

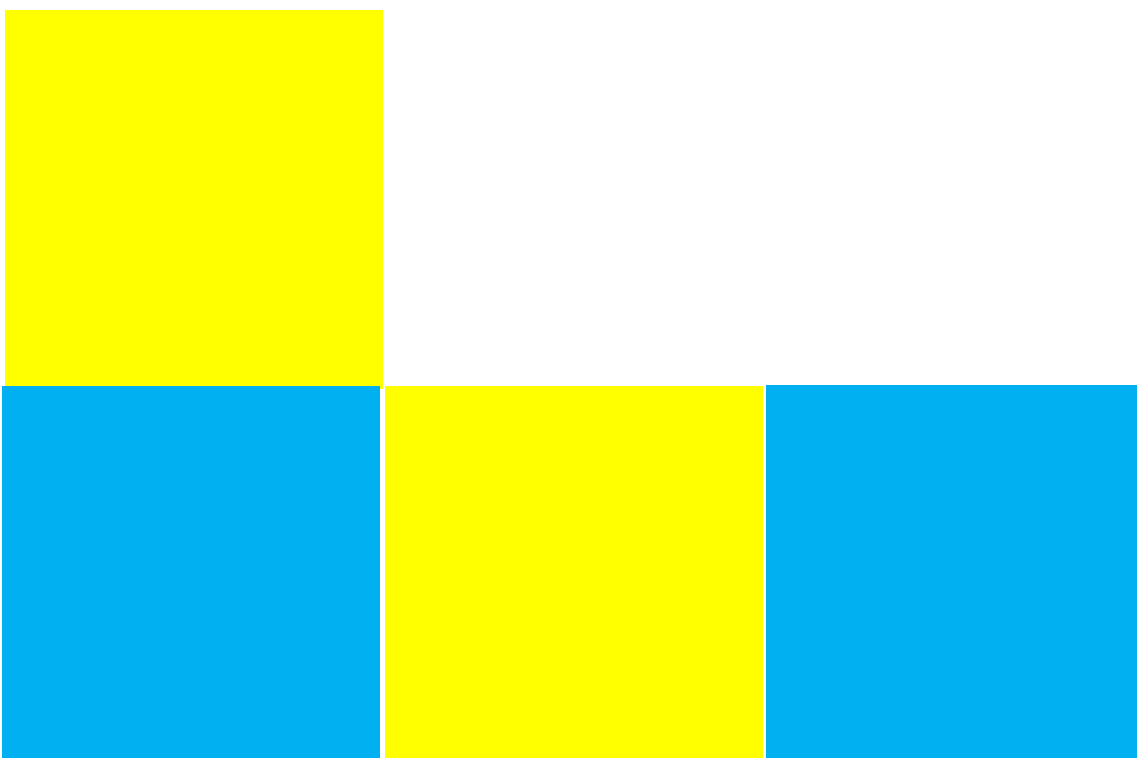
Morte, mulheres e “produção do valor”: a circulação de cordões de cabelo entre os walpiri do deserto central australiano

Barbara Glowczewski

Professora-pesquisadora no CNRS (Centre National de Recherches Scientifique), na França, e membro do Laboratório de Antropologia Social no Collège de France

Tradução de Mateus Oliveira

Revisão técnica de Mylene Mizrahi





Resumo: A partir de trabalho de campo na Austrália entre os walpiri em Lajamanu (uma comunidade do deserto central), a autora busca mostrar o papel determinante das mulheres aborígenes na reprodução social. A análise se erige sobre a circulação de cordões de cabelo, que simbolizam uma forma privilegiada de troca entre muitos dos 500 povos aborígenes australianos, e as relações de parentesco. Estes cordões não são exclusivamente feitos por mulheres, mas em cada luto é a mulher, mais do que o homem, que doa seu cabelo para fazer os cordões. O artigo oferece uma análise dos valores simbólicos representados pela circulação de cordões de cabelo, seu lugar na reprodução social e o campo de ação assim aberto para mulheres.

Palavras-chave: cabelos, mulheres, material

Abstract: Having carried out field work in Australia among the Walpiri at Lajamanu (a central desert community), the author shows the determining role of Aboriginal women in social reproduction similar. This can be best understood through analyzing kinship relations connected to the circulation of hair strings. These strings are not exclusively made by women, but systematically at each bereavement it is the women who, more often than men, cut their hair and make strings. This paper offers an analysis of the symbolic values represented by the circulation of hair strings, their place in social reproduction, and the field of action thus opened to women.

Keywords: hair, women, material

Weiner (1981) forneceu algumas interpretações e hipóteses estimulantes, no que toca à relação entre circulação de bens produzidos exclusivamente por mulheres e reprodução social. Comparando Samoa e as ilhas Trobriand, ela interpreta a produção e circulação de tapetes finos como necessária para a reprodução social. Estes tapetes finos, exclusivamente produzidos e decorados por mulheres, representam a herança cultural (mítica/histórica) do grupo e são reconhecidos enquanto tais por homens que dizem que tais tapetes têm mais valor para eles do que ouro para os homens brancos. Weiner observa que estes objetos de circulação e aliança retornam à descendência original – a da mulher que produziu o tapete fino – quando um dos membros desta descendência morre. É como se a ruptura simbólica na circulação fosse necessária para negar a lacuna deixada pela morte de um membro. Ao mesmo tempo, essa ruptura simbólica permite que a circulação recomece. Ela garante o renascimento da pessoa morta, ao repetir a reprodução cíclica da qual a visão de mundo dessas sociedades depende. Ela (Weiner 1981) interpreta estes tapetes finos como a encarnação do poder secreto das mulheres que, em sua forma simbólica e sua real transmissão, atua como um desafio ao poder dos homens, sem sugerir uma neutralização de uma tendência à dominação masculina ou uma redução do poder masculino secular. Antes, a resistência potencial das mulheres é vista como necessária, ainda que seja contrária à reprodução do sistema social em geral. Em outras palavras, o papel das mulheres na produção e troca sistematicamente questiona a legitimidade que homens querem reivindicar de seu próprio poder.

Tendo cumprido dois períodos de trabalho de campo na Austrália (1979 e 1980) entre os walpiri em Lajamanu (uma comunidade do deserto central), tentarei mostrar aqui um papel determinante das mulheres aborígenes na reprodução social, de maneira similar ao descrito por Weiner (1981) sobre as mulheres das ilhas do Pacífico. Isto pode ser mais bem compreendido a partir da análise de circulação de cordões de cabelo que simbolizam uma forma privilegiada de troca entre muitos dos 500 povos aborígenes australianos. Estes cordões não são exclusivamente feitos por mulheres, mas



sistematicamente em cada luto, é a mulher – de acordo com sua relação de parentesco para com a pessoa que morreu – que, mais do que o homem, corta seu cabelo para fazer os cordões. Elas dão estes cordões para seus tios maternos, que então os circulam entre os homens. Em situações de morte simbólica (como iniciação), no entanto, são os homens que cortam o cabelo para produzir os cordões que são trocados entre cunhados e indiretamente doados a esposas ou cunhadas.

