibilidades, não apenas pelas condições genealógicas, mas pelo convívio, pelo afeto, e pelo cuidado mútuo.

Ensinar e aprender: os sentidos da aprendizagem e a escola

Há um outro sentido nos cuidados do corpo e na ornamentação corporal – o de permitir, ou promover, a audição, a visão, e a fala. Olhos e ouvidos são os órgãos responsáveis pela aprendizagem, e os adornos auriculares, que vão se tornando cada vez maiores, deixam de ser usados quando a criança

dá seus primeiros passos e começa a falar, permanecendo o furo na orelha. Quanto maior o furo, mais se vê os cuidados dos parentes para que a pessoa possa melhor ouvir, e, com isso, aprender.

Isso porque se aprende com os olhos (*no*) e ouvidos (*ma*), sendo o ver algo (*omunh*) e o ouvir (sobre) algo (*mari*) os meios de aprendizagem privilegiados pelos Xikrin. Isso não quer dizer uma aprendizagem passiva, longe disso. Às crianças é dado livre acesso a (quase) tudo, com exceção a situações que envolvam maior perigo no que diz respeito ao contato com os mortos ou espíritos, e a grande ênfase é dada em elas tudo poderem ver e ouvir. Mas, se ambos são meios para aprender, é o ouvido que dá à pessoa a capacidade reflexiva, de compreensão do que se vê/ouve. O aprendizado só é feito com a vivência e a observação do que se faz/conta/narra se a pessoa tiver habilitada a compreendê-lo, e essa lhe é dada por um ouvido fortalecido (Cohn, 2000a: 119-124; 2004; 2014b).

Assim também, a aprendizagem está pautada pelo interesse da pessoa, desde a infância. Vidal (1977) já comentava como as personalidades de cada criança são foco de atenção e comentários por adultos, que as respeitam, intervindo apenas se entenderem haver um problema específico, por exemplo, de aprendizado (cf. Cohn 2000a: 93-133 para maiores detalhes). As possibilidades de aprendizagem nas aldeias, em seus arredores, e na beira do rio, são múltiplas para as crianças, com essa territorialidade se expandindo ao longo de seu crescimento; mas, ao contrário, a multiplicidade de interações pessoais são mais amplas quanto mais jovem a criança, que não tem ainda *pia'am*, respeito, vergonha, que marcará cada vez mais sua vida. Assim, as oportunidades de ver ou ouvir se abrem a olhos e ouvidos das crianças, que podem, se não forem explicitamente rejeitadas – porque não há convite, ou incitação pessoal, sendo neste caso apenas coletiva, para a aprendizagem – testemunhar a confecção de objetos, os modos de processamento de alimentos, ou ouvir narrativas e cantos. As meninas se engajarão mais e mais na produção de alimentos, assim como em outros cuidados com parentes como manter suas roupas limpas, e os meninos se engajarão cada vez mais em expedições com seus pais pela floresta ou pelo rio. Mas o observar, o tentar fazer, um modo de corrigir o erro que consiste em pegar o objeto sendo confeccionado, consertar o que estava errado, e devolvê-lo, é um processo que demanda silêncio, respeito, e concentração, para melhor aprender, com os ouvidos. De fato, crianças e jovens, se questionados, negarão saber qualquer coisa; isso porque, como tenho argumentado, os conhecimentos só deverão ser mostrados quando for adequado, não importando o quando ou como foi adquirido, mas sua efetivação no momento apropriado. Por exemplo, um rapaz só fará o primeiro adorno auricular para a criança que teve, embora possa ter sabido como fazê-lo desde há muito, e uma moça só começará a pintar, ou ser reconhecida como pintora, depois que for mãe. A oratória é dos velhos, e jovens se dirão envergonhados em levantar e falar para um coletivo – mas quando em debates sobre Belo Monte, cada vez mais jovens têm se visto com a necessidade de perder a vergonha mais cedo e ousar na oratória quando em confrontos com não-indígenas.

