

## AUTONOMIA DO UNIVERSO INFANTIL *VERSUS* AUTONOMIA INFANTIL: A AGÊNCIA DAS CRIANÇAS NO CONTEXTO CAMPONÊS CAPUXU

*Emilene Leite de Sousa<sup>1</sup>*

**RESUMO:** Este artigo parte da discussão sobre autonomia do universo infantil *versus* autonomia infantil para analisar o caso das crianças Capuxu e a sua agência. O povo Capuxu é um grupo camponês cuja etnicidade se define a partir de um forte sentimento de pertença além de alguns sinais diacríticos. Dentre os aspectos enunciativos da identidade Capuxu, destacam-se três grandes sistemas: parentesco, nomeação e apadrinhamento, sendo estes fortemente modificados através da ação das crianças. O sistema onomástico lhe designa nomes na infância que são substituídos pelos apelidos colocados pelas crianças entre si perdurando estes apelidos por toda a vida, e se tornando os desígnios formais de seus portadores. Embora o sistema de apadrinhamento lhe confira padrinhos escolhidos pelos seus pais, as crianças participam de rituais alternativos de apadrinhamento substituindo seus padrinhos formais por aqueles que eles mesmos escolheram e burlando o sistema de apadrinhamento Capuxu. Já o sistema endogâmico de parentesco, com união preferencial entre primos, delimita os cônjuges possíveis para as crianças, mas este sistema depende inteiramente das relações que estas crianças desenvolvem com seus cônjuges em potencial. Deste modo é que este artigo revela como as crianças Capuxu transformam sistemas construídos por adultos imprimindo neles a sua autonomia.

**PALAVRAS-CHAVE:** Autonomia; Agência; Crianças Capuxu.

---

<sup>1</sup> Professora Adjunta na Universidade Federal do Maranhão. E-mail: emilenesousa@yahoo.com.br

## CHILDREN'S UNIVERSE AUTONOMY *VERSUS* CHILDREN'S AUTONOMY: CHILDREN'S AGENCY IN CAPUXU PEASANT CONTEXT

**ABSTRACT:** This article starts at a debate about children's universe autonomy *versus* children's autonomy to analyze the case of the Capuxu children and their agency. The Capuxu people are a peasant group whose ethnicity is defined by a strong sense of belonging as well as by some diacritical signals. Among the enunciating aspects of the Capuxu identity, three major systems stand out: kinship, naming and godparenting, which are strongly modified by children's actions. The system of proper names designates names in childhood which are replaced by the nicknames attributed by children among themselves. These nicknames are used for lifetime and become the formal designations of their bearers. Although the godparenting system assigns to children godparents chosen by their parents, children participate in alternative godparenting rituals by replacing their formal godparents by those they have chosen, circumventing the Capuxu godfathering system. On the other hand, the endogamous system of kinship, with a preference for unions between cousins, delimits the possible spouses for children, but this system entirely depends on the relationships these children will develop with their potential spouses. This is the way this article uses to reveal how the Capuxu children change systems built by adults, imprinting their autonomy.

**KEYWORDS:** Autonomy; Agency; Capuxu Children.

### APRESENTAÇÃO

Este artigo consta de uma análise da agência das crianças camponesas Capuxu a partir da distinção de conceitos como universo infantil e autonomia infantil. Embora o campo da Antropologia da criança tenha crescido no Brasil ainda são muitos os estudos que se dedicam a análise da infância através de pesquisa *sobre* crianças e não necessariamente *com* crianças. Isso resulta no fato de que há muitas pesquisas sendo feitas sobre a infância e as crianças, que tomam o ponto de vista dos pais, professores, cuidadores em detrimento do ponto de vista das próprias crianças. Quando isso ocorre, sob diversos aspectos, a agência infantil não é considerada. Parecemos estar olhando para as crianças nelas mesmas,

mas estamos enxergando-as, em suas palavras e ações, a partir do ponto de vista dos adultos.

A negligência em relação às crianças e o não reconhecimento da importância de suas ações na construção dos sistemas sociais resultou numa visão adultocêntrica não apenas dos próprios povos investigados - que muitas vezes não reconhecem a agência infantil na organização social da comunidade - como também permeou por um bom tempo a literatura antropológica que sempre se reportava as crianças e a infância a partir das representações que delas tinham os adultos. Este equívoco resulta de dois procedimentos comumente aceitos nas pesquisas antropológicas sobre crianças. O primeiro deles diz respeito a ideia de que existe uma cultura infantil diferente e dissociada da cultura dos adultos. Desde Florestan Fernandes (1964) e sua definição de culturas infantis vários pesquisadores passaram a defender que as crianças habitam uma espécie de universo paralelo em relação ao universo dos adultos ou que elas criam, inventam uma cultura própria em relação à cultura dos adultos.

A minha experiência com as crianças no contexto camponês, essencialmente, mas também indígena e em reservas extrativistas – como as crianças quebradeiras de coco – tem revelado a inutilidade desta discussão. Ao contrário do que parece, os universos adulto e infantil, em vários contextos e culturas, são um só. Emaranhados, não podemos dizer exatamente o que diz respeito a um repertório de conhecimentos, procedimentos ou modos infantis de experimentar o mundo em total diferença de um modo adulto. Aliás, a experiência de crianças e adultos pode ser diferente, mas repousa em conhecimentos que parecem estar à disposição de todos para serem descobertos e experimentados.

A crença de universos adultos e infantis separados gerou a confusão que comumente se faz em torno da autonomia do universo infantil e da autonomia infantil, o segundo procedimento a que me referia.<sup>2</sup> Embora não pareçam, tratamos aqui de coisas distintas. A autonomia do universo infantil retrata esta concepção de universos de crianças e adultos separados

---

<sup>2</sup> Vamos também retomar a questão da autonomia, tanto da criança quanto do universo infantil, em relação ao que propõe Hardman (1973), ou seja, a possibilidade de estudar o universo infantil em seus próprios termos.

em suas culturas. Já a autonomia infantil diz respeito ao modo como as crianças em determinadas culturas podem ser donas de uma autonomia não imaginada nem conhecida pelas sociedades urbanas, cuja noção de proteção e segurança coloca crianças de modo geral sob os olhos e cuidados permanentes dos adultos implodindo qualquer possibilidade de autonomia das crianças.

Em sociedades indígenas ou camponesas como nas que pesquisei não há qualquer dissociação do universo infantil do adulto, mas há grande autonomia infantil. Já nas sociedades urbanas vislumbramos uma possibilidade de que tempos e espaços de adultos e crianças não se encontrem, o que significa uma autonomia absoluta do universo infantil, mas nem tampouco uma autonomia infantil uma vez que as crianças estão à mercê dos adultos dependendo deles para quase tudo.

Com base nisso é que este artigo, por considerar a autonomia das crianças e não acreditando na autonomia de um universo infantil, se dedica a uma análise da agência infantil no contexto das crianças camponesas Capuxu, defendendo que a agência das crianças deve ser considerada e analisada como forma de compreender os grandes sistemas ou a organização social geral das culturas em que estas crianças estão inseridas.

A noção de agência aqui considerada atribui ao ator a capacidade de processar a experiência social e de desenhar modos de enfrentar a vida, mesmo sob as mais diversas formas de coerção. Assim, reconhecemos que os atores sociais são “detentores de conhecimento” e “capazes”, uma vez que resolvem problemas, aprendem como intervir no fluxo de eventos sociais em seu entorno e monitoram incessantemente suas próprias ações, através da observação de como os outros reagem ao seu comportamento (GIDDENS, 2003).

Assim, Giddens (2003) destaca que a agência não diz respeito às intenções dos indivíduos em fazer determinadas coisas “mas primeiramente à sua capacidade de fazer essas coisas”. A ação depende da capacidade do indivíduo de “causar uma mudança” em relação a um estado de coisas ou curso de eventos pré-existente. Isso implica que todos os atores (agentes) exercem um determinado tipo de poder, mesmo aqueles em posições de extrema subordinação.