Este artigo oferece uma análise dos valores simbólicos representados pela circulação de cordões de cabelo, seu lugar na reprodução social e o campo de ação assim aberto para mulheres. Para tal, é necessário, primeiro, que esboçemos brevemente os princípios de controle de terras e em particular as relações entre parentesco real e simbólico, no nível de administração ritual nas cerimônias. A partir disso, veremos que mulheres possuem poder considerável nesta área, uma condição que não foi reconhecida por muitos antropólogos (Rohrlich-Leavitt et al. 1975)

Descendência e Território do Clã Paterno

Os cordões de cabelo circulam entre indivíduos, clãs ou tribos. Todo aborígene tem alguns em sua posse, para serem usados em rituais curativos. É dito que estes cordões retiram doenças; eles “separam” a doença do corpo enquanto “religam” o corpo. Eles também são usados como fitas na cabeça ou nos cintos; para muitos grupos, eles constituem as únicas vestimentas. São estes cordões de cabelo que são usados para formar o emblema de cruz nas cerimônias de circuncisão (chamadas Kuriiji entre os walpiri). Para os Aborígenes Australianos, assim como para muitos outros povos, o cabelo é um símbolo sexual e é comumente utilizado em rituais mágicos do amor. Uma vez que representa virilidade, os walpiri deixarão sangue pingar sobre a cabeça de um novato, para que seu cabelo cresça. Os cordões de todos os grupos Australianos são revestidos de ocre vermelho, o símbolo do sangue. Isto encarna a fertilidade das mulheres e para os walpiri, todas as forças de vida dos heróis ancestrais.

O conceito de forças de vida é central para os princípios de transmissão de identidade e posse de terras. Todo homem e mulher é o depositário de pelo menos uma força de vida específica identificada com seu ancestral totêmico e o território do ancestral. “Totêmico”, aqui, corresponde à associação de um herói ancestral com uma espécie natural e com um local e sítio identificáveis por sua passagem. Todas essas associações são conhecidas em inglês como “Sonhar” (*Dreaming*, Peterson et al. 1978). Todo ancestral, encarnado por um animal, planta, ou outro elemento natural como água ou fogo, é dito ter emergido do chão, feito uma viagem e deixado trilhas de sua passagem no Tempo dos Sonhos, na forma de árvores, charcos, cavernas, rochas ou outros marcos. Em cada um destes lugares, e em particular no local onde é dito que o ancestral reentrou no chão ao fim de sua viagem, as forças de vida do ancestral residem.

A pesquisa antropológica tradicional identificou muitos destes locais, nos quais os homens iniciados de um clã paterno engendram cerimônias secretas. A ênfase nos locais masculinos levou à suposição de que mulheres eram excluídas do controle de terras. Contudo, pesquisas recentes (Hamilton 1978) entre os Bidjandjara mostram que mulheres também possuem seus locais. De maneira semelhante, os walpiri possuem uma divisão sexual simbólica de terra, mitos e espécies totêmicas correspondentes. Homens e mulheres walpiri do mesmo clã paterno, ainda que donos rituais das mesmas trilhas totêmicas, não celebram os mesmos heróis ancestrais. Eles têm responsabilidades independentes com relação a diferentes forças da vida e estão ligados a espécies totêmicas diferentes, mas complementares (ver Tabela I). Irmãos e irmãs herdam o mesmo Sonhar [Djugurba, para os walpiri] do clã paterno, mas enquanto homens celebram forças da vida patrilineares, mulheres tendem a celebrar forças matrilineares. Ambos chamam suas forças de vida de Guruwari, ainda que Munn (1974) defenda que mulheres não são depositárias de Guruwari. Mulheres, enquanto esposas e mães de membros de um clã paterno territorial, tendem a celebrar as heroínas definidas pelas subseções de seu parentesco. Em outras palavras, no sistema walpiri de oito subseções, divididas em quatro patrilineagens exogâmicas classificatórias (cada uma correspondendo a duas subseções

que se alternam), estas heroínas são exteriores ao território do clã paterno. Os heróis masculinos, definidos como os pais do clã paterno



1 - CooLamã = respectivo de mulheres usadas para categorizar como os filhos.

NOTA: Não foram apontados, sobre a existência de espécies sexuais que tenham associadas as palavras de trabalho que dividem com mulheres (isto é, os trabalhos femininos). Esta informação de pesquisa só poderia ser pesquisada por um homem.

(irmãos e irmãs têm o mesmo nome de subseção), carregam um nome das duas subseções que definem a patrilinearidade classificatória associada com o clã paterno.⁵ Estes heróis são, então, “pais” que estão na subseção de um bisavô paterno ou “irmãos” que estão na subseção de um avô paterno de gerações alternantes entre os membros do clã. As heroínas das mulheres do clã paterno são definidas em relação aos heróis dos homens, mas também aos homens enquanto suas “mães” em uma geração e suas “esposas” na geração alternante. Com relação às mulheres de um clã paterno, estas heroínas são, desta forma, “mães” de uma geração e “cunhadas” de outra geração.

O parentesco entre cunhadas influencia as cerimônias femininas de posse de terras. Mulheres walpiri têm um sistema de administração ritual em suas cerimônias territoriais que é definido por sua posição em um sistema de parentesco semelhante ao observado entre homens por Meggitt (1962). Uma mulher deve administrar as cerimônias das irmãs de seu marido enquanto suas cerimônias são administradas pelas esposas de seu irmão (Figura I). Entre os homens, essa relação de administração da cerimônia ocorre entre duas gerações; um homem deve administrar as cerimônias dos irmãos de sua mãe e suas cerimônias são, então, administradas pelos filhos de sua irmã (Figura I). O papel dos administradores (kurdungulu) é crucial. Eles são responsáveis pela pintura de objetos sagrados e a coreografia das danças. Sem eles, a cerimônia de um proprietário (kirda) não pode acontecer.

A transmissão da responsabilidade de um proprietário sobre a terra ocorre de maneira patrilinear tanto para homens quanto para mulheres, que herdam as trilhas totêmicas de seu pai (seu Sonhar compartilhado). Contudo, meninas jovens são iniciadas em aspectos femininos específicos da celebração de sua herança paternal (danças, desenhos gráficos, canções, objetos sagrados) pelas irmãs de seu pai. Um homem e sua irmã são então proprietários do território de seu pai. Um homem também administra as cerimônias da terra de sua mãe e sua irmã administra as da terra de seu marido. No entanto, através do sistema de parentesco, o território do marido (e o de suas irmãs cujas

⁵ Existem aproximadamente 40 clãs paternos walpiri.



cerimônias devem ser administradas por sua esposa) possui grande chance de ser o território original de uma avó paterna de qualquer membro do clã paterno (Figura I).