O que se aprende, novamente, está dividido entre o que todos devem aprender e aqueles que são da pessoa, e que envolve seu interesse, algo muito valorizado pelos Xikrin, havendo diversas modalidades de buscar esses aprendizados específicos, a depender da idade da/o aprendiz, da quantidade de *pia'am*, respeito/vergonha, que tem que manter, e das relações de parentesco, ou não, envolvidas. Elas envolvem um pedido (*kukiere*) para receber o ensino (Cohn, 2000a: 114-115), e não uma instigação

para aprender, e torna o conhecimento, denominado *kukradjá*, ele também, diferenciado, fragmentado, cada pessoa construindo o seu, e não sendo nenhum igual ao outro (Cohn, 2000a: 125-127) – como já mencionei, a diferenciação é um valor a ser produzido e mantido nas coletividades xikrin, e valem também para os conhecimentos produzidos para si, por meio das oportunidades que se oferecem mas também por uma ação de busca e pedido para adquirir novos conhecimentos.

A escola inverte esse processo de muitos modos. Tendo uma longa história de escolarização por não-indígenas, me surpreendeu por muito tempo quão pouco cada geração havia aprendido daqueles conhecimentos que são tidos como escolares, em especial a escrita. Me surpreendia também algo que me parecia paradoxal, ou seja, o pouco engajamento na gestão e participação do cotidiano escolar com o grande engajamento nas suas atividades por parte das crianças, que, vale ressaltar, andam livremente e têm sua autonomia, inclusive de decidir o que quer aprender, respeitada. Por fim, me surpreendia que as famílias, tão ciosas de que se cuide bem, e intolerantes ao que entendem por mínimos maus tratos a suas crianças, permitirem que se falasse alto, ou que se mandassem em suas crianças, nas escolas. No entanto, isso ganha diversas explicações. Evidentemente, professores não-indígenas são fonte privilegiada de conhecimentos que estão para além daqueles que as gerações mais velhas têm; e deles, como no paradoxo aludido acima que aparecia aos olhos de Peter Gow, não se espera que ajam diferente, as mulheres xikrin tendo me comentado com frequência quão horrorizadas ficavam com o modo como pais e mães *kuben* não só batem, mas gritam com suas crianças.

Beltrame (2013) pode revelar duas coisas que nos são fundamentais aqui, ao focar sua etnografia na escola, à época nas mãos de não-indígenas da alimentação (a merenda escolar, que é alimento não-indígena), das práticas pedagógicas, e da organização e gestão do cotidiano escolar. Acompanhando a escola da aldeia do Mrōtidjām, que, além de ter sido construída, por iniciativa da liderança que a abriu, não só fora do círculo da aldeia, mas dando vista para a mata, acabou por ficar ao lado do cemitério, lugar dos mortos, tão perigosos às crianças. Além do mais, ela pode observar que as crianças saíam da escola com desenhos ou tarefas que tinham realizado, mas não as levavam para a aldeia, ou para casa, descartando-as logo nos arredores da escola. Seu argumento é de que, de um lado, as crianças (e suas famílias, que não só permitiam como incentivavam sua presença na escola), não estavam lá para aprender (somente, ou primordialmente) os conhecimentos que lá poderiam ser transmitidos, mas um modo de relação: a relação com os não-indígenas, os *kuben*, que lhes seriam, ou serão, tão fundamentais na idade adulta. Era para se confrontar, de um modo relativamente seguro e controlado, com a alteridade, e o perigo, que as crianças iam à escola. De outro lado, ela percebeu que, de uma maneira importante, ao contrário dos conhecimentos que chamam de *kukradjá*, que vão sendo construídos ao longo da vida, os conhecimentos escolares eram aprendidos para serem esquecidos – o que lhe ficou muito claro quando uma sua amiga cantou, baixinho, para registro gravado, canções que aprendeu na escola, mas insistia que tinha esquecido.