A agência efetiva requer a geração/manipulação estratégica de uma rede de relações sociais. Para realizar isso, torna-se essencial que os atores sociais vençam as lutas que ocorrem sobre a atribuição de significados sociais específicos a determinados acontecimentos, ações e ideias. Por isso, neste artigo, interessou-me o modo como as crianças camponesas participam da luta pela atribuição de significados nos diversos sistemas da organização social Capuxu, como veremos adiante.

O reconhecimento da agência dos atores sociais em contextos diversos e sob algumas formas de coerção extrema nos obriga a reconhecer que também as crianças são partícipes dos sistemas culturais em que se encontram, significando e ressignificando tais sistemas. Também elas são detentoras de conhecimento (alguns próprios apenas das crianças) e capazes de atribuir significados e tecer de forma particular, entre pares ou entre gerações, as teias de relações sociais que lhe emaranham. É isso que tentarei demonstrar ao longo deste artigo especialmente a partir da análise etnográfica sobre a agência das crianças Capuxu.

## **DO PERCURSO METODOLÓGICO**

A análise de que resulta este artigo é parte constituinte do empreendimento etnográfico que tenho feito entre o povo Capuxu desde os anos 2000. Entretanto, a investigação que diz respeito aos sistemas de parentesco, onomástica e apadrinhamento especificamente resulta da pesquisa que fiz entre os anos de 2011 a 2014 para a tese de doutorado.

Nessa ocasião dediquei-me a análise da produção da pessoa Capuxu através da fabricação de corpos na infância, atentando para processos individuais e coletivos de produção do corpo e da pessoa que desembocaram na construção da identidade do povo Capuxu.

Assim, este estudo foi guiado pela observação direta e participante, garantindo a inserção do pesquisador na sociedade em análise (vivendo entre eles) e a interação deste com os atores sociais. A observação em campo está apoiada no conjunto de ações a que Cardoso de Oliveira (1998) chamou de olhar, ouvir e escrever, que garantiriam a apreensão pelo antropólogo dos principais aspectos culturais que envolvem o seu

universo de agentes sociais. Na tentativa de apreender representações e práticas, a observação direta é essencial, pois nos permite associar o olhar e o ouvir, e entender os três níveis que compõem a vida cotidiana destas pessoas: o que dizem (discurso), o que fazem (ação), e o que pensam (representação) sobre o que fazem (MALINOWSKI, 1984).

Através da observação direta aliada a outras técnicas, como entrevistas e conversas informais, eu pude dar conta da formulação da pessoa por meio dos processos de produção e transformação do corpo das crianças, dentre outras coisas, a partir da análise de sistemas como o parentesco, a onomástica e o apadrinhamento.

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

Morando entre o povo Capuxu, percorri com as crianças todos os espaços onde estavam, tornando essa pesquisa numa etnografia itinerante. Na escola e no roçado, no interior das casas e em seus arredores, na igreja, na casa paroquial, no açude de Dão, nas estradas e seus mataburros, por onde estavam as crianças e seus corpos em produção, eu estava registrando, observando e analisando os modos de fazer o corpo, a pessoa e a identidade Capuxu. Nesse percurso metodológico atentei para a agência das crianças e sua autonomia, na organização social de um povo onde os universos adulto e infantil estão emaranhados em seus espaços e tempos, e onde, portanto, não há qualquer autonomia de um universo infantil, onde não se concebe uma cultura infantil dissociada daquela dos adultos, mas onde o modo de vida, o *ethos* e a identidade Capuxu, seu corpo e sua pessoa, são construídos através da agência Capuxu em geral: de adultos e crianças.

## **A ANTROPOLOGIA E O PROTAGONISMO INFANTIL**

Nos últimos anos, no Brasil, estão se destacado alguns trabalhos que descrevem e analisam o protagonismo infantil em contextos diversos. Estes trabalhos dizem respeito a dissertações ou teses, artigos publicados em anais de eventos e em revistas consideradas bem conceituadas. Agora, que já podemos perceber a consolidação da antropologia da criança no Brasil, com diversas pesquisas a respeito, nossas preocupações passam a ser outras. Precisamos, a partir de então, convencer os antropólogos que não pertencem a este universo da antropologia da criança, a considerar as crianças imersas nas culturas e sociedades a que se dedicam, como sujeitos, interlocutores em suas pesquisas. Precisamos convencê-los de que as crianças têm algo a dizer sobre tudo e que os grandes sistemas culturais e a organização social destas sociedades repousam, também, naquilo que as crianças falam, fazem e sabem. A formatação destas culturas também agrega os modos como as crianças a significam e representam, as leituras que fazem dela, e o modo como as desenham.

Assim, esperamos que as crianças sejam consideradas em todas as pesquisas, como qualquer outra variável em campo, idosos, mulheres, adultos, etc. Somente se os antropólogos estiverem dispostos a ouvir as crianças, ou senti-las, aprender delas com elas, poderão descobrir aspectos ocultos nos mais diversos e profundos fenômenos sociais. Afinal, o modo como as crianças leem e sentem o mundo só pode ser traduzido por elas mesmas. Não atentar para as crianças acarretaria perder de vista parte da compreensão do fenômeno social – seja ele qual for – que emerge daquela sociedade, que reside nela, que a movimenta e cuja força está nas experiências infantis.

Pensando nisso, dedico-me a analisar a agência<sup>3</sup> e o protagonismo infantil Capuxu, revelando quanto da contribuição das crianças dão forma a esta comunidade camponesa, convicta de que a criança se constitui como sujeito ativo na construção de sentido para a sua experiência.

---

<sup>3</sup> Para pensar a agência infantil podemos partir da representação da criança mediadora de relações sociais: Schildkrout (1978).

## A AGÊNCIA INFANTIL NA ETNOLOGIA INDÍGENA

Os estudos com crianças no Brasil têm enveredado pelos mais distintos contextos, mas são, sem dúvida, mais numerosos no que concerne a infância indígena. Ora, o que tornou os estudos sobre crianças indígenas tão atrativos ao ponto de boa parte dos estudos realizados sobre crianças pela Antropologia da Criança no Brasil serem de etnologia indígena? Talvez tenhamos nós mesmos, arrisco dizer, demorado a nos interessar pelas crianças que fomos, urbanas ou camponesas, mas acreditado que as crianças indígenas tinham muito a dizer sobre aquelas culturas cheias de mistérios que se mostravam para nós.

A criança indígena foi quem primeiro ensinou aos antropólogos através de suas etnografias que elas possuíam autonomia e eram agentes com importantes papéis sociais, sendo as principais lições destes estudos os seguintes fatores: “Reconhecimento da autonomia da criança e de sua capacidade de decisão; Reconhecimento das diferentes habilidades das crianças frente aos adultos; A educação como produção de corpos saudáveis; Papel da criança com mediadora de diversas entidades cósmicas; Papel da criança como mediadora dos diversos grupos sociais” (TASSINARI, 2007, p. 22). Como demonstrou Tassinari (2007) ao contrário de nossa prática social que exclui as crianças das esferas decisórias, as crianças indígenas são elementos-chave na socialização e na interação de grupos sociais e os adultos reconhecem nelas potencialidades que as permitem ocupar espaços de sujeitos plenos e produtores de sociabilidade.

O fato é que a maior parte de publicações sobre crianças na antropologia diz respeito a crianças indígenas. Em se tratando de infância indígena, por onde a antropologia da criança começou a se firmar no Brasil, há várias pesquisas empoderando crianças e decifrando sua agência, mas pouco se sabe sobre a criança camponesa ou quilombola, as que habitam diversas reservas extrativistas, as crianças ciganas e daí por diante. Esta área de pesquisa é seguida por crianças na situação de alunas, ou seja, na escola. A criança aprendiz – mas aprendiz apenas das lições escolares – aparece nos estudos de antropologia como nos de pedagogia: vista pela lupa de seus ensinadores, professores ou da instituição de modo geral.

Em todo caso, pondero que considerar a agência infantil tem a ver também com a disposição metodológica em fazer investigações *com* crianças, considerando-as importantes interlocutoras da pesquisa. Assim, entendo que as concepções de infância que adotamos – se concebemos a criança como um ser em si mesmo, com coisas interessantes a dizer ou se a consideramos um adulto em miniatura, um vir-a-ser, que está sendo preparado para se tornar alguém (que ainda não é) – refletirão no modo como entendemos a autonomia das crianças e sua agência. Acreditar que a criança é um ser social completo (ou relativamente completo como qualquer outro, porque também nós nos transformamos), é o caminho para torná-la um importante interlocutor e reconhecer sua agência.

Conforme Tassinari, (2007, p. 12) “nossa visão da infância como um ‘vir-a-ser’, não nos permitia levar a sério o tratamento que os indígenas dispensavam às crianças. A liberdade e autonomia infantil<sup>4</sup> foram muitas vezes interpretadas como ausência de autoridade dos pais e inexistência uma de pedagogia nativa ou de formas sistematizadas de ensino e aprendizagem”.

Falo de reconhecimento pois, não há dúvida a respeito do protagonismo infantil nas mais diversas culturas, o que falta não é provar a agência infantil, mas pesquisadores dispostos a percebê-la ou, dar-lhe a mesma importância que é dada aos demais interlocutores na pesquisa. No que diz respeito a importância das crianças para a compreensão de diversos fenômenos sociais e as culturas de modo geral, podemos elencar inúmeros trabalhos, em sua maioria sobre crianças indígenas, como tenho afirmado. Autores como Alvarez (2004), Limulja (2007), Codonho (2009), Oliveira (2005), Cohn (2000), Mello (2006), Miranda (2009), Vasconcelos (2011), Nunes (2002), Tassinari (2012), Pires (2011) e Belisário (2016) são alguns dos que se dedicaram a fazer pesquisa *com* crianças, mais do que *sobre* crianças, atentando para a agência infantil. Entretanto, dos citados, apenas Tassinari (2012), Pires (2010, 2011) e Belisário (2016) apresentam trabalhos com crianças em contextos distintos do indígena, embora

---

<sup>4</sup> Skildkout 91978) é uma alternativa analítica diferente daquela que analisa o universo infantil como autônomo, ele defende que as crianças devem ser ouvidas como qualquer outra categoria social em campo.

também a infância indígena seja objeto de atenção de Tassinari na maior parte de suas produções.

Por isso argumento que a etnologia indígena foi a primeira a se dedicar ao protagonismo infantil no Brasil, uma lição que lhe fora dada pelas próprias culturas investigadas que tomavam a criança como importante sujeito social reconhecendo sua autonomia e o seu poder de decisão.

## O POVO CAPUXU DE SANTANA-QUEIMADAS

O povo Capuxu habita o Sítio Santana-Queimadas, município de Santa Terezinha, no sertão da Paraíba. Este povo constitui um grupo cuja diferenciação está marcada através da produção de fronteiras e de um sentimento de pertença ao povo. As fronteiras que estabelecem a diferenciação entre os Capuxu e os *outsiders*<sup>5</sup>, são nitidamente percebidas, tanto quanto o forte sentimento de pertença que envolve o grupo, tendo sido a isso que me dediquei na pesquisa, além dos chamados sinais diacríticos, sendo estes: a aparência comum aos quase 200 membros do grupo; o sotaque diferenciado; o sistema de parentesco endogâmico com união preferencial entre primos; o etnônimo e a contiguidade territorial (SOUSA, 2014).

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

---

<sup>5</sup> Chamo de *outsiders* todos os moradores da cidade de Santa Terezinha e dos sítios circunvizinhos ao Sítio Santana-Queimadas, ou seja, todos aqueles com quem o povo Capuxu se relaciona e convive que não são Capuxu.

A comunidade Capuxu vive basicamente da agricultura de subsistência. Algumas outras ocupações, rurais ou não, aparecem esporadicamente para estes agricultores. Atualmente a renda familiar da maioria das casas é complementada pelas políticas públicas de transferência de renda, como o Programa Bolsa Família, e pelas aposentadorias de idosos, por invalidez, especialmente pelos casos de esclerose múltipla, e portadores de necessidades especiais do local. Nenhuma criança Capuxu em idade escolar está fora de sala de aula, seja na Escola Porfírio Higino da Costa, localizada no próprio Sítio, seja nas escolas da cidade mais próxima para onde vão as crianças a partir do sexto ano.

Outra característica do povo é o sistema endogâmico de casamento com união preferencial entre primos. Dentre as quarenta e nove famílias atuais somente três são compostas de casamentos entre pessoas que não são parentes entre si. É normal o casamento entre primos de modo que em todo o Sítio há a predominância de quatro sobrenomes: Ferreira, Lima, Menezes e Costa. A endogamia constitui-se em mais um dos elementos de afirmação étnica do povo Capuxu.

O Sítio Santana-Queimadas é o lugar por excelência do povo Capuxu, assim, Capuxu é quem mora em Santana-Queimadas. Obviamente, a distância de alguns deles do seu lugar de origem dada pela migração nos anos de 1980 não torna os que partiram não-Capuxus, uma vez que estes acionam outros dispositivos de manutenção da identidade. Também porque, ser filhos de pai e mãe Capuxu, compartilhando o sangue, está no cerne da definição de Capuxu, havendo uma determinação biológica da identidade (SOUSA, 2014).

## **A AGÊNCIA DAS CRIANÇAS CAPUXU: PARENTESCO, GESTÃO ONOMÁSTICA E APADRINHAMENTO**

No bojo da discussão sobre a autonomia e agência das crianças é que apresento uma análise da agência das crianças camponesas Capuxu, especificamente no que diz respeito a três grandes sistemas que conformam a organização social Capuxu: o sistema de parentesco, o sistema de nomeação e o sistema de apadrinhamento.

Ao longo da pesquisa sobre a produção da pessoa Capuxu através da fabricação dos corpos na infância, descobri três importantes e complexos sistemas presentes na produção da pessoa e na organização social Capuxu. O sistema de parentesco, o sistema de nomeação e o sistema de apadrinhamento Capuxu estão relacionados uma vez que a endogamia nos permite entender a onomástica bem como o sistema de apadrinhamento do povo. Estes três sistemas também estão na base da compreensão da história deste povo e na origem da fundação de sua identidade coletiva, a partir de uma série de casamentos trocados e de nomes e sobrenomes que se emaranhavam através dos casamentos para dentro.

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

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

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

O mais importante é que a agência infantil está impressa nestes três sistemas tendo as crianças uma participação fundamental no funcionamento deles e da organização social Capuxu, como revelaremos adiante.

## **DO SISTEMA ENDOGÂMICO DE PARENTESCO CAPUXU E A SUA IMPORTÂNCIA**

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

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

O casamento preferencial local prescreve a endogamia que sugere o casamento com pessoas da própria comunidade que são, todavia, parentes, configurando-se numa endogamia territorial e de parentela. Mas essa endogamia não é generalizada, mas os maridos e esposas em potencial são os primos de primeiro, segundo ou terceiro graus, primos distantes, matrilaterais ou patrilaterais, ou os primos carnais que resultam dos chamados casamentos trocados ou de dois irmãos com duas irmãs.

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

Espírito Santo e Maria da Conceição, sendo os dois primeiros baianos e as duas paraibanas que residiam em sítios do local.

A partir de então foram registrados casamentos entre tios-sobrinhos (considerados incestuosos com o tempo) e práticas de sororato. Além destes modelos de casamento são registrados casamentos entre pares de irmãos com pares de irmãs, os chamados casamentos trocados, e pares de irmãos com mulheres primas entre si. Com o tempo o casamento passou a ser preferencial entre primos e especialmente entre os primos-carnais.

Pela prática da endogamia os Capuxu lograram minimizar os efeitos do parcelamento e permanecem até hoje na condição de povo com uma identidade própria que se opõe aos moradores de sítios em áreas vizinhas. De certa forma o parentesco é um idioma que fala da permanência na terra, além de ser um importante mecanismo de produção de solidariedade e reciprocidade, fortalecendo a coesão do grupo.

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

Segundo Lévi-Strauss (2003) a endogamia pode passar da expressão simples de um limite conceitual (conteúdo negativo) a um cálculo deliberado para manter certos privilégios sociais ou econômicos no interior do grupo (conteúdo positivo). Acredito que isto ocorra entre os Capuxu por perceber nesta regra de casamento a preocupação em manter a propriedade, a terra e as pessoas da comunidade de modo geral, longe de estranhos. Prova da resistência aos estranhos na comunidade é que os casamentos - como sabemos - representam mais que a união entre indivíduos, constitui-se numa união entre grupos. Entretanto, os poucos casamentos que ocorreram “para fora” do grupo, não trouxeram consigo um novo grupo, mas indivíduos isolados que assim permaneceram ao longo do tempo na comunidade.

Assim, há um aspecto a ser reconhecido que para mim é funcional e justificaria, em parte, a opção do povo Capuxu pelo sistema endogâmico de casamento: a preocupação com a manutenção da propriedade.

## **RELAÇÕES COM OS CÔNJUGES EM POTENCIAL**

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

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

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

Cada vez mais forte o sistema Capuxu de casamento entre primos, faz com que os jovens que migraram para São Paulo, terminem por não se casar com ninguém de lá, e deixam na comunidade uma série de jovens mulheres com um leque ainda menor de possibilidades de casamento. Por conta disso, a idade com a qual se tem contraído matrimônio está cada vez mais avançada, bem como o número de idosos que permaneceram

sozinhos ao longo de suas vidas, havendo hoje casas na comunidade habitadas por apenas irmãos idosos que se cuidam entre si.

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

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

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

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

Como mencionado, o sistema endogâmico Capuxu não determina exatamente com quem devem se casar os jovens, mas de que grupo eles devem retirar seus cônjuges. Assim, não há uma predeterminação de quem deverá ser o futuro esposo ou futura mulher de qualquer uma destas

crianças, mas elas transitam dentro de grupos de onde sabem que sairão os seus cônjuges.

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

Assim, os primos e amigos desde a infância reúnem os requisitos para formarem um casal tipicamente Capuxu. São conhecedores da história de vida um do outro e fortalecerão através do casamento e dos filhos, o parentesco, a identidade e a história do povo Capuxu.

Neste caso, fica nítida a agência das crianças como garantia para a manutenção do sistema endogâmico, pois as relações precisam ser tecidas e germinadas na infância para que os casamentos entre primos continuem a fazer sentido entre eles garantindo a continuidade do grupo. Se não houver predisposição por parte das crianças e a construção de uma relação desde a infância que deve terminar em casamento, ocorrerá o malogro do sistema.

## **ONOMÁSTICA CAPUXU: HERANÇA DOS NOMES OU ATRIBUIÇÃO LIVRE (NOMES SERIADOS)**

Na onomástica Capuxu uma das primeiras regras perceptíveis é a transmissão de nomes. Através da observação das complexas e exaustivas genealogias de parentesco, eu descobro uma transmissão frequente dos nomes próprios ou os chamados “nomes de batismo” ou “nomes de pia” que obedece a determinadas regras de nomeação.

Entretanto, fica evidente a partir das genealogias do povo Capuxu que no passado essa transmissão ou herança dos nomes era a mais forte característica da onomástica Capuxu. Com o passar do tempo, os nomes se tornaram cada vez mais importados de fora, passando o sistema de nomeação por profundas transformações. Isto ocorreu gradativamente,

mas especialmente a partir das décadas de 1980 e 1990, quando houve a aproximação dos Capuxu com os *outsiders*.

A partir disso é que me utilizo aqui da diferenciação de Viveiros de Castro (1986) entre sistemas endonímicos e exonímicos. Neste último caso, adquirem-se nomes fora do universo social de pertença e veem-se os nomes como um atributo não transferível<sup>6</sup>.

Entre os Capuxu percebe-se que o sistema se configurava como endonímico na medida em que boa parte dos nomes era transmitida dentro do próprio grupo, pelos antepassados, com a transmissão dos nomes a partir de um estoque limitado e em perpétua circulação. Com o passar do tempo, o sistema se transformou passando a acatar alguns nomes trazidos de fora do grupo, caracterizando-se como exonímico.

Atualmente, o sistema de nomeação Capuxu não pode ser considerado fechado, apesar do fluxo de nomes que ainda o percorre de dentro do próprio grupo, ou seja, desta utilização profunda do repertório de nomes desde a primeira geração do grupo de que se tem notícias, já que essa abertura para nomes de fora torna-se mais evidente nas últimas gerações. No que diz respeito aos sobrenomes, no caso Capuxu todos possuem praticamente os mesmos sobrenomes. Numa comunidade cuja sociabilidade é dada pelo “aqui todo mundo é parente”, sendo esta a narrativa comunitária, os sobrenomes não teriam sentido como elemento de diferenciação.

Os sobrenomes são oriundos dos casamentos primeiros, situados na origem da comunidade. Entretanto é preciso destacar que no passado os cartórios não eram tão rigorosos em relação aos registros de sobrenomes. Por essa razão algumas famílias chegavam a escolher sobrenomes para seus filhos dentre todas as possibilidades existentes nos nomes das famílias de seus pais. Isto já resultaria em quatro sobrenomes que variam nos registros dos filhos de uma mesma família.

---

<sup>6</sup>Os sistemas onomásticos ameríndios endonímicos acentuam a conservação dos nomes como uma espécie de patrimônio a ser transmitido entre gerações. Estes sistemas valorizam tanto a transmissão “interna” de nomes que, mesmo quando se adquire o nome fora do universo social, o objetivo é integrá-lo na transmissão intergeracional “dentro do grupo” (cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2006 *apud* HUGH-JONES, 2006, p.89).

Com os poucos casamentos exogâmicos que ocorreram mais alguns sobrenomes adentraram na comunidade. Por isso, observando as genealogias percebemos que nas primeiras gerações eram estes quatro sobrenomes – Ferreira, Menezes, Lima e Costa – os que prevaleciam. Com o passar do tempo sobrenomes como Dias, Macedo, Pereira e Alves aparecem, mas não com tanta frequência quanto os quatro primeiros.

Não há entre os Capuxu uma busca de significados ou sentidos para os nomes, uma vez que os nomes seriados são os que prevalecem na comunidade. Ora, mas se não parece haver busca de sentidos nos nomes atribuídos às crianças, certamente há sentido na escolha do nome, nesta espécie de gestão onomástica. O contexto social atribui sentido a esta escolha ao mesmo tempo em que é constituído por essa escolha. Como no sistema Tupinambá (SILVA, 1986), o mais importante aqui não são os nomes por eles mesmos, mas o modo como os nomes foram adquiridos. Por essa razão acredito que os sistemas de nominação são importantes denunciadores da lógica das relações numa comunidade, especialmente das relações tecidas através das crianças. Mas outras teias são também tecidas quando o nome é atribuído. Por exemplo, dar aos padrinhos o direito de escolher o nome do afilhado é uma forma singela de demonstrar consideração e respeito, fortalecendo os laços entre os padrinhos e a criança e entre compadres.

Através da análise da onomástica Capuxu não é possível detectar apenas uma regra de atribuição de nomes, mas um complexo sistema de atribuição de nomes que se caracteriza pela transmissão em diversos sentidos ou pela atribuição livre<sup>7</sup>. Entre os Capuxu, a transmissão ou herança dos nomes atua numa série de vetores que a orienta:

---

<sup>7</sup> Faço aqui uma ressalva para o uso destas nomenclaturas que elegi. Entendo que todo nome é atribuído, seja ele transmitido (não deixa de ser uma atribuição) ou não. Todavia, opto por distinguir no rol de atribuições possíveis, aqueles que são atribuídos por transmissão (ou herdados), aqueles que são atribuídos livremente, obedecendo a outros critérios como nomes de santos, de famosos, etc.

- a) Adquirido do pai tal qual, incluindo sobrenome, com os elementos Filho ou Júnior no final; Ex.: Joselito Macedo Júnior.
- b) Adquirido do pai com sobrenome diferenciado (sendo acrescentado o sobrenome materno) sem algum elemento que identifique no final. Ex: José de Almeida Dias casado com Maria Pereira de Lima atribuiu ao filho o nome de José Pereira Dias;
- c) Adquirido da mãe;
- d) Adquirido da avó ou do avô materno ou paterno com ou sem tecnônimo. Ex: Felicidade Ferreira Neta;
- e) Adquirido do primo, o que é mais raro. Ex: José Ferreira Primo.
- f) Adquirido do tio ou tia materna ou paterna com ou sem elemento identificador. Ex: Antônio Ferreira Sobrinho.
- g) Adquirido do pai pela menina ou da mãe pelo menino. Ex: Paulo Ferreira de Menezes e a filha Paula Lima de Menezes.
- h) Adquirido da irmã ou irmão falecido: Ex: Terezinha Ferreira de Oliveira.

Afora a herança dos nomes, estes podem também ser atribuídos livremente. A atribuição livre é caracterizada pela escolha ou sugestão de nomes quaisquer, sem que sejam herdados de parentes ou antepassados. As crianças são nomeadas por pais, avós, tios e padrinhos. Os irmãos mais velhos também sugerem nomes aos irmãos mais novos, sendo todos estes nominadores em potencial. Nomes bíblicos e de santos também são considerados, especialmente os nomes de santas tidas em alta conta no hagiológico sertanejo.

Atribuem-se nomes bíblicos se a família é religiosa ou não, somente por considerá-los bonitos. Quando os nomes são de santos do panteão católico, geralmente se escolhe a partir da história do santo, de características como luta, bravura, coragem ou generosidade. Há quem diga que a criança pode seguir o mesmo destino daquele santo cujo nome lhe foi dado, com uma vida marcada pelas características que o definiam.

Alguns nomes próprios transformaram-se ao longo do tempo em sobrenomes. Famílias tradicionais do Sítio Santana-Queimadas foram e são caracterizadas por um nome próprio composto de um patriarca que se tornou sobrenome, sendo passado aos filhos e de geração à geração desde então. Isto pode ser verificado no caso da família Juvino, cujo pai se chamava Juvino Salviano e atribuiu aos filhos os nomes de José Juvino, Maria Juvino, Praxedes Juvino, Otávio Juvino, Juvino Salviano Filho, dando origem a partir de então a toda uma descendência dos Juvinos. O mesmo foi verificado com os sobrenomes Abílio, Aprígio e Vicente.

Uma prática comum é dos nomes próprios compostos em que o primeiro se repete a todos os filhos e se modifica apenas o segundo. Esta repetição do primeiro nome é muito comum para Maria, Ana, João. Assim, uma família inteira todas as mulheres se chamam Maria com variação do segundo nome ou os homens todos se chamam João com variação de segundo nome. Numa família específica eu encontrei uma repetição incomum, em que boa parte das mulheres se chama Edina, com variação para o segundo nome apenas, outras meninas da família receberam nomes distintos e não houve regra para a nomeação dos meninos.

Observamos que os nomes dos membros das famílias mais antigas, primeiros nomes da comunidade, eram herdados dos antepassados. Com a herança dos nomes tendo ficado para trás, a *serialidade* despontou como regra maior do sistema onomástico Capuxu.

## **APELIDOS, ALCUNHAS OU CODINOMES**

Se não herdam mais os nomes dos antepassados as crianças Capuxu, um curioso fato continua sendo herdado por elas: a atribuição de apelidos ou codinomes. A quantidade de nomes repetidos num curto

repertório onomástico fez com que as primeiras gerações das famílias Capuxu atribuíssem apelidos como uma estratégia para que pudessem identificar melhor os sujeitos. Estes eram atribuídos pelos próprios pais, irmãos ou primos, vizinhos e amigos de modo que quase todos têm um apelido através do qual é conhecido.

Os apelidos são formas jocosas de classificar, uma maneira divertida de nomear. Estes apelidos podem nascer de um hábito percebido no sujeito (por exemplo: Manu, que significa comedor de coalhada) ou uma semelhança com alguém (um parente mais velho, uma figura caricatural do Sítio Santana-Queimadas), ou uma corruptela do nome. O fato é que todo apelido tem uma explicação para além de sua função social de diferenciar sujeitos sociais com tantos nomes e sobrenomes iguais.

Características físicas servem de inspiração para os apelidos. Semelhanças com parentes ou conhecidos também. Quando um apelido é evocado vem à memória um fato, uma circunstância, um personagem. Todavia, como alguns destes apelidos nascem de um hábito ou uma característica particular, marca da personalidade ou do corpo, elas são facilmente identificadas pela psicologia contemporânea como *bullying*, uma vez que são utilizadas também para provocar risos, como motivos de gozação e brincadeiras entre amigos para ridicularizar o sujeito a quem o apelido se refere. Entretanto, não me interessa aqui esta análise das conseqüências psicológicas que podem ser geradas por estes apelidos, mas a função social que ele cumpre e sua importância na onomástica Capuxu.

O mais importante é que esses apelidos são aceitos por aqueles que os recebem, no início motivo de risos e com o passar do tempo passa a ser familiarizado de modo que só os forasteiros nos estranham a ponto de perguntarem qual o *verdadeiro nome* do sujeito, o que significa aquele apelido ou qual a razão dele. A razão também pela qual estes apelidos são tão bem aceitos é que eles surgem geralmente na infância ou na adolescência, com a aprovação de todos não há como recusá-lo, ademais quanto mais se chateia a criança ou o adolescente com o apelido, mais os amigos o chamarão assim. No caso do povo Capuxu os principais responsáveis por colocar apelidos são as crianças.

Assim, as alcunhas acompanham as crianças Capuxu pelo resto de suas vidas, muitas vezes as minhas tentativas de construção das genealogias eram interrompidas e dificultadas por causa da quantidade de apelidos. Se por um lado, havia o emaranhado de nomes próprios semelhantes, eles logo diferenciavam estes sujeitos de gerações diferentes com o mesmo nome e sobrenome, ou até mesmo da mesma geração com o mesmo nome próprio, através dos apelidos. Noutros casos, na construção da genealogia de uma família, só dispunham do apelido do primo distante, sem que fosse mais conhecido o seu nome de batismo. Era preciso dar início a uma investigação para descobrir o nome daquele sujeito a quem todos chamavam de “Véi de Buda”, por exemplo, enquanto os mais velhos se esforçavam para saber qual era mesmo o seu *nome de registro* antes de ter sido designado com tal apelido.

Com a ajuda das crianças e dos adolescentes Capuxu montei um quadro dos apelidos com os nomes de alguns sujeitos que assim designam e os significados de tais apelidos. Essa construção foi permeada de gargalhadas constantes e muita diversão em ver a curiosidade da pesquisadora em apelidos e significados. Se a familiarização com o apelido tira dele o seu humor, qualquer situação diante de um forasteiro em que se questione os apelidos os faz lembrar seus sentidos e é motivo de brincadeiras.

Ao contrário dos mais velhos, cujos apelidos já são fator maior de identificação dos sujeitos e os nomes de batismo ficaram perdidos da memória, as crianças e adolescentes lembram ainda com clareza do nome de batismo de cada um deles, dizendo o apelido, explicando-o e dizendo o nome do sujeito em seguida. Essa lembrança avivada dos nomes pode também ser explicada pela presença deles na escola. A escola, mesmo estando inserida no sítio, com seus diários e nomes completos ou nomes de registros, na fala da professora durante a chamada, uma pergunta ou uma repreensão os fazem lembrar dos “nomes verdadeiros” de seus colegas. Fora dela, do portão em diante, ou ainda pelos seus corredores, as crianças só se tratam pelos seus apelidos. Até aqui, os nomes próprios estarão resguardados.

Mas os apelidos que substituem, em termos, os nomes, são prova maior de aceitação social. Tê-los é estar imerso nas teias sociais que são tecidas pelo povo Capuxu, aceitá-lo é aceitar sua posição no lugar que a comunidade lhe inscreve. Quem não os tem são aqueles que permanecem na fronteira da comunidade, entre o Sítio Santana-Queimadas e às cidades, cada vez mais distante de todos, casando-se para fora e afastando-se da comunidade. Para os Capuxu os apelidos são o modo como são chamados informalmente ou por aqueles com quem tem intimidade, no caso do grupo, por praticamente toda a comunidade. Os apelidos dos Capuxu, como os nomes, são levados até a morte. Geralmente se ganha um apelido na infância e ele permanece ao longo da vida, podendo inclusive virar tecnonímico, quando as filhas e as esposas passam a ter como referência de sua própria identidade o apelido do pai ou marido. Ex: Maria de Vêi de Buda.

Entre os Capuxu os apelidos são sempre aceitos e nenhum deles é considerado maléfico, afetando negativamente o seu portador. Não se acredita que o apelido tenha implicações sobre a pessoa a não ser identificá-la. Apelidos são nomes divertidos, uma forma jocosa de nomear, de se referir ao outro. Quem apelida alguém pode ter como vingança maior, ganhar um apelido para lhe fazer referência pelo resto da vida. Para a minha satisfação etnográfica, adoravam as crianças contar os apelidos umas das outras. Especialmente se o seu apelido é revelado, contar o apelido do outro é uma forma de vingança aceitável. Mas não são eles, os apelidos, motivos de brigas ou agressão moral. Não entre os Capuxu. Não nas fronteiras do Sítio Santana-Queimadas.

Porém, é necessário que se diga que entre eles, e nas fronteiras do Sítio Santana-Queimada, os apelidos são dados e recebidos por amigos (e não inimigos) e legitimados por todos. Se para Pina Cabral (1984) os apelidos são *nomes afetivos*, penso que entre os Capuxu eles são também jocosos, além de maneiras de revelar intimidade. Entre gargalhas e brincadeiras, gritos e sussurros, as crianças Capuxu revelam apelidos, próprios e de outrem tornando o sistema de classificação de pessoas além de complexo, divertido.

## **DAR, RECEBER E RETRIBUIR: FORMAS DE APADRINHAMENTO, RITUAIS E RELAÇÕES**

As crianças Capuxu estão submetidas, desde o nascimento, a uma série de processos de formação do corpo da criança e da pessoa com fins de garantir a perpetuação do *ethos* camponês e da identidade Capuxu. Estas crianças são dadas desde os primeiros meses de vida a padrinhos/madrinhas cujas relações são essenciais para os pais da criança. Parentes, amigos ou vizinhos, próximos ou distantes, passam a ser os “segundos pais” das crianças após o apadrinhamento através de batismo na igreja católica. Entretanto, mais do que cumprir o fim de garantir que a criação dos filhos seja assistida pelos padrinhos, estas relações de compadrio geram ou fortalecem redes de relações sociais entre as famílias envolvidas no processo.

Ainda nos primeiros meses as crianças são ofertadas mais uma vez, agora aos chamados padrinhos santos - um santo ou santa da igreja católica - a quem os pais devotos oferecem a criança. Este passará a ser o seu “padrinho santo” responsável pela sua proteção e a quem as crianças devem recorrer em situações de sufoco. Assim, as crianças passam a pertencer, além de aos seus pais e a sua própria família, a padrinhos e madrinhas, humanos e santos.

A constante criação de redes de relações sociais no sertão nordestino através da reciprocidade, que faz circular bens e pessoas – especialmente crianças - não é uma novidade. No sertão da Paraíba, as relações camponesas são orientadas por outros fins e valores. Por isso, a dádiva está sempre presente conformando o conteúdo destas relações, ainda que estas assumam uma forma de compromisso ou obrigação. Isto fica evidente, através dos conhecidos mutirões para construir poços, caixas d’água ou casas, para roçar a terra do vizinho doente. A dádiva fica evidente também na doação da criança como afilhada, garantia de respeito e consideração, além de confiança, para com aqueles para quem a criança está sendo “dada”, sejam humanos ou santos.

Entretanto todo ato de dar é orientado pela esperança de adquirir algo em troca. Toda dádiva gera a expectativa de retribuição (MAUSS, 2003). Assim, cabe aos padrinhos humanos dentre outras coisas, assumirem

a criação da criança no caso de falecimento ou impossibilidade dos pais. E aos padrinhos santos cabe intervir junto a Deus para socorrê-las nos momentos de sufoco.

Há seis tipos de apadrinhamento religiosos envolvendo crianças entre os Capuxu, demonstrando a complexidade do sistema de apadrinhamento. O emaranhamento de padrinhos e pedidos de bênção no cotidiano do Sítio me deixava absolutamente confusa quanto às relações de apadrinhamento, razão pela qual construí a tipologia: Padrinho/Madrinha de Apresentação; Padrinho/Madrinha de Vela; Padrinho e Madrinha de Batismo (ou Pia); Padrinho/Madrinha Santo; Padrinho/Madrinha de Fogueira; Padrinho/Madrinha de Crisma.

A principal forma de apadrinhamento entre o povo Capuxu se dá através dos batismos. Este é o apadrinhamento mais legítimo de todos. Ele é formalizado pela Igreja Católica que confere até mesmo um certificado aos padrinhos. Entre o povo Capuxu a maioria dos batizados ocorre na Igreja de Sant'Ana, no Sítio Santana, sendo raros os que são realizados na igreja da cidade de Santa Terezinha. Esse tipo de ritual católico, religião da maioria dos moradores de Santana, envolve três tipos de padrinhos, além dos principais padrinhos que são os chamados Padrinhos de Batismo ou de Pia (a expressão vem de pia batismal) que consta sempre de um casal. A Igreja determina que o homem e a mulher a se tornarem padrinhos sejam casados de fato e de direito, pela Igreja, ou não tenham qualquer tipo de relacionamento um com o outro.

Como citado, o ritual de batismo gera ainda outros dois tipos de apadrinhamento: o chamado Padrinho de Apresentação e o Padrinho de Vela. Cabe ressaltar que embora utilize o termo no masculino, regra geral para quem se refere a padrinhos, este apadrinhamento diz respeito tanto a padrinhos como a madrinhas, sendo apenas um dos dois, e ficando a decisão sobre o gênero a critério dos pais. O chamado padrinho ou madrinha de Apresentação é o responsável por apresentar a criança a Deus. Para isso, no início da celebração na igreja, quando é anunciado o batismo da criança, o padrinho/madrinha de apresentação caminhará até o altar com a criança nos braços, ficando por lá alguns segundos para que, além de Deus, todos os presentes na Igreja possam vê-la.

Em geral as crianças Capuxu são batizadas entre os seis meses e dois anos de idade. Há pressa em se batizar a criança, pois caso ocorra dela morrer sem ser batizada, acredita-se que ela por morrer pagã, não vá direto para o céu, o que ocorre com as criancinhas que morrem depois de serem batizadas. O mais comum é que o batismo ocorra ao completar um ano de idade. Mas há um fator que interfere na decisão sobre a época de batizar a criança: é que boa parte dos padrinhos mora fora da comunidade e às vezes até do estado, considerando que muitos jovens Capuxu foram morar em São Paulo, e hoje, bem sucedidos, são escolhidos como padrinhos de muitas crianças. Neste caso o batismo fica condicionado aos períodos festivos, de fim de ano (Natal e Ano Novo) ou dos meses de junho e julho (São João, São Pedro e Sant'Ana), quando os Capuxu que moram fora tiram férias e podem vir visitar e batizar as crianças. Há, ainda, o chamado padrinho ou madrinha de Vela. Este é o responsável por segurar a vela, durante a celebração do batismo, no altar ao lado dos pais da criança e dos chamados padrinhos de batismo. É importante informar que os Padrinhos de Batismo são os únicos com certificado instituído pela Igreja, ficando um documento arquivado na paróquia.

Poderíamos dizer, grosso modo, que os padrinhos de Apresentação e de Vela são assessórios durante o batismo, uma espécie de apadrinhamento complementar. Eles flutuam em torno dos padrinhos principais que são os padrinhos de batismo ou de pia. Em todo caso, eles cumprem uma importante função social, já que são considerados padrinhos para o resto da vida.

Entre o povo Capuxu, de modo geral, é comum que se peça a bênção aos padrinhos, mesmo os adultos e os idosos, se ocorrem de ainda terem padrinhos vivos. Aliás, mesmo após a morte dos padrinhos, os idosos se referem a eles sempre com as nomenclaturas de padrinho e madrinha acrescentados antes do nome, como “finado padrinho José” ou “finada madrinha Ana”.

Além dos padrinhos de Apresentação, de Vela e de Batismo há ainda três outros tipos a serem aqui mencionados. São eles os Padrinhos Santos, os Padrinhos de Crisma e os Padrinhos de Fogueira. Os Padrinhos Santos

são escolhidos entre o rol de santos do panteão católico, especialmente nas folhinhas de calendário que identificam o dia de cada santo. O critério de escolha do padrinho santo para a criança pode ser pelo fato do nascimento dela ter ocorrido no dia do santo, quando além de herdar o nome do santo a criança o terá como padrinho, mas também pode se dar por outras razões, a biografia do santo que comove seus pais ou uma graça já alcançada pelos pais através de determinado santo, que os tornaram devotos. Assim, um modo de retribuir a graça alcançada será deixando um filho aos cuidados do santo. A partir de então será a criança também devota daquele santo. Vale aqui mencionar a reciprocidade presente também nas relações com o sobrenatural. Mesmo nas relações que se estabelecem entre os santos e os homens cabem as obrigações e as retribuições. Sendo a gratidão e a retribuição que caracterizam estas relações, ou seja, até aos santos, de quem se consegue algo, é preciso dar algo em troca.

No que diz respeito aos Padrinhos de Fogueira, o ritual ocorre fora da igreja católica, mesmo assim o classifico como religioso por dizer respeito a santos como São João e São Pedro e tem seus rituais realizados nas noites em que se comemoram estes santos. Este tipo de apadrinhamento ocorre, por assim dizer, no final da infância ou início da adolescência, sendo mais por iniciativa das crianças do que dos seus pais. Isto também por que há uma forma lúdica no ritual que se manifesta no meio de uma festa, na noite ou na madrugada de São João e de São Pedro, em volta da fogueira acesa nos terreiros das casas. Desta forma, o ritual é envolto de diversão e é de desejo das próprias crianças. Há também um fator importante a ser mencionado: esta é a única ocasião em que a criança escolhe seu padrinho ou madrinha mais livremente, podendo ser escolhido alguém com a idade igual a sua ou pouco maior que a sua, de modo que as crianças e adolescentes terminam por reforçar os laços de amizade através do Batismo de Fogueira.

Também por isso, percebemos que o mais comum é uma divisão dos gêneros, já que as meninas optam por terem madrinhas de fogueira, e os meninos optam por terem padrinhos de fogueira, ambos procedem a escolha através do critério nível de amizade. Assim, crianças maiores, a partir de 09 ou 10 anos de idade já são envolvidas neste ritual, escolhendo

seus padrinhos e participando do ritual sob a observação divertida dos adultos nas noites de festa.

Vejamos a descrição do ritual. Durante a noite de São João ou São Pedro, em que se comemora o dia destes santos, após escolher seu padrinho ou madrinha de fogueira e fazer o convite, tendo aceitado o padrinho, os dois devem pôr-se de pé, cada um de um lado da fogueira estando de frente um para o outro. É importante, pois, que as chamas da fogueira (sua labareda) esteja baixa, do contrário os dois podem se machucar, já que, em seguida, dão-se as mãos cruzadas esticadas por cima da fogueira (em alguns casos usam-se pequenas varinhas retiradas da mata, nos casos em que a fogueira seja grande em diâmetro impossibilitando que as mãos se alcancem ou nos casos em que a labareda esteja alta demais podendo queimar as crianças).

Uma vez ligados por cima da fogueira, sejam por suas próprias mãos ou pelas varinhas que se tocam, os dois, padrinho e afilhado, passam a girar em volta da fogueira na mesma direção em passos lentos e o pretendente a afilhado deverá pronunciar os versos:

São João falou

São Pedro confirmou

Que você fosse minha madrinha

Que São João mandou (no caso de ser dia 23/06, véspera de São João)

Que São Pedro mandou (no caso de ser dia 28/06, véspera de São Pedro)

É importante esclarecer que as relações entre padrinho/madrinha de fogueira e afilhado são parecidas com aquelas estabelecidas entre os demais tipos, inclusive o de batismo, devendo a criança pedir a bênção, respeitar, honrar seus padrinhos e ajudá-los no que for preciso. Quanto aos padrinhos, estes devem atuar como segundos pais das crianças, orientando, ajudando, acompanhando de perto sua educação.

Para finalizar a nossa tipologia, resta-nos citar os Padrinhos de Crisma, que derivam de um batismo chamado de Rito de Crisma ou Rito da Confirmação, pois ele visa à confirmação do ritual do batismo católico quando, adultos, os fiéis podem renovar sua fé em Cristo. Este tipo de apadrinhamento por batismo, que ocorre quando meninos e meninas completam quinze anos de idade, é o último e ocorre na Igreja de Sant'Ana no Sítio, não se diferenciando do ritual que ocorre nas igrejas da cidade. Até porque ele segue o rito elaborado pelo Vaticano, com apresentação dos crismados, uma missa voltada para eles e a apresentação de seus padrinhos.

O Rito de Crisma gera o apadrinhamento de Crisma, dando lugar a novos padrinhos que não substituem os primeiros, mas vem se unir a eles. Em Santana-Queimadas os Padrinhos de Crisma são escolhidos pelos jovens, com alguma influência de seus pais. Não são aceitos, por exemplo, padrinhos muito jovens que tenham a mesma idade dos afilhados, em geral são buscados padrinhos ou madrinhas mais velhos.

Mas há uma ressalva a ser feita no que diz respeito às relações engendradas pelo apadrinhamento. À princípio, todo apadrinhamento gera compadrio, mas no caso da tipologia Capuxu isso não é verdade. A única forma de apadrinhamento que gera compadrio é o batismo, as demais formas não tornam os pais da criança e seus padrinhos, de Apresentação, de Vela, Santo ou de Fogueira, compadres. Eles não se referem uns aos outros como “compadre e comadre” e não parece haver qualquer tipo de mudança nas relações que se estabeleciam antes e depois dos rituais de apadrinhamento.

No que diz respeito à escolha dos padrinhos a regra geral entre o povo Capuxu é que sejam primos dos pais da criança, sendo este o tipo mais comum de compadrio que eu registrei: o que se estabelece entre primos. Interessante é que estas formas de apadrinhamento garantem, de certa forma, uma espécie de mobilidade permitindo que as crianças transitem entre casas e famílias, obtendo uma segunda casa e uma família à parte, e possam circular pela vida social Capuxu e pelo sobrenatural com alguma proteção (através dos padrinhos santos).

O compadrio consiste em laços criados entre adultos envolvendo as crianças, constituindo-se como importante ferramenta para construir alianças. No compadrio, a criança é a moeda de troca, o elo entre os dois grupos de adultos, representando o elemento de união e de troca, elas são negociadas através de relações de compadrio que são uma extensão da família. No sertão da Paraíba o compadrio ocupa um lugar estratégico no jogo de relações que os pais estabelecem em volta da criança, sendo uma ocasião privilegiada para exprimir afeto e amizade em relação aos membros da parentela ou para amigos próximos, criando ou reforçando laços de afeto.

Ademais, o apadrinhamento é uma condição sem a qual não se funda a pessoa Capuxu. Uma pessoa sem padrinhos (humanos e santos) na comunidade estaria desprotegida, à mercê do destino, da sorte. Ter padrinhos é, além de estar assegurado em termos de apoio na ausência dos pais, garantir a reciprocidade entre famílias, entre compadres e entre padrinhos e afilhados. Um atributo da pessoa Capuxu é ser apadrinhado, num sistema onde compadres, padrinhos e afilhados estabelecem relações de solidariedade e reciprocidade que estruturam toda a comunidade.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS: A AGÊNCIA DAS CRIANÇAS CAPUXU**

O caso da autonomia das crianças Capuxu e sua agência em um contexto camponês em que não há uma autonomia de um universo infantil – mas em que espaços, tempos, práticas e experiências adultas e infantis estão emaranhadas – é bastante útil para nos ajudar a entender a importância de considerar o protagonismo infantil nas mais diversas situações.

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

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

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

O sistema onomástico, por sua vez, revela a agência das crianças quando estas burlam a nomenclatura estabelecida atribuindo apelidos aos seus pares e passando a chamá-los somente assim. Estes apelidos atravessam o universo infantil chegando aos adultos que passam a se referir às crianças também pelos apelidos, que perdurarão ao longo da vida.

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

Embora o ritual de padrinho/madrinha de fogueira não gere compadrio, ele revela um importante aspecto da infância Capuxu: a autonomia que é dada às crianças. Percebamos que, como ocorre com o sistema onomástico, as crianças conseguem criar estratégias para burlar os sistemas formais e suas estratégias terminam por ser legitimadas pelos adultos e a comunidade de modo geral. Se no sistema onomástico as crianças escolhem maneiras de chamarem umas às outras que não correspondem aos nomes que lhe foram atribuídos pelos seus pais na infância, também no apadrinhamento de fogueira elas escolhem para si outros padrinhos que, a depender da proximidade com a criança na vida cotidiana, podem se tornarem mais importantes para elas que os de batismo, considerados pelos adultos os principais padrinhos. Em tudo que diz respeito à cultura Capuxu as crianças dão um jeito de imprimir suas regras, de modificar aquilo que lhes é imposto e de ressignificar o sistema.

Deste modo a agência infantil perpassa os principais sistemas da organização social Capuxu transformando-os e imprimindo neles sua autonomia sem que se construa, no entanto, um universo infantil autônomo, distinto e separado do universo adulto.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

- ALVAREZ, Myriam. “Kitoko Maxakali: A criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização”, *ANTHROPOLÓGICAS*, ano 8, vol.15(1): 2004.
- CODONHO, Camila. “Entre brincadeiras e hostilidades: percepção, construção e vivência das regras de organização social entre as crianças indígenas Galibi-Marworno”, *Revista Tellus*, ano 9, n.17, 2009.
- COHN, Clarice. “Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá”. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, vol.43, n° 2, 2000.
- COUTO, Gustavo Belisario D’Araujo. *Brincando na terra: tempo, política e faz de conta no acampamento canaã (MST - DF)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- FERNANDES, Florestan [1946]. “As trocinhas do bom retiro: contribuição ao estudo folclórico e sociológico da cultura e dos grupos infantis” In *Folclore e Mudança Social na cidade de São Paulo*, São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GIDDENS, Anthony. *A constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HARDMAN, Charlotte [1976]. “Can there be na anthropology of children?” In: *Journal of the Anthropological Society of Oxford, Childhood*, vol.8 (4), 2001.
- HUGH-JONES, Stephen, “The substance of Northwest Amazonian names”, em Bodenhorn e Vom Bruck, *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro (Biblioteca Tempo Universitário; 7), 2003.
- LIMULJA, Hanna C. L. R. *Uma etnografia da escola indígena Fen'Nó à luz da noção de corpo e das experiências das crianças Kaingang e Guarani*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFSC, Florianópolis, 2007.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MELLO, Flávia. *Ciclo de Discussão sobre experiências e pesquisas a respeito da educação e infância indígena*. Projeto Educação e Infância Indígenas, NEPI/UFSC, 2006.
- MIRANDA, Sarah. *Aprendendo a Ser Pataxó: um olhar etnográfico sobre as habilidades produtivas das crianças de Coroa Vermelha, Bahia*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFBA, 2009.
- NUNES, Ângela. “O lugar das crianças nos textos sobre sociedades indígenas brasileiras”. In: LOPES DA SILVA, MACEDO & NUNES (orgs.) *Crianças Indígenas, ensaios antropológicos*. São Paulo: Mari/Fapesp/Global, 2002.
- OLIVEIRA, Melissa. “Nhanhembo’é: infância, educação e religião entre os Guarani de M’Biguaçu, SC”, *Revista Cadernos de Campo*, nº 13, 2005.
- PINA CABRAL, João de. “Nicknames and the experience of community”, *Man*, n. 19, 1984.
- PIRES, Flávia Ferreira. *Quem tem medo de mal-assombro?: religião e infância no semiárido nordestino*. Rio de Janeiro: E-papers/ João Pessoa: UFPB, 2011.
- \_\_\_\_\_. O Programa Bolsa Família e o consumo das meninas e dos meninos no semi-árido nordestino. *Anais do Fazendo Gênero 9: diásporas, diversidades, deslocamentos*. Florianópolis, 2010.
- QUEIROZ, Poliana Jacqueline Oliveira. “Bora agitar?!”: as crianças na Dança dos Mascarados de Poconé – MT. Dissertação de Mestrado defendida pelo PPGA da UFMT, 2016.

- SCHILDKROUT, Enid. “Age and Gender in Hausa Society: Socio-Economic Roles of Children in Urban Kano” In LA FONTAINE (ed) *Sex an Age as Principles of Social Differentiation*, London: Academic Press, 1978.
- SILVA, Aracy Lopes da. *Nomes e Amigos: Da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê*. São Paulo, FFLCH, USP, 1986.
- SOUSA, Emilene L. *Umbigos enterrados: corpo, pessoa e identidade Capuxu através da infância*. Tese. (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, 2014.
- \_\_\_\_\_. “A trilogia na Infância Camponesa: aprendizagem, ludicidade e trabalho”, *Anais do 31º Encontro Anual da ANPOCS*, 2007.
- TASSINARI, Antonella. “Concepções Indígenas de Infância no Brasil” In: *Revista Tellus*, ano 7, n.13, outubro/2007.
- \_\_\_\_\_. “Múltiplas Infâncias: o que a criança indígena pode ensinar para quem já foi à escola ou A Sociedade contra a Escola”, *Anais do 33º Encontro da ANPOCS*, 2009.
- \_\_\_\_\_. A participação de crianças indígenas e camponesas na produção de alimentos. *Anais do 54º Congresso Internacional de Americanistas*. Simpósio: Children’s Food Heritage. Anthropological Issues, Viena, 15 a 20 de julho de 2012.
- VASCONCELOS, Viviane C. C. *Tramando redes: parentesco e circulação de crianças Guarani no litoral de Santa Catarina*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, defendida pelo PPGAS/UFSC, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1986.

Texto recebido em 14/12/2017 e aprovado em 09/04/2018.