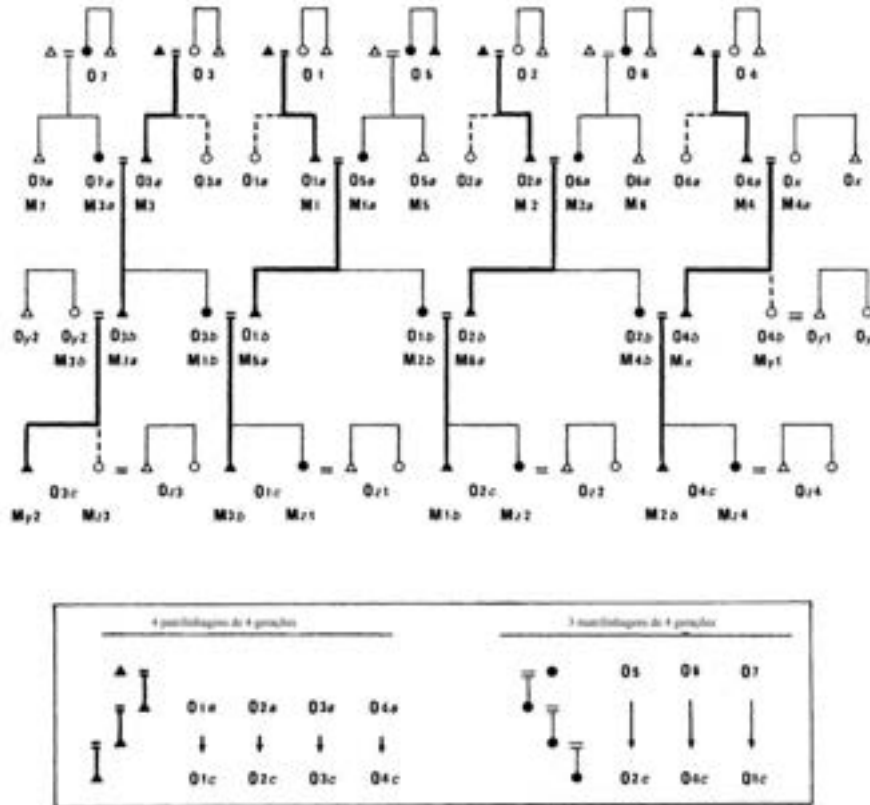
Tendo notado que heroínas femininas são definidas enquanto “cunhadas” em uma geração do clã paterno, que corresponde às “mães” da outra geração, é significativo que o princípio de administração ritual em cerimônias entre cunhadas é, na verdade, uma forma aproximada de administrar as cerimônias de outro alguém e ter suas próprias cerimônias administradas por mulheres que são externas ao clã paterno, mas que personificam seus membros. O princípio da identidade das mulheres com heroínas externas ao clã paterno que encarnam o(s) Sonhar(es) do clã indica uma intenção simbólica específica das mulheres; elas governam a celebração de seu território e de seus pais e ancestrais do clã paterno, salientando os poderes procriadores das mulheres ancestrais externas ao clã paterno, sem as quais o clã não teria existido. A reprodução de um clã paterno depende de contínuos casamentos exogâmicos por parte de seus homens, com mulheres que são definidas de maneira classificatória enquanto irmãs destas heroínas. As forças de vida destas heroínas, assim, são tão necessárias para a sobrevivência do grupo quanto as dos heróis do clã paterno, celebrados por homens. De sua própria maneira, os homens por vezes celebram tais heroínas, assim como as mulheres ocasionalmente celebram heroínas (ou até mesmo heróis) do clã paterno, mas, acima de tudo, é responsabilidade ritual das mulheres do clã paterno garantir as forças de vida de suas “cunhadas” ancestrais⁶. Isto é um princípio de troca simbólica entre os sexos; mulheres e homens possuem uma indispensável atividade ritual com relação ao controle de terras e seus recursos.

O fato de uma mulher possuir as trilhas totêmicas de seu pai e ser iniciada por suas irmãs já foi mencionado. Suas cerimônias territoriais são administradas pelas esposas de

⁶ Podemos supor que o reconhecimento walpiri da importância e poder das mulheres ocorre em outros grupos aborígenes. Sua significância política estratégica para o controle de terras jaz na relação entre mulheres e suas cunhadas em um contexto espiritual. Este contexto foi observado muito cedo por Parker (1905) na tribo Euahlayi em Nova Gales do Sul, onde “cunhadas/espíritos” são aquelas que ofertam presentes relacionados à terra provedora de recursos.

seus irmãos e ela deve administrar as cerimônias das irmãs de seu marido. Estas cerimônias estão conectadas às trilhas totêmicas de seu marido. Um homem também

Figura 1: Diagrama de parentesco interclã no nível de administração ritual das cerimônias (cargo chamado "kurdungulu")



Nota 1 Irmão e irmão são proprietários (P) de mesma casa que herdam de seu pai.

- um homem (▲) é administrador (M) das cerimônias de irmão de sua mãe enquanto as suas próprias são administradas pelo filho de sua mãe.
- uma mulher (●) é administradora (M) das cerimônias de irmão de seu marido enquanto as suas próprias são administradas pelo esposo de seu irmão.

Exemplo 1: irmão e irmão são proprietários (P) e administradores (M); por exemplo, o homem "O1c" é administrador (M30) do proprietário "O2b" que é o administrador (M7) do proprietário "O1c" e a irmã de seu irmão "O1c" também designada por "O1c" é administradora (M21) do proprietário "O2t".

possui as trilhas totêmicas de seu pai e é iniciado pelos homens de seu clã paterno. Suas cerimônias são administradas pelos filhos de sua irmã e ele deve administrar as cerimônias dos irmãos de sua mãe – ambas sendo externas ao seu próprio clã. Homens e mulheres são ambos proprietários do Sonhar do clã paterno; eles se identificam com as forças de vida patrilineares, enquanto elas se identificam com as forças de vida matrilineares do clã. Finalmente, tanto homens quanto mulheres administram as cerimônias de indivíduos que representam, diretamente para os homens e indiretamente para as mulheres, as forças de vida matrilineares. Agora vamos ver como a mesma relação de parentesco, a questão do controle de terras e a dupla transmissão de forças patrilineares e matrilineares são redescobertas na troca simbólica dos rituais funerários.

A morte de um homem

Quando um homem morre, as mães classificatórias dele recompensam os irmãos reais ou classificatórios da mãe do falecido por esta perda. Os presentes funerários dados por mulheres aos seus irmãos são alimentos. (A comida tradicional é, hoje, substituída por farinha, açúcar e pão.) Mulheres que não as mães podem contribuir com estes presentes. Os irmãos da mãe do falecido herdaram quaisquer de seus bens, assim como seu cabelo e o osso de seu antebraço. Como é o sobrinho materno que administra ritualmente a posse de terras, pode-se avaliar a importância da perda para tios maternos que foram privados de um administrador.

Durante o luto, a mãe, esposas, irmãs, filhas e cunhadas do homem falecido (e em alguns casos, as irmãs de seu pai) cortam os cabelos. No dia do funeral, elas e todas as outras mulheres da tribo se cobrem com argila branca e batem nas próprias cabeças com uma vara de cavar, para que sangrem. (Hoje elas usam barras de ferro ou latas). As irmãs do falecido e de seu pai constituem uma exceção. Seu papel é evitar que as outras mulheres se machuquem demais.

As “mães” classificatórias e viúvas são então isoladas por um determinado período em um acampamento especialmente construído para a ocasião. Ali elas observam o

silêncio e se comunicam apenas por uma linguagem gestual⁷ altamente elaborada até que o período de luto termine. Os irmãos destas mulheres encerram ritualmente o período de silêncio, mas são as mulheres que decidem de antemão a duração do período de luto. Em tempos tradicionais, isto poderia durar um ano. Atualmente, pode persistir por apenas duas semanas.

Os homens também exibem sinais de luto, ainda que eles não sejam isolados ou obrigados a observar o silêncio. Eles choram ritualmente (imitando o uivo de um cão), podem ter seus cabelos cortados e fazem incisões em suas coxas ou abdomens com facas. A nível de parentesco classificatório, os homens afetados por uma morte são: pais (= subseção dos filhos); irmãos (= subseção do avô paterno); os irmãos da mãe; os irmãos da mãe da mãe; os cunhados; os irmãos da mãe das esposas; os filhos da irmã; os maridos e filhos das filhas das irmãs; e os filhos das irmãs do pai (Meggitt 1962). Assim como com as mulheres, alguns homens devem evitar que outros homens se machuquem demais, particularmente os irmãos do falecido e os filhos de suas irmãs. Uma vez que o período de luto tenha se encerrado, as mulheres ofertam cordões de cabelo, confeccionados com os cabelos de suas filhas, para seus irmãos (os tios do falecido). Essa transmissão de cabelo (cortado apenas na hora da morte), de uma mulher para seu tio materno, ocorre muitas vezes em ocasiões outras que não as funerárias. A participação das mulheres na circulação de cordões feitos com seu cabelo é realizada ao longo de suas vidas por meio de sua mãe. Os cordões são destinados aos irmãos de sua mãe.