Assim, não foi, por muito tempo, para aprender português – o que crianças e jovens vêm fazendo há tempos em conversas e interações com os *kuben* –, matemática, ou a escrever, instrumentos de defesa de seus modos de vida, territórios e mesmo de atividades produtivas relativas à geração de renda, que as crianças iam à escola. Isso explicava grande parte do paradoxo, e da minha surpresa, conhecendo a

enorme habilidade que os Xikrin têm para aprender qualquer coisa, em especial coisas novas que lhe gerem curiosidade. Elas iam à escola para aprender a se relacionar com a alteridade, com esses outros não-indígenas que faziam cada vez mais parte de suas vidas, e era assim que a escola xikrin, como a piro ou a das variadas *Comunidad Nativas*, lhes servia, de um modo muito peculiar – mas as peculiaridades das políticas indígenas para a escola é algo fundamental para nos atentar (Cohn, 2014b) – para proteger seus modos de vida, seus territórios, e buscar garantir seus direitos.

Criar crianças: ser *Mebengokré* e ter *Kukradjà*

Meu argumento, aqui, é o de que o que os Xikrin fazem no mundo vivido é fazer pessoas e coletivos *mebengokré*, e que isso se faz por meio do *kukradjà*. Ambos os termos foram já muito debatidos na literatura especializada (cf. Cohn, 2006a para uma revisão mais detalhada dos termos), e apresento aqui minha interpretação, e tradução, deles. Sugiro que ser *mebengokré* é uma condição (de uma certa humanidade) no mundo, intrinsecamente ligada ao que os Xikrin do Bacajá denominam *kukradjà*, esta uma palavra de amplo campo semântico que engloba os modos de produzir (pessoas, coletivos e coisas que sejam verdadeiramente *mebengokré*, assim como seus produtos. Mais do que isso, minhas análises vêm sugerindo que o *kukradjà* é, para as e os Xikrin, algo que deve sempre ser mutante, e estar em mutação, para ganhar, ou manter, ou mesmo reter, potência. Assim, novos nomes pessoais são constantemente adquiridos e circulados, novos cantos e danças são aprendidos, novos ornamentos feitos, de modo a produzir pessoas e coletivos cada vez mais, ou sempre, belos.

O *kukradjà* é renovado por meios diversos, tendo sido a guerra um de seus mais eficazes. O que todos têm em comum é que eles são “trazidos” (*o bôx*), ou buscados (Cohn, 2006a: 68-70, *in passim*). Mas nomes são pedidos, e adquiridos, com cada vez maior constância atualmente, e, se alguns permanecem como apelidos ou nomes para serem usados quando em interação com os *kuben*, os não-indígenas, muitos são circulados e passam a fazer parte do conjunto de nomes – sempre renovados – a serem dados para as novas gerações; cantos são aprendidos em encontros com outros indígenas, como em situações de formação, ou por registros gravados, tendo sido em outras épocas tomados de cativos; novas danças entram nas coreografias de rituais, que são “montados” a cada vez por um período que chamo de ensaios (Cohn, 2000a: 73, 95), em que se vai formando um repertório a partir de canções e passos lembrados ou aprendidos dos Outros, fazendo do ritual mais belo e engajante, e das pessoas mais alegres, que é o objetivo e a meta dos rituais. Novos adornos são feitos, tomados, aprendidos de outros, ou usando novos materiais. Novas sementes ou mudas são trazidas pelas mulheres para enriquecer suas roças, que por sua vez vai alimentar sua família ou contribuir para uma boa oferta no ritual. Isso tem acontecido desde que se pode lembrar, e deve continuar acontecendo sempre.

E não são só essas coisas que são buscadas pelos Xikrin para inovar e renovar seu *kukradjà*. As coisas dos *kuben*, dos não-indígenas, são também cantos ou novos materiais para fazer um adorno, e são cada vez mais nomes próprios. Mas foram os instrumentos, as ferramentas, as armas de fogo e os cães de caça que chamaram primeiro a atenção dos Xikrin, que antigamente ou os roubavam ou faziam emboscadas contra os seringueiros e gateiros que começaram a andar pela região. Levavam também

roupas do varal, e pequenas coisas que podiam encontrar. Atualmente, isso ganha novas proporções, primeiro com o contato e a pacificação, como na época o Estado brasileiro usava fazer e formular juridicamente, a Transamazônica e a colonização da região (Fisher, 2000), e hoje os muitos projetos e as mais intrincadas relações com os cada vez mais *kuben* desde Belo Monte.

Quanto às crianças, elas vão ficando cada vez mais “acostumadas”, como traduzem para o português, com as “coisas dos *kuben*”. Talvez, atualmente, acostumadas demais. Sempre foi uma questão de “se acostumar”, e os mais velhos me contavam de como elas e eles se acostumaram com o gosto amargo do café, o gosto estranho do sal... até gostarem. Crianças gostam de bolachas, atualmente estão sempre no aguardo de maçãs, em pleno Pará, e comem com muita frequência arroz e feijão. Já na década de 1990, isso preocupava Onça, na época liderança de uma das duas aldeias existentes então, a aldeia Bakajá. Ele chegou a fazer um discurso inédito, e que nunca mais vi ser feito, tendo por público as crianças. Nele, lhes advertia sobre os riscos de exagerar no uso das coisas do *kuben*, em especial no que dizia respeito à alimentação – a comida xikrin é toda assada, e a alimentação que vem da cidade se liga ao processamento por cozimento, o que deixa a comida mole e é a antítese da comida forte que fortalece o corpo, e o deixa forte, saudável e bonito (Cohn, 2006b). Uma década depois, ele me contava narrativas a partir das quais entendi um medo, um temor, uma preocupação: o de que o kukradjá mudasse demais, de modo não a descaracterizá-los, porque não haveria uma essência a ser mantida, mas um modo de fazer e se fazer *mebengokré*, mas desse motor se congelar, ou entrar em pane, como também parece ser o medo dos Xikrin do Cateté, tal como sugeriu Gordon (2006: 399-415) mais ou menos na mesma época. Se este modo acelerasse, ou arrefecesse, demais, o risco seria, me explicava Onça (Cohn, 2006a: 63-67), que só se pudesse fazer versões enfraquecidas de novas pessoas e coletivos *mebengokré*.

E Belo Monte entra nesse jogo trazendo esse risco. Com Belo Monte, essa aceleração foi inevitável. Mas este não é o maior medo sentido por pessoas mais velhas, que já vinham vindo se atentando para isso. Seu maior medo são os impactos no rio, e com isso na saúde, na vida, das crianças, as de hoje e as de amanhã. E, como já disse acima, não como uma metáfora de futuro, ou das futuras gerações, mas com a ideia da continuidade – das crianças e das crianças que estas terão. Quando lhes convidei para publicar um testemunho e uma reflexão sobre Belo Monte, produziram um texto, traduzido para o português, em que dizem:

Se o rio for barrado, por onde vamos passar? Temos muitos filhos e netos, o rio tem que continuar para que as crianças possam beber a água, comer o peixe, comer da caça, as pessoas possam trabalhar para cuidar dos filhos, e estes cuidarem dos seus. (Aldeia Bakajá, 2014)

Se são as crianças de hoje assim como as crianças que elas virão a ter, é, em suma, para sempre e sempre, as crianças.