Uma mulher doa seus cordões de cabelo ao irmão de sua mãe em troca da proteção dada por ele. Na verdade, ele é obrigado a defender os interesses de sua sobrinha relativos ao casamento, pois como pontua Meggitt (1962:124), eles dividem o mesmo “espírito” matrilinear:

⁷ Pude notar que esta linguagem é usada para “falar” de coisas sagradas e secretas, mas também para fofocar e aplacar a raiva. Muitas vezes, mulheres a ponto de discutir subitamente paravam de falar e continuavam a se comunicar através de gestos. Podemos, talvez, interpretar o uso desta língua como um meio de controlar variadas emoções.

Todos os membros de uma linhagem materna compartilham um espírito impessoal e vagamente definido, que a criança automaticamente adquire ainda no útero da mãe. Esta noção não tem nada da elaboração ritual que caracteriza as atitudes com relação à recepção dos espíritos paternos.

Este espírito matrilinear ao qual chamamos de “forças de vida”, caracteriza a natureza específica da posse de mulheres sobre o território do clã paterno. Assim, mulheres são responsáveis (tanto por si quanto pelos homens) por estas forças de vida matrilineares que são inseparáveis das forças de vida patrilineares celebradas pelos homens. Esta dependência em relação às mulheres é expressa pela administração ritual de homens que requerem a participação de homens que carregam este espírito matrilinear durante as cerimônias; os irmãos de uma mulher têm suas cerimônias administradas por seus filhos.

Enquanto os irmãos da mãe são compensados no caso da morte de um homem, os pais não o são. No entanto, ainda é este que perde a conexão com sua reprodução e com o princípio de posse de terras do clã paterno, também perde um potencial transmissor desta posse, tão essencial para a sobrevivência do grupo como um todo. Em outras palavras, a morte de um homem é simbolicamente mais séria do ponto de vista de uma administração interrompida (já que envolve o irmão, o clã e as terras de sua mãe) do que de uma posse interrompida, pois nenhuma propriedade é possível sem administração.

A morte de uma mulher

Os irmãos da mãe de uma mulher são responsáveis por entregá-la ritualmente ao futuro marido (Meggitt, 1962). Antes disso, eles participam em deliberações masculinas envolvendo o casamento, tentando defender os interesses de sua irmã; ou seja, a mãe da mulher que se casará. É responsabilidade deles cortar o cabelo do futuro marido após sua

circuncisão e eles também podem executar uma subincisão no pênis dele (uma operação indispensável para o casamento).

As mulheres compartilham o mesmo espírito matrilinear com seus tios maternos. É precisamente esta transmissão, assim como a relação de troca entre eles, que está ameaçada quando uma mulher morre. Esta relação de troca é simbolizada pelos cordões de cabelo que a mulher doa ao seu tio materno de maneira a “vinculá-lo”. Na verdade, espera-se que ele defenda os interesses de sua sobrinha por toda sua vida. É a mãe da mulher que herda seus pertences⁸.

Quando uma mulher morre, os irmãos da mãe devem ser compensados, mas somente pelo marido e irmãos dela e não pela mãe da falecida ou suas irmãs classificatórias. A hipótese que proponho aqui é de que a compensação para os tios maternos da mulher constitui um gesto indireto à mãe da falecida. Ao longo de sua vida, ela não pode falar com seu genro, que, reciprocamente, possui o mesmo tabu. Ela é compensada pela morte de sua filha (antes, pelas habilidades geradoras de sua filha) com carne de caça, que deve ser fornecida por seu genro. Em analogia ao tabu da fala e compensação, a relação sogra/genro é como uma relação de luto constante. Isto pode explicar o porquê, no caso da morte de uma filha, um “substituto” (seus tios maternos) é necessário para a mãe, que deve ser compensada. De luto pela morte de uma mulher estão sua mãe, as irmãs de sua mãe, suas irmãs, suas filhas, as irmãs de seu pai, suas noras e sua sogra. Os homens afetados pela morte de uma mulher são seu marido e os irmãos deste, os irmãos dela, seu pai e os irmãos deste, os filhos dos irmãos dela, os irmãos de sua mãe, os filhos de suas filhas, os irmãos da mãe de sua mãe e os irmãos da mãe de seu marido (Meggitt, 1962).

Compensação dos irmãos da mãe

⁸ No caso de uma mulher cuja mãe é falecida, é a parente feminina mais próxima da subsecção da mãe que herda.

Significativamente, tanto na morte de uma mulher quanto de um homem, serão os irmãos da mãe do falecido que serão compensados. No caso de uma mulher, o marido que é responsável por esta compensação; no caso de um homem, a mãe é a responsável. Ocorre desta forma, ainda que pareça que a sua perda, por laços diretos de sangue ou matrimoniais, seja tão grande ou maior do que a dos irmãos da mãe. Para além do aspecto emocional da perda, sabemos da importância econômica de um filho para uma mãe (o administrador de sua terra por parte de seu irmão) e de uma esposa para um homem (a administradora das terras dele por parte de sua irmã). Também sabemos que há outra questão econômica em jogo entre uma mãe e sua filha e entre uma mulher e seu marido; uma mulher recebe carne de caça de seu genro e de seu marido em troca de sua fertilidade (real ou simbólica).

Compensar uma mãe pela morte de um homem e um marido pela morte de uma mulher ocorre porque a mãe e o marido corporificam os processos de reprodução social, transmissão linear e aliança. Compensá-los compreende uma espécie de transferência final (ou o retorno a um ponto inicial que permitia, do nascimento do falecido até sua morte) de uma série de conexões essenciais à reprodução social (Weiner, 1981). Estas conexões são, de um lado, a administração ritual da fertilidade simbólica da terra e de outro, a complementaridade entre os sexos na caça e na coleta, da qual a fertilidade dos homens depende. Para um homem, este aspecto complementar é transmitido pela mãe de sua esposa (para a qual ele deve prover carne de caça); para a mulher, é transmitido pelo marido de sua filha (o qual deve oferecê-la carne de caça) (Hamilton, 1979). Homens e mulheres são complementares em termos de maridos e mães, mas não em termos de pais e esposas.

A administração das cerimônias de um homem depende de sua irmã (que deve oferecer seus filhos a ele como administradores) e a de uma mulher, depende dos seus irmãos (que devem fornecer suas irmãs como administradoras). Em outras palavras, a relação irmã/irmão é essencial à mediação entre as metades da administração cerimonial e parece ser enfatizada na compensação por morte. A mãe de um homem falecido “substitui” a perda de seu irmão, mas esta substituição é o símbolo de um fim, pois o filho

está morto. Desde ponto em diante, a mulher nunca mais dará presentes a seu irmão, assim como nunca o fez durante a vida de seu filho. Esta transferência de dons é vista como uma transferência de morte; a condição para uma transformação. Na verdade, a irmã do falecido (filha da mulher que presenteava) toma para si a transferência de vida que é constituída por sua aliança com seu tio materno, ao qual ela doa seus cordões de cabelo por intermédio de sua mãe. Se apenas o estabelecimento de uma transferência de morte (que coloca a administração em risco) está envolvido, poderíamos nos perguntar por que um homem não compensa suas irmãs pela morte de uma administradora, no caso da morte de uma mulher. Mas como a questão em jogo na administração de cerimônias entre homens é a de que os administradores compartilham o mesmo espírito matrilinear que seus tios, é também esta a transmissão que é compensada quando uma mulher morre.

A nível de parentesco classificatório, as administradoras de um clã paterno encarnam suas heroínas míticas. Estas mulheres tendem a ter um dos espíritos matrilineares do clã. As administradoras podem ou não compartilhar o mesmo espírito matrilinear que a mulher cuja cerimônia elas administram, pois, no que diz respeito aos mitos femininos vinculados às cerimônias territoriais do clã paterno, há mais de um espírito matrilinear. As esposas dos irmãos das mulheres proprietárias em um clã paterno, que atuam como gestoras, são substitutas simbólicas das “mães” do clã, com as quais as proprietárias dividem o mesmo espírito matrilinear.

A transmissão de identidade walpiri não se dá por meio de laços biológicos consanguíneos reais; homens não reconhecem seu papel na concepção de uma criança. A identidade territorial de um clã é dada à uma criança apenas por meio da iniciação. As mulheres concebem, mas não transmitem assim sua “identidade” (força de vida territorial) à criança. Uma mulher é iniciada pelas irmãs de seu pai, mas ela não administra ritualmente as cerimônias de sua mãe, enquanto seus irmãos administram as cerimônias dos irmãos de sua mãe. Contudo, as mulheres cujas cerimônias ela de fato administra (as irmãs de seu marido) e as mulheres que administram as suas cerimônias (as esposas de seus irmãos) são suas avós classificatórias do clã paterno. Assim, há uma diferença entre homens e mulheres na organização de parentesco para a transmissão de

uma identidade ritual. No entanto, o objetivo ainda é o mesmo: a necessidade de uma separação física entre mãe e filho (menino ou menina) e a necessidade de um ritual intermediário personificado que permita que a mãe e a criança estejam ligadas em outro nível. Tanto para meninos quanto meninas isso acontece através do irmão da mãe, por meio de um processo simbólico. Um menino ou menina pode se reidentificar com a mãe ao encontrar sua identidade sexual fora dela; ao se separar dela. Pensando de maneira psicanalítica, o irmão da mãe interpreta o papel mediador do “falo” da mãe. Dessa maneira, a imagem simbólica da mãe não é considerada incompleta com relação ao outro sexo; a criança tem menos chance de ser apropriada por sua mãe enquanto um falo simbólico e se torna desassociada dela enquanto entidade completa. Um menino ou menina podem concluir, “se minha mãe possui um ‘falo’, então posso ter um também”, aceitando assim sua identidade sexual⁹. Isto também é sugerido a partir das cerimônias de subincisão peniana (a dramatização do poder androgênico simbólico dos homens), quando as irmãs do menino iniciado cortam o peito como se mostrassem em seu próprio corpo que o ferimento de seu irmão também é delas.

Então por que, seja na morte de um homem ou de uma mulher, são os homens, especificamente os irmãos da mãe, que são compensados? Dentro da lógica de transferência de morte e o ciclo do fim, retornado a um novo começo, os irmãos da mãe agem como intermediários para que meninos e meninas efetuem uma relação simbólica de desvinculação-vinculação com sua mãe, o que é necessário não só para sua identidade sexual, mas também uma importante condição da vida social. Os irmãos da mãe também atuam enquanto intermediários do retorno das pessoas mortas para sua mãe. Crianças são nascidas do Sonhar: o local de concepção totêmico e o sonho noturno que o revela. A partir desta unidade original do Tempo do Sonho, diz-se que os mortos retornam ao Tempo do Sonho do local totêmico de seu clã paterno (que comumente está na mesma trilha que o local de concepção).

⁹ Hamilton (1979) interpreta de maneira similar o fato de que meninos e meninas jovens em cerimônias secretas de mulheres (Bidjandjara), veem suas mães manipular objetos fálicos sagrados. Esta visão sugere um nível inconsciente do poder androgênico das mulheres.

Reprodução Social, Alianças e Circulação de Cordões de Cabelo

Por darem a vida, mulheres também são as guardiãs da morte. A morte é vista como um retorno ao Sonhar, para a terra onde a unidade entre mãe e filho é possível e desejável, de maneira a garantir um novo nascimento. Cada criança é na verdade apenas a reencarnação de uma força de vida ancestral. Este é o princípio do Sonhar. Agora podemos compreender a importância de cortar os cabelos e o valor simbólico dos mesmos a partir da transmissão dos cordões confeccionados. Assim como uma criança é desvinculada de sua mãe para que possa viver, assim como a morte separa o indivíduo do grupo, o cabelo, separado do corpo, simboliza os laços entre pessoas que atravessam uma sucessão de reencarnações de uma força de vida no clã paterno. É também o retorno simbólico da mãe do falecido que, por sua vez, retransmite a força de vida de seu filho para o local de concepção. Como é reconhecido que mulheres têm o privilégio da reprodução biológica, também é aparente o porquê de elas serem sistematicamente procuradas para cortar o cabelo quando há uma morte. Os homens, irmãos do falecido, são encarregados de cortar o cabelo da pessoa morta, assim como separam simbolicamente meninos e meninas de suas mães por iniciação ou casamento. Portanto, o cabelo das mulheres simboliza a transmissão matrilinear enquanto uma condição de patrilinearidade; a criança deve ser separada da mãe para que seja iniciada, se aproprie do território de seu pai e administre as cerimônias do território dos irmãos de sua mãe. O cabelo das mulheres é então utilizado na circulação desta vital transferência de valor entre homens e mulheres e entre homens, clãs e tribos. É verdade que homens talvez possam cortar o próprio cabelo quando alguém morre, mas eles geralmente o fazem em circunstâncias de morte simbólica e não real; por exemplo, a iniciação. A transmissão dos cabelos masculinos ocorre reciprocamente entre cunhados – o homem que recebe é quem faz o cordão – por intermédio físico da irmã. Estes cordões simbolizam a transmissão através da aliança e este valor é adquirido através do intermédio de mulheres enquanto irmãs e cunhadas.

Nas duas instâncias de transmissão – de uma mulher para seu tio materno e de um homem para o marido de sua irmã – é uma mulher (como mãe ou irmã) que se encontra na origem destas duas conexões. Meggitt (1962) nota que, antes da circuncisão, um menino noviço é levado por seus guardiões – os maridos de suas irmãs – para outras comunidades em uma viagem de iniciação e lá os filhos classificatórios de suas irmãs (ainda que distantes) lhe dão cordões de cabelo para que sejam doados a seu pai. A figura 2 ilustra como os “filhos das irmãs (2) são, através da terminologia de parentesco de subseção, os sogros potenciais (3) do noviço (1). Em outras palavras, a relação entre noviço e seu sogro em potencial coloca em jogo a transmissão matrilinear. É como “irmão” da mãe (8) desses homens (2) que o noviço (1) recebe os cordões. O presente simboliza a administração cerimonial geral que os homens devem aos irmãos de sua mãe. Quando o noviço transmite estes cordões para seu pai (4), que é o “pai” da mãe doadora, a transmissão matrilinear é então reconfirmada.

O homem que circuncisa um menino é, em princípio, seu futuro sogro (3) e após a circuncisão ele deve ser pago por isto, particularmente por meio de cordões de cabelo. Desta vez, é o pai do menino circuncisado (4) e às vezes os “irmãos” da geração do pai do pai, que contribuem com o próprio cabelo para ajudar o menino a pagar sua dívida. Isto significa que o pai do menino circuncisado (4), enquanto “primo-cruzado” do futuro sogro (3) (um “filho do irmão” da mãe (7) deste futuro sogro), passa simbolicamente através da irmã de seu pai (7), que também é sua filha classificatória (8), sendo o futuro sogro (3) seu neto (2). Durante a cerimônia de circuncisão, mas depois que as outras mulheres se retiraram, as irmãs do pai são até mesmo autorizadas a verem os objetos sagrados e secretos dos homens.

A transmissão dos cordões antes e depois da circuncisão é reservada para esta ocasião específica. Com a relação de parentesco de (1) e (2) ou (3), de um lado, e (4) e (2) ou (3) por outro, homens não costumam trocar. A não ser nesse caso, a troca de cabelo de um homem é repetida ao longo de sua vida e isto acontece, como já vimos, com seu(s) cunhado(s) (1) e (9).

Durante seu isolamento para a circuncisão, o menino é cuidado pelos maridos de suas irmãs, que deram seu cabelo para a confecção dos cordões. Estes são usados para fazer a cruz, o emblema da cerimônia de circuncisão. Quando o período de reclusão termina, o cabelo do noviço é cortado pelo irmão da mãe de sua futura esposa. É após sua iniciação – a morte simbólica de um menino – que suas principais trocas econômicas – alianças simbolizadas pelo cabelo – são instituídas. Na verdade, cunhados são parceiros de caça privilegiados, que trocam entre si seus direitos de acesso aos seus respectivos recursos territoriais. Mulheres também têm uma relação de administração de cerimônias rituais com relação às irmãs de seus maridos, que por sua vez têm suas cerimônias administradas pelas esposas de seus irmãos. Em outras palavras, a relação econômica não ritualizada dos homens – não há administração cerimonial ritual entre cunhados – passa por uma troca econômica ritual entre mulheres.

Meggitt (1962:134) observou que se um casamento entre os walpiri, assim como em outras tribos com um sistema classificatório de parentesco de oito subseções, parece ser uma troca de irmãs entre homens, não constitui, contudo, em uma simples troca, por conta dos interesses “contraditórios” do pai, da mãe, dos irmãos e dos irmãos da avó materna neste casamento. Isto deveria ser compreendido em relação à importância das mulheres nas decisões do casamento – em particular da avó materna, que comumente dá seu nome para a neta – como Hamilton (1970) e Bell e White (1978) apontaram para os walpiri e em outras tribos. Eu (Glowczewski, 1981) demonstrei que a dependência dos homens de suas irmãs, que os fornece administradores de cerimônias rituais, os induz a tornarem-se advogados das mulheres durante deliberações masculinas com relação a casamentos. Isto é, os irmãos da mãe e os irmãos da avó materna defendem os interesses de suas irmãs em função do próprio interesse destas. Mulheres simplesmente não são objetos de troca entre homens, quaisquer que sejam as transações que eles executem. Mulheres produzem valor para além do fato de darem à luz a crianças. Seu lugar na rede de trocas

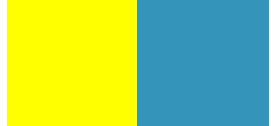
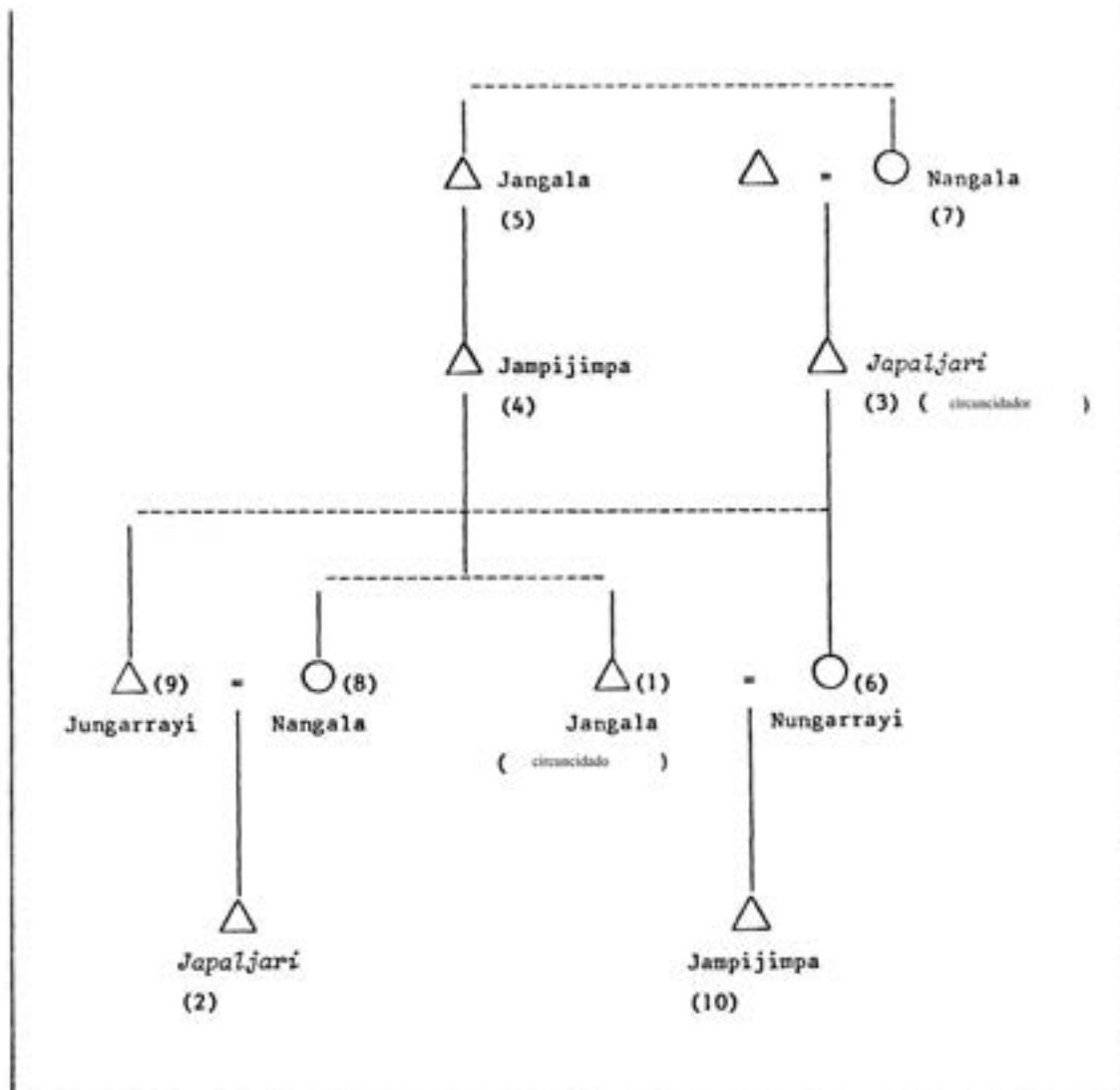


FIGURA 2: Exemplo de parentesco (Circuncidado/Novato a ser circuncidado) com quatro subseções



rituais e econômicas entre si, assim como seus papéis produtivos (doar seu cabelo) e mediadores (transmitir o cabelo de seus irmãos a seus maridos) nas trocas dos homens, significam que mulheres não são meros objetos de aliança.

Cabelo e material: uma função de ligação simbólica

Tendo suas mães como intermediárias, mulheres dão seu cabelo aos homens e estes, através de suas irmãs, dão seu cabelo a outros homens. Comumente, mulheres não recebem cabelos de homens. Mas há uma ocasião ritual onde homens doam seu cabelo às mulheres. Isto acontece ao fim da iniciação de um menino, nos ciclos anuais de iniciação que seguem a circuncisão, mas precedem a cerimônia de subincisão. Entre os walpiri, estes ciclos são ligados principalmente ao culto de fertilidade Kajirri-Jarra (Kajirri, “iniciação” e jarra, “dois”). Isto envolve duas figuras totêmicas; dois homens para os homens, ou duas mulheres para as mulheres, enquanto símbolos de fertilidade (Meggitt 1966; Glowczewski, 1998). Durante o ciclo de cinco meses, os meninos novatos são mantidos em isolamento com homens que mostram a eles as cerimônias, ensinam-nos a caçar e os levam para outras comunidades em viagens de iniciação.

Com a conclusão do ciclo, pouco antes do retorno dos noviços aos acampamentos da família, uma celebração ritual é realizada e nela os filhos e suas mães são reunidos. Os filhos dão às suas mães os cordões de cabelo dos homens, derivados de seus pais e irmãos. Isto quer dizer que as mulheres recebem os cordões ou de seus “maridos” ou “filhos” classificatórios (ambos homens do clã paterno do filho; “sogros”, se eles vêm da geração do pai do marido). Assim, mães são compensadas pela perda de seus filhos mortos simbolicamente, que foram levados para serem iniciados. Eu (Glowczewski, 1981:18) testemunhei isto ao fim do ciclo Kajirri-Jarra em outubro de 1979:

De manhã cedo, no último dia do culto de fertilidade, todas as mulheres de Lajamanu acompanharam as “mulheres-de-negócios”¹⁰ ao acampamento dos homens para estarem presentes na reunião mãe-filho que marcava o fim do isolamento de seus filhos. No caminho, a mulher “chefe” responsável pelo ciclo secretamente enterrou duas varas de cavar, encarnações de duas das heroínas míticas das mulheres. (No dia anterior, as mulheres choraram, tristes

¹⁰ Uma palavra em inglês Pidgin para “Mulheres responsáveis por rituais”.

com a perspectiva de que suas heroínas as abandonariam temporariamente. Para os cinco meses do ciclo de celebração, as varas foram pintadas com desenhos secretos a cada dois dias, mais ou menos, presas ritualmente e novamente removidas do chão do único acampamento de mulheres utilizado para cerimônias femininas). Quando as mulheres chegaram ao acampamento dos homens, estes cobriram o novíço com cordões de cabelo revestidos de ocre vermelho e pilhas de pano¹¹. Então, trouxeram os meninos, escondidos sob o tecido, para as mães, as únicas de pé em uma multidão de mulheres. As outras estavam sentadas e a multidão era dividida entre oito grupos, correspondendo às oito subseções. Depois que as mães pegaram os cortes de tecido (um presente ritual próprio para as mães) dos meninos, todas as mulheres saíram. A partir daí, o acampamento dos homens foi montado em outro lugar e novamente teve seu acesso proibido às mulheres. Se durante toda a duração do ciclo, as mulheres falavam sobre sua impaciência em reaver seus filhos, elas falavam com a mesma expectativa sobre os presentes que receberiam nessa mesma ocasião.

Atualmente é comum que os cordões de cabelo sejam acompanhados de tecido, pois esses materiais são hoje substituídos pelos cordões. Por exemplo, durante rituais de cura realizados por mulheres walpiri, as curandeiras são pagas com tecido; tradicionalmente elas seriam pagas com cordões de cabelo. Talvez esta substituição seja em razão dos cordões terem sido praticamente a única vestimenta dos Aborígenes do deserto. Uma vez que estes cordões feitos de cabelo são separados do corpo para unir pessoas, também tecidos e roupas podem ser facilmente relacionados a essa função.

A metáfora do *separado que une* é uma analogia da relação mãe-filho. Uma criança é separada de sua mãe no nascimento; um menino é mais uma vez separado simbolicamente durante a iniciação; e uma menina é separada durante as cerimônias de crescimento. Ser separado permite que as pessoas sejam unidas através do casamento ao grupo de seu cônjuge. Enquanto vestimenta, o cordão de cabelo ou o tecido são para o

¹¹ Pedacos de tecido de algodão de qualquer cor, obtidos de uma cidade ou lojas de assentamento

indivíduo que o veste o que a mãe é para seu filho durante a gravidez. O útero de uma mãe grávida é para a criança o que a vestimenta é para um corpo. De maneira análoga, o que uma mãe é para uma criança jovem, um grupo é para seus membros: ambos estão ligados através de parentesco durante toda sua vida. Se a vestimenta também cobre, esconde ou evita que se seja visto, então podemos dizer que a vestimenta é tanto símbolo de laços de aliança entre homens e mulheres quanto de sua necessidade de separação física enquanto entidades autônomas. Também é importante considerar o valor que homens e mulheres atribuem aos cordões de cabelo. Estes são doados por homens de um clã paterno às mães de futuros meninos iniciados, que depois se tornarão membros do culto territorial deste clã (o alojamento masculino). Deste modo, os cordões representam um reconhecimento ritual e socialmente determinante das contribuições femininas à transmissão de responsabilidades masculinas do clã paterno.

Recapitulando brevemente, as mulheres administram ritualmente as irmãs de seus maridos em suas cerimônias e as cerimônias masculinas não teriam sentido sem as cerimônias femininas – assim como as cerimônias dos proprietários não teria sentido sem os administradores. Resumidamente, mulheres, enquanto administradoras, são cruciais para a celebração territorial de seus maridos enquanto homens. Cerimônias administradas por cunhadas são, do ponto de vista do parentesco classificatório, uma administração conduzida por “mães” simbólicas do clã paterno do proprietário. Isto significa que mulheres administradoras e mulheres cujas cerimônias são administradas se identificam mutuamente com as forças de vida potenciais das heroínas míticas do clã materno. (Estas heroínas não costumam ser do clã paterno, mas são “esposas” ou “mães” dos heróis do clã paterno celebrados por homens). É plausível sugerir que o valor anexado pelas mulheres aos cordões de cabelo que recebem de seus maridos (ou de homens de seu clã) não surge do fato de que esses cordões representam um elo de identificação com potenciais heroínas míticas, irmãs classificatórias de seus maridos ou de suas cunhadas, cujas cerimônias elas administram.

O que é importante é que há um simbolismo de valor que é transmitido para as mulheres na morte simbólica de seus filhos. Após esse evento, elas nunca mais receberão

estes símbolos de valor dos homens. No entanto, as mulheres são vitais para a transmissão deste valor dos irmãos para os maridos e para o fornecimento deste valor (cortando o próprio cabelo e fazendo os cordões para os irmãos de suas mães. A circulação deste valor de troca essencial aparenta simbolizar a independência das mulheres com relação aos homens e a dependência dos homens em relação a elas. Na verdade, os homens necessitam dos cabelos das mulheres e de mulheres para poderem transmitir o cabelo entre homens, enquanto as mulheres não precisam do cabelo dos homens. O único caso no qual elas o recebem é na ocasião de um contrato ritual entre uma mulher e o clã paterno de seu marido com relação à um menino, um futuro produtor de valor. O valor aqui se refere às alianças que o menino fará através de seu parentesco; os cordões de cabelo representam precisamente o valor de uma aliança. Expressando de forma diferente, uma mulher não depende dos homens a menos que ela tenha concordado em dar um filho a seu marido. Por desistir de sua independência, ela é compensada com cordões de cabelo. Mas, porque são as mulheres que controlam a reprodução, elas conquistam sua independência pelo privilégio deste controle. É importante lembrar que mulheres sem filhos, até mesmo mulheres estéreis, não são desvalorizadas entre os walpiri. Na verdade, seu sistema de parentesco classificatório torna todas as mulheres “mães” de um grupo de filhos.

A importância da transmissão dos cordões para marcar as relações de parentesco entre os Kaitish e os Aranda foi notada por Spencer e Gillen (1904) que observaram que em ambos os grupos o ato se dá entre pessoas ligadas por casamento. No caso de um homem, isto ocorre através de sua esposa; no caso de uma mulher, isto ocorre por meio de seu marido ou sua filha. No entanto, entre os Kaitish, é o irmão da mãe do marido que é importante, enquanto entre os Aranda, é a patrilinearidade do marido que conta. No caso de cerimônias territoriais, os Kaitish praticam administração ritual, mas os Aranda não. Isto explica o porquê do irmão (ritualmente conduzido em suas cerimônias) da mãe do homem ou da mulher ser tão importante entre os Kaitish. Ele recebe o símbolo da aliança porque é ligado pela esposa que se beneficia desta aliança. Mulheres Kaitish podem doar seu cabelo aos maridos de suas filhas, assim devolvendo o que este marido doa aos irmãos

delas. Tal ato é de grande importância para a relação entre sogra e genro. O ritual de aproximação da sogra, cunhado e os irmãos da mãe da esposa por meios da transmissão de cabelo enfatiza o fato de que os irmãos da mãe representam a ela e seus interesses e de que ela tem certas responsabilidades com relação às alianças. Isto coincide com a interpretação de Hamilton (1979) sobre o casamento não enquanto uma troca entre homens com mulheres sendo simples objetos de circulação manipulados, mas, enquanto uma troca entre uma mulher e um homem; uma sogra e seu genro.

Para os Aranda, o irmão da mãe não é proeminente; todavia, a relação entre sogra e genro ainda é significativa pois uma mulher também doa seu cabelo ao marido de sua filha para simbolizar que é através dela que a aliança se mantém. Um homem doa seu cabelo ao pai ou irmão de sua esposa. A ausência de um sistema de administração do irmão da mãe aqui é substituída pela ajuda dada ao clã da esposa; o pai e os irmãos da mulher são ligados ao marido dela por sua mãe.

Os exemplos dos walpiri, dos Kaitish e dos Aranda mostram simbolismos complexos de circulação do valor em funcionamento, como se a reprodução da vida e a reprodução social fossem fenômenos ciclicamente deslocados por esta imagem de desconexão – o corte de cabelo como uma analogia de separação entre mortos e vivos – a serem novamente conectados para circular mais uma vez em uma troca que permite a formação de alianças. A circulação dos cordões de cabelo não é uma simples compensação, é na realidade a garantia da vida. Homens ou mulheres confiam que estes cordões os ligarão a grupos específicos de parentesco ou território, que podem variar para cada grupo e por circunstâncias distintas. Uma morte é de fato uma ocasião para que se corte o cabelo, mas os cordões de cabelo também são circulados sistematicamente entre o mesmo grupo de parentesco em circunstâncias outras que não o período de luto.

Conclusão

Os cordões de cabelo mantêm filhos, filhas, sobrinhos, sobrinhas e cônjuges simbolicamente vivos, quer estejam vivos ou mortos. É evidente que mulheres desempenham um papel essencial nesta perpetuação simbólica vital para a sociedade. Ao longo de suas vidas, elas confeccionam cordões a partir de seus cabelos mais vezes do que homens e os transmitem a estes para que eles possam utilizá-los em suas trocas com outros homens. A evidência etnográfica torna aparente que o lugar das mulheres e sua participação nas dinâmicas simbólicas da reprodução social é essencial. Por um lado, é seu corte de cabelo que, quando alguém morre, é utilizado para a confecção dos cordões que circularão entre homens e mulheres enquanto valor de troca. Por outro lado, estes cordões são feitos pelas próprias mulheres. Com estes cordões, as mulheres são responsáveis por compensar simbolicamente (no caso de morte) e por vincular seus irmãos a seus tios maternos, e esta relação entre um homem e seu tio materno corresponde ao seu papel na administração de rituais, o que é indispensável para a posse de terras.

Em outro nível, a transmissão dos cordões de cabelo entre homens ocorre através das mulheres, como irmãs. Esta transmissão é recíproca entre cunhados para simbolizar a compensação ou a vinculação de irmãs com o irmão ou um marido. Uma mulher divide a propriedade do território do clã paterno e ao mesmo tempo é a administradora ritual das cerimônias territoriais das irmãs de seu marido; estas últimas dividem a propriedade de seu próprio território do clã paterno com seus irmãos. A circulação dos cordões de cabelo, assim, simboliza alianças e trocas econômicas (o acesso aos recursos territoriais de outras pessoas), afirmam uma certa dependência dos homens para com as mulheres e confirmam a responsabilidade das mulheres não apenas como proprietárias de terra ou administradoras, mas também enquanto produtoras de valor (os cordões feitos de seu cabelo) que encarnam as relações de administração ritual.

Bibliografia

- Bell, D., and I. White. 1978. Choices in the Marriage Market Desert Politics. Australian Institute of Aboriginal Studies. Canberra (unpublished manuscript).
- Glowczewski, B. 198 . Affaire de Femmes ou Femmes d'Affaires-Les Walpiri du Desert Central Australien. *Journal de la Societe des Oceanistes* 70-7 I:77-97.
- Hamilton, A. 1970. The Role of Women in Aboriginal Marriage Arrangements. *Women's Role in Aboriginal Society*, ed. F. Gale, pp. 17-29. A.I.A.S. Canberra.
1978. *Dual Social Systems: Technology, Labor and Women's Secret Rights in the Western Desert of Australia*. Paris.
1979. *Timeless Transformation-Women, Men and History in the Australian Western Desert*. University of Sydney. Sydney (unpublished PhD thesis).
- Meggitt, M. 1962. *Desert people*. Melbourne. 1966. *Gadjeri among the Walbiri Aborigines of Central Australia*. Oceania Monograph I4.
- Munn, N. 1973. *Walbiri Iconography*. Ithaca.
- Parker, L. K. 1905. *The Euahlayi Tribe*. London.
- Peterson, N., R. Hagen, P. Mac Convell, and S. Wild. 1978. *A Claim to Areas of Traditional Land by the Walpiri and Kartangarurru-Kurintji*. Central Land Council. Alice Springs.
- Rohrlich-Leavitt, R., B. Sykes, and E. Weatherford. 1975. *Aboriginal Woman: Male and Female Anthropological Perspectives*. *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press. New York.
- Spencer, B., and F. J. Gillen. 1904. *The Northern Tribes of Central Australia*. London.
- Weiner, A. 1981. *More Desired than Gold-Women, their Wealth and Political Evolution in the Pacific*. Conference at the Maison des Sciences de l'Homme. Paris.