Algumas palavras finais

A comparação não é nem poderia ser uma comparação ponto a ponto, o que seria etnograficamente impossível. Na realidade, é de fato um colocar em paralelo duas realidades etnográficas que demonstram a centralidade das crianças nestes dois mundos vividos indígenas (a que se poderia se agregar outros, cf. Cohn [ed], 2019), e de como a etnologia pode ser feita com crianças, ou respeitando a centralidade das crianças. Assim, ressalto aqui, nessa homenagem, ou nesse tributo, o pioneirismo de Peter Gow em um campo em que ele não explicitou, como em outros, sua contribuição ou inovação, mas no qual foi decisivo e fundamental. Como sugeriu ao abrir o texto, o fato mesmo de ele não ter se posicionado como um etnólogo que fazia uma pesquisa com e sobre crianças, mas que, ao analisar e descrever o esse mundo indígena com que conviveu, acabou por trazê-las ao centro mesmo da análise, é para mim um modo enfático de provocar, mais uma vez, o que venho indicando: que a cisão que se vê hoje entre os campos denominados de antropologia da criança e de etnologia indígena tem muitas combinações possíveis, e que sua interlocução, ou mesmo seu interligamento, leva a muitos ganhos. Até o momento, são etnólogas e etnólogos que trabalham com crianças que têm feito esse esforço, pesquisando com e sobre crianças indígenas com o arcabouço da etnologia; mas o debate mais geral da etnologia tem deixado as crianças, essas interlocutoras tão presentes e atuantes em tantas experiências de campo, de fora. Indígenas valorizam as crianças, e suas autonomias, como poucos – e se quisermos fazer uma etnologia indígena forte e bonita, para usar os termos xikrin, e como elas, assim como as Piro, nos mostram, não devemos deixá-las de fora.

Professora de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), atua junto às e os Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá há três décadas.

FINANCIAMENTO

Bolsa Produtividade em Pesquisa CNPq – nível 2

REFERÊNCIAS

- Aldeia Bakajá. (2014). Carta produzida e assinada pelos homens da aldeia Bacajá, Terra Indígena Trincheira-Bacajá, segundo fac-símile. In: Oliveira, João Pacheco; Cohn, Clarice (Org.). *Belo Monte e a Questão Indígena*. Brasília: ABA.
- Beltrame, C. B. (2013). *Etnografia de uma escola Xikrin*. Dissertação (Mestrado). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.
- Cohn, C. (2000a). *A criança indígena. A concepção xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Cohn, C. (2000b). Noções sociais de infância e desenvolvimento infantil. *Cadernos de Campo* (USP), São Paulo, v. 9, n.10, 13. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v9i9p13-26>
- Cohn, C. (2000c). Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. *Revista de Antropologia* (São Paulo), Universidade de São Paulo/USP, v. 43, n.2, 195-222. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012000000200009>
- Cohn, C. (2002a). A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: Aracy Lopes da Silva; Ana Vera Lopes da Silva Macedo; Ângela Nunes. (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos* (pp. 213-235). São Paulo: Global.
- Cohn, C (2002b). A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin. In: Aracy Lopes da Silva; Ângela Nunes. (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos* (pp. 117-149). São Paulo: Global.
- Cohn, C. (2005). *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Cohn, C (2006a). *Relações de Diferença no Brasil Central: os Mebengokré e seus Outros*. Tese (Doutorado). São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Cohn, C (2006b). Discursos políticos e objetificação da cultura nos Mebengokré-Xikrin. *Anais do 30º Encontro da ANPOCS*. <http://anpocs.org/index.php/encontros/papers/30-encontro-anual-da-anpocs/gt-26/gt14-18>.
- Cohn, C. (2010a). A criança, a morte e os mortos: o caso Mebengokré-Xikrin. *Horizontes Antropológicos*. v. 34, 93-115. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832010000200005>
- Cohn, C. (2010b). Belo Monte e processos de licenciamento ambiental: As percepções e as atuações dos Xikrin e dos seus antropólogos. *R@u: Revista de Antropologia Social da UFSCar*, v. 2, 224-251. <https://doi.org/10.52426/rau.v2i2.34>

Cohn, C. (2013). Concepções de infância e infâncias. Um estado da arte da antropologia da criança no Brasil. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 13, 211-234. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2013.2.15478>

Cohn, C. (2014a). O fim do mundo como o conhecemos: os Xikrin do Bacajá e a barragem de Belo Monte. In: Oliveira, João Pacheco; Autora. (Org.). *Belo Monte e a Questão Indígena* (pp. 253 – 276). Brasília: ABA.

Cohn, C. (2014b). A cultura nas escolas indígenas. In: Manuela Carneiro da Cunha; Pedro de Niemeyer Cesarino. (Org.). *Políticas Culturais e Povos Indígenas* (pp. 313 - 338). São Paulo: Cultura Acadêmica.

Cohn, C. (2021). O que as crianças indígenas têm a nos ensinar? O encontro da etnologia indígena e da antropologia da criança. *Horizontes Antropológicos*, v. 27, 31-59. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200002>

Cohn, C (org). (2019). Dossiê: Crianças indígenas. *R@u. Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 11. <https://doi.org/10.52426/rau.v11i1.270>

Costa, L. (2017). *Owners of kinship: asymmetrical relations in indigenous Amazonia*. Chicago: HAU Books.

Costa, L. (2013) Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia ocidental. *Maná* 19 (3). <https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000300003>

Demarchi, A. (2019). Artes da cura. Pinturas corporais em alguns grupos Jê. *R@u: Revista de Antropologia Social da UFSCar*, vol. 11, n. 2. <https://doi.org/10.52426/rau.v11i2>

Fausto, C. & Costa, L. (2013). Feeding (and eating): reflections on Strathern's eating (and feeding). *Cambridge Anthropology*, v. 31, n. 1. <http://dx.doi.org/10.3167/ca.2013.310112>

Fisher, W. (2000). *Rain forest exchanges: industrial and community on Amazonian frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Giannini, I. V. (1991). *A Ave Resgatada: “A Impossibilidade da leveza do Ser”*. Dissertação (Mestrado), São Paulo: Universidade de São Paulo.

Gordon, César. (2006). *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*. São Paulo/ Rio de Janeiro: Editora da Unesp/ISA.

Gow, P. (1989). The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy. *Man*, New Series, Vol. 24, No. 4. <https://doi.org/10.2307/2804288>

Gow, P. (1991). *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

Gow, P. (1993). Gringos and Wild Indians Images of History in Western Amazonian Cultures. *Homme*, 126-128, 327-347. <https://www.jstor.org/stable/40589899>

Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

Kelly, A.; Matos, M.A. (2019). Política da consideração: ação e influência nas Terras Baixas da América do Sul. *Maná* 25(2): 391-426. <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391>

Lea, V. R. (2012). *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mêbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp e Fapesp.

Mantovanelli, T. (2016). *Os Xikrin do Bacajá e a Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Uma crítica indígena à política dos brancos*. Tese (Doutorado). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos.

McCallum, C. (1999). Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá. *Revista Estudos Feministas*, vol 7, no 1 e 2. <https://doi.org/10.1590/%25x>

McCallum, C. (2001). *How Real People Are Made. Gender and Sociality in Amazonia*. Oxford: Berg.

McCallum, C. (2009). Becoming a Real Woman: Alterity and the Embodiment of Cashinahua Gendered Identity. *Tipiti* 7(1) 43-66. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol7/iss1/2>

McCallum, C. (2013). Nota sobre as categorias “gênero” e “sexualidade” e os povos indígenas. *Cadernos Pagu* 41, 53-60. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332013000200006>

Nunes, A & Lopes da Silva, A. (2002). Introdução. In: LOPES DA SILVA, Aracy, NUNES, Ângela e MACEDO, Ana Vera (orgs.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos* (pp.11 - 33). São Paulo: Global.

Pires, F. (2008). Pesquisando crianças e infância: abordagens teóricas para o estudo das (e com as) crianças. *Cadernos de Campo*, vol 17, 133-151. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v17i17p133-151>

Regitano, A., & Nahum-Claudel, C. (2021). Perspectivas feministas na Amazônia indígena. *Cadernos De Campo* (São Paulo - 1991), 30(2). <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v30i2pe193718>

Rifiotis, F.; Ribeiro, F. B; Cohn, C. & Schuch, P. (2021). A antropologia e as crianças: da consolidação de um campo de estudos aos seus desdobramentos contemporâneos. *Horizontes Antropológicos* v. 27, 7-30. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832021000200001>

Tassinari, A. (2014). Concepções indígenas de infância no Brasil. *Tellus*, (13), 11–25. <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/138>

Toren, C. (1999). *Mind, Materiality and History. Explorations in Fijian Ethnography*. London/New York, Routledge.

Tseouliko, S. 2018. *Entre Céu e Terra: socioespacialidade dos Mebengôkré-Xikrin – Terra Indígena Trincheira Bacajá (T.I.T.B) (Pará, Brasil)*. Tese (Doutorado). São Carlos/Brasil-Paris/França. EHESS/UFSCar.

Vidal, L. (1976). As categorias de idade como sistema de classificação e controle demográfico de grupos entre os Xikrin do Cateté e de como são manipulados em diferentes contextos, *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, v. XXIII, São Paulo: Museu Paulista, 129-42.

Vidal, L. (1977). *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo: Hucitec.

Vidal, L. (1983). A morte entre os índios Kayapó. in José de Souza Martins (org.), *A morte e os mortos na sociedade brasileira* (pp. 315-321). São Paulo: Hucitec.

Vidal, L. (1992). A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. in Lux Vidal (org.), *Grafismo indígena* (pp. 143-189). São Paulo: Studio Nobel/EDUSP.

UM TRIBUTO A PETER GOW: DAS CRIANÇAS PIRO ÀS XIKRIN

Resumo: A obra de Peter Gow teve uma grande importância para a etnologia brasileira em diversos campos. Aqui, ressalto a importância de suas obras primeiras, nas quais foi pioneiro em apontar, em uma expressão que se fez famosa, o parentesco como história. Ao recuperar o modo como ele constrói suas etnografias e seu argumento no período, exploro a centralidade das crianças em seu trabalho. Realizando então um esforço comparativo com minha própria etnografia com as e os Xikrin do Bacajá, para quem as crianças são também centrais, busco elaborar mais profundamente essa contribuição de sua obra à etnologia, qual seja, o reconhecimento da centralidade das crianças em estudos com povos indígenas, sugerindo inclusive que essa rediscussão de seu trabalho nos permite ampliar a atenção da própria etnologia às crianças em diversas pesquisas.

Palavras-chave: antropologia da criança; parentesco; história.

A TRIBUTE TO PETER GOW: FROM PIRO TO XIKRIN CHILDREN

Abstract: Peter Gow's work was of great importance to Brazilian ethnology in various fields. Here, I emphasise the importance of his early works, in which he was a pioneer in pointing out, in an expression that became famous, kinship as history. By revisiting the way he constructed his ethnographies and his argument in the period, I explore the centrality of children in his work. This is followed by a comparative effort taking evidence from my own ethnography with the Xikrin of Bacajá, for whom children are also central. In this text, I seek to elaborate further on this contribution of his work to anthropology, which is to recognise the centrality of children in studies with Indigenous Peoples, by suggesting that this revision of his work allows us to broaden ethnology's own attention to children in various fields of research.

Keywords: anthropology of children; kinship; history.

UN TRIBUTO A PETER GOW: DE LOS NIÑOS PIRO A LOS XIKRIN

Resumen: La obra de Peter Gow fue de gran importancia para la etnología brasileña en diversos campos. Aquí, destaco la importancia de sus primeros trabajos, en los que fue pionero en señalar, en una expresión que se hizo famosa, el parentesco como historia. Al recuperar la forma en que construyó sus etnografías y su argumentación en el período, exploro la centralidad de los niños en su obra. Al hacer un esfuerzo comparativo con mi propia etnografía con los Xikrin de Bacajá, para quienes los niños también son centrales, busco profundizar esta contribución de su obra a la etnología, que es reconocer la centralidad de los niños en los estudios con pueblos indígenas, sugiriendo incluso que esta rediscusión de su obra nos permite ampliar la propia atención de la etnología a los niños en diversos estudios.

Palabras clave: antropología de los niños; parentesco; historia.

SUBMETIDO: 17/04/2023

APROVADO: 09/11/2023

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC