

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO**  
**CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM POLÍTICAS PÚBLICAS**

***ROSE-FRANCE DE FARIAS PANET***

***‘I-MÃ A KUPÊN PRÃM !’***  
**PRAZER E SEXUALIDADE ENTRE OS CANELAS**

**São Luís**

**2010**

**ROSE-FRANCE DE FARIAS PANET**

*'I-MÃ A KUPÊN PRÃM !'*  
**PRAZER E SEXUALIDADE ENTRE OS CANELAS**

Tese em co-tutela, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão e ao Doutorado em Antropologia da École Pratique des Hautes Études como requisito parcial para obtenção do grau de doutora em Políticas Públicas e em Antropologia.

Orientador: Prof.Dr. Patrick Menget

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Elizabeth  
Maria Beserra Coelho

São Luís

2010

Panet, Rose-France de Farias

*'I-mã a kupên prãm!* Prazer e Sexualidade entre os Canelas/  
Rose-France de Farias Panet. – 2010.

297 f.: il.

Impresso por computador (Fotocópia)

Orientadores: Patrick Menget

Elizabeth Maria Beserra Coelho

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Maranhão; École  
Pratique des Hautes Études, Programa de Pós-Graduação em Políticas  
Públicas, 2010.

1. Povo Canela - Identidade Sexual 2.Etnologia 3. Sexualidade  
I.Título

CDU 572.9:392.6

**Rose-France de Farias Panet***'I-MÃ A KUPÊN PRÃM !'***PRAZER E SEXUALIDADE ENTRE OS CANELAS**

Tese em cotutela apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Maranhão e ao Doutorado em Antropologia da Ecole Pratique des Hautes Études como requisito parcial para obtenção do grau de doutora em Políticas Públicas e em Antropologia.

Aprovada em \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

---

**Prof. Dr. Patrick Menget** (Orientador)  
Ecole Pratique des Hautes Études

---

**Profª Drª Elizabeth Maria Beserra Coelho** (Orientadora)  
Universidade Federal do Maranhão

---

**Prof. Dr. Odair Giralдин**  
Universidade Federal do Tocantins

---

**Profª Drª Anne-Marie Losonczy**  
Ecole Pratique des Hautes Études

---

**Prof. Dr. Adalberto Rizzo de Oliveira**  
Universidade Federal do Maranhão

### **Dedicatória**

Ao meu pai, **Fernand** que, apesar de falecido existirá para sempre no horizonte da minha vida.

À minha mãe, **Carmem** que mesmo com toda saudade que sentiu de mim, nunca me pediu pra voltar, mas sempre me apoiou, e acreditou em mim. Estrela guia da minha caminhada.

Às minhas irmãs ‘tiza’ **Amélia** e ‘tiza’ **Miri**, as melhores amigas que alguém pode ter como irmãs.

Aos meus filhos **Tamie** e **Luc**, meus anjos azuis, minhas maiores alegrias, minhas promessas de eternidade, meus mensageiros do futuro que não se agüentavam mais para saber ‘mamãe, quando é que você termina sua tese?’ e Luc, ‘mamãe, à propósito, faltam quantas letras pra você acabar sua tese?’

À **Clarinha**, minha também um pouco filha.

**Alex**, meu marido que me ajudou e me ajuda a pensar, a viver, a desenvolver e a escrever esta história de sexualidade. Homem que me faz ser mulher, que transformou meu corpo para ser e fazer o que mais amo ser: mãe e mulher.

## Agradecimentos

Algum grande pensador disse um dia que a magia do desenho está na imaginação, e foi assim que vivenciei a elaboração desta tese. Em minha imaginação ela existiu por muito tempo, mas agora é real e palpável. Nesta trajetória do sonho à realidade, inúmeros foram os momentos de encontro com pessoas que, de uma forma ou de outra estão aqui presentes, e a quem não posso deixar de agradecer.

Agradeço primeiramente à minha orientadora, amiga, mãezona **Beta**, meu alter ego feminino, cujas semelhanças de vida me faz acreditar em um dia poder ser como ela. A **Beta** agradeço a correção minuciosa, à inteligência em transformar idéias confusas com pequenos toques de fada, à paciência e determinação em me apoiar e incentivar a escrever esta tese, aos momentos de debate, de riso e por ter acreditado em mim mais do que eu mesma.

Ao meu orientador Patrick **Menget** pelo estímulo intelectual que alimenta suas aulas, pelos conselhos e orientações nos primeiros contornos desta tese.

A **FAPEMA** que me concedeu bolsa de estudos possibilitando a realização desta tese.

A **Crocker**, sempre disponível a tirar minhas dúvidas sobre os canelas, e com quem compartilho a alegria de trabalhar com eles.

Ao professor **Adalberto** Rizzo de Oliveira, pela amizade, pelos incansáveis conselhos de ‘faça logo sua tese’, faça com o que você já tem...e pela preocupação com as definições corretas.

À Profa. **Katiane**, pela leitura minuciosa do texto de qualificação, pelo incentivo e apoio desde às primeiras horas.

Aos professores amigos que me ajudaram a amadurecer minhas idéias para esta tese, por tanto tempo tão obscuras, **Odile Journet** e **Jean Pierre-Goulart** e a **Bill Fisher**.

Dona **Isabel**, **Nara**, **Fabrcia**, Profa **Ozanira** do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas, pela profissionalidade, simpatia e disponibilidade.

A todos os colegas e amigos da Secretaria de Estado da Educação, Dona **Zeze** (Dom), **Cida**, **Gildete**, **Jackeline**, **Raimundinha**, **Élida**, **Carla**, **Sílvia** e especialmente, **Iza** pela compreensão dos momentos de ausência, **Ana Paula** e **Leonor** Sabóia, **Kelen** e **Rubinho**, amigos-irmãos, doces ‘terríveis’.

Aos **canelas**, a quem devo minha maior lição de etnografia, especialmente nas pessoas de Zezinho **Tch cá** Canela (in memoriam), meu *inxu* véi, o melhor curandeiro e contador de mitos da aldeia. **Catséd Kwyi**, minha *inxé* velha que me aceitou sem questionamentos em sua casa, em sua vida, e por tantas vezes cuidou de

mim lavando minhas roupas, servindo meu prato, cortando meu cabelo, me pintando e falando com muita ludicidade de sua vida sexual quando mais jovem. **Kukwyj**, minha inxé, que também cuidou de mim, penteando meu cabelo desalinhado, interessando-se pela minha pesquisa e me chamando de filha. Ao meu *inxu* Abilinho **Tààmim**, cujo nome me inspirou para nomear minha própria filha ‘Tamie’, pelas canções que me ensinou, pelas explicações que me deu sobre a sociedade e por me chamar de filha. Francisquinho **Tep Hot** e sua esposa, minha nomeadora, agradeço pelo eterno bom humor e generosidade com informações e melancias, abóboras e bananas, as melhores que já comi na vida. Raimundo Roberto **Capert`yc** (*in memorian*) que me encheu de informações e que me recebia tão bem quando ia visitá-lo na roça de Curicaco com deliciosos milhos assados, igualmente os melhores que já comi na vida. **Kacró**, amigo que me ajudou a traduzir todos os mitos narrados por Zezinho **Tchpcá**. E ainda, à Juliana **Jirot**, **Jôjô**, Estevão **Monkrô**, Neuza **Tebrã**, Raimundinho **Pyat**, Adriana **Konekré**, **Kôipolo**, **Jôc**, **Pyb** e **Pahyú** À Raimundo **Franco**, administrador do NAL – Canela. À professora **Socorro**, à **Iranilde** e **Eliane**

A minha família **Farias-Oliveira**, especialmente ao meu tio e padrinho **Wilson**, tio **Elmano**, tia **Terezinha** e a tio **Onildo**. A **Camilinha**, minha sobrinha cujo nascimento me encheu de vontade de ser mãe. A **DD** (Marco Antônio) e à **Jójó**. (Joaquim), ‘**Totoca**,’ (Dr. Marco Antônio - pela melhor consulta médica que já tive da aldeia e por telefone). À **Edson**, **Belinha** (a melhor sogra que alguém pode ter). **Túlio**, **Cleninha** e **Alexandre**, tia **Nãã**, **Kanina**, **Ianapaulinha**, querida ‘patroinha’ **Ivana** e **Raquel**.

Aos amigos **Vladi**, **Virgivane** e **Fabinho** pela amizade de décadas. A **Margarete**, ‘Maga’ pelo apoio, pelos conselhos, por dividir comigo as angústias de fazer uma tese, por ter me feito prosseguir nos momentos mais confusos e difíceis desta caminhada, à **Inô**, **Sérgio**, **Márcio** e **Bete**, **Deusdédit**, **Eliane**, **Regina**. Ao professor e amigo **Flávio** Farias, quem primeiro me falou sobre o acordo de co-tutela de tese. À **Raquel**, **Rama**, **Roxani** Rivas, **Gilda**, **Luciana** Chianca e **Julie** Lourau, colegas eternas da antropologia. À **Lisiane** Lecznieski e **Valéria** Carvalho, um especial agradecimento por terem tantas vezes lido frases e textos escritos e me apoiado com opiniões. **Fábio**, **Eliene**, e **Vânia** que me fez acreditar no pêndulo que me fez acreditar em mim. Aos amigos franceses **Annick**, **Jeff** e **Ysé**, **Marion**, **Elodie** e **Michel**, **Fab**, **Ségolene** e **Pierre**.

**Valéria** Lameira, excelente profissional.

À Ivanete, (**Titita**), funcionária exemplar.

Enfim, a todos aqueles que acompanharam esta caminhada.

## RESUMO

Tendo como base a etnografia do povo indígena canela, analiso as representações sobre a sexualidade à partir do cotidiano, privilegiando alguns rituais, algumas narrações mitológicas e, principalmente, a polifonia discursiva de homens e de mulheres à respeito do sexo. Mostro a onipresença e a centralidade da sexualidade entre os Canelas, tomando como eixo teórico a fenomenologia da percepção à partir da idéia de ‘corpo vivido’ e experienciado. A análise também é atravessada pela categoria da ‘*dobra*’, sugestiva para a compreensão das diferentes vivências, e das diferentes perspectivas da subjetividade sexual enquanto dobraduras de infinitas singularidades.

Palavras-chave: Povo canela. Identidade sexual. Sexualidade.

## RESUMÉ

Ayant comme base l'ethnographie du peuple indigène Canela, j'analyse les représentations sur la sexualité du quotidien, privilégiant certaines cérémonies, les narrations de mythologies et, surtout, la polyphonie discursive des hommes et des femmes concernant le sexe. Je montre l'omniprésence et la centralité de la sexualité entre les canelas à partir de la théorie de la phénoménologie de la perception et notamment de l'idée de corps vécu qui expérimente. L'analyse est aussi traversée par la catégorie du *`pli'*, suggestive dans les interprétations des différentes expériences et qui problématise les différentes perspectives de la subjectivité sexuelle comme *pliages* d'infinies singularités.

**Mot clés: Peuple Canela. Identité sexuelle. Sexualité.**

## SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES	12
LISTA DE SIGLAS	13
1- <b>INTRODUÇÃO</b> .....	14
1.1- Os canelas: breve introdução.....	19
1.2 - Estudos sobre os Jê-Timbira e Canela.....	32
1.3 - As Identidades Sexuais e a Sexualidade na literatura antropológica.....	39
1.4- Metodologia.....	47
1.4.1- A construção do olhar.....	48
1.4.2- Trilhas do trabalho de campo.....	52
1.4.3 - O primeiro contato e a “comercialização” da pesquisa.....	54
1.4.4 – Fome de sabores e de saberes. A vivência do trabalho de campo.....	58
1.5 – Anúncio do Plano da Tese.....	64
2- <b>O CORPO VIVIDO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA PESSOA CANELA</b> .....	66
2.1– Moldando um corpo canela.....	68
2.2 – Parir um corpo Saudável ‘ <i>capen</i> ’.....	80
2.3- Construção da noção de pessoa/ Perceber-se no mundo.....	99
3- <b>HU PIHHO, CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES SEXUAIS E SEXUALIDADE</b> .....	123
3.1 - <i>Hàpên pej</i> . Trabalhar bem.....	126
3.2 - <i>Hu pihho</i> e <i>Me Ipicaxêr</i> – Trabalho e casamento.....	130
3.3 – O saber-Poder Feminino.....	136
3.4 - O poder masculino: os homens e os espíritos.....	141
3.5 - <i>Roça Pur</i> .....	148
3.6 - <i>Caça Hujahêr</i> e Sexualidade.....	153
3.7 - Arco e flechas, fuzil de caça, panos, panelas e miçangas.....	163
3.8 – “Parece a mesma vida”.....	175
4- <b>OS USOS SOCIAIS DA SEXUALIDADE</b> .....	181
4.1 – “ <i>Esse é lei do índio mesmo (...) mulher sempre sustenta a comunidade</i> ”. Processos de socialização e sexualidade.....	182
4.2 - O sexo vivido pelos canelas.....	207

4.3-	O sexo sentido. As diferentes concepções da sexualidade canela.....	228
4.4 -	Ih pahàm <i>nare</i> ! O imaginário erótico na sexualidade canela.....	235
4.5 –	O que mudou com a ‘chegada’ da calcinha? Transformações no comportamento sexual dos canelas ou a ‘domesticação’ do sexo.....	245
	<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	256
	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	262
	<b>ANEXOS</b> .....	274
	<b>GLOSSÁRIO</b> .....	294

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

<b>Figura 01</b>	Mapa de localização do território canela.....	22
<b>Figura 02</b>	Esquemas de transmissão dos nomes.....	112
<b>Foto 01</b>	Imagem da ave popularmente conhecida por ‘pica-pau’ [ <i>Campephilus robustus</i> ].....	162
<b>Foto 02</b>	Ritual do Ketuayé.....	188
<b>Foto 03</b>	Ritual do <i>pepyê</i> .....	189
<b>Quadro 01</b>	A diferença entre sexo extramarital, seqüencial, e Krõõ jõ pi.....	211
<b>Figura 03</b>	Esquema da dinâmica de casais do <i>Krõõ jõ pi</i> .....	214

## LISTA DE SIGLAS

<b>ABA</b>	Associação Brasileira de Antropologia
<b>AIDS</b>	Síndrome da Imunodeficiência Adquirida
<b>CIMI</b>	Conselho Indigenista Missionário
<b>CGNT</b>	Convenção Para a Grafia de Nomes Tribais
<b>CNPQ</b>	Conselho Nacional de Pesquisa e Tecnologia
<b>DR</b>	Diretoria Regional
<b>DSEI</b>	Distrito Sanitário Especial Indígena
<b>DST</b>	Doença Sexualmente Transmissível
<b>EPHE</b>	École Pratique des Hautes Études
<b>EHESS</b>	École des Hautes Études en Sciences Sociales
<b>FAPEMA</b>	Fundação de Amparo à Pesquisa no Maranhão
<b>FUNAI</b>	Fundação Nacional do Índio
<b>FUNAI-JP</b>	Fundação Nacional do Índio em João Pessoa
<b>FUNASA</b>	Fundação Nacional de Saúde
<b>GT</b>	Grupo de Trabalho
<b>IHEAL</b>	Institut des Hautes Études em Sciences Sociales
<b>NAL-canela</b>	Núcleo de Apoio Local – canela.
<b>ONGs</b>	Organizações não-governamentais
<b>PBTUR</b>	Empresa Paraibana de Turismo
<b>PCPR</b>	Projeto de Combate a Pobreza Rural
<b>SIL</b>	Summer Institut of Languages
<b>SPI</b>	Serviço de Proteção ao Índio
<b>UFMA</b>	Universidade Federal do Maranhão

## 1 - INTRODUÇÃO

*“É a sexualidade que faz com que um homem tenha uma história. Se a história sexual de um homem oferece a chave de sua vida, é porque na sexualidade do homem projeta-se sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e a respeito dos outros homens”. Merleau-Ponty.*

Esta tese, cujo título: *‘I mã a kupên prâm!’* significa ‘em-você-tocar-eu-preciso, ou ‘eu preciso tocar em você’<sup>1</sup>, pretende, em primeiro lugar, contribuir com a etnografia dos povos de língua e cultura Timbira, e mais precisamente com a etnografia de uma ramificação dos Timbira que constitui o povo Canela-Ramkokamekra, ou simplesmente canela, assim aqui designado<sup>2</sup>. Adoto o conceito de povo utilizado por Kymlicka como,

Una comunidad histórica, más o menos completa institucionalmente, que ocupa un territorio o una tierra natal determinada y que comparte una lengua y una cultura diferenciadas. La noción de “nación”, en este sentido sociológico, está estrechamente relacionada con la idea de “pueblo” o de “cultura” (1996, p. 26).

Minha análise sobre o povo canela tomará como eixo a polissemia dos discursos, das vivências e das práticas da sexualidade. Sexualidade aqui

---

<sup>1</sup> Mais informações sobre a semântica do título, ver página 227 deste trabalho.

<sup>2</sup> Seguirei orientações do antropólogo americano CROCKER (2009) no que concerne o uso da denominação ‘canela’, que afirma que os ‘canelas’ recusam o etnônimo Ramcocamecrá, preferindo ser chamados de canelas, pois eles ‘não têm nome para a totalidade de remanescentes das primeiras nações que constituem a tribo atual. Consequentemente, aceitam ‘Canela’, nome que lhes foi conferido pelas autoridades locais brasileiras do começo do século XIX, como seu nome tribal’ (p.17). Utilizarei também o C, pois, canela é nome originário da língua portuguesa, não sendo por isto incluído nas orientações estabelecidas pela Convenção Para a Grafia de Nomes Tribais (CGNT). Esta Convenção foi assinada por participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, com o intuito de uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. De acordo com esta convenção, deve-se utilizar todas as letras do alfabeto e sinais diacríticos da ortografia oficial brasileira, e ainda as letras **k**, **ñ**, **w** e **y**, descartando o **c** e o **q** (substituindo-os pelo **k**), o **til** (substituindo-o pelo **n** posposto à vogal) e o acento grave. Não sendo feita a flexão de número. No entanto, como o nome canela é oriundo do português, eu o escrevo com minúscula, flexionando-o em número, quando necessário, de acordo com as regras da gramática portuguesa.

Na escrita das palavras de língua indígena, apoio-me no dicionário canela do missionário lingüista Jack Popjes (na bibliografia).

considerada à partir da consagrada expressão de Mauss (1924), como um fenômeno social total<sup>3</sup>. É neste sentido que ela será construída enquanto objeto antropológico. Sua apreensão abre ricas possibilidades de investigação e de análise das produções sociais, simbólicas e imaginárias da sociedade canela, em uma ótica de fazer emergir o sentido das relações entre homens e mulheres, de suas tensões e das transformações de seus papéis sociais.

Entre os canelas, a sexualidade é extraordinariamente exibida. Com efeito, por várias vezes, Crocker<sup>4</sup> manifestou-se impressionado com o interesse dos canelas sobre estes assuntos: *‘Achei impressionante o interesse constante em sexo. Com sexo tão facilmente disponível, eu me perguntava por que o interesse era tão intenso’* (2009, p.148). De forma que, representações diversas se espalham no cotidiano da vida social, no imaginário dos mitos, nas palavras do discurso, nas metonímias, no trabalho, na educação das crianças e nos rituais. Ela é vivida em todos os seus sentidos, sejam eles práticos simbólicos ou ainda como um desafio central das confrontações entre os sexos que acontecem nas diversas escalas da vida sócio-cultural (quotidiano, rituais).

Para tal análise, procuro focalizar meu olhar sobre alguns trabalhos semelhantes no que concerne a abordagem do tema, procurando enfatizar o ponto de vistaêmico dos canela, articulado ao ponto de vista ético, o do antropólogo, fazendo a interconexão para interpretar a percepção da sexualidade e da diferença sexual.

Neste contexto inspiro-me em Bourdieu (2003) utilizando o conceito ‘Objetivação Participante’ e considerando as dificuldades ligadas ao desdobramento do etnólogo, externo ao objeto que observa, ao mesmo tempo em que é autor deste objeto. Enquanto situação, a objetivação participante necessita de uma objetivação do sujeito da objetivação que não se resume a uma exposição da experiência vivida, mas a uma análise das condições sociais da possibilidade desta experiência. Como ser ao mesmo tempo sujeito e objeto, aquele que age e aquele que observa a ação? Pergunta-se Bourdieu (2003, p.43).

Neste sentido, Bourdieu define objetivação participante como:

---

<sup>3</sup> Fórmula também usada por Balandier (1984) para o mesmo objeto: a sexualidade

<sup>4</sup> Há cinquenta anos Crocker realiza pesquisas entre os Canelas.

(...) la conduite d'un ethnologue qui s'immerge dans un univers social étranger pour y observer une activité, un rituel, une cérémonie, et, dans l'idéal, tout en y participant (2003, p.43).

Diz ainda que :

L'objectivation participante se donne pour objet d'explorer, non 'l'expérience vécue' du sujet connaissant, mais les conditions sociales de possibilité (donc les effets et les limites) de cette expérience et, plus précisément, de l'acte d'objectivation. Elle vise à une objectivation du rapport subjectif à l'objet qui, loin d'aboutir à un subjectivisme relativiste et plus ou moins antiscientifique, est une des conditions de l'objectivité scientifique (2003, p.44).

Exploro o material etnográfico colhido em nove meses de trabalho de campo, uma gestação humana na área indígena do povo canela, pontualmente na aldeia Escalvado (a principal das aldeias do território<sup>5</sup> canela). Nesta aldeia me instalei e permaneci a maior parte deste período, procurando observar o cotidiano das relações entre homens e mulheres, destacando especialmente como estes atores representam e vivenciam a sexualidade, bem como representam um e outro sexo.

Analiso a representação da sexualidade tendo como base as experiências do cotidiano social e doméstico da vida dos canelas, e de alguns rituais que propiciam o estabelecimento de padrões de sociabilidade. Interesse-me, pela maneira como vivenciam a sexualidade, especialmente, pela prática do *Krõõ jõ pi*<sup>6</sup>, uma das formas do sexo seqüencial<sup>7</sup> e pelo discurso dos atores sociais sobre esta prática sexual, que acontece no final de três festas de caráter essencialmente masculino: o *Kêtuajê*, o *Pêpjê* e o *Pepkahàc*.

Através dos discursos de homens e de mulheres canelas procuro antes de tudo, parafraseando Sperber (1982, p.47), tornar inteligível a experiência de seres humanos, explicando as representações culturais e descrevendo os fatores que determinam a seleção de certas representações, dizendo ainda como estas representações são compartilhadas pela sociedade.

À partir da obra 'Guerra e Paz', de Léon Tolstoï, cujas peculiaridades se estendem como uma literatura etnográfica, Sperber (1982) expõe a importância da

<sup>5</sup> O território, neste caso, não se refere à territorialidade, mas à área demarcada. Não me refiro aqui ao território histórico. Para o conceito de Territorialidade, consultar Oliveira Filho, 1993, 1998, 1999 e Oliveira, 2002.

<sup>6</sup> Crocker refere-se ao *Krõõ jõ pi* como 'dia do porco do mato'.

<sup>7</sup> Termo empregado por Crocker.

experiência particular dos personagens, brilhantemente descrita por Tolstói, na empatia e na compreensão dos leitores. Afirma Sperber,

Si Guerre et paix nous concerne tant, ce n'est pas à cause des remarques générales que Tolstoï y a développées, c'est parce que l'expérience particulier de quelques individus pris dans la tourmente européenne du début du dix-neuvième siècle contribue, à travers l'interprétation que Tolstoï en donne, à l'expérience particulière de chaque lecteur. De même, si la lecture des Argonautes du pacifique Occidental, de Malinowski, de Naven, de Bateson ou de la religion des Nuer, d'Evans-Pritchard contribue à notre compréhension de nous-mêmes et du monde où nous vivons, ce n'est pas parce qu'ils comportent des généralisations interprétatives, c'est parce qu'ils nous rendent confusement intelligibles quelques fragments de l'expérience humaine qui, à eux seuls, valent le voyage<sup>8</sup>. (SPERBER, 1982, p.47)

Através de fragmentos da vivência de homens e de mulheres, procuro entender como a sexualidade cria identidades sexuais, e como rege as relações entre homens e mulheres. Autores como MacCallum e Overing Kaplan acreditam que existe um antagonismo nas relações homem-mulher, camuflado, sutil e difícil de ser identificado nas sociedades indígenas de pequeno porte. Esta idéia seria proveniente de uma ideologia criada pelas pesquisas feitas na região do Uaupés<sup>9</sup> até agora, mas não ainda realmente comprovados, segundo as autoras (2001, 1975). Fato que indica que as identidades sexuais e a sexualidade não alcançou o palco central dos debates teóricos da antropologia sobre povos indígenas, constituindo-se em uma perspectiva de análise não muito popular entre os antropólogos que trabalham com o contexto indígena.

Já a antropologia do gênero no Brasil é considerada um campo consolidado (GROSSI e SCHWADE, 2006). No entanto, o que se tem sido produzido sobre esta temática em contextos indígenas, excetuando alguns estudos mais recentes (Overing-Kaplan (1986), McCallum (1989), Lasmar (2005), Belaunde (1992, 2002, 2005, 2006), Lea (1994, 1999), Rocha (2001), são fragmentos frágeis sobre o assunto.

---

<sup>8</sup> Se 'Guerra e paz', nos fala tanto, não é por causa das observações gerais desenvolvidas por Tolstói, e sim porque a experiência particular de alguns personagens durante a crise européia do início do século dezenove contribui, através da interpretação que Tolstói faz, para a experiência particular dos leitores. Do mesmo modo, se a leitura dos Argonautas do Pacífico Ocidental, de Malinowski, ou do Naven, de Bateson ou da religião dos Nuer, de Evans-Pritchard contribuem tanto para a compreensão de nós e do mundo onde vivemos, não é porque estas etnografias comportam generalizações interpretativas, mas justamente porque elas nos oferecem a compreensão de alguns fragmentos da experiência humana que, por si só ou, apenas por isto valem a viagem (SPERBER, 1982, 47).

<sup>9</sup> A região da bacia do rio Uaupés se estende sobre os territórios brasileiros e colombiano, compreendendo uma população de aproximadamente 9.300 indivíduos que se divide em dezessete grupos étnicos (LASMAR, 2005, p.26).

Bazin, (2000) afirma que é preciso destacar a necessidade de encarar a sexualidade como algo mais do que uma simples mecânica funcional ou estrutural destinada à reprodução. Para alguns povos a sexualidade concerne às pessoas e a intimidade de seu corpo, sua fecundidade, implicando também as questões da reprodução biológica e social, incluindo o controle social e o controle de si. A sexualidade implica normatizações de regras prescritivas e proscritivas, explícitas ou difusas, que definam as relações entre os sexos e também o conjunto de hierarquias e formas de segmentação do corpo social. Em outras palavras, a sexualidade é ao mesmo tempo o produto e um operador de edificação e idealização positiva ou negativa de alteridades. Ela é o lugar onde se exercem fortes normas e exigências, profundamente interiorizadas e cristalizadas nas instituições próprias de cada sociedade, e um dos sítios privilegiados da dominação e da submissão, da opressão e da liberação, da dependência e da emancipação, da integração e da divisão. O imaginário social das sexualidades atravessa o conjunto das relações sociais em sua dimensão simbólica, tanto quanto sua forma concreta das relações interpessoais. Inversamente, a realidade social global se exprime na construção do desejo, dos fantasmas, do prazer ou das estratégias de sedução (BAZIN, 2000, p.14-15).

A sexualidade implica a procura de pares e regras sociais que regulamentem a união. A importância do corpo é de ser um corpo sexuado associado às imagens sociais, e é a partir deste corpo sexuado e através da sexualidade que homens e mulheres se definem. A procura de saber o que é ser um homem e o que é ser uma mulher na sociedade canela me fez pensar que o que nutriu minhas primeiras impressões sobre o assunto foram as leituras de descrições etnográficas construídas a partir de uma percepção androcêntrica, ou seja, a reprodução pelo etnólogo homem ou mesmo mulher, de um discurso, na maioria das vezes masculino, que desconsidera o protagonismo feminino.

O ser mulher não é suficiente para saber tudo sobre mulheres e para ter pleno acesso as representações sobre o ser mulher. Do mesmo modo, não basta ser homem para entender o que significa ser homem, pois a problemática central é saber primeiro o que é ser uma mulher e o que é ser homem na sociedade. A condição de um ou de outro sexo não constitui um estado dado e apenas fisiológico. Tornamo-nos homens ou mulheres depois de várias etapas

progressivas, incluindo o respeito à prescrições rituais, o aprendizado de saberes específicos, de técnicas do corpo e da construção da pessoa.

Nesta tese, examino as idéias, as práticas e os valores associados aos processos de procriação, a representação mítica da sexualidade e do prazer, as prescrições associadas à gravidez e à couvade, a transmissão de conhecimentos, a divisão sexual do trabalho e as representações sobre as relações entre os sexos na sociedade canela.

Busco compreender como em uma determinada sociedade, diferenças sexuais são construídas, e como a sexualidade humana pode ser vivenciada e representada. Estes temas começam a ser objetos de estudos específicos e sistemáticos no que tange, principalmente, a literatura etnográfica Timbira. Neste sentido, pretendo desenhar um percurso através dos diferentes aspectos da etnografia e do cotidiano da vida do povo canela, colocando as questões da sexualidade no centro da dinâmica social, visualizando, à partir das questões geradas, o processo ontogenético das identidades sexuais na sociedade canela.

### **1.1- Os canelas: breve introdução.**

O povo canela ou Kanela, conhecido também por Ramkokamekra, corresponde a uma das ramificações dos povos chamados Timbira. De acordo com Nimuendaju (1946, p.29) o major Francisco de Paula Ribeiro (1958) foi o primeiro a usar o termo ‘Canellas finas’. Para designar os *Capiecrans* (hoje *Ramko'kamekra*).

Nimuendajú admite, no entanto, ignorar a etimologia do termo. Outros, como Martius, já ousavam dar interpretações, explicando o termo ‘Canellas’ como “os pés finos, ou canelas finas”, dizendo que o fato de usarem faixas de algodão apertadas nas canelas as deixavam mais delgadas, o que justificaria a denominação. Há outras referências da esbelteza das partes inferiores das pernas destes Timbira por alguns pesquisadores como Saint-Adolphe, Kissenberth e ainda Snethlage (NIMUENDAJÚ, 1946, p.28).

Nimuendajú (1946) também se referia a este povo pelo nome ‘canela’ em referência às suas ‘canelas, (tíbias) finas’, mas considerava que a denominação era

devida a uma cadeia de montanhas da região, habitada por este povo indígena, as “Serras da Canella”, registradas em alguns mapas elaborados no século XVIII. Assim, estes índios seriam chamados de os Timbira da Serra da Canella<sup>10</sup>.

Em contextos de alteridade, diante de não timbiras, autodenominam-se *mehim*, palavra indígena que em português significa ‘*nossa carne*’. Nestes contextos, o termo se opõe à *Cupê*, que designa o não-índio, o estrangeiro e, ainda, *pruhim*, que significa ‘outra carne’, usado para designar outras identidades indígenas não timbira, notadamente os *Tentehar-Guajajara*, com os quais os canela possuem relações históricas conflituosas. Meus interlocutores afirmaram considerar os *Tentehar-Guajajara* como gente, no entanto *pruhim*, em suas palavras significa: “Esse *pru* é o tipo animal e o *him* é como se fosse carne”. A tradução da palavra segundo meus interlocutores seria ‘animal gente’ ou ‘animal homem’. “*Mehim* é nós”. “Krahô é *mehim* também”, dizem eles, conferindo aos Krahô a mesma identidade Timbira.

Segundo Nimuendajú (1946), o povo canela usava o termo “*amji cuton*” para se referir à sua comunidade e o termo *Cupê* ou *Kupe* para designar, naquela época, os diversos povos indígenas não timbira, termo hoje restrito aos não-índios:

All non-Timbira were presumably once put into the category of kupe, a term now restricted to Neobrazilians, but formerly extended to Indians also, as appears from its application to the legendary foreign tribes of old (NIMUENDAJÚ, 1946, p.12).

Identifiquei outros termos para designar a alteridade em relação ao não-*mehim*. Estes termos aparecem como oposição às características indígenas. Registrei alguns, usados para designar o não índio como: *cupê gatonton gré*, que significa aquele que gosta ou que atira com arma de fogo; *itorrôco póhré* que define o não índio pela qualidade de suas sobancelhas grossas; *o recama ipa* que significa aquele que gosta de andar vestido<sup>11</sup> ou *cupê ché*, que é homem branco

<sup>10</sup> Hoje, muitos se autodenominam ‘Canelas’, talvez por incorporaram o termo dado pelos regionais.

<sup>11</sup> Vale a pena salientar que até o exílio na Sardinha (posterior ao movimento messiânico de 1963), os canelas não usavam roupas (do Michaelis: designação genérica das peças do vestuário), mas apenas um ‘tapa sexo’. Este costume de andar vestido e calçado com chinelas nos pés foi assimilado dos *Tentehar/Guajajara*. A floresta da Sardinha era onde localizava-se o posto do SPI da reserva indígena *Tentehar-Guajajara*. Para saber mais, ver Crocker, 2009, p.42

vestido; o *torrópo*, que tem sobrelhas e ainda o *itorromxicô*, que significa pestanas pra cima.

Kowalski (2008), em nota de rodapé, afirma ter registrado os termos: “*cupê peire*”, para designar os brancos do cotidiano ou ‘pequenos brasileiros’, e o “*cupê kahok*”, que significa os ‘grandes brancos’, não brasileiros (p.239, nota 123). Esta denominação para os não índios hierarquiza o ‘branco’ em dois degraus de acordo com a proximidade com os canelas. Àqueles com os quais os canelas possuem mais contato são os ‘pequenos brasileiros’ e os mais distantes e mais diferentes, geográfica e fisicamente, com os quais a alteridade é maior, são chamados de ‘os grandes brancos’.

Crocker (1990) também observou referências aos não-índios à partir do local do domicílio. Assim, os habitantes de Barra do Corda são chamados de “gente da cidade”. As pessoas que vivem nas grandes cidades do Brasil, inclusive as capitais dos estados, Brasília e outros grandes centros urbanos e os estrangeiros, são chamados de gente da cidade grande.

Estas denominações feitas pelos canelas são maneiras de compreender e de familiarizar-se com os não-índios.

Como ressalta Azanha (1984), o *cupê* que pode ser descrito indica alguma forma de proximidade e possibilidade de convivência. Este designativo descreve o não-índio das proximidades, com o qual os canelas mantêm relações de pequenas trocas comerciais. Os não-índios mais distantes devem ser incorporados à sociedade canela através do ritual de nomeação. Só assim é possível estabelecer uma forma de convivência.

As características canelas como a língua, o corte de cabelo, a morfologia da aldeia em círculos concêntricos, a mitologia e a corrida de tora são enunciadas com frequência enquanto características comuns a todos os povos de língua Timbira.

Além da língua, características bem marcantes presentes em outros povos Timbira podem ser observadas com facilidade entre os canelas: os traços físicos, como o formato do rosto, algumas peculiaridades no sistema de parentesco, o choro ritual, a onomástica, a forma xamânica, alguns cantos, a estrutura da amizade formal, muitos rituais e a organização dualista.

Nestas sociedades, para Kowalski (2008), “a organização dual é menos uma instituição com traços distintivos precisos e muito mais um método para a solução de problemas múltiplos”. Pertencem a esse método, segundo Lévi-Strauss, as tentativas e o empenho em superar as oposições e os desequilíbrios percebidos, como, por exemplo, na inversão de oposições existentes entre grupos sociais, nos planos ritual e mitológico (KOWALSKI, 2008 p.237-238).

Os fenômenos culturais observados mostram que, entre os canelas, o pensamento em oposições e a correspondente ação desempenham um papel importante. Mas isso não é tudo: a idéia da unidade indissolúvel dos opostos não lhes é estranha e tem importância na construção de sua cultura e de sua identidade étnica individual e coletiva.

Como foi insinuado por Dieckert e Mehringer (1989), essa forma de pensamento conduz a um desenvolvimento e a um refinamento da teoria defendida, entre outros, por Nimuendajú (1946), Maybury-Lewis (1979) e Cunha (1984), de que a organização dualista inequivocamente identificável na ordem social e na mitologia dos canelas é um princípio de organização que determina toda a sua cultura. A direção pela qual devemos prosseguir este raciocínio resulta de uma idéia formulada por Lévi-Strauss (1958). De acordo com suas observações, o princípio dual de organização existente na cultura de todos os Jê, não é nada mais, nada menos do que a “idéia mestra de um dualismo que oscila em desequilíbrio permanente”.

**Figura 01: Mapa de localização do território canela**



Quanto ao território indígena que abriga o povo canela, está localizado no estado do Maranhão no município de Fernando Falcão, às margens do rio Santo Estevão, no Centro-Sul do Maranhão, em uma região de cerrado<sup>12</sup>, legalmente demarcada entre 1971 e 1978 pela FUNAI. A aldeia principal, de nome Escalvado, conta com um posto de saúde, administrado pela FUNASA, uma escola, sob a jurisdição da Secretaria de Estado da Educação do Maranhão e um posto administrativo da FUNAI. O território indígena canela estende-se em uma superfície de 125.212,16 hectares, demarcada e homologada em 1970, conforme decreto da União. A aldeia Escalvado, de acordo com alguns informantes indígenas, existe há mais de 50 anos. De acordo com o Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão (DSEI-MA) de 2010, 1.989 corresponde ao número de indivíduos canelas, sendo 1014 homens e 975 mulheres.

Historicamente, os canelas correspondem a uma reunião de vários povos timbira, quais sejam: os *Ramkokamekra* (*Ram*, almécega<sup>13</sup>; *ko*, água) ou *Më mōltümre* (os legítimos, os daqui ou os que sempre estiveram por aqui); os Mateiros que também foram chamados de *Iromcatêjê* (mato povos), os *Xookämmëkra* (filhos da Raposa), os *Carëkämmëkra* (filho do barro vermelho), os *Apaniekrá* (filhos da Piranha), e os *Crôôrekâm Mehkra* (filhos do Porco queixada), (SILVA JUNIOR, 2006). Hoje reúnem-se em Escalvado, a aldeia principal dos canela, os *Ramkokamekra*, os *Më mōltümre*, os *Iromcatêjê*, os *Xookämmëkra*, os *Carëkämmëkra* e os *Crôôrekâm Mehkra*.

De acordo com Azanha (1984), o sufixo (ca) *mekra* significa “filhos de”, e *ramcô* é almacega do brejo, almescra, sendo que a forma (ca) *mekra* marca uma diferença quanto à origem e isto assinalaria o estado permanente de guerra entre grupos. Os grupos que se designavam mutuamente pela forma *catêjê*, não seriam tão distantes quanto os da forma (ca)*mekra*, nem fariam guerra entre si como estes últimos, pois o sufixo *catêjê* implica vizinhança e contigüidade (AZANHA, 1984, p.11-12).

---

<sup>12</sup> O cerrado representa o segundo maior bioma brasileiro.

<sup>13</sup> Resina extraída da almecegueira.

Segundo Crocker, o termo “canela” tem sido empregado para três povos relacionados, quais sejam: os *Quencatejés*, os *Apaniecra* e os *Ramcocamekra*<sup>14</sup>. Os *Ramkokamekra* se identificam de forma genérica por canela, de modo que,

If an outsider asks a Ramkokamekra what nation she or he belongs to, the answer will be sou Canela (I am Canela), and if a person asks the same question of an Apanyekra Indian, the answer will be sou Apanyekra (I am Apanyekra) (CROCKER, 1990 p.7).

Entre os canelas, encontramos o sufixo *catêjê* nos nomes das metades cerimoniais como *Harancatêjê* e *Keycatêjê*. Estes grupos indicam uma proximidade maior que fortalece e solidifica o povo canela. Os termos significam respectivamente ‘o grupo de baixo’ e ‘o grupo de cima’. Com relação aos *Apaniekra*, estes seriam então mais distantes, de acordo com o que diz Azanha: “*a forma com que grupos “semelhantes” se designam mutuamente parece indicar algo a respeito do modo como estes grupos se relacionam*” (AZANHA, 1984, p.10).

Se estes termos de referência revelam a qualidade dos relacionamentos com os outros, para compreender a situação histórica atual dos canelas, é importante ainda ter em mente a característica essencial dos primeiros contatos. Ou seja, o conhecimento de como se deram os primeiros contatos esporádicos e em seguida intermitentes permite situar e entender a relação comercial que estabeleceram com o mundo dos brancos.

Crocker (2009) registra que o primeiro contacto dos canelas com os não-índios aconteceu em 1710. No entanto, foi apenas em 1941, que o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) - hoje FUNAI (Fundação Nacional do Índio) - instalou um posto de administração e de apoio junto à aldeia. Este fato trouxe para os canelas grandes mudanças no equilíbrio das suas relações externas. Apesar disto, não houve muitas mudanças culturais estruturalmente significativas nestes mais de 200 anos de contato.

As pesquisas históricas realizadas sobre os Timbira, e particularmente sobre os canelas, comunicadas por vários autores como o Major Francisco de Paula Ribeiro (1841, 1870), Nimuendajú (1946), Crocker (1961) e outros que

---

<sup>14</sup> Escritos com ‘c’ no texto de Crocker.

vieram à luz mais recentemente como Oliveira (2002, 2006), contribuíram de uma forma geral, para o esclarecimento à respeito dos primeiros contatos de cerca de 200 anos atrás. Estas pesquisas explicam, entre outras coisas, como se deram os primeiros contatos do povo canela com as frentes de expansão na região, que culminaram com os vários massacres responsáveis pela destruição de alguns segmentos dos povos timbira.

Nos primeiros contatos, os *Ramkokamekra*, os *Apaniekra* e os *Quencatejés* ocupavam o sul do Maranhão, e quando estes últimos foram atacados pelo latifundiário Raymundo Arruda, em 1913, os sobreviventes associaram-se aos *Ramkokamekra*, aos *Apaniekra* e aos *Krahô* Nimuendajú, 2001, p.140). Este foi o primeiro de dois massacres contra os canelas. O segundo aconteceu em 1963. O primeiro marcou o desaparecimento dos *Quencatejés*, que foram atacados por capangas do latifundiário Raymundo Arruda e o segundo aconteceu por ocasião do movimento messiânico que se desenvolveu entre os Canela-Ramkokamekra.

Conforme relatos de Crocker (1967), recontados por Cunha (1986), tudo começa com uma mulher grávida que “teria recebido mensagens provenientes da criança que levava no ventre e que anunciava uma inversão nas relações de poder”. Conforme estas mensagens, à data prevista do nascimento da criança tudo iria mudar. Os índios iriam morar nas cidades, conduzir automóveis, etc. Enquanto os “civilizados” iriam habitar as florestas. De acordo com *Kee-Kwei*, mais conhecida por Maria Castelo<sup>15</sup>, a criança que trazia no ventre<sup>16</sup> seria a irmã do personagem mítico canela e Timbira - *Awké* - e, por seu intermédio, *Awké* autorizava os índios à tomar cabeças de gado dos fazendeiros das redondezas<sup>17</sup>.

O nascimento prematuro de uma criança de sexo masculino alterou o curso desta história. Este acontecimento foi atribuído a um *Apaniekra* a quem *Kee-Kwei* teria recusado favores sexuais (CUNHA, 1986, p.15).

A história que envolve Maria Castelo, o movimento messiânico e *Awké*, parece inspirar-se na realidade de alguns fatos envolvendo atitudes de Orículo

---

<sup>15</sup> O nome ‘Maria Castelo’ é uma alusão ao agente do SPI Orículo Castelo Branco. Uma versão diz que a origem deste nome dá-se pelo fato de Kee-Kwei ter convivido intensamente com a família de Castelo Branco. Outra versão afirma que a profetiza teria mantido relações extraconjugais com este agente. (Ver Oliveira, 2002, p.279).

<sup>16</sup> Um dos possíveis ‘pais’ do filho que Maria Castelo carregava no ventre e que nasceu morto era, segundo Estevão Monkrô, de Herculano Yonré, índio ainda vivo.

<sup>17</sup> Para saber mais Ver Crocker, 1990 e Oliveira, 2002 e 2006

Castelo Branco na ocasião de sua passagem pela aldeia dos canelas, onde foi chefe de posto. Castelo Branco chegou aos canelas em 1938, quando o governador do Maranhão, Benedito Leite, havia assinado um decreto, em que "doava" certos hectares de terra aos canelas<sup>18</sup>. Segundo Oliveira,

Atuando de maneira determinada na retirada dos enclaves de ocupação sertaneja do território Canela, e na efetivação de um projeto de demarcação da área indígena, Castelo Branco teria acentuado as tensões entre índios e criadores e demais moradores da região. Suas atitudes iam desde o estímulo aos Canela para o abate do gado sertanejo que entrasse no território indígena, até ameaças a famílias de lavradores instaladas em áreas da mata desse território, o que teria acentuado a mobilização dos criadores contra os Canela e o SPI, que levariam à iminência de um massacre, em 1941 (OLIVEIRA, 2002,p.277-278).

Em minucioso estudo etno-histórico, Oliveira (2002) discute sobretudo os aspectos do contato, nutrindo seu debate através da lente de vários autores como Balandier, Oliveira Filho, Turner, centrando-se na descrição e análise processual e histórica da formação e do desenvolvimento das relações intersocietárias que envolvem os canelas, os segmentos regionais da população, agentes tutelares assim como outros agentes de mudança vinculados à sociedade brasileira regional no Centroeste Maranhense.

São estas as fontes mais concretas da etnohistória do povo canela, que desde os primeiros contatos com os não-índios, no século XVIII e início do século XIX, sobreviveram a epidemias, guerras locais e ataques de fazendeiros. Situando a sociedade canela em um caleidoscópio histórico, percebemos que a dinâmica da sociedade se manifesta ora pela vontade de aproximação com a sociedade nacional e com a cultura local dominante, ora pelo distanciamento causado por temores diversos que vão dos atos bárbaros perpetrados pelos não-índios como os massacres, ao medo de perder a identidade canela. Este desejo se traduz e é manifestado pela dinâmica dos movimentos messiânicos<sup>19</sup> que professam que os não índios ganharão as matas, o arco e flecha e outros bens e modo de vida indígena, enquanto que os índios serão detentores de todos os bens utilizados pelos não índios, havendo uma inversão total no modo de vida e nos bens materiais consumidos.

---

<sup>18</sup> Adalberto Oliveira, em informação pessoal.

<sup>19</sup> Sobre o movimento messiânico Canela de 63 ver Crocker, 1967; Cunha, 1987; Jonathon Junior, 2006; Oliveira, 2006, Kowalski, 2008

Segundo alguns de meus interlocutores, que já eram nascidos no tempo de Maria Castelo, a profetisa que liderou o maior movimento messiânico da história dos canelas em 1963, muitos perderam a família no exílio forçado na floresta da Sardinha. Nestas terras dos índios *Tentehar*, permaneceram por três anos e não se adaptaram à vegetação de mata mais fechada. Acostumados com o cerrado, vegetação semi-tropical com intervalos de mata atlântica, muitos adoeceram e morreram por lá, de gripe, pneumonia, em decorrência do clima quente e úmido. Neste período, apenas um ritual de *Ketwayjê* foi realizado. Não houveram casamentos interculturais entre canela e Guajajara, pois apesar de instaladas no mesmo território, não havia afinidade entre estes dois grupos indígenas, além do que, as aldeias eram distantes uma da outra<sup>20</sup>.

O capítulo mais recente da história do povo canela é a sua inserção na política local. Três canelas já foram eleitos vereadores do município de Fernando Falcão. A dimensão desta participação indígena na política de Fernando Falcão tem provocado alguns conflitos internos. *Kààhré*, vereador derrotado do partido de Eli (o prefeito do período que compreende o ano de 2005) agia em oposição à Severo, do partido de Antônio Neto. As disputas políticas da cidade se refletem na aldeia, além do que, uma vez eleito vereador, o desejo de permanecer no cargo por mais um mandato se repete, devido ao prestígio pessoal e à remuneração recebida pelo detentor do cargo de vereador, o que desagradava àqueles que querem, por sua vez, ser eleitos.

Durante meu trabalho de campo em 2005, os conflitos na política partidária de Fernando Falcão era o assunto preferido na aldeia, sobretudo entre os homens. Estes conflitos geravam boatos que circulavam pela aldeia, e os mais impressionados com os fantasmas do passado temiam um massacre, sem uma razão concreta. Creio que estes acontecimentos oriundos da política produziram sentimentos de insegurança entre os canelas que se sentiam ameaçados pelos não-índios da região. Um dos boatos que circulavam, era de que o prefeito eleito em Fernando Falcão estava ciente de que um índio, ou um grupo de índios canelas teriam a intenção de matá-lo. Este boato teria fomentado uma reunião com autoridades de Barra do Corda e alguns canelas, para acalmar os ânimos. Entre os convidados para a reunião estavam Severo *Ronkor* (o vereador eleito) e o cacique

---

<sup>20</sup> Para informações mais detalhadas sobre o movimento messiânico, ver Crocker, 1967, 1990, 1994,

da aldeia. Outro boato era sobre as intenções de que *Kahréé*, (o candidato a vereador, derrotado) pretendia criar outra aldeia, notícia confirmada por *Caapeletyc*, grande autoridade da aldeia. Contam que *Kààhré* ficou com vergonha ‘*ih pahàm*’ e foi morar em outra aldeia chamada Estaleiro. Nesta época, os dois homens pararam de se falar. *Ronkor* afirma não compreender a atitude de *Kààhré* e lamenta a desunião dos canelas causada pelo envolvimento na política municipal, embora não abra mão de sua candidatura.

*Ronkor* defendia sua função de vereador como um direito da comunidade em ter alguém para representá-los no município. Afirmava, ainda, o desejo de saber mais sobre ‘a lei do branco’ para ‘dominá-la’. Pregava a necessidade da união como estratégia de fortalecimento social e de luta contra os brancos que dizia já estarem ‘*doidinhos por causa das nossas terras. Logo junta fazendeiro, manda matar. E os pistoleiros manda atacar os índios e o governo vai botar só um localzinho. Historicamente nós somos massacrados*’.

No meio desta discussão, *Caapeletyc* lembrou-se da época de Doroteu *Hàk-too-kot* (gavião-filhote-verde), grande líder canela, cuja morte em 1952, marcou o fim da chefia forte, tradicional e autoritária. Com a morte *Hàk-too-kot*, os canelas entraram em uma nova era ‘na qual os líderes não tinham muito poder: as pessoas faziam o que queriam, a economia era deficiente, a diferença entre as gerações aumentou bastante e a ingestão de bebidas alcoólicas generalizou-se’. ‘O novo líder estava entre os que mais bebiam’ (CROCKER, 1990, p.74). Segundo *Caapeletyc*, dois chefes tentaram dividir o grupo que se separou em duas aldeias. Um grupo de 230 pessoas foi instalar-se com na região próxima ao rio Santo Estevão, fundando as aldeias do Ponto e outro grupo, de 150 pessoas estabeleceu uma aldeia na região do Baixão Preto, em 1954<sup>21</sup>.

Crocker (1990, p.211) comenta que os canelas não vêem com bons olhos a agressão pessoal, nem os ares de superioridade fomentados pelas atividades políticas que devem ser realizadas de maneira discreta, não deixando transparecer o interesse em tentar convencer outras pessoas a adotar posições que possam, ou não, lhes ser vantajosas. Estas posturas têm se transformado ao longo do contato com os não índios, fazendo os canelas adaptarem suas instituições tradicionais, como o conselho dos anciões ‘*prohkam*’, bem como seus idiomas políticos, às

<sup>21</sup> Para saber mais, ver Crocker 1990, p.74 e Oliveira, 2002, p.278

novas exigências da política externa. Como resultado da cooperação com o SPI, FUNAI e outros agentes da “ajuda aos índios”, o ‘*prohkam*<sup>22</sup>’ experimenta uma politização e hoje delibera também sobre assuntos trazidos pela política externa ao grupo<sup>23</sup>, que têm influência sobre este.

Segundo Kowalski, estimulados por uma ONG estrangeira os canelas fundaram, em 1994, a Associação Comunitária Canela, com o intuito de possibilitar cooperação direta com organizações brasileiras e estrangeiras de ajuda humanitária, sem intermediação da FUNAI (KOWALSKI, 2008, p.98). Talvez, o empenho nesta associação tenha incentivado os canelas a compreender os idiomas políticos dos não índios e a fazer parte das decisões políticas externas.

Uma das conseqüências desta mudança é o vínculo e a dependência cada vez maior em relação à sociedade nacional. Este vínculo gera novas necessidades, e faz crescer a quantidade de produtos comprados e não produzidos pelos canelas, o que gera uma necessidade de posse da moeda nacional, levando-os à uma nova relação socio-econômica. Sobre esta questão, Oliveira (2002, p.41) comenta que: *“Alguns historiadores privilegiaram o econômico como o nível determinante da ação colonial que produziria a mudança social”*.

Esta dinâmica se opera em vários níveis, com os canelas manifestando o desejo de bens industrializados tais como televisão, geladeira, fogão, telefones celulares, aparelhos de som, computadores conectados à internet e de personagens não-indígenas tais como os heróis infantis ‘Bem 10’ ou ‘Naruto’, potencialmente mais poderosos que *Awkê*, personagem mítico dos Canelas e demais povos Timbira. E há ainda, a música brega do interior do Maranhão que penetra os ouvidos e espalha-se pela aldeia como uma presença permanente.

Outra influência externa muito significativa sofrida pelos canelas foi e continua sendo exercida pela missão religiosa e linguista do Summer Institute of Linguistics. Paralelamente, o contato é cada vez mais estreito e frequente com a sociedade nacional, cujas conseqüências mais visíveis de influência estão presentes nas transformações das narrações mitológicas<sup>24</sup> e na arquitetura das

---

<sup>22</sup> Conselho de autoridades canelas.

<sup>23</sup> Ver Kowalski, 2008

<sup>24</sup> Recolhi vários mitos mais de uma vez com narradores diferentes e em épocas diferentes, e percebi, nas diferentes versões, a inserção de personagens religiosos e históricos, quais sejam: Heróde e Cabral, que interagiam com os heróis das histórias indígenas.

habitações que imita as casas dos sertanejos dos municípios vizinhos.

O desejo de escolarizar-se também se insere neste contexto. Localizada em um eixo periférico da aldeia, junto às outras instituições da sociedade dos não-índios, como o posto de saúde e o posto indígena da FUNAI, a escola tem sido objeto de atração, pois é, para muitos, a promessa de uma vida diferente, traduzida como ‘melhor’. Segundo ALMEIDA (2009, p.69), antes da chegada de Castelo Branco (um funcionário que trabalhou com os canelas e que como outros, procurou interferir na vida destes), não havia nenhum tipo de educação escolar. Castelo Branco foi o primeiro incentivador da introdução da escola, tomando a iniciativa de preparar um barracão à guisa de sede da escola. Foi ele também quem construiu uma sede para o posto do SPI na aldeia, do qual era o chefe. (ALMEIDA,2009 p.69)

Em trabalhos bem recentes (ALMEIDA, 2009; RODRIGUES DE SÁ, 2009), a escola tem sido associada ao mito de *Awké*<sup>25</sup>, pois o mito faz referência à necessidade da escolha, justificando porque hoje os canelas são diferentes dos não índios. A idéia é que os não índios possuem o conhecimento veiculado pela escola, e através deste conhecimento auferem maior possibilidade de acesso aos bens e recursos hoje almejados pelos canelas. Nesta perspectiva, a Escola representaria uma possibilidade de mudança dos desígnios míticos previstos por *Awké*<sup>26</sup>. A representação da Escola e sua associação com o mito de *Awké* é um exemplo de como as estruturas tradicionais são capazes de lidar e de explicar os objetos culturais estrangeiros com o intuito de proteger a cultura indígena. Kowalski (2008) observou esta característica ao longo de sua tese, concluindo que os canelas:

Não se fecham diante do que lhes é estranho, mas querem experimentá-lo e depois apropriar-se seletivamente. As apropriações, porém, não condicionam neles nenhuma transformação cultural que pudesse ser interpretada como processo evolutivo da tradição rumo à modernidade, de uma cultura autônoma a uma cultura dominada por influências estrangeiras – ou vice-versa. Ao contrário, faz parte da cultura e da tradição dos Canela separar dados próprios e alheios em longos processos de mudança, combiná-los ou mesclá-los. Isso conduz a uma transformação da cultura no tempo, mas a cultura nunca deixa de ser a cultura própria, Canela” (2008, p.264).

<sup>25</sup> Ver versão do mito de *Awké* no anexo 1.

<sup>26</sup> Para saber mais sobre educação indígena, Escola e suas relações com o mito de *Awké* ver Almeida,2009 e Sá,2009.

A percepção canela do novo é seletiva, negando conscientemente a existência de uma evolução unilinear de tendência sempre ascendente. Esta consciência étnica da resolução flexível dos problemas é considerada por Crocker (1990) como uma das principais razões da coesão social.

Não há dúvidas de que *Awkê*, o personagem mítico, é historicamente o herdeiro dos contatos com os não-índios. Este mito está presente em todas as sociedades Timbira. Sua mensagem, interpretada por Crocker (1994 (2009) e sancionada por Kowalski (2008) é que:

(...) o sertanejo, por ter ganhado a prestigiosa espingarda, se tornaria rico, mas em troca teria que dar ao índio tudo aquilo que ele quisesse ou precisasse. Este mito justifica, para os índios, a sua dependência dos civilizados e legitima mendigar aos mesmos. A insistência dos Canelas sobre o direito de serem bem cuidados pelos civilizados tornou-se “tradicional” e institucionalizada através do mito (KOWALSKI, 2008 p.24).

Efetivamente, quando algum antropólogo visita a comunidade é costume dos canelas pleitear como presente um boi, como foi o meu caso e como acontece com mais freqüência com a presença de Crocker. Em 2005 dei um boi de 200 quilos, que me custou R\$ 660,00. A atitude dos canelas de pedir presentes, ou de presentear com algum objeto esperando algo de maior valor é constantemente repetida com a presença de antropólogos ou outros não-índios que não sejam os ‘caboclos’ (‘pequenos brasileiros’) que freqüentam a região, cujo poder aquisitivo é, na concepção canela, inferior a este dos ‘grandes brancos’, estrangeiros ou habitantes das grandes cidades. Fui confrontada diversas vezes com pedidos de presentes sem, no entanto interpretar tal ato como mendicância<sup>27</sup>. Crocker comenta esta “tradição generosa” como tendo sido originada por Nimuendajú e pelo paternalismo do SPI.

Todos os antropólogos que passaram pelos canelas, defrontaram-se com pedidos de bens diversos por parte destes, sem que seja, no entanto, interpretado como mendicância, como confere Kowalski:

---

<sup>27</sup> Sobre este assunto ver Crocker, 1990 p.30 e Kowalski, 2008 p.24

Não percebi isso, porém, como “mendicância” (...). Ao contrário, trata-se efetivamente, da aplicação desse comportamento de troca, específico da cultura dos Canela, à minha pessoa, isto é, da minha integração ao sistema de trocas da comunidade (2008, p. 155).

Kowalski associa este comportamento ao mito de *Awké* que, na sua concepção engaja os ‘civilizados’ a darem ao índio tudo aquilo que este desejar.

A troca de mercadorias ou escambo é há muito tempo utilizada pelos canelas. Já na época de Nimuendajú, esta forma de troca é mencionada no livro “Cartas do Sertão”. Neste livro, Nimuendajú afirma que o primeiro encontro com os canelas, na aldeia Bacaba, no dia 8 de novembro de 1928, já foi comercial. Mostrou a caixa que tinha à sua frente, cheia de mercadorias que pretendia trocar com os canelas. Resta saber se não teria sido Nimuendajú a estabelecer, antes de qualquer outro, esta forma de relação.

Acredito que o costume de pedir bens aos não índios foi originado pela prática paternalista que caracterizou os primeiros contatos pacíficos. Observei na aldeia relações de trocas recíprocas e descontráidas entre índios e não índios que, a meu ver, reproduziam a troca de presentes no melhor exemplo do ‘dom’ maussiano, enquanto idioma indígena que objetiva ‘naturalizar’ e estreitar as relações com os estrangeiros.

Hoje os canelas têm se organizado de forma que, para saciar o desejo de carne bovina e desvincular este desejo do sistema de trocas com os não-índios, mantêm, para sua subsistência, uma pequena criação de gado. Em 2005, o gado pertencia à cinquenta e nove proprietários, sendo uma ou duas cabeças para cada um. Observei a matança freqüente de gado, ocorrendo mais ou menos uma vez por semana. Os pedaços eram vendidos para quem podia pagar R\$ 5,00 pelo quilo da carne (na época). Independentemente do pedaço do bovino, o valor do quilo é o mesmo. De tempos em tempos, alguém compra mais um bovino ou nasce um bezerro para equilibrar e garantir a sustentabilidade da criação.

## **1.2 - Estudos sobre os Jê-Timbira e Canela**

De acordo com Cunha (1993, p.84), os estudos sobre as sociedades Jê e Bororo entram em cena nos anos 30 graças aos estudos de Nimuendajú, Lowie e

Lévi-Strauss. O maior interesse por estas sociedades consistiu no paradoxo entre a extraordinária complexidade de sua estrutura sociológica concomitantemente a uma extrema simplicidade tecnológica. Outra atraente característica destas sociedades é a aparente onipresença do dualismo.

Três livros foram produzidos sobre as sociedades Jê Apinayé, Xerente e Timbira orientais, entre os anos de 1939 e 1946. Trata-se das monografias de Nimuendajú “The Eastern Timbira” (1946), “The Apinayé” (1939), e “The Serente” (1942). Através destas obras, os povos de língua e cultura Jê passam a ocupar posição de destaque nas vitrines dos interesses científicos da antropologia.

As implicações sociológicas e conceituais do dualismo constituem um campo disputado na etnologia das sociedades indígenas. Lévi-Strauss em "As organizações dualistas existem?" (1956) propõe uma agenda teórica para as discussões sobre o dualismo, o qual, para ele, não se resume à divisão em metades. Este tipo de dualismo o autor chama de ‘dualismo diametral’, que se combina e se contrapõe a outra forma dual: o ‘dualismo concêntrico’. Entre os povos Jê, citados por Lévi-Strauss, o dualismo concêntrico assume a forma de uma dicotomia entre centro e periferia.

Nimuendajú, etnólogo auto-didata de origem alemã, naturalizado brasileiro, foi um dos primeiros a realizar estudos etnográficos com os Jê-Timbira, classificando-os, para melhor domínio e compreensão, em dois grupos que chamou de Timbira Ocidentais ou do Oeste e Timbira Orientais ou do Leste. Os primeiros estariam situados à margem esquerda do Rio Tocantins e estes últimos estariam à margem direita do Rio Tocantins e esquerda do Rio Gurupi, leste do Estado do Pará, nordeste do Tocantins e Centro-Oeste do Maranhão (NIMUENDAJÚ, 1946, p.6).

Estimulados em particular pelos trabalhos de Nimuendajú sobre os Jê-timbira e pelos estudos de Lévi-Strauss sobre os Bororo, um grupo de pesquisadores brasileiros e americanos se reuniu sob orientação de David Maybury-Lewis para estudar estas sociedades, cuja simplicidade técnica é suplantada pela complexidade da estrutura social. O Projeto Brasil-Central da Universidade de Harvard, elaborado sob a liderança de Maybury-Lewis, resultou em muitos artigos e monografias, bem como um livro comparativo intitulado

'Dialectical Societies' (1979). Outras pesquisas realizadas no Brasil sobre estas sociedades encarregaram-se, também, de descrever e analisar a intrincada estrutura social comum à todas. Neste elenco encontravam-se: Viertler, Silvia Caiuby Novaes, Hartmann sobre os Bororo, Simone Dreyfus, Lux Vidal e Isabelle Giannini, Darel Posey, William Fisher, Cesar Gordon, Clarisse Cohn e Vanessa Lea sobre diferentes grupos Kayapó, William Crocker, Vilma Chiara, Manuela Carneiro da Cunha, Maria Elisa Ladeira e Gilberto Azanha sobre os canela, os Xavante e os Xerente com Aracy Lopes da Silva, e os Suyá com Seeger, entre outros estudos. De acordo com Viveiros de Castro,

Um dos resultados obtidos pelo grupo Harvard/Central Brazil Project (ver Maybury-Lewis, org.1979) foi a dissolução que poderíamos chamar "culturalista" do domínio do parentesco entre os Jê e Bororo. Depois de terem sido apresentados como portadores de variadas formas de descendência e de terem suas terminologias identificadas como "Crow-Omaha", os povos do Brasil Central foram analisados pelo grupo de modo novo, e sua estrutura social foi recodificada a partir de princípios outros que a descendência ou a aliança de casamento" (1993, p.155).

Os estudos das sociedades Jê buscaram identificar os princípios organizadores da sociedade seja na relação entre sociedade e natureza (Gross), seja na dominação das mulheres pelos homens (Turner) seja ainda nas regras lógicas (de parentesco) que regem estas sociedades (Lévi-Strauss), (CUNHA,1993, p.84).

Hoje os estudos sobre as sociedades Jê estão bastante diversificados revelando a tendência teórica da antropologia contemporânea. Temas como artes, que pontuam a pintura corporal nos trabalhos de Vidal e Muller, música nos trabalhos de Seeger, a etnociência (Posey e Giannini), o messianismo nos trabalhos de Crocker, Da Matta, Carneiro da Cunha e Melatti e a etnohistoria com Vidal, Turner e outros (CUNHA,1993, p.84).

Quanto aos canelas, há os estudos etnográficos pioneiros de Nimuendajú (1938,1946,2000), cujo primeiro contato está registrado nas cartas que escrevia à Carlos Estevão de Oliveira e que deu origem ao livro "Cartas do Sertão". Neste livro, Nimuendajú menciona que o primeiro encontro com os canelas, na aldeia Bacaba aconteceu no dia 8 de novembro de 1928. Os outros antropólogos que estudaram e estudam os canela chegaram nos últimos cinquenta anos como

William Crocker, (o mais antigo e ainda contemporâneo), que começou suas pesquisas em 1957 e permanece freqüentando a aldeia até os dias atuais, Maria Elisa Ladeira (1983) Gilberto Azanha (1984), Mehringer e Dieckert (1990,1992,1993), Oliveira (2002, 2006), Kowalski (2008), Folhes (2004) e a mais recente equipe de jovens antropólogos, todos da UFMA como Amorim Oliveira (2009), Macena (2007), Gomes (2007), Almeida (2009) e Rodrigues de Sá (2009).

Dentre todos os antropólogos, Crocker é com certeza o mais impressionante e quem mais conhece os canelas, dedicando praticamente toda sua vida profissional ao estudo deste povo. Parte da história dos canelas está associada às freqüentes visitas e permanências deste antropólogo nas aldeias. De modo que falar de um exige incluir necessariamente o outro. Em 1999, Charles Wagley<sup>28</sup> já chamava atenção para o impressionante tempo de campo de William Crocker, afirmando que supera o de qualquer dos casos incluídos em “Long Term Field Ressearch in Social Anthropology”. Segundo Wagley, de acordo com uma publicação de Foster, somente Alfonso Villa Rojas passou mais tempo (100 meses) entre várias aldeias, mas dividiu este tempo entre povos diferentes. Foster registra mais de 31 anos entre um só povo. Hoje, no século XXI, precisamente em 2010, Crocker já superou Rojas, e continua ativo nas visitas científicas aos canelas que duram meses, afirmando, no entanto, em cada visita como sendo a última de sua carreira. A técnica de pesquisa utilizada por Crocker também é muito original. Crocker refere-se aos ‘informantes’ pelo termo ‘assistentes de pesquisa’ e ao longo de sua permanência no campo promove debates diversos sobre vários assuntos da cultura entre estes ‘assistentes’, além de manter contato estreito com eles através de fitas cassetes e diários registrados com os acontecimentos quotidianos<sup>29</sup>.

A escolha de Crocker pelos canelas fundamenta-se no fato deste povo ter sido de especial interesse à Nimuendaju. De acordo com Wagley (1990), “*A monografia de Nimuendajú, baseada em pesquisas dos anos 30, providenciou a base para um estudo de aculturação 20 anos depois*”. A motivação inicial de Crocker era justamente avaliar as mudanças culturais.

---

<sup>28</sup> Wagley, na apresentação do livro ‘The Canela’. An Ethnographic Introduction’, 1990

<sup>29</sup> Para saber mais sobre este antropólogo, sua história com os Canela, seu método de pesquisa ver Folhes, 2004

Se Crocker inspirou-se nos estudos de Nimuendajú sobre os canelas para organizar sua própria pesquisa, Nimuendajú bebeu na fonte do Major Francisco de Paula Ribeiro, a quem considerava o maior cronista dos povos Timbira. Durante os anos de 1800 a 1823, Ribeiro comandou a guarnição de Pastos Bons no Maranhão conhecendo e convivendo com vários povos Timbira (AZANHA, 1984, p.7). Por certo sua opinião influenciou Nimuendajú que foi levado a pensar na idéia do país Timbira.

Como já mencionei no sub-título acima, a possibilidade de terem os Timbira uma origem comum, não implica necessariamente que estudos etnológicos os considerem como uma só etnia. Trabalho com a idéia de “povos” Timbira e não a de ‘Nação Timbira’, considerando as especificidades existentes em cada grupo, suas autodenominações e mesmo as situações de conflito interno que em alguns contextos originaram as atuais subdivisões.

Segundo Nimuendajú, a palavra timbira refere-se às amarras de fibra vegetal usadas até hoje nos pés, nos braços, nos pulsos, abaixo dos joelhos, na garganta e na testa dos canelas (sendo esta ornamentação utilizada principalmente pelos homens). Etmologicamente, o termo compõe-se do verbo tí que significa amarrar e píra cujo p- inicial regularmente depois de um nasal se transforma em mb-. Timbira “significando ‘os amarrados. No entanto, Nimuendajú afirma não ter absoluta certeza da origem deste termo, por tratar-se de uma palavra de origem tupi.” (NIMUENDAJÚ,1946).

I, too, assume a reference to the bands these people wear-not only on their arms and feet, but also below the knee, on the wrists, around the neck, the chest, and the forehead. However, the name is not derived from imbira, bast, but is a compound of tl, to bind, and pi'ra, passive, with the initial "p" of the second element transmuted into "mb" because of the preceding nasal vowel. Thus, the term Timbira would correspond to "the bound ones,"-but only on the assumption that the tribal name is of Tupi origin, which cannot be treated as a priori certain.(1946, p.8)

Estas semelhanças levaram o Major Francisco de Paula Ribeiro a falar da existência de uma ‘Nação Timbira.

Esta idéia foi adotada por Nimuendajú (1946), que também acreditava na existência de uma ‘Nação Timbira’, cujas características eram medidas pela unidade nas semelhanças destes povos. A língua falada entraria como a principal

característica desta unidade. No entanto, a dinâmica lingüística reflete as particularidades de outras características culturais que também se alteram. Todos os timbirólogos concordam, no entanto, com a idéia de uma mesma origem lingüística que atrela outras características culturais destes povos, sem enquadrá-los em uma ‘Nação’. A importância da língua é enfatizada por Cunha (1984) como característica fundamental da tradicionalidade de um grupo:

A tradicionalidade de um grupo não se mede, com efeito, pela vigência de sua antiga indumentária, de suas técnicas agrícolas, de suas casas, mas sim no “uso” que ele faz das velhas categorias como princípios organizadores da realidade vivida, por inesperada que ela seja. Para tanto, a conservação da língua parece ser de suma importância, já que ela encerra e expressa o sistema simbólico. Ora, os Krahô mantêm sua língua, e por enquanto só os homens e alguns adolescente falam português (CUNHA, 1984 p.5).

Comparados entre si, os diferentes povos timbira se distinguem, mas em relação a outros povos de línguas classificadas em outros troncos lingüísticos, eles reconhecem uma unidade e uma identidade de origem. Para explicar este comportamento e o relacionamento entre outros grupos Timbira entre si e entre o *cupê*<sup>30</sup>, Azanha utiliza o termo shismogênese, proposto por Baterson, dizendo que:

(...)a unidade pretendida de todos os Timbira somente se manifesta frente ao *cupen* (cf. Nimuendaju 14/15) ou no mito de origem dos diferentes grupos Timbira<sup>31</sup>. Este mito explica as semelhanças entre os diversos grupos, pretendendo identificar características comuns a todos eles, mas nada diz sobre a natureza das diferenças: o fato de receber um nome e se distanciar parece bastar. O que o mito acentua é a correlação entre “diferenciação” e “autonomia”, isto é, diz que os grupos se distanciaram uns dos outros para reproduzirem, a seu modo (isto é, de modo autônomo) uma certa Forma Timbira (AZANHA, 1984 p.13).

*Awkê* é um mito fundamental, conhecido por todos os grupos de cultura Timbira. Chamado por Da Matta de ‘anti-mito’, o mito de *Awkê*:

Seria o primeiro esboço feito pela sociedade indígena no sentido de encontrar um lugar para o homem branco no seu sistema de classificações e também de forjar para si um instrumento que permita controlar, ainda que num plano ideológico, os eventos do contato e da dominação da sociedade envolvente. (DA MATTA p.80)

<sup>30</sup> Cupê ou Cupen significa o não-índio em língua timbira.

<sup>31</sup> Ver este mito no anexo 5.

Azanha faz algumas objeções aos comentários de Da Matta sobre o mito de Awkê para quem:

O mito, não engendra uma nova categoria (cupen), mas, utiliza os atributos de uma categoria já definida de antemão, que são de ser “eventual”, “imprevisível”, “inclassificável” (que baralha as classificações), para justamente classificar o personagem, para especificá-lo como cupen. Awkê só pode se transformar, no final da narrativa, no cupen, porque é marcado, durante todo o relato mítico, como possuindo as suas propriedades, o que parece ser coerente com a concepção Timbira segundo a qual um indivíduo só se “transforma” num outro ser (se torna “parecido com ele”), se usufruir as suas propriedades (como um caçador de veados, que durante o “resguardo” para se tornar um “bom matador” banha-se e bebe infusões preparadas com as ervas preferidas do veado – “porque assim o veado não sente a catanga do índio e não corre”; ou como o marido e a mulher que, dizem os Canela, “ficam parecidos depois de velhos”, porque passaram muito tempo trocando “suas propriedades”, isto é, copulando (AZANHA, 1984:42).

Azanha faz um paralelo entre a característica de *Awkê* em tornar-se cada vez mais forte e poderoso a cada tentativa de eliminá-lo e o fato de que os brancos, nos primeiros contatos, a cada reação guerreira defensiva por parte dos Timbira, voltavam cada vez mais fortes, numerosos e armados. É neste ponto que, segundo Azanha, se cruzariam mito e história.

Nesta perspectiva, *Awkê* seria para os Timbira a explicação dos fatos do contato. E ainda para Azanha, “*este mito satisfaz exigências intelectuais, porque permite compreender*” que os Timbira permanecem sob uma forma que não mudou muito, apesar de século e meio de contato (1984).

Dentre as visitas frequentes de não-índios representados por agentes de organizações indigenistas, missionários e etnólogos, Nimuendajú ainda permanece na memória dos canelas mais velhos que se recordam, ainda, do seu nome de batismo entre eles ‘*Côokaipó*’ e mais alguns detalhes de sua permanência na aldeia canela. Lembram-se também das primeiras visitas de Crocker, conhecido como ‘o americano’, e cognominado pelo nome *P`yb*.

Aí o Crocker chegou montado, mas ninguém viu nada. Ai todo o mundo... ê o americano chegou. Ele passou nas casas perguntando tudo, deram biscoito, perguntaram de namorar, *abarromnô*, tudo, tudo, até *ihcajren* (tá com vontade, deseja o bem, desejo sexual) toda coisa. Hora dessas todo o mundo ta sentado fazendo reunião, cantando pra ele (Doninha, 2005).

Fala que testemunha o interesse de muito tempo de Crocker sobre assuntos relacionados à sexualidade.

### **1.3 - As Identidades Sexuais e a Sexualidade na literatura antropológica**

Há pouco mais de vinte anos, as pesquisas nas ciências sociais sobre as mais diversas expressões que tangem as identidades sexuais e a sexualidade aumentaram em número e se aprofundaram em qualidade, graças aos fundos públicos mundiais distribuídos para uma melhor difusão de informação face, especialmente, à epidemia da AIDS e outras doenças sexualmente transmissíveis.

Abordagens novas, como estas na antropologia são encaradas, por alguns antropólogos como Caratini (2004) como consequência da crise dos sistemas de pensamento desta disciplina, como: o positivismo, o funcionalismo, o marxismo, o estruturalismo, e outros que se seguiram. Esta crise do pensamento, que é a crise dos modelos dominantes de interpretação, favoreceu, a partir dos anos 80, a reflexão teórica ao mesmo tempo que transformou os objetos empíricos, continuando a estender-se apesar das transformações sofridas pelas sociedades estudadas pelos antropólogos (CARATINI, 2004: Introdução).

Considerados relativamente recentes na antropologia, estes estudos (sexo-gênero e sexualidade) entram em cena, a partir do ano de 1960, quando Denise Paulme reuniu seis trabalhos escritos por etnólogas francesas e duas médicas e editou “Femmes d’Afrique Noire”. Na introdução deste livro foi ressaltado o quanto esta perspectiva era nova, sabendo-se que, até então, a pesquisa etnográfica era quase sempre feita por antropólogos homens e junto à população masculina, o que resultava em pesquisas baseadas unicamente na representação do mundo masculino (TUBIANA, 1999, p.13). No entanto, pouco antes desta época, Margaret Mead já investigava sobre a questão, e em 1949 publicou *Male and Female. A Study of Sexes in a Changing World*, cuja tradução para o português foi feita apenas em 1966. Neste livro Mead questiona-se sobre a fabricação do corpo, os problemas da sociedade face às questões da sexualidade, e faz um estudo comparativo sobre o papel dos sexos na sociedade americana de então, dentre outros assuntos relacionados.

Na história dos temas referentes às relações de homens e de mulheres e especialmente à sexualidade, Malinowski também não pode ser esquecido. Seu nome é elencado como um dos precursores dos estudos sobre a sexualidade, com livros como ‘A sexualidade e sua repressão nas sociedades primitivas’ (1927) e ‘A vida sexual dos selvagens do Noroeste da Melanésia’, de 1930. Neste último livro, Malinowski faz uma descrição etnográfica dos processos amorosos do casamento e da vida familiar dos trobriandeses na Nova Guiné. Na introdução do livro explica, em suas primeiras linhas, porque escolheu reabilitar o termo ‘sexual’, explicando que a sexualidade não é apenas uma prática fisiológica, mas constitui o centro de instituições como o casamento e a família, além de inspirar a arte e dominar quase todos os aspectos da cultura.

Percebe-se que apesar de tímidas, as questões da sexualidade e do sexo social estão há mais de setenta anos na cena antropológica e englobam também análises sobre a composição do corpo<sup>32</sup> nas sociedades ameríndias. Esta última perspectiva foi abordada pela primeira vez na antropologia brasileira, em 1979, em um famoso artigo, considerado até hoje, uma referência científica. Trata-se de ‘A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras’, de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro. Neste artigo os autores procuraram analisar as sociedades amazônicas através do estudo das teorias de construção da pessoa e da perspectiva da constituição do corpo. A partir deste estudo, observaram que as culturas da Amazônia não estabelecem o social através da construção de grupos, mas sim através da construção de pessoas (DA MATTA; SEEGER; VIVEIROS DE CASTRO, 1987).

Este trabalho derivou das reflexões amadurecidas pelas pesquisas associadas ao PHBC Projeto Harvard (Brasil Central)-Museu Nacional, iniciadas em meados dos anos 60, e coordenadas por David Maybury-Lewis e Roberto Cardoso de Oliveira, em uma junção de dois projetos originais: “Estudos de Áreas de Fricção Interétnicas” e “Estudos Comparativos da Organização Social de Grupos Indígenas Brasileiros”. Concentrados nas sociedades Jê e Bororo<sup>33</sup>, estes estudos representaram um marco significativo na trajetória da teoria etnológica

---

<sup>32</sup> A perspectiva corporal é importante neste trabalho, no entanto, o centro das questões teóricas foram calcadas nos discursos das relações quotidianas entre homens e mulheres e da sexualidade alimentada pela categoria do ‘corpo vivido’ de Merleau-Ponty.

<sup>33</sup> O PHBC excluiu os Kaingang de acordo com Fernandes, Almeida e Sacchi.

sul-americana, definindo um padrão de rigor descritivo e de sofisticação interpretativa até então inalcançado na etnologia, conforme as palavras de Viveiros de Castro na apresentação do livro de Patrick Menget, “Em Nome dos Outros” (2001).

Estas pesquisas, como observa Rocha (2001), identificaram algumas tendências dentro da etnologia jê quanto à concepção sobre a construção das identidades sexuais e resultaram no livro ‘Dialectical Societies (1979)’. Segundo os autores, inspirados no trabalho de Lévi-Strauss sobre os Dialectical (1958), “o pensamento Jê coloca em oposição a intensa atividade política-ritual-social do centro da aldeia e a esfera periférica das casas considerada responsável pelos assuntos ligados ao parentesco, que no cotidiano articula tudo. Esses espaços representariam ‘domínios’ aos quais os gêneros foram conjugados, o que tem sido apontado, em vários estudos antropológicos. As categorias de homem e de mulher variam de acordo com a sociedade que desenvolve relações de forças específicas. No centro estariam os homens com a política e os assuntos referentes às decisões coletivas e no círculo externo, as mulheres e suas casas com a educação das crianças pequenas, as tarefas domésticas e outros assuntos mais familiares (ROCHA, p.5,2001).

O acúmulo de etnografias também mostra a complexidade das teorias nativas da concepção, do estatuto das relações de substância e suas articulações com a noção de pessoa. O mosaico de substâncias corporais ainda inspirou e ilustrou vários estudos. Desde então, várias teses de doutorado foram produzidas sobre uma perspectiva ontológica da construção da pessoa, do gênero e da sexualidade (Carneiro da Cunha, 1978, C.Hugh Jones, 1979, Viveiros de Castro, 1979, Bruce Albert, 1985; Patrick Menget (sobre a couvade, 1979), Hugh Jones (sobre o ritual do Yurupari, ontologia e cosmologia entre os Barasana, 1979); assim como as mais recentes como: Erikson, 1996, D.Karadimas, 1997, McCallum, 1989, Surralés, 1999, Lasmar, 2005), a tese de doutorado de Jean-Pierre Goulard (sobre os gêneros do corpo, 1998), Luíza Elvira Belaunde (sobre hematologia amazonense e sobre o modo de ser Airo Pai, compreendendo a natureza doméstica da sociedade Airo Pai e o que esta sociedade demonstra sobre a construção de objetos como o corpo, a fertilidade ou as capacidades reprodutivas do grupo, 1992, 2001), Reichel-Dolmatoff, (sobre ontologia e

chamanismo, 1973); McCallum (sobre as relações de gênero e sociabilidade) Bellier (reflexões sobre o gênero na sociedade Mai Huna, 1991). Sobre os Timbira e suas representações para a ontogênese e ontologia, mais especificamente, enfatizo os trabalhos de Da Matta entre os Apinajê (1976,1979), Melatti (1970, 1976,1979) e Ladeira (1982) sobre os Krahô.

Os estudos da sexualidade e do sexo social, com muita frequência, utilizam o viés da dominação masculina. Efetivamente, será nas décadas de 80 e 90 que os estudos de gênero e a perspectiva feminista começam a se desenvolver e a se tornar um campo específico de estudo nos palcos da antropologia.

Segundo Mathieu, nas monografias clássicas dos anos 30 e até por volta dos anos 70, quase não há referências diretas ao mundo feminino. Entre os anos 30 e 70 o nível das pesquisas sobre as mulheres em geral era tão profundo quanto à pesquisa sobre os patos ou porcos que elas criavam. A etnologia navegava em um mundo masculino (MATHIEU, 1973 p.101).

Citando Marx em ‘O Capital, tomo I’, quando se refere ao caráter fetiche da mercadoria: “*Uma mercadoria parece à primeira vista uma coisa trivial que se compreende por si só [...] pelo contrário, [...] é uma coisa muito complexa, cheia de sutilezas metafísicas e de argúcias teológicas*”, Mathieu, sugere a substituição da palavra mercadoria pela palavra sexo para simular uma noção de onde se situava, na década de 70, a reflexão sobre os sexos nas ciências sociais. A característica trivial e fetiche do sexo estariam em sua evidência biológica. E naquela época, os sexos como produtos sociais de relações sociais não representavam quase nenhum objeto de interrogação (MATHIEU, 1973 p.101). Ou seja, as características físicas e biológicas seriam suficientes na apreensão das identidades sexuais, não se considerando a fabricação do feminino e do masculino como produto do social.

É no trabalho de campo que começa a atitude de levar esta temática a sério. Para McCallum, a percepção desta problemática acontece quando o pesquisador dedica especial atenção às relações entre homens e mulheres e à etnografia das mulheres, tanto quanto a dos homens. Segundo McCallum, a análise do gênero “reordena o entendimento da construção da pessoa e da organização social” (1999, p.159).

Forline (1995) explica a omissão de certos conhecimentos sobre as mulheres nas sociedades indígenas sob o viés dos primeiros contatos feitos por homens europeus que preferiam interagir com homens indígenas, mesmo quando as lideranças eram mulheres. Forline cita o exemplo dos Iroqueses que possuíam mulheres como principais lideranças. No entanto, por falta de contato com os não índios nas relações comerciais e 'de política externa (cujo universo era masculino por excelência), as mulheres não aprenderam a nova língua. O mercado e o mundo das negociações foram envolvendo os homens cada vez mais, e estes passaram a ter mais poder econômico e político na sociedade. Estas alterações foram irreversíveis.

Soma-se a estes fatos a questão de que, também neste contexto, a maioria dos etnólogos eram homens, quando, aproximadamente no final do iluminismo se começou a estudar as sociedades indígenas. Estes antropólogos tiveram sua percepção limitada ao papel do homem na sociedade. As informações recolhidas tinham sua origem a partir do informante masculino, e este processo é muito semelhante ao que aconteceu com outras sociedades indígenas (FORLINE, 1995, p.62).

No que concerne aos estudos sobre gênero e sexualidade entre os ameríndios, o tema deu seus primeiros passos em uma conferência sobre o homem caçador realizada em Chicago, EUA, em 1966. Nesta conferência, o papel da mulher nas sociedades de caçadores e coletores foi abordado pela primeira vez. Considerou-se também que estas sociedades estão cada vez mais próximas da modernização e da globalização e por isto muito expostas às mudanças culturais (FORLINE, 1995 p.59).

Será na década de 1970, precisamente em 1974 com a publicação do livro 'Women of the Forest' de Yolanda e Robert Murphy, que a temática sexo-gênero e sexualidade é de fato inaugurada. Este livro representa uma referência dos estudos sobre estes temas entre ameríndios. O casal Murphy interessou-se pelo culto secreto dos homens Mundurucu e pela expressão ritual de hostilidade contra as mulheres. O livro trata precisamente da questão da diferença entre os sexos, e é o primeiro a propor uma reflexão sobre o sexo social. Para os Mundurucu, é o controle dos *yurupary*, flautas sagradas que representam os ancestrais, que dá direito aos homens de dominar as mulheres. O culto dos *yurupary* permite aos

homens de exercer um controle coletivo que autoriza a violência, particularmente a violência sexual. Neste contexto, o que os antropólogos consideram estupro coletivo é percebido como tendo uma função social.

Este livro traz também uma reflexão sobre as manifestações simbólicas do antagonismo sexual. As flautas *karoko* representam símbolos fálicos que significam dominação e poder, e antes estavam sob domínio das mulheres o que significa dizer que entre os Mundurucu os papéis fálicos foram invertidos. Neste livro, os autores procuram explicar o ritual e a violência pelo viés da psicologia da oposição dos sexos baseada em uma frustração masculina de não possuir os poderes da reprodução e sobre o temor e a angústia de uma rebelião feminina (MURPHY, 1974).

O tema da perda de poder que antes pertencia às mulheres é recorrente em várias sociedades indígenas. Encontramos este tema em sociedades ameríndias e em outras mais distantes como é o caso da sociedade dos Bahuya na Papua Nova Guiné<sup>34</sup>. Perdendo o poder que antes tinham, as mulheres passam a ter um papel secundário na sociedade. Para Forline (1995, p.62), nas sociedades indígenas de hoje (em sua grande maioria) o fato dos homens possuírem maior contato com o mundo dos não índios por dominarem melhor o português que as mulheres, os tornam mais centrais e importantes socialmente, enquanto que as mulheres assumem outros papéis direcionados para a família e o mundo doméstico. Simbólica e concretamente, as mulheres estariam perdendo o que antes possuíam: o poder político. Mitos como o da sociedade dos Mundurucu, dos Tariana narram fatos semelhantes.

Hoje a antropologia tornou-se o foco privilegiado de debates sobre as relações de gênero, sexualidade e a sua regulamentação, e os vários estudos nas sociedades indígenas têm procurado demonstrar o quanto esta questão ainda é desconhecida e mal interpretada, e o quanto informações recolhidas a partir de fragmentos dos discursos e das práticas sociais foram generalizadas. Atribuo parte desta fragilidade ao fato destes estudos sobre identidades sexuais, gênero e sexualidade em sociedades indígenas terem como principal referência as pesquisas do casal Murphy. Apesar da qualidade e da excelência destes estudos sobre os Mundurucu, os resultados de suas interpretações e influenciaram as

---

<sup>34</sup> Ver Godelier: La production des Grands Hommes, 1982 e 1996

opiniões de outros antropólogos e limitaram a construção de perspectivas diferentes.

Outro agravante deste contexto é o próprio uso do conceito ‘gênero’, herdado de pesquisas feministas americanas e difundido pela primeira vez pela historiadora Joan Scott no artigo ‘Gênero, categoria útil de análise histórica’, publicado em 1990. Segundo a autora, com o desenvolvimento das pesquisas sobre sexo e sexualidade, o gênero se tornou uma palavra útil, pois oferece uma maneira de distinguir a prática sexual dos papéis atribuídos a homens e à mulheres, rompendo, desta maneira com o determinismo biológico. Gênero, é comumente associado aos estudos sobre e com mulheres (SCOTT, 1990).

No entanto, concordo com Mathieu (2002) quando afirma que, em sociedades não ocidentais (como é o caso das sociedades indígenas), nem as definições do sexo e do gênero, nem as fronteiras entre sexo e gênero, ou entre sexos e entre gêneros não são claras. A etnologia permite ilustrar a variabilidade dos conteúdos das características do gênero e a fragilidade das fronteiras estabelecidas com o sexo (MATHIEU, 2002 p.69).

Butler (1990 p.7) também sustenta que a diferença entre sexo e gênero é pouco importante, pois o sexo e o gênero só podem existir como entidades analíticas separadas, diferenciado-se uma da outra. Butler argumenta que o sexo só aparece como natural como conseqüência de uma prática discursiva específica que assim o constrói. O que significa que o sexo, longe de ser a matéria bruta sobre a qual a cultura impõe suas significações, é na verdade tão construída quanto o gênero. Sendo a distinção entre sexo e gênero não mais uma distinção fecunda (1990, p.7), ou seja, a distinção não é importante o que ocorre é que o sexo é culturalmente construído e transformado em gênero, e as categorias da diferença sexual são tão variáveis culturalmente quanto a construção do gênero.

Para Scott (1990), nas sociedades ocidentais o núcleo essencial da definição de gênero repousa sobre a relação fundamental entre duas proposições: gênero é um elemento constitutivo das relações sociais, baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos e ainda, o gênero é uma forma primeira de dar significado às relações de poder (SCOTT, 1990, p. 13). Em outras palavras, falar

de relações de gênero é reportar-se à relações de poder constituídas dentro do tecido social, ao mesmo tempo que estas relações constituem este tecido social.

Percebe-se que o conceito gênero é uma invenção da sociedade moderna, fruto dos movimentos sociais feministas que pretendiam trabalhar o ‘gênero’ como categoria. O termo gênero foi importado de um contexto ocidental feminista e urbano que pleiteava a igualdade de direitos, e, portanto tem se mostrado inadequado aos estudos das sociedades indígenas, com exceção dos trabalhos sobre questões que abordem a prostituição<sup>35</sup> indígena em contextos urbanos. Nestes estudos, será apenas na década de 90 que começa a alteridade com os homens que passam a ser atores destas realidades.

Entre os canelas, particularmente, a diferença do acesso a alguns direitos é culturalmente construído como fundado na natureza biológica dos sexos. Nesta perspectiva, é mais prudente utilizar um conceito de poder não centralizado e não focado apenas na dominação masculina para compreender as relações entre homens e mulheres Canela. Em outras palavras, na reflexão teórica de gênero, os conceitos de poder, dominação, ideologia e discurso apontam caminhos de explicação antropológica em uma análise empírica que não se aplica na sociedade canela.

Na sociedade canela, bem como em outras sociedades Timbira, o mito de Sol e Lua<sup>36</sup> é o mito de criação dos humanos, um avatar da humanidade Timbira. O curioso é que este mito não separa os homens das mulheres. Na origem existiam apenas Sol e Lua, duas entidades masculinas que criaram juntas, da mesma maneira e com os mesmos elementos, os dois sexos à partir de cabaças jogadas no brejo. As diferenças entre homens e mulheres foram construídas posteriormente. Nesta sociedade existe, no entanto, a construção da essência do feminino e do masculino que remetem à corporalidade.

Assim, para entender o que significa ser um homem ou uma mulher canela, não é suficiente compreender a diferença existente entre sexo e gênero utilizada na antropologia para distinguir o que é biológico do que é culturalmente construído. Para entender o que é ser um homem ou uma mulher na sociedade

---

<sup>35</sup> Refiro-me aqui à definição vernacular de prostituição como: o modo de vida da mulher que se entrega à prática retribuída, mercantil do trato sexual.

<sup>36</sup> Ver versão do mito de Sol e Lua no anexo 7.

canela, é necessário um estudo sobre o sistema social dos sexos como se estuda o sistema religioso, o sistema de parentesco, o sistema econômico e o socialmente construído, na perspectiva de que o sexo biológico é construído culturalmente.

Nem sempre o sexo biológico corresponde ao sexo social. A distinção analítica entre sexo e gênero é útil se considerarmos a noção de pessoa que os canelas constroem, considerando elementos masculinos e femininos presentes em um discurso de gêneros normativo que produz os sujeitos. O que é um homem e o que é uma mulher canela? E como estes dois seres reproduzem a sociedade simbólica e materialmente? Abordar esta questão no nível teórico implica interrogar o exercício social da sexualidade.

Em suas origens etnográficas, a sexualidade foi apreendida muito “naturalmente” em um discurso sobre a alteridade, como uma das marcas mais evidentes do “exotismo”, este último se inscrevendo no universo fantasmático da promiscuidade (tradução livre de BAZIN, 2000, p.12).

Com relação ao que já foi produzido sobre os Timbira, verifica-se uma escassez de trabalhos da perspectiva das identidades sexuais e da sexualidade. Destaco o trabalho de Ladeira, notadamente: *‘Las Mujeres Timbira: Control Del cuerpo y reproducción social’*, 1997, o de Coelho de Souza *‘Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira’*, 2004, a dissertação de mestrado de Raquel Rocha *‘A questão de gênero na etnologia Jê: a partir de um estudo sobre os Apinajê’*, 2001. Na literatura sobre os canelas, destaco os trabalhos de Crocker como: *‘The Canela: bonding through kinship, ritual, and sex’*, recentemente traduzido para o português.

Neste trabalho caminho pela estrada da construção das identidades sexuais da vivência e representação da sexualidade. O que significa ser um homem canela? E o que significa ser mulher nesta sociedade? Como essas duas maneiras de ser e de viver no mundo são representadas? Como neste contexto a sexualidade pode ser instrumental para responder a questão?

#### **1.4-Metodologia**

A pesquisa que alimentou esta tese foi realizada em dois períodos distintos. Primeiro de novembro de 1998 até junho de 1999, em um total de cinco meses efetivos no campo. Este período serviria de base para a pesquisa de um mestrado que, por questões pessoais só foi realizado em 2003, na École des Hautes Études em Sciences Sociales, França. O segundo período da pesquisa de campo deu-se em 2005, entre os meses de fevereiro e junho, período que ainda não estava formalmente inscrita no doutorado em co-tutela entre a EPHE e a UFMA, totalizando os nove meses da permanência em campo.

Nestes dois períodos da pesquisa, inspirei-me nos grandes etnólogos como Malinowski e Lévi-Strauss, e como eles mantive regularmente um diário de campo com os avanços da pesquisa. Mantive ainda um diário íntimo com meus sentimentos, sonhos e emoções; uma caderneta-dicionário de palavras e frases na língua canela, um caderno de mitologia e canções e, ainda, cadernos de desenhos com esquemas de parentesco das famílias que visitei. Por falta de habilidade na língua canela, recolhi falas em português a partir das questões que eu colocava, apesar de saber que os discursos espontâneos são muito mais ricos em informação que os discursos provocados.

Durante minha estadia em campo uma questão era recorrente: é possível falar de domínios de investigação privilegiados aos quais os homens ou as mulheres não teriam acesso? Creio que sim. As mulheres são mais hábeis no trabalho com outras mulheres. Quanto ao método utilizado, acredito que não há diferença, seja ele adotado por um homem ou por uma mulher. Creio também que a diferença da perspectiva adotada na pesquisa depende mais da personalidade do antropólogo que do seu sexo. No entanto, minha presença na aldeia representava o mundo de fora, moderno, e 'idealizado', por este motivo eu tive acesso ao mundo político dos homens, normalmente não freqüentado pelas mulheres. Vale a pena dizer também que cada povo elege o que pode ou não, ser tratado, e por quem.

#### **1.4.1-A construção do olhar**

O objeto empírico que deu origem a construção deste tema e que me fez percorrer o caminho sinuoso das questões do sexo social e da sexualidade chama-se *Krõõ Jô pi*. Este ritual, serviu de ponto de partida para minha reflexão construída e

motivada pelo sentido da prática do sexo seqüencial<sup>37</sup> e do *Krôô Jô pi* na sociedade canela, bem como da onipresença da sexualidade no cotidiano da sociedade canela.

Trata-se, o *Krôô Jô pi*, de um tipo de sexo seqüencial que consiste na prática sexual de vários homens com uma ou algumas mulheres, que acontece no encerramento dos rituais de iniciação masculina. Esta prática serve de parâmetro explicativo de como a sexualidade é vivenciada entre os canelas e como se dá a construção dos sexos sociais. No sentido inverso, as representações da sexualidade e dos sexos sociais no cotidiano do povo canela orientam a compreensão do *Krôô jô pi*. Desta maneira, neste trabalho o sexo será duplamente analisado: como fenômeno estruturador e reprodutor da sociedade e da ordem social e como fenômeno de compreensão da relação entre homens e mulheres.

Foi em 2005, no meu segundo trabalho de campo entre os canelas que escutei pela primeira vez a palavra *Krôô jô pi*. Minhas primeiras indagações foram dirigidas aos homens, que se contentavam em me dar informações superficiais. O discreto incômodo que percebi ao falarem sobre o assunto despertava ainda mais minha curiosidade. Foi então que decidi abordar as mulheres. Quando estávamos em grupos, a simples sugestão em falarmos sobre o *Krôô jô pi* causava excitação e risadas por parte de algumas e constrangimento em outras. Familiarizando-me com algumas mulheres ganhei confiança e só assim aceitaram falar, sem meias palavras, sobre o que acontece no *Krôô jô pi*, bem como sobre seus sentimentos pessoais diante desta prática. Falar sobre o *Krôô jô pi* era um gancho para falar de sexualidade. Foi por estas portas que me aproximei do universo feminino. Meu interesse em saber sobre o *Krôô jô pi* despertou em mim percepções à respeito da sexualidade canela.

Meu envolvimento com o assunto foi fazendo-me ver que o cotidiano da vida girava em torno da sexualidade: as brincadeiras, as piadas, as brigas interpessoais, desejos de suicídio por ‘desentendimentos conjugais’, a sedução pela estética dos corpos, as performances dos rituais e até as perguntas e brincadeiras que dirigiam a mim, ou seja, a sexualidade entre os canelas é onipresente e serve de ‘suporte de base’ para todo o cotidiano social. Vivenciei a insistência dos canelas em falar de sexualidade. Em minhas caminhadas quotidianas pela aldeia, as mulheres me

---

<sup>37</sup> Termo empregado por Crocker para a prática sexual de vários homens e algumas mulheres. (Ver em Crocker, 1990, 2004, 2009).

chamavam para perguntar: *Api? Ihcajren?*<sup>38</sup> Ao que eu respondia, para gargalhada geral: *Yh~y*<sup>39</sup>. Depois elas insistiam: *Cabarrom-nõ mehim?*<sup>40</sup> E eu respondia: *Que. I ma Kim nare mehim. I ma Kim Tepcakró. Tepcakró cati. Tói a pacsá*<sup>41</sup>.

Até meu *Quetre*<sup>42</sup>, velhinho, me vendo só perguntava constantemente: *i-tamtxwú*,<sup>43</sup> não se agradou de nenhum rapaz? Não, *Quetre*, eu sou casada, respondia eu.

- E o que é que tem? *Tepcakró* não vai saber de nada! Retrucava, ele.

Estes diálogos testemunham a normalidade e a informalidade das relações sexuais que, junto com a relação de complementaridade entre homens e mulheres em outras esferas (trabalho, vida cerimonial) atravessa todos os domínios da vida do povo canela. Temas onipresentes estão nas instituições sociais como a aliança, a filiação, a residência, o trabalho, os rituais, a mitologia, a política e em suas atividades diárias, sendo possível considerá-los como fios condutores de uma análise da sociedade canela.

Trabalhar com sexualidade, foi um desafio que caminhou lado à lado comigo e com esta tese. Por vários momentos temi a exposição dos canelas ao público menos familiarizado com as alteridades trabalhadas pela antropologia. Por esta razão, neste momento, é um bálsamo lembrar-se do antropólogo francês Maurice Godelier quando, no preâmbulo de seu respeitado livro “La Production des Grands Hommes” (1982/1996), adverte o leitor sobre os segredos revelados por uma sociedade a um antropólogo. Escreve ele:

Je demande au lecteur qui serait tenté parfois, selon sa philosophie ou son humeur, de considérer comme dérisoires, grotesques, voire obscènes, les secrets que les Baruya m’ont confiés, de se souvenir qu’ils constituent pour eux une part essentielle de leur identité, une force vitale sacrée, héritée du passé et sur laquelle ils s’appuient pour résister à toutes les mises en causes, volontaires ou involontaires, que notre monde fait peser sur eux, souvent en toute bonne foi, et plus souvent encore délibérément. Un anthropologue ne peut être du camp de ceux qui volontairement ou inconsciemment méprisent et/ou détruisent la société qu’il s’efforce de connaître et de faire connaître. La connaissance n’est pas un jeu sans conséquences. Toute société a des secrets qu’elle protège et qui la

<sup>38</sup> *Api?* Está com desejos (sexuais)?

<sup>39</sup> Sim.

<sup>40</sup> Está namorando índio?

<sup>41</sup> Não. Não gosto de índio. Gosto de *Tepcakró* (nome dado ao meu marido, Alex). *Tepcakró* é grande. Estou com saudades.

<sup>42</sup> Avô

<sup>43</sup> Minha neta.

protégent ; Les livrer au public sans précaution, sans débat, sans vigilance, c'est non seulement agir en fourbe ou en irresponsable, mais encore permettre que le travail scientifique se transforme en force d'agression, de domination (Godelier, 1982 et 1996).<sup>44</sup>

Godelier opina sobre a delicada tarefa de expor ao público segredos guardados por uma sociedade e descobertos pelo antropólogo. Efetivamente, nossa tarefa não é expor, usando termos de Godelier, 'sem preocupação, sem debate e sem vigilância conhecimentos que possam destruir, ou macular aos olhos do grande público as crenças e a estrutura de uma sociedade'.

Além de minhas observações e diálogos com os canelas, transcrevi versões de alguns mitos que considero esclarecedores e enriquecedores no que tange a problemática abordada, dando ênfase a uma narração que me foi feita, na minha primeira pesquisa de campo, em 1999 por Zezinho *Tchep-cá Kanela* e lembrada em uma certa noite de insônia. Nesta noite percebi uma possível correspondência existente entre o *Krõõ Jô pi* e o mito do *Kren-ré*. Comecei uma investigação e para me assegurar da lembrança do que dizia o mito, resolvi recolhê-lo com mais dois narradores. Toinho *Parekré* e Paulo Adão *Ahprooro* foram os narradores das outras versões do mesmo mito recolhido em 2005

Durante as narrações deste mito, colhido por três vezes com narradores diferentes, três homens de diferentes idades, percebi um constrangimento crescente inversamente proporcional às idades dos narradores, de forma que, o mais novo chegou a me pedir licença para prosseguir até o final, constrangimento este ausente no narrador mais velho. Entendi, ao contrário do que acreditava, que a minha condição de mulher não era insignificante, e apesar de acreditar que as mulheres são mais bem instrumentalizadas para investigar sobre sexualidade e sobre outras mulheres, tenho consciência que certas perspectivas e interpretações sobre este tema teriam sido diferentes se em vez de mulher eu fosse um homem.

---

<sup>44</sup> Peço ao leitor, por vezes tentado, conforme sua filosofia ou seu humor, a considerar como irrisórios, grotescos, ou mesmo obscenos, os segredos que os Baruya me confiaram, de lembrar-se que constituem para eles uma parte essencial de sua identidade, uma força vital sagrada, herdada do passado e sobre a qual se apóiam para resistirem a todas as apostas em causa, voluntárias ou involuntárias, que o nosso mundo faz pesar sobre eles, freqüentemente com boa fé, e mais freqüentemente ainda deliberadamente. Um antropólogo não pode estar no campo destes que voluntaria ou inconscientemente desprezam e/ou destroem a sociedade que ele se esforça à conhecer e se fazer conhecer. O conhecimento não é um jogo sem conseqüências. Toda sociedade tem segredos que ela protege e que a protegem. Entregá-los ao público sem precaução, sem debate, sem vigilância, é não somente agir como hipócrita ou irresponsável, mas ainda permitir que o trabalho científico se transforme em força de agressão, de dominação. (GODELIER, 1982 e 1996). Tradução minha.<sup>44</sup>

Do mesmo modo, as informações recolhidas por mim teriam sido diferentes caso eu fosse um homem interagindo com mulheres ou com outros homens. Pois, se antes a antropologia era negócio de homens investigando principalmente homens, hoje ela também é campo de investigação das mulheres, que pesquisam sobre mulheres e interpretam seus dados de acordo com a bagagem intelectual e emocional que adquiriram ao longo de suas vidas.

Este ponto de vista, já observado por outros pesquisadores, revela as condições da etnografia que, como afirma Jonckers, nunca garantirá a unidade e a identidade das observações e das interpretações dos dados recolhidos pelo simples fato de que existem limitações, não existindo uma etnografia neutra e objetiva. Segundo Jonckers, a realidade é criada e interpretada, e isto implica a problemática da confrontação das representações de homens e de mulheres que nós, antropólogos, somos convidados a encontrar (JONCKERS, 1999). Considerando que representações de nossos ‘anfitriões’ também são construídas sobre nós, os antropólogos, os missionários e os agentes indigenistas.

#### **1.4.2-Trilhas do trabalho de campo**

Quando voltei da França, em 1998, após um período de quase dois anos em que fiz minha especialização, tinha como escolha do campo empírico onde continuaria meu aprendizado, a comunidade indígena dos Tiryó, localizada na reserva Alto do Tumucumaque, no Pará. No entanto, fui informada por um funcionário da FUNAI, sobre o contexto político de conflito naquela área e aconselhada, pela mesma pessoa, a consultar duas antropólogas que estavam na área, sobre a realidade da situação. Tratava-se de Eliane Camargo e Dominique Gallois.

Segundo me havia adiantado o referido funcionário, os Tiryó não queriam antropólogos por perto e dessa forma meu ingresso em território Tiryó estaria prejudicado. No entanto, segundo informações da administração da FUNAI em Macapá (DR de Macapá), a negociação com os *Tiryó* ainda seria possível. Para isto, a FUNAI se dizia pronta a enviar-me uma autorização provisória a fim de

que eu pudesse conversar com as autoridades do povo *Tiryó*. Diante da situação, quis aconselhar-me com o antropólogo Patrick Menget, grande conhecedor da antropologia indígena brasileira, alguém que eu já conhecia e por quem nutria muito respeito e admiração. No entanto não foi possível contato com Menget e tive que decidir sozinha. Foi assim que optei por outro povo, os Canela-*Ramkokamekra*, do Maranhão. Uma série de coincidências me fez crer que esta tinha sido a melhor escolha possível. Em João Pessoa, conheci dois funcionários da FUNAI-JP na 4º Reunião da Comissão Brasil Indígena 500 anos<sup>45</sup>, realizada no auditório da PBTUR. Ambos eram do Maranhão. Deles também só gravei os primeiros nomes: Jurson e Ana. Lembro-me das discussões levantadas, sobretudo pelos funcionários da FUNAI, a respeito da “moral” dos antropólogos pesquisadores ou estudantes que, nas palavras de um dos funcionários, “irritavam” os índios com suas questões, suas fotos, seus filmes, antes de tornarem-se famosos e depois não retornarem nunca mais para as aldeias.

Depois de conhecê-los visitei-os em suas respectivas salas de trabalho, na FUNAI em João Pessoa. Conversei com cada um separadamente, por quase 3 horas, ao todo. Em um dado momento, Jurson pegou o telefone e ligou para Dilamar Pompeu, índio da etnia *Tentehar*/Guajajara, amigo seu e na época administrador da FUNAI de Barra do Corda. Em seguida, me passou o telefone e conversei diretamente com Dilamar pela primeira vez. Falei-lhe de minhas intenções em trabalhar com o povo Canela-Ramkokamekra e, então, Dilamar relatou um pouco da situação dos canelas e orientou-me sobre o que levar para a aldeia, em caso de resposta positiva à minha solicitação de ingresso em território indígena.

A ajudância<sup>46</sup> da FUNAI em Barra do Corda mantinha em 1998, sob sua jurisdição direta, os postos indígenas que se encontram nas terras indígenas canela, Porquinhos, Bacurizinho e Canabrava/Guajajara, terras que são palco de muitos conflitos interétnicos.

---

<sup>45</sup> Na ocasião da 4ª reunião da comissão Brasil 500 anos, tive também, a oportunidade de conhecer Marcos Terena (Coordenador Geral de Direitos Indígenas da FUNAI) e os dois únicos prefeitos indígenas do Brasil, Marcos Santos, prefeito de Baía da Traição (PB), da etnia potiguara e João Neves do Município do Oiapoque (Amapá), da etnia Galibi. Conversei mais com este último. Conheci também José Siríaco Sobrinho – coordenador do GT Indígena no CCHLA (Centro de Ciências Humanas Letras e Artes da UFPB).

<sup>46</sup> Ajudância eram denominações dadas para alguns escritórios locais administrativos do órgão oficial indigenista (FUNAI).

Viajei à Barra do Corda no dia 31 de outubro de 1998<sup>47</sup>, e nesta ocasião pude inteirar-me, através do administrador local, da situação dos canelas. Meu marido Alex, e eu fomos recebidos por Dilamar Pompeu. Conversamos por mais ou menos uma hora com Dilamar, ocasião na qual se referiu a uma problemática relação entre o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e a FUNAI, bem como às implicações da ajuda financeira do antropólogo americano William Crocker.

De acordo com Crocker, durante muito tempo o SPI proporcionou comida e outras mercadorias aos povos indígenas, inclusive aos canelas. Apenas em 1955, foi estabelecida uma nova política segundo a qual os índios deveriam trabalhar em troca do que recebessem. No entanto, as palavras de Dilamar, culpabilizam o apoio de ONGs e instituições, bem como os presentes de Crocker aos canelas tais como, cabeças de gado, uma caminhonete Toyota e diversas mercadorias do gênero alimentício. Crocker, no entanto rebate esta afirmação e confirma que nunca deu carros de presente para os canelas. Dilamar parece ter confundido o antropólogo americano Crocker com uma ONG alemã que na década de 90 instalou um projeto no território indígena dos canelas e dos *Tentehar*-Guajajara, fornecendo à estes índios caminhonetes, gado e outros bens<sup>48</sup>.

Na percepção de Dilamar, o excesso de presentes teria feito com que os canelas se acomodassem, transferindo toda a responsabilidade relativa à sua sobrevivência para a FUNAI. Na espera de ajuda e doações, teriam se desligado do cultivo da roça, e no que se referia à alimentação, a situação dos canelas era precária.

Parti para o campo com a expectativa que foi construída a partir das palavras de Dilamar. Felizmente a situação não era desastrosa como fui levada a crer. Começava meu primeiro contato.

### **1.4.3 - O primeiro contato e a “comercialização” da pesquisa**

Meu primeiro contato com os canela aconteceu em novembro de 1998, na aldeia Escalvado, a 75 Km do município de Barra do Corda/MA. Nesta ocasião,

---

<sup>47</sup> Nesta época já tinha concluído minha especialização e estava me preparando pra fazer um mestrado, interrompido por razões pessoais e retomado em 2003.

<sup>48</sup> Para saber mais ver Kowalski, 2008

minha pesquisa de campo durou cinco meses.

Esta pesquisa, aprovada pelo CNPQ e pela FUNAI, que me concedeu a autorização para ingresso em território indígena. Tinha como tema “O Riso e o Humor nas Comunidades Indígenas” e pretendia analisar a sociedade canela através do riso e do humor enquanto instrumentos dotados de fundamentos culturais capazes de informar sobre a estrutura social e a concepção do mundo desta sociedade. Esta pesquisa de campo fazia parte da minha pesquisa de mestrado no Instituto de Altos Estudos da América Latina (IHEAL), França, instituição universitária onde eu havia obtido o diploma de especialização sobre a mesma problemática.

Por razões pessoais, este mestrado não chegou a ser concluído, pois não voltei mais à França e me desliguei do IHEAL. Permaneci no Brasil por quatro anos, retornando à França apenas em setembro de 2002 quando inscrevi-me na École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS, Paris) em um novo mestrado, desta vez, concluído. Nesta pesquisa, analisei a relação existente entre a configuração espacial e a estrutura social utilizando-me dos dados colhidos nos cinco meses da primeira estadia na aldeia Escalvado.

Concluído o mestrado dei início ao doutorado alguns anos depois, já com outro tema de pesquisa que se modificou ao longo do segundo trabalho de campo, de quatro meses de duração. Um intervalo não silencioso de cinco anos entre o primeiro e o segundo trabalho de campo me fez amadurecer as temáticas que privilegiei na minha primeira visita, sem que eu pudesse esquecer a excitação das primeiras horas do encontro com os canelas e a emoção causada pela descoberta do novo e do exotismo de uma realidade distante. Ressalto que até então eu nunca havia visto, de tão perto, pessoas de origens pré-colombianas.

O encontro com este mundo de regras e condutas ainda desconhecidas representava um desafio para mim. No entanto, eu estava consciente deste paradoxo ao qual todo etnólogo está habituado: o de saber que todas as culturas são diferentes, mas que nenhuma é radicalmente estranha ou incompreensível às outras.<sup>49</sup>

Meu papel de pesquisadora foi questionado pelos meus anfitriões desde o

---

<sup>49</sup> Augé, 1986 p.20

primeiro dia. Chegando como pesquisadora, observadora, antropóloga, precisei passar pela experiência constrangedora de ser um dos objetos principais de interesse da comunidade, objeto de curiosidade de homens, mulheres e crianças. Estas últimas foram as primeiras a se acostumar com a minha presença na aldeia, sem questionamentos e interrogações, tendo sido elas as intermediárias do mundo adulto.

Entre 1998 e 1999, no meu primeiro trabalho de campo, vivenciei o ritual de nomeação, seguindo o protocolo pacificamente imposto aos antropólogos e outros ‘estranhos’ à comunidade. O ritual de nomeação acontece mais freqüentemente com os ‘grandes brancos’, ou seja, com os não índios da cidade grande ou do exterior, cuja distância cultural é maior que a dos não índios do entorno. Este ritual de nomeação se desenrola da seguinte forma: assim que pisa em território indígena, o não índio é imediatamente escolhido por alguma família que irá adotá-lo como membro. O não índio receberá um nome já determinado entre o rol de nomes da família. O nome de Ego feminino será escolhido por uma das irmãs do pai ou por um dos irmãos da mãe, caso Ego seja um homem. Uma vez escolhido, o nome é cantado por um velho, no pátio. O princípio é cantar o nome em voz alta para que os ancestrais escutem e dêem proteção ao novo membro daquela família.

A segunda etapa da nomeação é o corte de cabelo ao estilo timbira. Adotar este corte é uma prova de desejo de integração e um ‘transformar-se em índio Canela’. Puseram-me sentada em uma esteira, sobre a qual haviam colocado um pano. Minha *inxé* penteou meu cabelo, pôs uma parte para frente do rosto e começou a cortar a franja. Senti-me dentro de um filme que começava com alguém cortando a franja. Inicialmente não via nada, mas à medida que a franja ia sendo cortada a visibilidade ia aparecendo, proporcionando a graça das primeiras imagens. Ao corte de cabelo seguiu-se a decoração corporal. Meu corpo foi inteiramente coberto com resina de almécega e, por cima, penas brancas de gavião real coladas à resina. Traços vermelhos de urucum foram pintados em volta do colo, nos pulsos e nos tornozelos. Minha cabeça foi enfeitada por uma auréola de pano. Neste ritual, o não índio precisa retribuir a atenção com alguns presentes para a sua família. Além dos alimentos que serão preparados para o *berubu*, os Canelas apreciam cortes de tecido, calção para os homens, panelas, facões,

miçangas, chinelos, entre outros. O *berubu* é preparado pela família de Ego, mas comido apenas pelos velhos do pátio, conhecidos como *prohkam*<sup>50</sup>, ‘conselho’ ou ‘autoridades’. Nem Ego, nem sua família poderão comer o *berubu* no pátio<sup>51</sup>, pois, se assim for feito, pode aparecer um ‘*mehrro*’ (caroço) no corpo daquele que desobedecer. Existem três tipos de *mehrro* classificados de acordo com o tamanho. O menor deles chama-se simplesmente de *mehrro*. O segundo é o *mehrro-co* e o maior deles é o *mehrro-peg*.

Depois do protocolo de nomeação, passei a ser chamada pelo nome ‘*Apikwy’j*, que significa ‘a mulher que gosta de subir em árvores’, e mais quotidianamente atendia pela abreviação carinhosa de ‘*Api*’. *Api! A pêi mon!*<sup>52</sup> O nome recebido engaja o indivíduo a uma série de direitos e, sobretudo de obrigações, constituindo, segundo Azanha um ato fundador de ordem, onde o ‘estrangeiro’ é integrado na sociedade e convidado a estabelecer relações dentro das normas de parentesco. O ‘estrangeiro’ recentemente integrado é inserido, com o batismo<sup>53</sup>, dentro de uma postura de troca de presentes (AZANHA, 1984, pp.32-33).

Dentro desta lógica, logo percebi que a minha presença também serviu de objeto de negociação, pois, acostumados desde o tempo de Nimuendajú a perceberem os “não índios” como fornecedores de mercadorias industrializadas<sup>54</sup>, os Canelas aprenderam a comercializar as relações. Minha presença foi então trocada por dois porcos, uma caixa de remédios, material escolar, miçangas e cortes de tecidos para algumas mulheres. Na minha segunda temporada ofereci um boi à comunidade e presentes mais modestos à minha família de batismo.

Minha aproximação com o universo feminino aconteceu quando as mulheres descobriram, logo nas primeiras semanas da minha primeira visita, que

---

<sup>50</sup> Esta palavra, que designa o conselho de homens idosos, ou autoridades que ‘governam’ a sociedade está grafada aqui de acordo com o dicionário Canela do lingüista Jack Popjes do SIL. No entanto, observei diferentes fonemas que variavam de acordo com o falante, exprimindo, no entanto, exatamente o mesmo significado: conselho de homens idosos que ‘governam’ a aldeia. Nas falas de meus interlocutores, escolhi respeitar estas variações. Assim, encontraremos no texto a palavra escrita de outras formas.

<sup>51</sup> Ver mito do *Rakwôro* no 3º capítulo.

<sup>52</sup> *Api! Vem cá!*

<sup>53</sup> Os Canelas costumam usar o termo batismo para este ritual de nomeação. O termo é emprestado dos não índios, e o ritual difere do batismo católico e religioso cristão.

<sup>54</sup> Ver nota 8

eu estava grávida pela primeira vez. Usando técnicas próprias<sup>55</sup>, as mulheres descobriram inclusive o sexo do bebê que eu carregava na barriga: uma menina.

#### **1.4.4 – Fome de sabores e de saberes. A vivência do trabalho de campo**

Para entendermos o sistema lógico de uma sociedade, não se deve reduzir e isolar os costumes em frases soltas entre si. Para entender o sistema lógico de uma sociedade, a percepção da sociedade como um conjunto coerente consigo mesmo é absolutamente necessária. Daí a importância de um longo trabalho de campo onde se possa vivenciar as sensações no corpo, experimentar os sabores locais e as emoções que apostam a favor do etnógrafo que não se contenta apenas em observar.

Na aldeia Escalvado ri de felicidade e de alegria com as graças que presenciei e chorei de tristeza, dor, saudades e com a beleza de algumas emoções. Tive raiva de mim mesma e dos outros, da injustiça e das situações que não compreendi. Tive medo (de não ser aceita pelos canelas), e senti fome. Fome de sabores e de saberes. Sonhei com muitos gostos para além do sabor do arroz com sal que eu comia duas vezes por dia, todos os dias. Questionei-me sobre minha presença ali, escutei conversas, aprendi a cantar algumas músicas e reproduzi o jeito de viver dos meus anfitriões. Escutei histórias ‘da antiga velha’, e fui testemunha ocular de rituais, de intrigas e brincadeiras. A bagagem emocional e intelectual de alguns anos de estudo e muitas leituras, ajudou-me na compreensão daquilo que vi, vivi e percebi.

As dificuldades se assemelharam a todas as outras que quase todo antropólogo, trabalhando em meio indígena encontra. Não me livre do desconforto, da falta de privacidade e dos pequenos perigos, mas ao contrário, eu busquei todos estes elementos como condições essenciais na aventura etnográfica, seguindo os passos de Lévi-Strauss em “Tristes Tópicos.” Neste livro (1955),

---

<sup>55</sup> As mulheres levantavam minha camiseta para ver se havia uma linha vertical escura que começava um pouco acima do umbigo e ia até o púbis. Verificavam também a cor dos meus mamilos. Perguntavam de qual lado do útero eu sentia mais o bebê. A presença da linha escura é sinal de menino. Sua ausência é sinal de menina. Se os mamilos estiverem escuros será um menino, se estiverem claros, é uma menina. O menino é sentido do lado direito do útero, enquanto a menina, do lado esquerdo.

Lévi-Strauss afirma que a aventura não tem lugar na profissão do etnógrafo, ela pesa sobre o trabalho eficaz. Assim sendo, vivi o trabalho de campo enquanto aventura e experiência empírica necessária. Esta “aventura” me enriqueceu e me enriquece a cada vez que me lembro da oportunidade que me foi oferecida com o contato de experiências novas e novas percepções que me permitem expandir, até hoje, meu campo de representações das sociedades humanas.

Como afirma Giglio-Jacquemot (2003, p.144), por sua presença e determinação em propor e em construir relações, o etnólogo ativa em torno de (e a partir de) sua pessoa o universo que ele procura compreender. O que lhe acontece e o que não lhe acontece no campo, o que ele faz ou deixa de fazer, e não apenas o que lhe é dito ou não dito, coloca-o em contato íntimo com os modos de funcionamento, as concepções, os valores, as proibições e tensões que surpreendem o pesquisador<sup>56</sup>.

No campo sou o que sei e o que não sei fazer além da etnologia. Assim a singularidade de minha história, meu capital de experiências emocionais, sensitivas e políticas, minha experiência com a fotografia e o ensino primário, transformam-se em competências capazes de serem aplicadas no campo, mostrando-se de grande utilidade e favorecendo à minha aceitação e integração. Estas minhas competências revelaram-se também como originárias de um processo de aprofundamento de minhas relações com diferentes categorias sociais, ou seja, categorias de idade e de sexo social. Mesmo se o meu olhar foi ‘distanciado’ sobre meu objeto de pesquisa, estive todo o tempo condicionada à minha própria história, sendo a capacidade de análise dos meus dados construída através da rede da minha própria realidade.

Neste contexto Giglio-Jacquemot (2003, p.143) afirma que, quando o antropólogo chega e não há nada mais a oferecer que não seja sua disponibilidade nas relações, seu desejo de aprender e de compreender, não tendo o poder de impor nem de dar nada de concreto aos seus informantes, a situação e a relação se inverte. Ele que veio para “pedir”, para “receber”, encontra-se na posição de ensinar, de mostrar e de dar.

O trabalho de campo é antes de tudo um conjunto de relações que é preciso

---

<sup>56</sup> Giglio-Jacquemot. OBADIA, org. 2003

estabelecer com os “inicialmente desconhecidos,” em seu próprio espaço de vida. Para mim esta experiência foi uma imersão em um espaço geográfico, econômico, social, político, mental e emocional com o qual eu não havia tido uma experiência anterior. E, no entanto eu estive e vivi ali. Foi um encontro, e no começo foi, sobretudo, um encontro comigo mesma, pois apesar de mergulhada na sociedade Canela, e acompanhada dia e noite pelos personagens da comunidade, me senti sozinha comigo mesma.

A solidão que senti, assemelhou-se muito ao que diz Caratini, (2004, p.21) quando afirma ser relativa, por não existir pela falta dos outros, mas pelo fato de ser “estranha” à sociedade. Esta ‘solidão’ é causada pela alteridade com relação aos outros da sociedade. ‘O pesquisador não está isolado, mas ele é único, e esta solidão é necessária no trabalho de campo que consiste, na antropologia, no aparelho metodológico por excelência.

O trabalho de campo está no coração da pesquisa antropológica e constitui a característica mais marcante da disciplina. Além do que, é a condição única e mais legítima do processo de conhecimento da produção etnográfica e do diálogo com o objeto. É fonte de conhecimento infinitamente fecundo, e antes de tudo é um aprendizado e a instauração de uma relação com o outro. Vivê-lo é uma experiência intensa que não engaja apenas os indivíduos observados, mas o próprio observador que se expõe e se questiona neste encontro com o outro.

De acordo com Sperber, o melhor etnógrafo não é aquele que consegue as melhores relações humanas, mas aquele que compreende melhor as relações humanas e que sabe interpretar as representações presentes na sociedade que ele escolheu (1982 p.45). No entanto, a abertura é uma das principais qualidades do antropólogo que é a todo o momento solicitado a investir, pessoalmente, na realidade do outro, aceitando entrar em relação com as pessoas de outra cultura com o objetivo de compreendê-las, de decifrá-las.

É preciso também ser capaz de perceber a tendência principal da cultura que nós estudamos (LAPLANTINE, 1987, p.148). Foi com esta orientação que cheguei à sexualidade, às concepções do sexo social, sequencial e ao *Krõõ Jô pi*, que apesar de praticado às escondidas dos olhares estrangeiros, é comentado sem restrições. Crocker (2009) também se interessou por estes assuntos, e conta que

por várias vezes o *Krõõ jõpi* lhe foi negado e dissimulado, como estratégia de evitar críticas e outros comentários. A incursão deste pesquisador por estas problemáticas fez com que os canelas se acostumassem ao protocolo de pesquisa etnográfica. E este encontro que abriu portas, já tem mais de cinquenta anos.

Se as informações colhidas ‘in loco’ constituem meus dados primários, a diversidade presente na literatura etnográfica, principalmente sobre outras sociedades Timbira constituíram minhas referências de apoio. Autores de longa data como Nimuendajú, William Crocker, Maria Elisa Ladeira, Júlio Cesar Melatti, Gilberto Azanha e os mais recentes como Adalberto Rizzo de Oliveira, Mônica Almeida, Ana Caroline Oliveira, Rodolpho Rodrigues de Sá dentre outros, foram minhas fontes. Também busquei inspiração em outras sociedades indígenas da América do sul, assim como em sociedades distantes, algumas ameríndias, outras não, como os *Piaroa*, os *Kaxinauí*, os *Barasana*, os *Mundurucú*, os *Kanamari*, os *Candoshi*, os *Airo-Pai*, os *Achuar*, os *Baruya* e os *Trobriandeses* do pacífico ocidental, estudadas respectivamente por Overing Kaplan, McCallum, Hugh-Jones, Robert e Yolanda Murphy, Carvalho, Surrallés, Belaunde, Descola, Taylor, Godelier e Malinowski. A escolha pelos autores que trabalham em contextos geográficos mais distantes dos canelas deu-se pela proximidade das problemáticas abordadas por estes autores concernentes às questões de identidades sexuais e sexualidade.

Procuro analisar essas questões fazendo uso da noção de corpo vivido, que, como observa Young (2003), faz o papel que a categoria gênero tem feito e vai mais além para descrever as identidades construídas dos indivíduos. Como já mostrei, gênero é termo politizado, criado dentro de um contexto feminista e inadequado como conceito teórico para pensar a sociedade canela.

A categoria *corpo vivido* permite a descrição de hábitos e interações de homens com mulheres, mulheres com mulheres, homens com homens e mulheres com mulheres de maneira que possam atender às possibilidades plurais de comportamento construtoras da identidade sexual, sem redução ao binômio heterossexual normativo do “masculino” e do “feminino”. Corpo vivido abrange a idéia unificada de um corpo físico agindo e *experienciando*, em um contexto

sócio-cultural específico. É um “corpo-em-situação”, exposto à experiência, a percepção, a linguagem, a motricidade, a profundidade dos instintos, à sexualidade, à experiência vivida e à relação com o outro (YOUNG, 2003).

Privilegiando a corporeidade no livro a “Fenomenologia da percepção”, Merleau-Ponty enfatiza que “ser corpo, é estar atado a um certo mundo”(2006, p. 205). Em sua perspectiva fenomenológica, a dimensão essencial só tem sentido se unida ao mundo vivido. Definindo o ser humano através da corporeidade, ele enfatiza que a subjetividade coincide com os processos corporais e sintetiza a idéia do encontro entre o sujeito e o corpo quando diz “eu não estou em meu corpo”, mas sim, “sou meu corpo” (2006, p.208). A subjetividade em Merleau-Ponty, explicitada na noção de ‘carne’, ‘corporeidade’ enriquece a reflexão ontológica. No entanto, a compreensão do corpo não é reduzida ao conhecimento anatômico nem aos processos fisiológicos brutos, abrangendo também o nível simbólico, como os dois tipos de sangue das mulheres Canela, o *garon*, sangue do corpo e o *caprô*, sangue que sai apenas pela *ih.hê kre* (vagina), na menstruação e no parto.

A descoberta deste corpo reflexionante também influenciou Foucault, Deleuze e Guattari<sup>57</sup>, de forma que, à luz de considerações teóricas baseadas na fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty e dos conceitos da “dobra” de Deleuze, compreender-se á melhor o alcance da reflexão sobre o discurso canela a respeito da sexualidade, especialmente quando se vê nas ‘dobras’ a polifonia discursiva de homens e de mulheres que revela uma normalização da prática do *Krõõ Jô pi*.

O conceito deleuziano de ‘dobra’ aparece aqui como ferramenta teórica pela sua utilidade em problematizar a produção da subjetividade e da perspectiva de um determinado olhar sobre um objeto específico<sup>58</sup>. A ‘dobra’ é empregada aqui como categoria orientadora da visualização de perspectivas alternativas a um dualismo por muito tempo presente e totalizante nas análises da sociedade canela. Dualismo este muitas vezes, ofuscante e concentrado, sobretudo nas diferenças entre homens e mulheres canelas, que acentua uma dicotomia baseada em uma dominação sexual que procurei e não achei.

---

<sup>57</sup> Ver Nóbrega, 2000

<sup>58</sup> Ver Silva, 2004

Deleuze desenvolve uma proposta interessante para contornar a questão da intencionalidade do sujeito. De acordo com Lévy (2003), para Deleuze, a subjetivação como processo constitui um “dentro” que é a “dobra do fora”. O conceito de dobra, utilizado por Deleuze, possibilita escapar ao dualismo de uma exterioridade absoluta e de uma interioridade unificada, ao permitir “localizar as dobras e as curvaturas pelas quais passam as regiões do ser, uma na outra” (LÉVY, 2003)<sup>59</sup>. Além disso, “a dobra é o acontecimento, a bifurcação que faz o ser”. Cada dobra, ação-dobra ou paixão-dobra, é o surgimento de uma singularidade, o começo de um mundo (LÉVY, 2003).

A dobra mostra um cenário diferente daquele que opunha interior/exterior. Abandona-se, assim, a imagem de um círculo onde a parte interna corresponde ao “eu” e a externa ao “mundo”. Com a ‘dobra e a fenomenologia da percepção, abandona-se a falsa idéia, por muito tempo utilizada, de um dualismo totalizante, segundo o qual as diferenças entre homens e mulheres aplicadas na sociedade canela se integrariam e se associariam a um conjunto de contrastes mais vastos que inclui uma noção mais ampla de diversidade e de oposição tais como: humano e não humano; vivos e mortos; afins e consangüíneos, nós e os outros. Estas oposições estão presentes na mitologia, nos rituais, mas ausentes no cotidiano dos discursos dos atores sociais. Quando se trata de falar da percepção da sexualidade e de algumas práticas sociais de subsistência, o dualismo dos discursos de homens e de mulheres não é dicotômico, constituindo-se em representações da subjetividade sobre uma determinada ‘dobra’.

Pensar os processos de subjetivação sobre o tema da sexualidade e da construção das identidades sexuais como ‘*dobras*’, implica despojar o sujeito de toda identidade essencialista e de toda interioridade absoluta, bem como de um dualismo fixo que opõe o masculino e o feminino. Este conceito também evita recair no problema já identificado, de uma exterioridade unificada pela representação aparente do feminino e do masculino, que funciona como um grande agenciamento composto pela sociedade, pelo discurso, pela linguagem e pelo comportamento.

Do ponto de vista fenomenológico, ou seja, buscando elucidar os fatos do modo como eles parecem aos atores, apóio-me na linguagem de homens e de

---

<sup>59</sup> Disponível em <http://caosmose.net/pierrelevy/plissefractal.html>

mulheres e nas minhas próprias sensações. Em outras palavras, minha observação, concentrada nos objetos sexualidade e construção das identidades sexuais, implicou em uma conversão do olhar atencional. Na experiência de campo, na habitual atividade prática perceptiva desta experiência, estive voltada para estes objetos, e em certo sentido só tive olhos para eles. Parafraseando Merleau-Ponty, minha análise voltou-se para os sujeitos falantes como sujeitos de uma práxis (MERLEAU-PONTY, V.I 1964 p.255).

Desenvolvendo Borutti (1999, p.33), a sexualidade e a construção das identidades sexuais não são dadas, mas construções sociais, artefatos extraídos de um processo de objetivação. Dito de outra forma, os objetos antropológicos não são coisas, nem essências categoriais do mundo, mas construções interpretativas realizadas através de dispositivos formais e técnicos, e de dispositivos discursivos e retórico-argumentativos. Para compreendê-los é preciso vê-los, olhar para eles e interpretá-los. Sendo assim, se o antropólogo pudesse tornar-se um nativo, ‘compreender’, para ele seria a mesma coisa de ‘ser’, e sua viagem não teria volta. Por outro lado, os instrumentos de compreensão não são nem um método, nem uma meta-linguagem neutra e universalmente aplicável, eles são nosso horizonte, nosso fundo intertextual de discurso e de conceitualização (BORUTTI, 1999).

Nesta tese, construo o objeto articulado a uma vivência experienciada por mim. Aqui está o meu olhar sobre uma determinada questão, e nestes termos, concebo o sentido das coisas como um produto da faculdade de percebê-las.

### **1.5 - Anúncio do Plano da Tese**

O texto da tese está organizado em três capítulos, no primeiro analiso, a partir da idéia de ‘corpo vivido’ de Merleau-Ponty, a construção da pessoa canela e seus elementos constitutivos como o corpo, o espírito, o nome, a alma depois da morte, bem como a construção das diferenciações das identidades sexuais.

O segundo capítulo concentra-se na práxis da sobrevivência do povo e as estratégias de divisão sexual do trabalho como construtoras das identidades sexuais. Analiso a relação existente entre trabalho e sexualidade, abordando o trabalho na roça, a caça, as funções socialmente determinadas para um e para

outro sexo, bem como representações à respeito do trabalho que estrutura a vida em comunidade.

No terceiro capítulo discuto os usos sociais da sexualidade à partir da polifonia dos discursos, representações e vivências da sexualidade canela. Apresento a presença da sexualidade na socialização, a diversidade de formas de vivenciá-la, a representação do prazer e do imaginário erótico e as transformações nas formas desta sexualidade que acompanham a dinâmica social.

## 2 - O CORPO VIVIDO E A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA PESSOA CANELA

O corpo é o lugar mais expressivo da identidade étnica canela, pois o corpo de uma pessoa guarda desde a sua concepção uma identidade cultural construída, expressa nas teorias de sua construção. Entre os canelas, a expressão mais visível do ser é a percepção que têm da fabricação de seu corpo e da construção social da pessoa. Na língua Canela o corpo é designado pela palavra *hi* (pronuncia-se rim). A mesma palavra é utilizada para designar a carne que se come. Assim, nesta perspectiva simbólica, um corpo se alimenta de outro corpo. Esta noção de corpo humano é o corpo vivido que não se restringe à corporeidade nem aos processos fisiológicos, mas engloba também o contexto sócio-cultural e as experiências pessoais que constroem a noção de pessoa.

Neste primeiro capítulo introduzo noções canelas concernentes ao processo de fabricação cultural do corpo e à construção social da Pessoa, considerando os aspectos dinâmicos do *corpo vivido e experienciado*, termos utilizados por Merleau-Ponty na teoria da fenomenologia da percepção. No processo de construção da pessoa, a noção de *corpo vivido e experienciado* e todos os elementos agregados à este conceito podem ser úteis para compreender o pensamento ontológico canela e as diferenças entre os sexos. Trata-se da experiência do corpo exposto à percepção, à linguagem, à motricidade, aos instintos, à sexualidade, à experiência vivida e à relação com o outro, traduzida na concepção e no nascimento do ser, no simbolismo do sangue e dos fluidos corporais, na consubstancialidade, nas transgressões das fronteiras ontológicas, na força motriz, na doença e na morte, tendo como parâmetro o princípio das pessoas enquanto seres humanos integrais, ou seja, seres corporais, espirituais e sexuais, que pensam, que falam, que se movimentam, que se emocionam e que se relacionam entre si.

Ressalto de imediato que o pensamento e a ontologia canela expressam muito fielmente o pensamento e a ontologia timbira geral, e vice-versa, e a percepção canela da ontogênese, tais como a concepção, a constituição do corpo e

os compostos (ingredientes) metafísicos da pessoa são muito semelhantes à percepção dos Krahô e dos Apinajê, por exemplo, em muitos aspectos.

As teorias nativas sobre a fabricação do corpo formam um conjunto coerente de conceitos e de crenças explicados, entre outros, pela consubstanciação, como resultado da co-residência, da comensalidade e do contato sexual. A construção do corpo e o simbolismo do sangue, notadamente em torno ‘dos sangues da mulher’, culturalmente construídos ecoam por toda sociedade e cosmologia canela, dando ensejo a vários tipos de resguardos.

Neste trabalho utilizo os discursos de homens e de mulheres sobre a questão ontológica da construção da pessoa. Procurando privilegiar as próprias categorias nativas, acredito estar fazendo a opção epistemológica que mais combina com a especificidade da antropologia.

Faço uso de alguns elementos da ‘reflexão sobre a corporalidade’<sup>60</sup> como base teórica para fundamentar este capítulo. Esta reflexão surge nas pesquisas sobre as sociedades amazônicas e é inaugurada com a publicação do artigo “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras” de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, publicado pela primeira vez no Boletim do Museu nacional, (1979, n.32, pp. 2- 49). Neste artigo, os autores constatam que as culturas indígenas das terras baixas da Amazônia<sup>61</sup> não estabelecem o social através da construção dos grupos, mas através da construção das pessoas, e revelam, entre outras informações, que apesar de utilizarem representações diferentes, as sociedades indígenas enfatizam a corporalidade, indicando uma base comum.

Mais de trinta anos se passaram deste a publicação deste artigo. Vinte anos de estudos relativos à natureza dos laços de substância física que ligam os indivíduos, bem como sobre as teorias indígenas da procriação e da transmissão de substância. No entanto, a importância destes estudos está na possibilidade de utilização desta perspectiva possível de ser adotada em diferentes estudos, fazendo toda a diferença na práxis da análise.

A corporalidade e seus fluidos constituem-se em um idioma privilegiado de análise, e a produção física de indivíduos está inserida em um contexto mais

---

<sup>60</sup> Termo empregado por Viveiros de Castro, Seeger e Da Matta, 1979 p.12.

<sup>61</sup> Designação que, do ponto de vista etnográfico, equivale hoje à floresta amazônica e ao planalto central brasileiro (Viveiros de Castro,2002:89).

amplo voltado para a produção social de pessoas, ressaltando que a totalidade do corpo não se reduz ao corpo físico, tampouco o corpo a totalidade da pessoa.

Entre os canelas, as teorias da concepção, do nascimento, bem como da transmissão dos nomes e a distinção entre corpo *hi*, alma *karõ*, e espírito *katchwono*, e o destino destes elementos metafísicos durante a doença e após a morte, indicam a ordenação da vida social a partir de uma linguagem comportamental. Observei isto na couvade, nos resguardos por doença ou morte, nas reclusões, na motricidade, nos discursos e nas vivências da sexualidade, na relação com os outros, e em todos os momentos em que se recorre à presença do corpo vivido.

Não é, no entanto, objetivo deste capítulo o estudo exaustivo sobre o problema da ontologia canela, mas a apresentação de conceitos chaves que permitirão uma compreensão mais ampla de como as diferenças sexuais são construídas, e como a sexualidade humana pode ser vivenciada e representada nesta sociedade. Acredito que o conhecimento sobre a ontologia canela mostra-se indispensável para a percepção do que é ser homem e o que é ser mulher e como os corpos vivenciam a sexualidade.

## **2.1– Moldando um corpo canela**

Na cosmologia dos povos Timbira, Sol e Lua são os criadores da humanidade, de modo que homens e mulheres são filhos de ambos, e integrais enquanto seres humanos, como mostra a síntese que fiz da narração recolhida por Nimuendajú do mito de Sol e Lua:

Alguns dias se passaram e depois de outras aventuras, Sol e Lua saem para trabalhar na roça. Sol na frente e Lua atrás. Lá começam a plantar cabaças, (ou troncos de palmeira) [*Mauritia flexuosa sp.*]. No dia seguinte pela manhã, Sol é o primeiro a sair para a roça. Lua continua dormindo, e só acorda mais tarde. Todos dois têm suas cabaças (ou troncos de palmeira) nas mãos e os colocam na água, aos pares. Estes pares, voltando a superfície, transformam-se em pessoas, homens e mulheres, e sentam-se no chão. Sol só faz pessoas bonitas, enquanto Lua faz pessoas muito feias, cegas, doentes ou com malformações. Depois de terem feito muitas

peessoas, Sol e Lua decidem criar uma aldeia para seus filhos. Escolhem um lugar elevado para fundar a aldeia. Fazem um círculo que Sol divide em duas partes no sentido leste-oeste. Depois de ter feito isto, diz: “Os meus filhos vão viver na parte do norte”. “Os meus vão viver no Sul”, diz Lua. E eles devem casar-se entre si. (NIMUENDAJU, 1983: p. 120-124)

Neste episódio do mito da criação das pessoas, Sol e Lua, personagens míticos e culturais dos povos timbira, não produzem divisões entre homens e mulheres. Sol não faz apenas homens e Lua não é o criador de todas as mulheres. Eles criam cada um, homens e mulheres. Portanto não se pode associar ao Sol as características masculinas, nem tampouco à Lua as características femininas, ressaltando analogias ao ciclo fisiológico feminino que, como a Lua, segue uma periodicidade constante de mudança de formas<sup>62</sup>.

Para os canelas, a pessoa em sua integridade, homem ou mulher, existe graças à combinação do princípio corporal e do princípio vital. O princípio corporal ‘*him*’<sup>63</sup> conhecido também pelo termo *ihkreka*, desaparece com a morte, já o segundo, o ‘*Caxwyn*’<sup>64</sup>, é o espírito, energia vital que alimenta o *him*. O *caxwyn* não desaparece, mas transforma-se, com a morte, em *Karõ*. O *Karõ* por sua vez, transforma-se em animais silvestres como a paca, o veado, depois migra para o corpo dos pássaros e por último vira uma pedra, como se os *mekarõs*, morressem várias vezes e a cada morte transformam-se até o desaparecimento completo de sua essência de ser vivo. De pessoa passa a incorporar um animal que se transformará a cada morte sucessiva em um animal menor até chegar à condição de um mineral.

Depois de originados por Sol e Lua, homens e mulheres casaram-se entre si e o corpo feminino tornou-se o receptáculo da vida. A combinação dos fluídos deu origem aos corpos, e dentre os fluidos corporais femininos, a menstruação é percebida como fato mais importante na concepção, pois ela inaugura o processo fisiológico que coloca o corpo feminino dentro do processo físico da reprodução.

---

<sup>62</sup> Certa vez, pedi para meu irmão Pyb me desenhar o mundo. Ele desenhou a lua “Putwreré” e o sol Put. Os dois idênticos, ambos redondos. Mas acrescentou que a lua mudava de forma.

<sup>63</sup> Mehim é, literalmente, ‘minha carne’. É assim que os Canelas costumam se denominar em relação à alteridade. Mehim é um ‘como eu’, da ‘minha carne’, que possui a mesma identidade. É como também gostam de dizer, ‘índio próprio’.

<sup>64</sup> Espírito e/ou nome.

Para os Timbira, a primeira menstruação (*kra-caró*) também é concebida como consequência da vida sexual, sendo sua periodicidade o resultado de um processo contínuo de relações sexuais. Trata-se do esperma não fixado que escorre verticalmente no interior do corpo para sair vermelho pela *ih.hê kre* (vagina). Segundo Ladeira (1984), este pensamento é uma confirmação de como os Timbira compreendem a fecundação. Para eles, o esperma (*hiiro*) é depositado na “bolsa de guardar crianças” (*caaháxá/útero*) e o esperma solidificado dá origem ao bebê. O sangue menstrual é o esperma que não se fixou, logo, a mulher que já menstruou não é mais virgem. Em suas palavras:

Hay variaciones em los arreglos posibles, pero lo importante es que la primera menstruación se considera indicio de que la muchacha ya no es virgen. Esto es así porque em la concepción timbira, la fecundación es resultado de una cópula constante. El esperma es depositado em la “bolsa de guardar niños” (*caaháxá/útero*), donde sufre um processo de solidificación es así El esperma (*hiiro*) que no cuajó. De ahí que la mujer solo puede empezar a menstruar si ya tuvo relaciones sexuales. La primera menstruación de una joven timbira es llamada *kra-caró* (“imagen del hijo”). El hijo es entonces El resultado de las propiedades intercambiadas entre generadores y generatriz, maridos y mujer” (LADEIRA, 1984, p.114).

De acordo com Crocker (2009), Ladeira (1997), Rocha (2001), os povos Timbira acreditam que as mulheres só menstruam depois de iniciadas na vida sexual. Segundo os autores, o início do período, fértil marcado pela menarca, é interpretado como o início da vida sexual das meninas, sendo, de acordo com Rocha (2001) uma das fases mais tensas da vida das mulheres, pois é como se o corpo feminino necessitasse ser “perfurado” ou ter o seu ‘lacre retirado’ para poder menstruar, ou seja, para os Apinajê o corpo feminino é completado através de uma ação masculina. (ROCHA, 2001 p.93). Em outras etnografias, como cita Belaunde, a menstruação também não é concebida enquanto processo orgânico natural. Ela é produzida por outros meios tais como a intervenção ritual ou ainda pela manipulação física da genitália feminina através do ato sexual (BELAUNDE, 2006, p.217).

Para os canelas, a idéia da menstruação como sinal do começo da atividade sexual, determina a disponibilidade da mulher para o casamento. Depois da união matrimonial socialmente aceita, o sexo poderá acontecer na casa materna. Os pais da mulher recém casada constroem um jirau para o novo casal. Este jirau será

isolado por panos ou, em alguns casos, construído no alto da casa, a alguns metros da cumeeira. Talvez pela dificuldade de construção e por algum outro motivo que desconheço, o jirau alto está em desuso. Durante a minha pesquisa de campo entrei em quase todas as casas da aldeia, e vi apenas um em uma casa bastante alta da Aldeinha, no setor de roça. O jirau ficava a uns três metros do chão e os cônjuges subiam por um tronco grosso com talhas profundas à guisa de degraus. Caso não sejam casados, homem e mulher escondem-se sob a vegetação do cerrado ou caminham até as áreas de roça onde poderão ter relações sexuais à salvo dos olhares curiosos.

Algumas meninas começam a vida sexual antes da primeira menstruação, entre 11 e 13 anos, sendo a média de idade para o primeiro filho, de acordo com Crocker (2009), em 1970 de 15,75 anos. (2009, p.34). Esta média permanece nos dias de hoje. De acordo com meus dados, entre os anos de 1999 e 2005, mulheres engravidavam e se tornavam mães entre os 14 e 16 anos. Ultrapassando esta idade, a mulher pode ser considerada estéril, e para os canelas, a esterilidade é vista como um problema exclusivamente feminino, uma situação que só pode acontecer com o corpo das mulheres. Considerado um dos maiores problemas que podem acontecer a uma mulher, a esterilidade é, segundo Nimuendajú um dos motivos de anulação do casamento.

Dois ou três motivos apenas justificam a dissolução de um matrimônio formal com uma moça virgem: esterilidade da parte dela, maus tratos graves por parte do homem e adultério... O divórcio por causa de adultério de uma ou outra parte é o mais freqüente” (NIMUENDAJÚ, 1946, p.581).

A reprodução é compreendida pelos canelas como sendo responsabilidade dos dois sexos, no entanto, em caso de infertilidade, o problema será sempre atribuído às mulheres. Caso a mulher seja considerada estéril, o ‘tratamento’ consiste na ação de uma comadre *pintwyj* que, um pouco distante da aldeia quebrará ovos de pássaros de grandes ninhadas nas nádegas da mulher estéril.

Além da participação do cônjuge na formação do corpo do bebê, é possível, ainda, ter mais um provedor responsável pela substância masculina, pois, quando uma mulher se relaciona sexualmente com vários homens durante a gravidez, o esperma destes homens participa na construção do corpo do bebê e,

quando a criança nasce, a paternidade é compartilhada. Sobre este assunto, Crocker comenta que prefere não utilizar as expressões ‘pater’ ou ‘genitor’ quando se trata da concepção Canela, pois, não se sabe ao certo quem é o genitor, ou seja, quem, dos homens que praticou sexo com uma determinada mulher, conseguiu fecundá-la. Neste caso, o pai social pode ser o genitor ou apenas o pater (CROCKER, 2009. p 94). No entanto, a legitimidade da paternidade está em quem denominam ‘pai’.

Isto se justifica porque os canelas possuem vários parceiros sexuais socialmente aceitos, de modo que, uma mulher chamará por *inxu* (pai) todos os potenciais parceiros sexuais de sua mãe, e um homem chamará de mãe todas as possíveis mulheres com quem seu pai manteve relações sexuais. De acordo com Crocker:

It does not matter whether or not ego’s MH is actually his/her genitor because it is believed that any man who has had sexual intercourse with a woman after her pregnancy has become evident is a “contributing father” in the sense that his semen has helped to form the fetus. Later, the mother names certain contributors as “biological” fathers, but the “social” husband (the pater) nevertheless is held as the principal father even though conceivably, in modern scientific terms, he may or may not be the actual biological father.(Nota 16:1990)

Desde os trabalhos de Nimuendajú e mais recentemente de William Crocker e Maria Elisa Ladeira, sabe-se que as mulheres canelas podem relacionar-se sexualmente com os maridos de suas irmãs e com os irmãos de seu marido. A mesma série de parceiros sexuais é permitida a um homem, ou seja, são parceiras sexuais potenciais de um homem as irmãs de sua esposa e as esposas de seus irmãos, pois na sociedade canela, as pessoas unidas por relações de irmandade consangüíneas são constituídas pelas mesmas substâncias: o sangue, o leite da mãe e o sêmen do pai. Segundo Ladeira, uma mulher não deve ter ciúmes de sua própria irmã, pois deve considerá-la como igual a si mesma perante o resto da aldeia (LADEIRA, 1982, p.110). Estas substâncias corporais na fabricação dos corpos são a base da sustentação da complementaridade sexual e da constituição da pessoa social.

O espermatozoide tem uma nobre função durante a gestação: a formação do corpo da criança. No entanto, os canelas desconhecem a função do óvulo e do espermatozoide na fecundação. O produto da ejaculação masculina apenas é concebido como

substância nutriente por excelência, que deve cumprir sua função e evitar ser jogado fora. A masturbação é, por este motivo, mal vista entre os canelas, pois um homem sempre pode contribuir para a formação do corpo de um bebê. As relações sexuais mantidas com outros parceiros sexuais, de preferência socialmente aceitos, completarão o corpo do bebê. O corpo da criança é concebido como fabricado pelo esperma dos vários ‘pais’ e pelo sangue da mãe. Os canelas, como outros Timbira, acreditam em uma concepção progressiva do corpo da criança. O sêmen *hiiro* ou *kriakwa*; *kër* = tapioca), e ainda *hirà* ou *cahtu*, no dicionário canela de Jack Popjes (2006), vai para a placenta e alimenta o feto. O corpo da mãe serve de receptáculo deste alimento e guarda o feto. Desta forma, o esperma dos parceiros sexuais da mãe é responsável pela formação do corpo do bebê, o que implica dizer que a frequência das relações sexuais desempenha importante papel na constituição da corporalidade do bebê.

Como confirma Crocker:

Os Canelas acreditam que uma vez que a mulher esteja grávida, qualquer sêmen adicionado ao seu útero durante a gravidez se torna parte biológica do feto. Então, as crianças geralmente têm uma mãe, mas vários pais “contribuintes”, ou “co-pais”. Os Kanela usam a expressão *më hum nõ* que significa “outros pais” (2009, p.93).

Desta forma, as mulheres procurarão homens fortes com grandes qualidades de caçadores, líderes, fortes corredores de tora e bonitos para praticarem sexo durante a gravidez, acreditando que estas características sejam transmitidas para a criança, através do sêmen. No entanto, como afirma Crocker (2009), uma das condições de sua escolha será a capacidade destes homens em se comprometerem com o rigoroso resguardo no pós-parto, que inclui severas restrições alimentares e sexuais como garantias da força e da saúde da criança (2009, p.93).

A produção do esperma pelo corpo já foi investigada por vários antropólogos em diversos povos indígenas. Os Yanomami, por exemplo, povo indígena localizado em uma região de fronteira entre Brasil e Venezuela, acreditam que o esperma vem da barriga, sendo um produto direto dos alimentos ingeridos. Esta crença fundamenta-se na constatação de que não se consegue uma ereção com facilidade quando se está com a barriga vazia, pois neste caso não existirá esperma disponível. Segundo Jacques Lizot, os Yanomami ignoram a

função dos testículos na reprodução (LIZOT, 1974, p.29). Em um de seus livros, Crocker (2009, p.147) cita o exemplo de um jovem muito disposto para o sexo, chamado de 'Ralador de Furos' (tradução da língua canela), que acreditava que comendo algo sua disposição para relações sexuais retornaria, mesmo depois de ter praticado sexo com várias mulheres.

De acordo com Crocker, em comunicação pessoal, os canelas mais idosos atribuem a fabricação e a origem do sêmen aos ossos. Para eles o sêmen é o tutano. Desconhecem a função dos testículos, *incre*. Os mais novos, segundo Crocker, conhecem a função dos testículos na produção do sêmen, pois sabem que animais capados não possuem mais a capacidade reprodutiva.

As relações sexuais que resultam na fecundação, não são, no entanto, suficientes para a fabricação do corpo do bebê, pois, além das relações sexuais, para conceber uma criança é necessário a prática de resguardos alimentares que garantirão a fertilidade do casal e a saúde do bebê. Recolhi o seguinte depoimento de uma mulher canela sobre a alimentação necessária a garantia de fertilidade e da saúde feminina:

A batata, se a gente come, só dá um filho e não presta mais não. Diz que o corpo fica seco, fica mole o resto, fica seca a bunda. Também não come a primeira abóbada não, faz mal também, é proibido. A minha vó que me da informação, ela não deixa eu comer cabeça de boi, cabeça de porco, tripa de boi,... nada mesmo. Ela não deixa rabo de tatu, rabo de mambira, ele não deixa nada mesmo. Se eu comer cabeça de boi, a minha filha vai ficar ferida na cabeça, fica com coceira, se com 6 meses eu comer paca, menino vai ter coceira, a pele fica branca. Também se sair menstruação eu não como nem carne, nem farinha nada, só mingau de arroz, e o resguardo grande que eu passei no tempo que o Davizão era vivo. Mas agora a família, a idade assim (apontando sua neta) todo mundo come cabeça de boi, come até língua, come até tripa, fígado (abril, 2005).

Percebi que o resguardo alimentar é levado muito a sério e consideram que uma pessoa ingere, pode afetar a saúde física de outra: se a mãe comer cabeça de boi seu filho, ainda que esteja em seu ventre, nascerá com coceira na cabeça.

A preparação de uma criança, sua incubação que se inicia na gravidez, é um momento particularmente especial. Além do sêmen como alimento constituinte por excelência, a mulher grávida está sujeita a uma série de resguardos e prescrições, *më ipiyakri tsà*. Perguntando certa vez a uma mulher sobre os resguardos na gravidez obtive a seguinte resposta:

Tem resguardo. Se comer, ele cria. Quando nascer ele vai chorar. Olha, ainda hoje esse menino tem caganeira, porque sempre nos comemos qualquer coisa. Quando você tá buchuda, não pode comer mel, nem ovo. Não pode comer no meio da estrada. Não pode comer pegado de panela.

Seu marido, que participava da conversa, interferiu:

E tem de banhar. Mulher tem de banhar cedo. Tem que passar areia na barriga. Quando nascer menininho fica limpinho. Você viu se Kengapré tá sujo?

Pois é assim. Fez resguardo. Tá limpinho. Porque o anarrôgo (comida) cola nele, 'aprega' nele ai fica sujo.

É por isso tem que lavar a barriga. Porque se come ele 'aprega'. A índia pega areia para lavar, quando nasce menino tá limpinho.

A mulher acrescentou: *e também nem chora. Resguardo de índio é duro, Api*<sup>65</sup>.

O marido: *e não pode comer nem veado gaeiro*<sup>66</sup>, *campeiro. Se comer o menino pega coceira, sai caroço.*

Segundo os canelas, o resguardo da mulher grávida permite aos recém nascidos chegarem ao mundo com mais resistência às doenças. A dieta alimentar, que requer a não ingestão de várias comidas de origem animal e outras consideradas remosas, permite ao indivíduo não incorporar substancias que desencadeariam conseqüências prejudiciais aos seus filhos, além de desacelerarem o desenvolvimento da 'essência humana'<sup>67</sup>. Neste sentido, os pais que esperam um filho procuram comer alimentos que acreditam ser bons para o filho. A ingestão da carne de certos animais pode provocar a aquisição dos hábitos ou de outras características do animal consumido durante a gravidez. Evitam carne do bicho preguiça (*Bradypus tridactylus*) para que não haja risco de transferências das qualidades animais e para que, por exemplo, a criança não nasça mole e preguiçosa. Carnes escuras também são evitadas sob o risco de afetar a saúde da criança.

Yolanda e Roberto Murphy (1974) em seus trabalhos sobre os Mundurucú apresentam descrições detalhadas sobre as várias restrições que pesam sobre os

<sup>65</sup> Abreviatura de Apikwyj, o meu nome de batismo na aldeia.

<sup>66</sup> *Cervus elaphus sp.*

<sup>67</sup> Este termo foi utilizado por Mehringer, 1990 e citado por Kowalski, 2008, p.234.

genitores que esperam um filho. Eles falam, entre outros assuntos, de ‘*sight taboos*.’ O casal Murphy faz a descrição destes tabus observando ainda conceitos sobre a « higiene perceptiva » das mulheres Mundurucú :

...during pregnancy, a woman should not see a jaguar, fresh-water porpoise [marsouin], or snake as she will become ill and the child will die. The capibara and the turtle cannot be looked at, lest the child become wan and pallid, and if a monkey is seen the baby will be fearful for life. Animals that live in the water, such as the alligator, should not be looked at either, as the child will not be able to walk properly. Most of the sight taboos [...] do not impose a great burden upon the woman. She need only keep her eyes down when out of the village to avoid most of the tabooed creatures, a small problem as most women keep their eyes down when on trial anyhow (MURPHY 1974, p.161).

A análise destes elementos leva à compreensão da relação entre a teoria da concepção e da consubstancialidade. Ambas exigem resguardos de vários tipos entre os timbira (sexuais, alimentares e de comportamento). A couvade e o incesto, como afirma Menget (1979), são comportamentos constitutivos e explicativos da teoria da concepção inserida na relação de parentesco (1979, p. 260).

Entre os canelas, o parentesco é antes de tudo uma questão de sangue e consubstancialidade, de forma que os fluidos corporais estão separados de acordo com o sexo, mas reunidos na procriação. Consubstancialidade é a comunhão de substâncias corporais, conceito este fundamental para a compreensão da ontologia timbira. Para Da Matta, a consubstancialidade e a troca obrigatória e sistemática de comida seriam os traços constitutivos do parentesco “verdadeiro”. Nesta idéia, o paradigma para este parentesco ‘verdadeiro’, seria estabelecido a partir da família elementar (DA MATTA, 1976 p.163-164).

Souza (2004) enfatiza o papel da comensalidade e da convivialidade entre os Timbira, na construção de laços de parentesco culturalmente conceituados como substâncias, que se referem aos corpos de pessoas (SOUZA, 2004 p.28). Entre os canelas, à medida que o tempo passa, as pessoas que vivem juntas começam a compartilhar seus fluidos e se tornam parecidas. Em outras palavras, por meio da consubstanciação, como resultado da co-residência, da comensalidade e do contato sexual, promove-se a ‘extração da afinidade’, e, portanto a diluição das diferenças no ambiente do grupo local. A comunhão de semelhanças físicas é intensificada entre os cônjuges que passam a vida trocando

suas substâncias sexuais, e mesmo o sangue considerado o princípio individualizador da pessoa acaba se confundindo. É por isto, que se afirma que a consangüinidade não é dada, mas construída pela extração máxima da afinidade, como explica Viveiros de Castro:

“A consangüinidade deve ser deliberadamente fabricada; é preciso extraí-la do fundo virtual de afinidade, mediante uma diferenciação intencional e construída da diferença universal dada. Mas então, ela só pode ser o resultado de um processo, necessariamente interminável, de despotencialização da afinidade: sua redução pelo (e ao) casamento. Este, em suma, é o sentido do conceito de afinidade potencial: a afinidade como dado genérico, fundo virtual contra o qual é preciso fazer aparecer uma figura particular de socialidade consangüínea. O parentesco é construído, sem dúvida; ele não é dado. Pois o que é dado é a afinidade potencial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.423-424)

Viveiros de Castro afirma que a afinidade é dominada pela consangüinidade. É a consangüinidade que determinará com quem eu posso ou eu não posso casar. Quem é ou não é meu parente. Para esse autor, um afim é uma subespécie de consangüíneo. Na distância, acontece o inverso, a consangüinidade é dominada pela afinidade de modo que os consangüíneos distantes são transformados em afins potenciais (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p.124) Esta relação simbólica com o sangue e com os demais fluídos corporais na definição do parentesco representa “um lócus classicus da etnologia jê” (SEEGER, e outros, 1979).

Como em outras sociedades, a ontologia canela manipula o parentesco determinando o que é e o que não é consangüinidade, afinidade e incesto. Homens e mulheres são unidos ou separados pela dinâmica das regras sociais que determinam a afinidade e a consangüinidade. Na sociedade canela, as relações entre os pais contribuintes e seus filhos se estendem para além dos dois indivíduos envolvidos, alterando o modelo de termos mãe-para filha-para neta da família extensa. Crocker (2009) relata que através de uma simples relação de paternidade compartilhada, pessoas que podem não ser geneticamente aparentadas podem se referir a outra por termos de parentesco, e sua relação pode continuar por várias gerações em matrilineas paralelas (2009, p.96).

Neste contexto dos estudos da afinidade e da consangüinidade, se inserem a questão dos nomes pessoais e da terminologia de parentesco. Lave, ao estudar os

Krikati, indica os nomes pessoais como indicativos de posições não ainda combinadas em relações específicas. Segundo ela, é em termos da oposição entre relações determinadas, rotuladas por termos de parentesco e outras relações determinadas pelo uso de nomes pessoais que os Krikati, por exemplo, exprimem suas regras de incesto. Assim, relações sexuais e casamentos são permitidos entre pessoas que se dirigem e se referem umas às outras pelo nome pessoal, contrariamente, relações sexuais e casamento não podem acontecer se as pessoas se referem entre si por termos de parentesco (LAVE, 1967, p.280-281).

Esclarecendo ainda mais esta idéia, cito Viveiros de Castro, segundo o qual:

Os afins cognáticos são tratados como cognatos mais que como afins; os afins efetivos são consanguinizados no plano das atitudes; os termos específicos de afinidade (quando existem) são evitados, em favor de tecnônimos que exprimem co-consanguinidade, os cônjuges são concebidos como se tornando consubstanciais por via do sexo e da comensalidade e assim por diante. Pode-se, então, dizer que a afinidade como relação particular é eclipsada praticamente pela consangüinidade, ao longo do processo de construção do parentesco (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 417-418).

Entre os canelas, tecnônimos são criados e usados para os cônjuges que já têm filhos. Um homem chamará sua mulher pelo termo: *meinxi*, precedido do nome do primeiro filho (*Japá meinxi- mãe de Japá*), e uma mulher chamará seu marido pelo termo *mehum* (*Japá mehum- pai de Japá*), e nunca pelos nomes pessoais, o que seria desrespeitoso<sup>68</sup>. Como confirma a seguinte fala:

Porque minha mãe que falou: você não pode chamar o nome do seu marido *Kenaprá* não, chama nome de seu primeiro filho: *Krapé mehun*, aí toda vida que eu tô chamando *Krapé mehun* e ele também toda a vida tá me chamando *Krapé meinxi*. Até minhas filhas tão chamando os maridos assim. É por que não pode, pra respeitar. Se outra pessoa tá chamando o marido pelo nome é por que nem respeitando o marido, é só por isso, que tá chamando pelo nome dele mesmo, mas eu mesma não pode assim. Porque chamar pelo nome não respeita, namora com outras, depois casa com outras, mas eu não, eu sou crente e não posso pra largar meu marido, não pode enganar meu marido. (Argentina Yonchène, mulher de uns cinqüenta anos, 2005).

Os termos citados acima são exemplos de ‘consanguinização’ das relações entre os afins unidos pelo matrimônio. Os tecnônimos que nomeiam o outro

<sup>68</sup> Para saber mais, ver LADEIRA, 1982.

através do nome do primeiro filho determinam a ligação de sangue entre o trio mãe/filho/pai. Observa-se que a manipulação dos laços de sangue e o uso dos termos de referência são a base de todas as relações de reciprocidade. Neste exemplo, homens e mulheres são unidos pelo sangue do filho e suas relações respondem à dinâmica da consubstancialidade que camufla a afinidade e inaugura a consangüinidade.

Nesta lógica, o pai, a mãe, o filho e a filha canela compartilham o ‘mesmo’ sangue, tal como os irmãos e as irmãs, como se pertencessem ao mesmo ‘reservatório’ de sangue. Marido e mulher, ou ainda amantes antigos, tornam-se parte do mesmo ‘reservatório’ de sangue. Como relata Crocker, “a partilha da mesma transpiração, do calor corporal e dos fluidos sexuais transforma em semelhanças as diferenças de sangue entre os casados” (CROCKER, 2009, p.133).

Crocker explica o conceito de similaridade relativa de sangue (*kaprôh pipên*: sangue similar), substancialidade, em outros termos, através da crença canela de uma mulher possuir apenas um umbigo durante toda sua vida e desta forma, todos os seus filhos serem provenientes desse umbigo. Um desenho feito por um de seus assistentes de pesquisas retratou a barriga de uma mulher com um umbigo protuberante, como um galho de árvore horizontal, no qual várias crianças (irmãos e irmãs) estavam penduradas como frutas (2009, p.134). Este exemplo ilustra a concepção Canela sobre a consangüinidade e suas implicações nas relações de parentesco.

É a construção cultural do sangue que também deixa sua marca de subjetividade na concepção dos dois tipos de sangue das mulheres canela, o *karô* e o *caprô*. O *karô* é o sangue bom, positivo, não poluente que constrói o corpo do filho, já o *caprô* é o sangue menstrual, ou o sangue que sai pela *ih.hê kre* (vagina) durante o parto, considerado poluente. Os homens possuem apenas um tipo de sangue, também responsável pelo corpo do filho e não poluente. O sangue da criança para os canelas é uma produção compartilhada entre os genitores. A fabricação de sangue depois de nascido, por sua vez, está associada à ingestão de alimentos moles ou líquidos, enquanto que a consistência do corpo associa-se à ingestão de alimentos duros.

Quanto ao sexo da criança, não se sabe ao certo quem o determina. No entanto verifiquei a importância de conhecê-lo ainda no ventre da mãe, pela quantidade de especulações e ‘exames’ feitos durante o começo da gravidez. As mulheres acreditam que se a gestante sente o feto do lado direito do útero é sinal de um menino. Ao inverso, se a sensação da presença do feto é do lado esquerdo, será uma menina. Praticam também um exame bem simples no corpo da mulher que consiste em verificar a cor dos mamilos da gestante. Se estiverem escuros é o anúncio de um menino, se a cor dos mamilos estiver clara será uma menina. A presença de uma linha escura entre o umbigo e o púbis, que aparece nos primeiros três meses da gravidez, anuncia uma criança do sexo masculino. A ausência desta linha divulga o nascimento de uma menina. Todos estes exames foram feitos pelas mulheres canelas em meu próprio corpo, quando estava grávida do meu primeiro filho, durante meu primeiro trabalho de campo. Todas as mulheres, com exceção de uma, afirmaram que seria uma menina. Tamie, minha filha, nasceu forte, linda e saudável.

## 2.2 – Parir um corpo Saudável ‘capen’.

Depois de um começo de noite bem agitado acompanhando a assistente de enfermagem da aldeia, fui dormir por volta das 21h30min. Acordei assustada à meia noite com *inxu*<sup>69</sup> me chamando: *Api! Pajporé*<sup>70</sup> tá pra nascer *Ihp`ym* (ele/ela cair)! Desci da rede meio desorientada. Procurei a mesa do lado errado. Tateando no escuro achei só a parede. Olhei para cima para me orientar pela luz da lua que iluminava a cumieira da casa. Achei meus óculos e corri para abrir a porta.

Chegando ao quarto de *inxé*<sup>71</sup> encontrei-a sentada no chão sofrendo com as contrações que apareciam cada vez mais fortes e constantes. Ela gritava e dizia: *Api!* Eu vou morrer! Eu respondi: não, *inxé*, tu vais dar a luz! É *Pajporé* que vai nascer! *Inxé* levantou-se e saiu com sua irmã, minha *inxé-ca*<sup>72</sup> e com *inxu* para

---

<sup>69</sup> Pai na língua timbira.

<sup>70</sup> Nome próprio de origem timbira

<sup>71</sup> Mãe em língua timbira

<sup>72</sup> *Inxé-ca* é mais um termo utilizado para designar mãe, sendo que aqui não se trata da mãe biológica, mas social.

O sufixo *Ca* é o referencial que sintetiza o mais ou a mais velha das irmãs e conseqüentemente a mãe mais velha de ego.

evacuar fora de casa. Esperei um pouco até chegarem sob a chuva fina que caía. *Inxé* voltou para o quarto e as contrações aumentaram. Pediu-me remédio para dor, mas eu não tinha nenhum analgésico para lhe oferecer. Depois solicitou ao seu marido que chamasse a assistente de enfermagem para que esta lhe aplicasse uma injeção. *Inxu* correu para chamá-la, mas chegou tarde demais, pois as contrações aumentaram e a criança iniciou o processo de nascimento<sup>73</sup>.

O nascimento é considerado em várias sociedades, como o mais importante rito de passagem da vida humana, pois a chegada de crianças condiciona a reprodução social e solicita práticas destinadas à integração dos novos seres na sociedade. O nascimento biológico é antes de tudo um nascimento social, e segundo Belmont (2007, p.504), as numerosas representações do nascimento podem apresentar-se em três etapas: a separação, a margem e a agregação. A separação concerne ao tratamento dado à placenta e ao cordão umbilical que se separam literalmente da criança. A margem inclui o período de reclusão em que a criança ainda é considerada muito frágil e quando os resguardos, notadamente a couvade, são absolutamente necessários. Os rituais que caracterizam a agregação são compostos, entre os canelas, pela nomeação e pela escolha do compadre ou da comadre, (padrinhos) da criança. Na aldeia Escalvado, o nascimento de uma criança é geralmente festejado com fogos de artifícios lançados pelo pai da criança e marido da mãe.

Apenas mulheres participam do parto. Neste nascimento éramos duas a ajudar a parturiente. Eu apoiava as costas, enquanto *inxé-ca* se preparava para receber a criança e dispensar-lhe os primeiros cuidados. A placenta ficou retida e depois de algumas tentativas de mulheres que chegaram depois do nascimento, o *ihkyhti*, como é chamada a placenta, finalmente ‘nasceu’ sendo enterrada na casa materna, em um buraco feito alguns dias antes do nascimento, no interior do recinto em que a mulher dorme com o seu marido e onde a criança iria nascer

Em geral, o parto entre os canelas acontece sobre esteiras que aparam o sangue e a placenta. Uma vez concluído o parto, a esteira servirá de bandeja para transportar a placenta até o buraco onde será jogada e enterrada. A placenta, *ihkyhti*, traduzida literalmente para o português por “companheiro do bebê”, nasce

---

<sup>73</sup> Neste nascimento observei um ar de decepção nos semblantes das duas mulheres (a genitora e sua irmã) quando virem o sexo do bebê: um menino.

com o bebê, como o próprio nome sugere, e imediatamente após o nascimento, será separada da criança, marcando, para sempre o lugar do seu nascimento e a matrilocalidade.

*Tsatú* Canela, um interlocutor indígena, explica que “*a placenta é enterrada em um dos cantos da casa, que é pra que se o mais velho da casa morrer, a mais nova continue viva e o filho mais velho fique no lugar do pai*”, caso este tenha falecido, obedecendo a lei natural dos mais novos enterrarem os mais velhos. O enterro da placenta é concebido como uma forma de dar proteção ao ser mais frágil da família, o recém-nascido. Em caso de morte, é o ser mais vulnerável e mais exposto pelo *karõ*, (alma) do falecido. Este pequeno ritual garante proteção à vida da criança recém-nascida e simbólica e concretamente justifica a matrilocalidade dos canela, sustentada no fato de, no nascimento dos filhos as mulheres enterrarem suas placentas (*ihkyhti*) na casa em que deram a luz, assinalando com este gesto a demarcação do seu território.

Segundo Cunha, os Krahô relacionam o lugar da morte ao lugar de nascimento, o que significa que para este povo, assim como os canelas o lugar de morte é a casa materna, verdadeira referência sócio-espacial (1975, p.8). Mesmo casado, um homem doente pode ser transportado até a casa de sua mãe para lá morrer, salvo se este homem não possuir mais família ou casa materna (CUNHA, 1975, p.23).

No que concerne ao lugar onde é enterrada a placenta, há diferença entre canela e Krahô, pois, ainda de acordo com Cunha, para se precaver contra os perigos da penetração do sangue, os Krahô costumam enterrar a placenta em um buraco fora da casa, (mas em suas proximidades) forrado e recoberto com folhas e pedras duras, isolando devidamente o local de risco. A mãe deverá urinar neste mesmo lugar até que cesse o sangue por completo. Sob o risco de penetração do sangue em seu corpo, ninguém deve pisar em tal lugar (CUNHA, 1975, p.103). Vale a pena lembrar que para os canela, o *capró*, sangue feminino que sai pela *ih.hê kre* (vagina), é considerado poluente e por isto perigoso, e neste caso, a margem, ou o resguardo social, representado pelo isolamento deve durar até que o sangramento cesse totalmente. Esta regra deve ser observada também em caso de aborto ou natimorto.

Entre o rol de sangues poluentes nas etnografias indígenas a menstruação vem em segundo lugar, depois do sangramento pós-parto, considerado de forma consistente como o sangue que traz maiores perigos para àqueles que a ele se expõem. De acordo com Belaunde,

(...) as etnografias indicam que o sangue menstrual é considerado uma forma de sangramento de pós-parto, na medida em que é freqüentemente atribuído a uma gravidez interrompida, e/ou purgação de sangue excessivo e/ou sujo, necessário para iniciar uma gravidez bem-sucedida. (BELAUNDE, 2006, p.217).

O nascimento é concebido pelos canelas como um momento particularmente cansativo para a criança. Por isto, ocupam-se e preocupam-se, especialmente, com o descanso do novo ser, precavendo-se e evitando todo motivo que o faça chorar, pois, o choro da criança é particularmente perigoso, podendo provocar sua morte. Têm a consciência de que o choro enfraquece a criança e põe em risco a permanência de seu princípio vital, do seu *caxwyn*.

As preocupações com o nascimento e os primeiros momentos de vida do novo corpo são acompanhadas, além dos resguardos alimentares e dos comportamentos exigidos aos pais (pater e potenciais genitores), por várias outras práticas preventivas, garantidoras da saúde do nascido. Estas práticas vão desde a pintura corporal com urucum até o uso de folhas de fumo espalhadas por seu corpo contra os espíritos dos mortos. A mãe cortará seu cabelo nas primeiras semanas, extraindo também todos os pêlos do seu rosto, cílios e sobrancelhas. Fibras secas de palmeiras, enroladas entre si, serão amarradas nos seus punhos e nas suas pernas. Em caso de soluço, um pedaço bem pequeno da esteira onde dorme a mãe, será colocado sobre sua cabeça, para que a criança cesse de soluçar. O espírito, *caxwyn*, ainda não totalmente firme, pode sair do corpo do recém nascido em uma crise de soluço.

Nimuedajú expõe que os Apinajê costumam pintar as crianças com tinta preta de látex e carvão para que cresçam ligeiro. Enfeitam as crianças com jarreteiras, ligas nos tornozelos, cordões no pescoço, na cintura, nas munhecas e vários pendentos de ossos, sementes ou madeiras, aos quais atribuem poder curativo contra doenças da infância, possuindo na maioria das vezes efeito profilático (NIMUENDAJÚ, 1983, p.81).

Oliveira (2008) observou entre os canelas que, quando cai o umbigo da criança, o pai o enrola em um pano branco, faz um buraco em um pé de sucupira, árvore de madeira forte e de grande longevidade, onde deposita o umbigo do recém nascido. O ‘pater’ ou pai social<sup>74</sup> pega o miolo de uma palmeira e o ingere para fortalecer o seu próprio corpo e conseqüentemente o da criança (OLIVEIRA, 2008, p.69-70). A sucupira é associada ao crescimento das crianças. Esfregar folhas desta árvore nas costas e nas pernas garante força e velocidade na corrida de tora<sup>75</sup>.

Estas práticas que asseguram a saúde do recém nascido são seguidas por uma série de resguardos, definidos por Cunha como “restrições alimentares, sexuais e cerimoniais em ocasiões que variam como: assassinatos, defloramento, parto, aborto, menstruação, perfuração da orelha, corte do cordão umbilical, contato com sangue de cachorro ou de cobra” (CUNHA, 1978, p.104). Ou seja, em todas as situações em que o sangue, seja animal ou humano, estiver presente. Esta concepção sugere a idéia de que os seres são interdependentes, e as ações de um implicam conseqüências sobre os outros<sup>76</sup>. Entre os resguardos que envolvem a gravidez e o nascimento, a couvade é comumente presente entre as sociedades indígenas.

Em um artigo sobre a couvade Menget (1997) confirma a informação de que entre os povos de língua Jê, não é raro ver outros consangüíneos associados às prescrições rituais. Menget observou que a couvade para os Txikáo, do parque nacional do Xingu, é um tabu estritamente respeitado que tem efeito também sobre os parentes próximos. Segundo ele, de uma maneira em geral, não há registros de ausência de restrições alimentares e sexuais de pais envolvidos em um nascimento em quase nenhuma sociedade indígena da América do sul. Para Menget, a couvade não é nem um rito de legitimação do papel social do pai, como dizia Malinowski, nem um meio de reforçar um laço conjugal nas sociedades onde o casamento é frágil ou instável, como sustenta Mary Douglas. A legitimação do pai é dada pelo caráter do casamento, e não pela teoria fisiológica da concepção ou pelas práticas que acompanham o nascimento. Existem algumas

---

<sup>74</sup> Pai social e biológico deve ser compreendido aqui como o pai legitimamente aceito pela sociedade através do casamento com a mãe. Os outros homens que compartilham a paternidade são reconhecidos como colaboradores do corpo do bebê.

<sup>75</sup> Ritual e prática desportiva própria dos Jê e dos Timbira.

<sup>76</sup> Neste contexto, Crocker fala de ‘princípio do emparelhamento’ (Ver Crocker, 1990, p.323)

sociedades onde um genitor vê na couvade seu status de pai validado, mas em geral a legitimidade paternal precede o nascimento e não o contrário. (MENGET, 1997 p. 246, 258-259).

Os resguardos são onipresentes na vida dos canelas, sejam eles de abstenção das atividades laborais, da prática sexual ou da ingestão alimentar. Estão presentes em várias etapas da vida dos indivíduos. A existência destes comportamentos, ou nos termos de Menget, deste conjunto de crenças e ritos, deu lugar a vários tipos de interpretações. Tudo parece funcionar como se os genitores e a criança fossem um só e estivessem expostos aos mesmos perigos. Para surpresa de muitos, na couvade, o pai não assume o lugar da mãe, ele assume o lugar do filho recém nascido. (MENGET, 1997, p.258-259).

Durante a couvade entre os canelas, o resguardo alimentar consiste em evitar todos os alimentos gordurosos ou muito temperados: porco, veado, carnes muito salgadas. A alimentação aconselhada compõe-se, basicamente, de mandioca e de arroz. O regime alimentar é acompanhado de um isolamento social, uma reclusão que esconde os genitores do olhar dos outros membros da comunidade.

A partir do nascimento, até a queda do umbigo da criança, os cônjuges também não podem tomar banho no brejo nem participar da vida social da aldeia, evitando contato com pessoas que não sejam parentes próximos (afins consanguíneos). Só depois os pais podem voltar a circular pela aldeia e participar das atividades cotidianas como as reuniões do pátio. No entanto, aos homens ainda fica proibida a realização de atividades que exijam muito esforço físico como correr com tora e manter relações sexuais, tudo para não colocar em risco a saúde da criança, que acreditam estar diretamente relacionada ao cumprimento destes resguardos, conforme Oliveira (2009, p.70):

(...) então se você namorou outra pessoa, teve relação com ele, aí a criança de repente ta doente, aí aquela relação de vocês dois pegou na criança, aí o pajé vem e cura, aí não vai reprovar, não, só vai dizer, olha, tu vai preparar um pouco de urucu, nao é muito não, amansa ela, faz um suco, aí tu toma com hora marcada, sem comer nadinha às 6h da manhã.

Segundo Crocker, as restrições da ‘couvade’ pelos pais contribuintes estendem-se por quarenta dias, ocasião em que as parentas da mãe realizam um rito conhecido pelo nome *me hà?-khrël* (eles isso comem). O ritual consiste na

chamada de alguns dos pais contribuintes pela mãe que, pintada de vermelho, andar pelo caminho circular da aldeia fazendo o convite. Depois de reunidos, o pai social e os pais contribuintes ficará de cócoras na casa dela em volta de um grande berubu (bolo redondo e achatado feito de massa de mandioca ou milho que pode ter pedaços de carne espalhados na massa). Os pais, segurando palitos de coçar de vinte centímetros, pegam um pedaço do bolo e, a um determinado sinal, o levam até a boca abstendo-se de comê-lo. Este ato significa abstenção e respeito às restrições da couvade. Enquanto os homens ainda estiverem de cócoras, um tio da mãe lhes dará uma lição, lembrando-os de suas responsabilidades para com a crianç que contribuir  ‘fabricar’. Este ritual engaja para sempre os pais contribuintes, que deverão prover a crianç de carne, de vez em quando, observando as restrições sexuais e alimentares quando a crianç estiver doente (CROCKER, 2009, p.94-95). Acredito que este ritual não  mais praticado, pois não vi nem ouvi falar de nada parecido durante minha pesquisa de campo.

De acordo com Tsat Canela, com quem conversei sobre as restrições da couvade, o resguardo necessário deve durar de seis a sete meses após o parto. E ainda:

O casal deve dormir separado e o pai não pode trabalhar a terra, caso contrário a crianç chora. Se matar minhoca chora mais ainda. Não pode caçar nem atirar em macaco em cima de árvore, cobra também não pode matar, senão o bebê chora.

Nimuedaj (1983, p.80) observou que entre os Apinayé, até a queda do umbigo da crianç o pai não se ausenta do espaço de reclusão sem necessidade, abstendo-se de todo o trabalho e são pode tocar no filho depois de duas ou três semanas de nascido.

Para os canelas, como cita Oliveira, este período de cuidado extremo, caracterizado pelo isolamento dos pais, bem como pela observação de proibições alimentares e pela prevenção do contato com os fluidos corporais poluentes  mais rígido durante os primeiros dias do nascimento. Neste estágio, a crianç  considerada muito frágil, precisando da força (representada pelo sangue dos pais) para ter seu corpo construído” (OLIVEIRA, 2009, p.70).

Durante minha pesquisa de campo, presenciei o nascimento de uma crianç prematura. Escutei, na ocasião, diversas pessoas referindo-se ao bebê

como tendo nascido com o corpo ‘folgado’. Como se a quantidade de ingredientes responsáveis pela consistência de seu corpo não tivesse sido suficiente para preenchê-lo.

Quanto mais frágil parecer a criança, mais rigoroso pode ser o resguardo. Nestes casos, além de não poder caçar nem comer alimentos gordurosos, é proibido ao pai da criança recém nascida pegá-la no colo:

Quando meninozinho novinho assim nasce, o pai não pode pra pegar, não. Senão menino chora pega caganeira. Não pode caçar, matar tatu, nem aranha, nem nada, porque eu quero é comer peixe, eu quero comer rabo de couro, eu quero comer toda coisa. Ai não pode matar cobra, nem aranha, senão o menino chora. Se come gordura, pega. É assim. O resguardo do índio é pra ficar forte. É assim. Agora se o pai pega o menino pequenininho, ai ele fica fraco, adocece. Mas esses novos estão tudo pegando. Até a mulher está derrubando eles.

Os Ticuna, povo indígena que vive em uma tríplice fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia seguem resguardo parecido. Segundo Goulard, ao adotar comportamentos de resguardo, os pais evitam a contaminação da criança por uma ação cujas conseqüências são imprevisíveis (GOULARD, 2008, p.142).

Para os canelas, os pais evitando a ingestão de carne pesada, que tenha muito sangue e muita gordura, o trabalho na roça e a caça, impedem qualquer contaminação para o filho, protegendo sua saúde e sua vida. Estes resguardos estabelecem os princípios que predeterminam a saúde da criança. Vale à pena salientar, que apesar de uma definição homogênea do que é possível comer durante a couvade, como os alimentos não remosos, ou leves, e o respeito às regras comportamentais, as conseqüências das infrações alimentares relevam dois tipos diferentes de conseqüências: ou a criança fica fraca, adocece e morre, ou o mal recai sobre os pais, que ficam fracos e adoecem.

Esta relação entre pais e filhos perdura para muito além da couvade. Nimuendajú, (1983:80) observou que entre os Apinajê, “durante toda a vida um laço místico une o bem estar dos pais aos filhos”. O autor demonstra isto com um exemplo de um rapaz de quarenta anos cuja mãe de sessenta teve conjuntivite e por isto o filho não podia comer carne de galinha ou outros alimentos que poderiam interferir no estado de saúde de sua mãe.

Segundo Melatti, o pai e a mãe devem se sujeitar a restrições semelhantes quando o filho, mesmo sendo adulto, fica gravemente doente ou é picado por algum animal venenoso. O filho também deve fazer resguardo pelo pai ou pela mãe ou por irmãos que tenham pelo menos um genitor em comum, quando um deles está seriamente enfermo ou se recuperando de uma picada peçonhenta (MELATTI 1973, p.12).

Os resguardos diminuem, mas não param após o nascimento e continuam durante o crescimento do filho, pois as substâncias dos corpos são consideradas como iguais e, portanto, para sempre associadas.

Crocker cita o exemplo de uma garota de 14 anos que adoece. Seus pais, irmãos e irmãs ficam atentos respeitando as restrições sexuais e alimentares consideradas poluentes. Os parentes próximos da garota sabiam que, ao se exporem à alimentos poluidores, estariam fazendo com que eles se propagassem no sangue compartilhado com ela, contribuindo para que ela piorasse, ou mesmo morresse (CROCKER, 2009, p.134).

‘Quando as práticas preventivas são ineficazes e a criança adoece, há duas possibilidades de recurso: os remédios alopáticos existentes no posto de saúde e as curas xamânicas com um ‘especialista’ em doenças infantis. Por várias vezes, durante meu trabalho de campo, acompanhei pacientes infantis na consulta com o curandeiro. Numa ocasião, acompanhei *Payhu*, que foi consultar o curandeiro Antônio Gato. *Taribic*. Seu filho, estava com diarreia, segundo ela, há um mês, e com sangue nas fezes e muito magrinho *ih.hi.re*.

Uma criança menor, de nome *Kengapré* foi atendida em primeiro lugar. Sua mãe o despiu do pano branco que o cobria. Antônio Gato tocou-lhe a barriga e de dentro tirou uma pedrinha branca. Depois, saiu da casa, foi até uma planta, falou com ela e depois voltou pra repetir o mesmo procedimento. Foram várias idas e vindas, entrando e saindo da casa, tocando a barriga da criança e saindo. Depois começou a soprar a barriga do menino, fez umas perguntas para sua mãe, deu uns conselhos e concluiu que ele não tinha nada. A mãe pagou a consulta com uma panela.

Com *Taribic* o procedimento foi parecido. A conversa com a mãe foi mais longa. Em *Taribic* foi detectado um problema: ele havia comido carne de bicho

preguiça<sup>77</sup> e rabo de tatu. Não podia. Criança pequena, segundo o *cai*<sup>78</sup>, ‘tem de ficar sem comer essas coisas’.

A ingestão de alimentos é considerada pelos canelas a forma mais eficaz de assimilação de poluentes. Os sucos de carne são especialmente poluentes e, de algumas carnes mais que outras (*hii kakô?* –*khên*: carne líquido ele-ruim: líquido de carne ruim). As carnes de caça, como a dos veados machos, são mais poluidoras que as carnes dos animais domésticos, como a carne de galinha. A carne do animais machos são mais perigosas que a das fêmeas e a carne dos órgãos internos são mais ameaçadoras que a dos músculos longos. Alguns legumes e frutas também são considerados perigosos para a saúde (CROCKER, 2009, p.133).

As relações sexuais são consideradas tão perigosas quanto a ingestão de alimentos, e quanto mais fraco estiver o corpo, mais vulnerável às contaminações estará. Segundo Libório, o rigor no período do resguardo em torno da abstinência sexual Canela envolve desde a proibição do ato sexual propriamente dito, até conversas com o sexo oposto ou o simples contato como ‘mexer’ em mulher, confirmado na fala de um de seus informantes: “*Mas também não vai mexer não também, e nunca mexe, não pode furar. Agüenta, pode, pode passar 10 meses, ai pode mexer*”. (LIBÓRIO,1998, p.95).

Crocker (2009, p.132) faz referência a uma mulher que foi acusada pela comunidade de matar seu bebê, com poucos meses de idade, em decorrência da desobediência às restrições sexuais, que teria provocado a doença, seguida da morte da criança. Este acontecimento, segundo Crocker havia se tornado um fato social. A morte do bebê tinha sido associada à quebra dos resguardos, que culpabilizava a mãe que nada podia contrapor ao pronunciamento do *cai*.

Durante minha primeira estada entre os canelas, recolhi com Zezinho Tchpcá Canela um mito que, em um de seus episódios enfatiza a necessidade do resguardo sexual e da separação momentânea dos corpos dos cônjuges como parte do resguardo após o nascimento de filhos (hoje esta separação dos corpos não é

---

<sup>77</sup> Cunha, (1978:90) fala de uma parte do mito de *Kaxêdi kwyi*, (mulher estrela) em que um de dois amigos come carne de mucura e envelhece instantaneamente.

<sup>78</sup> *Cai* é o intermediador da cura. Em outros tempos, é o xamã, o curandeiro da aldeia.

mais praticada). Trata-se do **mito de Pàtw`y** e seu sofrimento para cumprir o resguardo sexual.

*Pàtw`y* estava há muito tempo de resguardo. Antigamente quando os casais tinham filhos, o marido ficava na casa dos pais dele por mais ou menos um ano. De tempos em tempos *Pàtw`y* ia visitar a mulher e insistia em ter relações com ela. A mulher sempre lhe recomendava o resguardo necessário, mas *Pàtw`y* insistia. E como última tentativa disse para si mesmo que se ela não quisesse nada, ele não iria mais se importar. Chegou à casa da mulher, comeu, bebeu e conversou com ela dizendo que o filho nascido já estava grande e que o resguardo não fazia mais sentido. Não era mais necessário. *Pàtw`y* ameaçou ir embora e não voltar nunca mais e que se a sua mulher encontrasse outro homem, ela podia ficar com ele (recolhido por mim em 1999).

Estes exemplos demonstram que a necessidade de respeitar as restrições revela a ontologia canela baseada na crença da consubstancialidade e na intercontaminação por sangue ou fluidos corporais que podem atingir, preferencialmente, nos termos de Melatti, o ser mais frágil da unidade familiar de um homem, ou seja, a criança, cuja pele fina é mais fácil de ser penetrada, ou o doente momentaneamente enfraquecido. O sangue de uma cobra morta pelo pai pode entrar no corpo do filho (CUNHA, 1978, p.102).

Cunha elabora um gráfico de análise da periculosidade do sangue. Nele observa que a periculosidade do sangue varia com a sua origem e o modo de entrada na unidade biológica (contato, derrame, morte, ingestão e com a resistência dessa mesma unidade” (CUNHA, 1978, p.104).

Deve-se observar que o que está em jogo não é só a não mistura de sangues, mas também a manutenção de um sangue considerado bom e a exclusão do mau. Assim deve-se expelir o sangue ruim que se possa por ventura conter: para febre que não passa, o Krahó pode se valer de sangrias aplicadas por consangüíneos, nos braços, nas pernas, nas coxas, no peito, nas costas e até no rosto (Cunha, 1978:104).

Entre os canelas, ser saudável implica um conjunto de fatores psicológicos, sociais e espirituais. Uma pessoa saudável está em harmonia com o seu corpo, que lhe dá energia motriz suficiente para correr com tora e realizar todas as atividades do cotidiano. Para tanto fazem-se resguardos. Um bom corredor é, sobretudo disciplinado no que concerne o cumprimento de resguardos, como confirma o seguinte diálogo, mantido com Paulo Adão Ahprooro em março de 2005:

Rose.O senhor corria muito?

*Ahprooro*: Ave Maria, corria demais. E guardava resguardo. Não comia carne carregada, não comia peixe, nada.

Rose. Não passava fome, não?

*Ahprooro*: É, passava fome, mas agüentava. Ficava forte. De primeiro eu era assim. Agora os de agora... por isso que são ruins pra correr. Não tinha tora assim no meu tempo, não. Aquele ‘pau’ que correram (falando da corrida de tora pesada do último domingo), aquilo não é tora pra mim, não, eu fui lá reparar, era besteira. Eu e o Zé Pedro Preto, o Geraldo, o Virião do *harankatejê* corria demais. Agora do outro (do outro grupo) tinha o Pedro Gregório, o irmão dele era bem 5 pessoas, mas ele não ganhava de nós, não. Eu era bom de tora, até na correria eu também, eu corria. Mas hoje eu não tô mais valendo nada, não.

A saúde também tem uma relação com o espírito, no sentido em que a pessoa que consegue relaxar o espírito e dormir bem, não terá pesadelos. Durante o dia, esta pessoa também não sentirá raiva, nem outros sentimentos incômodos. A pessoa acordará cedo, disposta para banhar às 4 horas da manhã.

Se eu quiser ganhar corredor, eu de manhã eu me levanto, eu tomo banho quatro horas de manhã ai eu tiro folha de sucupira e passo aqui, olhe (passando nas pernas), passando assim nas canelas. Eu como buriti só duas vezes por que senão você fica magra, você cria ‘hemorroi’, (hemorróidas) ai a ‘hemorroi’ só acabando o corpo teu, ai você fica magrinha...(*Jirot*, 2005)

Não é o corpo *him* quem adocece, mas o espírito, o *caxwyn* (pessoa de dentro). De acordo com Pyat,

Pra nós a doença é triste. Ele não gosta de chamar doença. É o *mecaxwyn*<sup>79</sup> que tá doente. Ai a gente chama o pajé. Quem fica doente é o espírito e não o corpo porque o espírito quando ele desloca da pessoa, o corpo da gente, *him*, fica totalmente morto. Então chama o pajé pra poder descobrir o que tá dando isso. Se fosse o *mecaxwyn* que ta lá dentro, só dor de cabeça, ele nota logo.

Os bebês nascem com pouco sangue. Por esse motivo, o *caxwyn* está fragilmente conectado aos seus corpos, além do que, têm pouco conhecimento e podem facilmente ficar doentes e morrer. A conexão de seus espíritos aumenta gradativamente com o aumento nos níveis de sangue, por meio da alimentação e da incorporação de nomes. Esta fragilidade do recém nascido é uma via de mão dupla, pois ao mesmo tempo que o deixa vulnerável, também afeta seus parentes consangüíneos. O recém nascido é frágil, mas seus fluidos corporais são poluentes, perigosos. O contato com suas fezes, urina, e seu sangue pode enfraquecer àquele que a eles se expor. É a noção de “poluição”, muito importante

---

<sup>79</sup> Plural de *caxwyn*.

nas relações entre pessoas canelas, que explica ou gera o temor diante dos fluidos corporais das crianças e do sexo oposto. Esta noção se aplica, principalmente, aos fluidos ou excreções corporais como as fezes *ikwy*, a urina *ihur*, o esperma *ihiró*, o sangue *karõ* e o sangue menstrual *caprô*. Mas também a remela dos olhos *togazine*, o suor *anahcô* ou *im.pê*, o cuspe *izarecô*, o catarro *ijjarop* e o vômito, *rõjarin*.

Os fluidos das crianças são reputados pelos seus efeitos nefastos em certas situações, pois eles contaminam e enfraquecem. Consideram os fluidos das crianças como fonte de perigo e de poluição, que podem fazer um corredor perder sua força e sua velocidade se durante o contato com a criança foi contaminado por sua urina ou por suas fezes. Então é preciso proteger-se, respeitando as proibições sexuais e alimentares e evitando o contato com os fluidos dos outros corpos humanos e não humanos.

Cunha coletou informações semelhantes entre os Krahô sobre as conseqüências do contato de um homem com a pele do filho, e ainda mais com a urina da criança. Este fluido é considerado como ameaçador das qualidades de caçador do pai da criança. As secreções em geral (cuspe, lágrimas, suor, pus), o vômito e até a emissão da voz dilapidam as propriedades individuais (CUNHA, 1978, p.102).

Kacró, um jovem índio canela, contou-me que o contato com as fezes e a urina dos filhos compromete a força e a velocidade do corredor de tora, de forma que a freqüência do contato com estas secreções, que ocorre com o nascimento dos filhos, vai enfraquecendo gradativamente o corpo masculino.

Entre os Krahô, Cunha (1978) registrou vários outros modos de se cruzar as fronteiras de um ser: destes, alguns são de incorporação, como a ingestão (de carne, de vegetais); outros são de outra ordem como as picadas ou mordidas de animais, alguns através dos sentidos da audição, do olfato, e outros de ordem diversa como os banhos, o feitiço e as relações sexuais. A contaminação com o sangue pode se dá de diversas maneiras: pela matança cruel, pela ingestão, pelo derramamento e pelo contato com a pele. Segundo Cunha:

A capacidade de transgressão de fronteiras de cada um destes atos é decrescente e o primeiro, comer, é certamente o mais eficaz. Um peixe mal assado retém sangue que provoca inchaço em quem o coma. O

sangue do homem assassinado penetra no corpo do seu matador, que fica amarelo e pode morrer. O sangue menstrual e o sangue placentário penetram no corpo pelo simples contato e causam, segundo um informante, dor de cabeça e febre (CUNHA: 1978, p.101-103).

De acordo com Crocker (2009, p.133), o risco de contaminação por poluentes é compartilhado por todas as pessoas da família nuclear, já que possuem o mesmo sangue. É por isto que se diz que a saúde e o crescimento de uma criança é o resultado da ação de seus pais, sendo o pai tão responsável quanto a mãe pela saúde do filho recém nascido. Esta percepção é expressa e concretizada por comportamentos de resguardos de vários tipos. A eficácia destes resguardos é confirmada quando, no seu descumprimento, os atos de uma pessoa passam a ter conseqüências na saúde ou no bem estar de seus consangüíneos ou em si mesma.

Para Belaunde, o sangramento das mulheres é a forma mais evidente de “troca de pele/corpo”. No entanto, os homens também podem passar por transformações semelhantes. Belaunde ilustra este dado com exemplos como o dos meninos na região do Xingu que, durante a puberdade, soltam sangue das orelhas como um meio de ampliar suas capacidades de audição e entendimento moral. Comenta ainda que a retenção ou perda excessiva de sangue, calor ou frio é considerada prejudicial, sendo a manipulação do sangramento utilizada, portanto, como método para administrar a saúde dos homens ao longo de suas vidas (BELAUNDE, 2006, p.227).

Alguns dispositivos semelhantes também são postos em prática para reverter e garantir a força, sobretudo, dos corpos dos meninos canela. Um claro exemplo da manipulação do sangue masculino para a manutenção da saúde é o ritual de furação das orelhas, hoje pouco praticado, que servia para fortalecer o corpo do jovem. Apesar de alguns homens responderem que furam as orelhas para ficar bonitos e atrair as mulheres, existe uma função simbólica nesta prática. Nas palavras de Tsààtu Canela: *“Isso é necessário por que o sangue ruim da cabeça, sai pelas orelhas”<sup>80</sup>. Mas hoje os jovens não querem mais furar as orelhas.*

Segundo Crocker:

The objective was to pierce a well-centered hole through each lobe. The holes were to be stretched first by inserting wooden pins, then by increasingly larger round wooden plugs, and years later by increasingly

<sup>80</sup> Informação colhida com Tsàà tu Canela e confirmada por Patah.

larger wheels of Wood or even chalk Stone up to there inches in diameter. The resulting loops of flesh and skin, like wide elastic bands, hold the dangling wheels in place. Whenever the wheels are not worn, the loops are hung over the top of the ear. (...) In this ceremonially special state he was vulnerable to harm, but he and “his children” would grow more rapidly in this state than if they were still in the world of daily living. His mother, Coati, would provide him with foods that were unpolluted, or low in pollutions, so that they would not hinder his growth and the growth of his children (1990:117-118).

O verbo *khãm hapak* (na orelha) significa (escutar-ouvir-entender-obedecer-agir), indicando, como notou Crocker, que, escutar significa fazer. Quando um jovem escutava uma ordem, ele deveria obedecê-la automaticamente. *To hapak-khre* (fazer orelha-buraco: furar orelha) é “aconselhar”, e *há-?khre pey* (esse buraco bom) significa “saber”, e que *i?kuni* é total/completo/virgem”. Resumindo, significa que o conselho entra pelos buracos das orelhas. buracos grandes, bem abertos conduzem à construção de conhecimento e à obediência<sup>81</sup> (CROCKER, 2009, p.106).

O resguardo solicitado durante a iniciação dos meninos funciona como acumulador de energia. Cantam durante a iniciação *Pepjê*, “*A jôôcoooooooooo, aaaaaaaaa jôôcôooooooooo*” Tu vai sofrer, mas tu vai ficar forte”. O corpo vai ficar forte. Esta música deve ser cantada com voz forte, destemida e nunca hesitante ou ameaçada de riso, caso contrário o menino terá pimenta malagueta passada em sua boca, e quando forem pais, os meninos cumprirão os resguardos da couvade com mais facilidade. O resguardo implica sacrifícios e quanto mais fortes, mais jovens forem os genitores masculinos da criança, menos difícil será de cumpri-los, como garante *Pyat*:

Se a gente não faz esse tipo de resguardo durante a época (referindo-se aos rituais de iniciação masculina) aí acabou a energia. Então tem que fazer resguardo. Quando o bebê ta ficando forte, o pai vai gastar muita energia nele porque não vai comer nadinha de carne. Então ali (na iniciação) que ta poupando aquela energia. Então por isso que o pai vai ficando mais fraco porque não vai se alimentar direito. Então por isso que a época de jovem é muito melhor pra fazer resguardo. Fica cheio de energia. Depois quando tem criança aí a energia começa a diminuir (*Pyat*, 2005).

Observo com esta fala, que para os canelas, o resguardo é mantenedor de força e de energia, ao mesmo tempo que garante a força da criança, pois a energia, como diz *Pyat*, é transmitida pelo pai graças ao resguardo deste. Afirma ser

<sup>81</sup> Retornarei esta informação com mais detalhes em outro capítulo.

melhor fazer resguardo quando ainda se é jovem, durante a iniciação por que a energia se poupa, em outros termos, para os canelas, a energia se acumula. Depois do resguardo exigido na couvade será mais fácil recuperar a energia transferida para o filho. Os canelas concebem o momento da couvade como uma espécie de predação, pois dizem que as crianças “sugam” a energia dos pais.

Nesta perspectiva fica mais fácil compreender porque um índio canela deve ter repouso e evitar todo tipo de esforço até que seu filho já esteja menos vulnerável às contaminações.

Kacró, índio canela, afirmou que no resguardo para nascimento de filho, não se deve matar cobra com pau. Com arma de fogo é possível, pois a bala se desprende da arma e assim não há um contacto físico direto entre a cobra e o homem. O medo deste contato físico é medo do sangue da cobra. O sangue do animal morto pode contaminar os filhos pequenos do caçador, ou que ainda estejam na barriga da mãe. A pele *khre*, concebida, segundo Cunha (1987) como a “fronteira” do organismo, é resguardada se a cobra for morta com arma de fogo, pois neste caso não há contato direto com o animal.

A condição de adulto e, portanto de ser social, não é o suficiente para ausentar-se da tarefa de matar cobras. É preciso ser pai de criança pequena, E na aldeia Escalvado, a maior parte dos homens possui filhos pequenos e não ousa descumprir esta lei de ação contra a natureza animal. De acordo com alguns interlocutores canelas, a proibição vale apenas para as cobras. Outros informantes acrescentam no rol as aranhas, os escorpiões e outros bichos peçonhentos. O problema coloca-se, também com relação a animais que vivem em cima de árvore, como os macacos. Não se pode atirar em bicho nenhum que esteja em cima de árvore. Em caso de quebra desta prescrição, a criança pequena da família de quem infringiu a lei, pode adoecer e morrer.

Inspirando-me em Augé (1986, p.8), quando este fala sobre as ‘viagens’ da memória que unem a geologia íntima do passageiro à geografia subterrânea do metrô parisiense, como conseqüências da escolha casual de um itinerário, vejo o trabalho de campo como um privilégio dos antropólogos que, apenas por estarem no campo, experimentam a alteridade de valores e significados, coincidências de um itinerário que nos expõe a situações que provocam, muitas vezes por acaso, a

descoberta de informação que se conectam e fazem sentido, com a razão intuitiva do antropólogo, e a coerência interna da sociedade que estuda. Situação parecida aconteceu um dia comigo durante minha pesquisa de campo, à caminho do brejo, quando presenciei uma cena muito interessante: uma espécie de cobra atravessou o meu caminho. A técnica em enfermagem estava comigo. Nossa reação imediata foi de chamar alguém pra matar o animal. Aproximou-se um rapaz para ajudar-nos, mas quando viu a cobra lamentou não poder matá-la por ter filhos pequenos. O sangue da cobra poderia entrar no corpo de seu filho e adoecê-lo ou mesmo matá-lo. Chegou outro homem, que também se absteve do ato. Uma criança de uns sete anos veio e matou o animal. Neste momento, lembrei-me de inxu me explicando um dia que “menino (criança) era matador de satanás, que menino matava cobra, aranha etc., e por isso não devíamos bater nem judiar das crianças”. Esta afirmação ilustra o fato de que, a relação dos canelas com o meio em que vivem pressupõe que os seres vivos compartilham a mesma condição ontológica que implica na relação de consubstancialidade.

É preciso proteger-se do exterior para não contaminar-se com ele ao mesmo tempo em que é preciso respeitar os resguardos para não ser veículo de contaminação. A couvade é o exemplo típico: ela subentende que o recém nascido forma uma única e mesma entidade humana com o seu pai e, sobretudo, com a sua mãe. Os atos separados, individuais do pai e da mãe podem afetar o filho psíquica e fisicamente.

Assim, mãe e pai não devem fazer nenhuma atividade que altere o estado da natureza. Eles não podem matar animais, nem cultivar a roça, pois não poderão cavar buracos na terra. Qualquer quebra nesta regra implicará sanções que alcançarão o ser mais frágil da unidade familiar, ou seja, o recém nascido.

Estar envolvido no derramamento de sangue é expor-se a ser penetrado e contaminado por ele. Assim, o resguardo visa a proteção contra este sangue e consiste na ingestão de comida seca ou de casca grossa e abstinência sexual (CUNHA, 1975, p.106).

Estes exemplos informam sobre a percepção das relações entre humanos e não humanos, ou com a natureza que os envolve. Muitos antropólogos dedicaram seus estudos a análise das relações entre animais e humanos (DESCOLA, 1986,

1992, 1994, 1996, 2005; GIANNINI, 1991; SEEGER, 1981, VIVEIROS DE CASTRO, 2000). Os animais<sup>82</sup> são alvos de várias associações, mas o problema maior é o do animal doméstico. Onde colocá-lo? Qual a distância correta? O animal doméstico depende do humano para existir, mas ele não é um humano. Os animais e seus fluidos também possuem a propriedade de contaminar e para isto é preciso proteger-se do exterior. São os seres mais frágeis os mais vulneráveis à contaminação, como o recém nascido, o doente ou o indivíduo em iniciação, portanto mais precisam ser protegidos pelos pais através do cumprimento das regras da couvade, entre outros resguardos.

Este exemplo ilustra ainda os mecanismos criados pela sociedade canela para agir sobre o mundo e definir o contato e a relação entre os homens e a natureza animal. A cobra é um animal não domesticado entre os canelas, como para a maioria dos povos indígenas. O contato físico com o seu sangue é muito perigoso, pois é um animal selvagem, dotado de intencionalidades perigosas para os humanos. Ela é temida por provocar o mal e não é representada por nenhum mito, o que indicaria uma não ‘assimilação’ de nenhuma forma, no entanto são as cobras que ensinam o cai (curandeiro), a curar picada de outras cobras.

Como diz a fórmula que inicia as histórias míticas, “no tempo em que toda coisa falava,” humanos e não-humanos eram indistintos, não havendo diferenças entre natureza e cultura, pois todos os seres pertenciam à cultura, havendo apenas uma grande diversidade de corpos. Os animais eram seres dotados de intencionalidade e de sentimentos, e na “antiga velha”, como afirmam os canelas, ou nos tempos míticos, humanos e animais compartilhavam uma mesma língua, o que reforça a idéia de que há uma condição ontológica em comum entre animais e humanos.

Nesta perspectiva, o recém nascido está na liminaridade entre o mundo dos vivos e o outro mundo, que inclui o mundo animal e o mundo dos mortos. É um ser frágil, vulnerável e incompleto. A compreensão da essência do ser humano entre os canelas pode ser resumida com a idéia de que um canela quando nasce, é “*mehin*”, um ser humano, (literalmente um corpo ou uma carne), mas não ainda um ser humano integral. Seu estado é de fragilidade total e pode ser atacado e

---

<sup>82</sup> No mito de Sol e Lua, Sol é o mestre dos animais domésticos, enquanto que Lua é o mestre dos animais selvagens, e esta oposição é uma referência de ordem na sociedade Canela.

morto por espíritos do mau (mekarõ<sup>83</sup>). Os parentes deste novo ser devem preservar e proteger sua saúde, pintando o seu corpo e fazendo resguardos (alimentares, sexuais e de comportamento (KOWALSKI,2008 p. 234).

Parafraseando Menget a respeito dos Ikpeng penso que é preciso reconhecer que para os canelas, o recém-nascido é um ser inacabado do ponto de vista de sua constituição física (substancial). Este corpo é completado após o nascimento, e gradativamente, as substâncias inatas e as substâncias adquiridas vão se diferenciando (MENGET, 1979, p.250).

Nas substâncias corporais adquiridas pela comunhão alimentar, residencial e sexual os Canelas localizam qualidades compartilhadas de parentesco. Estas qualidades estão objetivadas na consubstancialidade, principalmente. O recém nascido é considerado frágil e inacabado por que ainda precisa se alimentar do leite materno e em seguida das refeições familiares produzidas no mesmo fogo, para ter seu corpo e sua qualidade de pessoa constituída. Os rituais de iniciação, assim como os nomes que receberá, completarão a pessoa canela.

O cheiro também pode contaminar. Cunha exemplifica essa contaminação com o lavador de ossos do enterro secundário (não mais praticado entre os Krahô, menos ainda entre os canelas). O lavador de ossos deve lavar-se até sair o cheiro (ikróti) da carne podre, não devendo encostar-se em criança, pois se esta cheirar o ikróti fica amarela, definha e morre (CUNHA, 1978, p.110). Estes cheiros são tão nocivos quanto a ingestão de carnes pesadas, colocando a vida da criança em risco.

Na minha pesquisa de campo<sup>84</sup> em Escalvado, acompanhei com frequência um *cai*, e tive várias vezes, a oportunidade, privilegiada, de assistir aos procedimentos utilizados nas curas. Uma noite chegou uma mulher tristonha, trazendo duas crianças pelo braço. A mulher queixava-se de alguma coisa e chorava enquanto falava. O curandeiro escutou atenciosamente.

---

<sup>83</sup> De acordo com alguns informantes, mekarõ é o plural de karõ. Esta informação me foi confirmada por Crocker. No entanto, Crocker também afirmou que existe uma diferença: karõ é usado para espírito de pedras e plantas, enquanto mekarõ é usado apenas para alma de seres humanos,(o prefixo *me* é sempre usado para seres humanos), antes apenas de índio timbira, mas hoje para todos os seres humano.

<sup>84</sup> A narração abaixo foi extraída de um artigo meu publicado no livro: 'Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão, Izaurina de Azevedo Nunes, 2003:235-243.

Depois de falar e explicar o problema de saúde de sua filha, a mulher pôs a criança mais nova, de uns 3 anos, deitada entre suas pernas cruzadas. Começava a sessão de cura. Primeiro o *Cai* deu um trago em seu cigarro de palha e em seguida uma baforada dentro do umbigo da criança. Depois uma cuspidada. Esta operação foi repetida umas três vezes. Tocou a barriga da pequena paciente, tragou novamente e soprou para dentro do umbigo da menina, depois cuspiu. Terminados os procedimentos, a criança se levantou. A mãe da criança prometeu pagá-lo para garantir o tratamento da filha, agradeceu e saiu levando as duas crianças.

Perguntado sobre os procedimentos da cura o *caj* me explicou que a barriga da criança estava podre. A criança, suponho, estava com diarreia. Nas palavras do xamã ela estava “obrando” fininho e fazendo barulho”. Contou-me que a criança havia adoecido porque sentiu a “catinga” de um morto. O mau cheiro sentido pela criança fez sua barriga apodrecer. Disse-me ainda que “cheirar catinga de cú” também pode deixar uma pessoa doente. Soprar a fumaça dentro da barriga do paciente faz com que a “catinga” dê lugar à fumaça, deixando a pessoa curada.

### **2.3 – Construção da noção de pessoa/ Perceber-se no mundo**

Nos primeiros meses do meu trabalho de campo, procurei compreender o que é ser Canela. Observei que além do nascimento estabelecer a identidade interna do corpo (da herança do sangue, dos ossos e das outras substâncias corporais), a identidade canela também é construída com a vivência, aprendendo-se a ser canela. Nesta perspectiva pode-se afirmar que na construção da pessoa canela, corporalidade e experiência vivida se entrelaçam. A pessoa é seu corpo na medida em que se submete às ocorrências, na medida em que as ‘sofre’ e se dispõe receptivamente em relação a elas. No entanto, sem a ordem da cultura seria impossível a construção da noção de pessoa, pois a vivência do fora é determinada pela cultura que constrói as dimensões do conceito.

A perspectiva corporal, nos estudos de sociedades indígenas, ganha respaldo com a análise de A.Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro sobre a

constituição da pessoa (1987, p.12). Os três autores focalizam a atenção na tese de que a originalidade das sociedades indígenas brasileiras reside em uma elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal. Entre os teóricos da antropologia, Marcel Mauss foi um dos primeiros a elaborar um estudo sobre a noção de pessoa, abordando as técnicas do corpo. Não abordou, no entanto as diversas possibilidades de construção de corpo presentes nas várias sociedades. Sobre estes estudos destaca-se também o nome de Françoise Héritier, antropóloga francesa contemporânea e grande teórica dos temas que versam sobre a composição do corpo, o sentido dos fluidos corporais e a constituição da diferença entre os gêneros. Para ela, as substâncias corporais veiculam mais do que suas propriedades físicas. Elas transmitem também, “a substância social” o que ela chama de “o cheiro do parentesco” (1994). Apesar da grande contribuição teórica, Héritier trabalha no contexto de sociedades africanas, bem diferente da dinâmica das sociedades indígenas.

No artigo sobre a constituição da pessoa nas sociedades ameríndias (1987), Seerger, Da Matta e Viveiros de Castro afirmam que os conceitos antropológicos que procuram definir a estrutura dos grupos sociais e a inter-relação entre grupos – corporação, descendência e afinidade, não dão conta dos traços estruturais das sociedades ameríndias (1987, p.16). Introduzindo a investigação, identificam o ponto comum entre autores como Lévi-Strauss, Mary Douglas e Victor Turner, que buscam a perspectiva do corpo como instrumento e atividade, que articula significações sociais e cosmológicas, ou seja, como uma matriz de símbolos e um objeto de pensamento e não um simples suporte de identidades e papéis sociais (Seerger, Da Matta, Viveiros de Castro, 1987, p.20).

Comparando com a realidade etnográfica das sociedades da África, da Ásia e da Melanésia, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro expõem que “a noção de pessoa”, bem como o status do corpo na percepção que as sociedades indígenas têm de si, são passagens obrigatórios na compreensão da organização social e de sua cosmologia. (DA MATTA e outros, 1987).

Segundo Seerger, Da Matta e Viveiros de Castro,

O termo pessoa é um rótulo útil para se descreverem as categorias nativas mais centrais – aquelas que definem em que consistem os seres humanos

– de qualquer sociedade; e deriva da constatação de que, na América do Sul, os idiomas simbólicos ligados à elaboração da pessoa apresentam um rendimento alto, contrariamente aos idiomas definidores de grupos de parentesco e de aliança (1987, p.16).

Segundo estes autores, o corpo humano é a matriz central das sociedades ameríndias. Dentro desta perspectiva, a concepção do ser inaugura um complexo de teorias nativas relacionadas a gravidez, aos cuidados na infância, as prescrições e proscricções na vida sexual e na morte. Estas sociedades são organizadas em torno da fabricação da pessoa e do corpo, e todos os seres do contexto ameríndio são dotados de uma alma. Este corpo é fabricado, re-significado, perfurado, pintado, ornamentado e transformado (SEEGER E OUTROS, 1987).

Este conjunto de conceitos sobre o ser distingue o corpo biológico do corpo imaterial, ou seja, o conjunto de compostos metafísicos da pessoa, como alma, espírito, sopro e energia e seus ingredientes materiais representados pela carne, pelo sangue, pelos ossos e pelos fluidos do corpo.

Minha investigação sobre a noção de pessoa canela começou com o questionamento do que os faziam diferentes de mim para compreender as especificidades do ‘ser Canela’. Perguntando a um índio sobre a diferença entre nós, recebi respostas como:

Tem muita diferença, só que nós chegamos pra que nós tentamos descobrir porque que são diferentes? Vai o idioma começa logo, e depois a sobrevivência bem diferente, depois vem esse tipo de resguardo, é mais diferente para os canelas já bem diferentes. Já não come nada quando a mulher descansa. Mesmo que o homem não descansa, mas ele faz parte. Então isso é que faz a diferença entre nós. Em relação aos costumes, em ver e conversar, todos são iguais. A vivência dos canelas é bem diferente de qualquer outra tribo. O jeito de pensar é diferente, nós se preocupa mais com o corpo porque nós temos essa transformação do corpo do jovem. Ele joga água e tem que agüentar o frio, essa energia que você tá vendo ai (*Ropcrân*, 2005).

Percebo nesta fala que ser canela é falar a língua canela, é pensar como canela através da vivência canela. É fazer os resguardos exigidos pela sociedade aos homens e às mulheres, resguardos estes que zelam pela saúde do corpo, transformando-o em energia vital. Outros diálogos, apesar de confusos, apontam a diferença enfatizando a experiência. Na fala abaixo, Pyat parece afirmar que o que nos faz iguais, ou diferentes, é a experiência e a vivência de um deus e de antepassados em comum.

Rose. O que é que faz você ser diferente de mim?  
 Sempre, a nossa experiência, si tu chegar ao conhecimento do homem branco, que todo o mundo é igual, mas como existe o nosso deus que anteriormente que combinava mais com as pessoas, com os indivíduos que morreram, ele não sabia que tem deus, então eles tentaram comparar com o nome do passado, mas não encontramos uma solução única, então para nos não tem diferença entre eu e ele (apontando outro canela), nós somos iguais (Pyat, 2005).

A vivência ou a experiência do corpo, e a história em comum com os ancestrais, ‘os indivíduos que morreram’, conduz à diferença entre ‘nós’ e ‘eles’ e é explicada pela percepção do ‘dentro’ e do ‘fora’. A fala parece também dizer que através do conhecimento, tudo se iguala “si tu chegar ao conhecimento do homem branco, que todo o mundo é igual”. Penso que este conhecimento ao qual o interlocutor se refere, é o conhecimento veiculado pela escola, instituição inserida no contexto de contato interétnico.

A percepção da trindade corpo-espírito-alma, e a convicção do prolongamento da existência do segundo (o espírito), que se transforma em alma ‘karõ’ depois da morte do primeiro (o corpo), determina a essência da ontologia canela. De acordo com Kowalski (2008), o ser humano é percebido pelos canelas de duas maneiras: pelo “*amji kaipei*” (sentir-se) e pelo “*amji kampa*” (auscultar-se), o que corresponde respectivamente a uma visão de fora e uma visão de dentro da pessoa. Um é o *ihkreka* (a casa da pessoa) e o outro é o *caxwyn*<sup>85</sup> (o cerne invisível, o espírito, a pessoa de dentro). Em outras palavras, o primeiro corresponde à pessoa visível, ao corpo, e o segundo é a pessoa invisível. A pessoa estará completa e integral quando os dois estados estiverem unidos. Diz-se que a pessoa está “*iji*”. O recém nascido ainda não é uma pessoa no estado “*iji*” (KOWALSKI, 2008, p.234).

Alguns interlocutores canelas exprimem a idéia da percepção do ‘dentro’ a partir da pulsação do *mecaxwyn*, coração, como sede dos estados internos, sede da emoção, como se o espírito anunciasse sua presença pelas pulsações cardíacas. Sentem a pulsação cardíaca e exprimem isto: “*mecaxwyn*”<sup>86</sup> é lá por dentro, é o coração”.

<sup>85</sup> (Disseram-me também que *Caxwyn* significa “nome”, em língua timbira).

<sup>86</sup> Coração é chamado pelos Krahô por ‘itoto’, segundo Cunha, 1978.

O *caxwyn* é associado a um princípio vital que dá energia e alegria de viver à pessoa. Se o *caxwyn* se separar da pessoa a pessoa fica mole e pode morrer. O *karõ* é o *caxwyn* transformado, e possui uma vida autônoma depois da morte. Os vivos são capazes de perceber sua presença através de um ruído de animal estranho, do canto de um pássaro, de um sonho. Muitos já passaram pela experiência de encontrar-se com um *karõ*<sup>87</sup>, que apesar de temido, possui sabedorias que podem ser transmitidas quando a pessoa viva sabe lidar com ele. Em conversa sobre *mekarõ*, (plural de *karõ*), meu inxu-tua, falou-me que sua revelação como *cai* (curandeiro) foi durante uma doença que o deixou magro e quase o matou, quando ainda era jovem. Nesta ocasião, contou-me que viu dois *mekarõ*. Falou que os olhos dos mortos não têm movimento, que eles são fixos. E quando a pessoa adoece o *mekarõ* fica ‘tocaiando’ o corpo da pessoa para levar o *caxwyn*. Disse-me que foi curado por um *cai* que lhe soprou a testa, passou as mãos no corpo doente, curando-o. Falou ainda que viu muita coruja próxima à sua casa. A coruja anuncia a visita do *mekarõ*. Os *mekarõ* possuem a duplicidade de ensinar a curar, ao mesmo tempo em que podem trazer doenças que provocam a morte de alguém.

Perguntado sobre a constituição do corpo, um homem Canela respondeu-me: “O corpo é formado de carne, e para os Canelas, eles tentaram descobrir que a forma do corpo é feito...é como o ‘*caxwyn*’. Essa palavra que nos falamos e que é o espírito puro”.

Nas palavras deste homem, percebo que na constituição do corpo, os componentes metafísicos são considerados, assim como a carne que forma o corpo em sua totalidade.

Pyat refere-se à palavra ‘*caxwyn*’ para referir-se ao ‘espírito puro. Diz que é muito diferente do *karõ*. Segundo ele, o *caxwyn*’:

É mais assim aprovado em termos de poder da alma. O *caxwyn*’ é o mais original da língua Canela. E desse eu não tenho medo. A diferença de *caxwyn*’ para ‘*him*’ é só que apenas a gente fala esse ‘*caxwyn*’ pelo respeito, por consideração a gente chama esse nome tanto pra pessoa desconhecida, a gente chama o espírito em kanela de *caxwyn*’(Pyat, 2005).

---

<sup>87</sup> Só conheci homens que afirmaram ter tido contado com *mekarõ*, nenhuma mulher me relatou algo relativo ao contato com as almas dos mortos.

Entre os canelas, estes conceitos ressaltam a diferença entre alma no sentido negativo e espírito no sentido positivo enquanto componentes metafísicos da pessoa. A alma, ‘*karõ*, ’ seria então o espírito, ‘*caxwyn*, ’ de pessoa já falecida, o fantasma, a assombração. Desta, os canelas têm medo, pois ela tem o poder de atrair para o seu mundo as pessoas vivas. Como diz *Pyat*, explicando sobre a diferença entre *mekarõ* e *caxwyn*:

Corpo é *hi*. A alma nós combinamos com o *mekarõ*. A gente fala em alma, mas é um pouco complicado pra entender que a alma, quero dizer...falando de alma, não é bom pra nós falar de alma porque elas são um espírito ruim.

O *Caxwyn* habita o corpo, embora se ausente nos sonhos e nas doenças. Sobrevivendo à pessoa, em sua integridade, se transforma em *karõ*, e é o *karõ* quem vai se estabelecer na aldeia dos mortos, e lá levar uma existência ‘insípida e diminuída’. Conforme minhas próprias observações entre os canelas, na aldeia Escalvado, o significado de *karõ* abrange também as palavras fotografia, reflexo e toda imagem do corpo, como a sombra.

Neuza *Tebrã*, uma mulher canela, contou-me que estava tendo pesadelos com ‘cabôclos’. Perguntei se esses cabôclos eram não-índios. *Tebrã* me respondeu que ‘era gente da aldeia mesmo’. “É gente nossa mesmo”! Frisou, explicando que cabôclo é índio morto, para marcar a distância dos dois mundos, o mundo dos vivos (que são índios próprios) e o mundo dos mortos (os cabôclos). Neuza estava pintada de preto (pintura chamada de pau de leite), segundo ela, para se proteger. Caso contrário, a alma do caboclo, com quem estava sonhando, iria atentar até conseguir levá-la para o mundo deles, o mundo dos mortos. A pintura preta ‘*ih tyc*’ serve para proteger a alma do vivo pois os mortos têm medo do preto da pintura de pau de leite. O preto afugenta os mortos e no corpo, protege o vivo. Acreditam que cortar o cabelo à moda Timbira também protege.

Quando sonham ou quando adoecem, as pessoas (adultos e adolescentes) perdem o estado de completude, o “*iji*”, pois a alma *caxwyn* se separa do corpo *ihkreka*. É na socialização<sup>88</sup> e nos rituais de iniciação que os meninos conseguem associar os dois estados de ser e garantir a integridade da pessoa. Depois deste ritual, que dura vários anos, o menino passa ao status de homem, podendo ser

---

<sup>88</sup> Ver em outro capítulo.

integrado na sociedade como um ser social total. Neste estado, segundo Mehringer e Dieckert a pessoa passa a contribuir com o “*iji*” do grupo e formar o “*amji cuton*”, a comunidade. (KOWALSKI,2008, p.235).

O “*amji cuton*”, é composto de seres humanos integrais, dotados de corporalidade, espírito, nomes e embutidos de regras sociais, indispensáveis para o conceito de pessoa. A intenção dos rituais de iniciação é fortalecer o “*amji kin*”, a alegria da “*amji cuton*”, comunidade. O “*amji kin*” corresponde ainda ao movimento, ao bom odor, a dureza, a saúde, a beleza, a bondade, a sabedoria, ao período de seca, a luz, a vida e ao Sol. Já o “*amji krit*”, é a oposição do “*amji kin*”, ou seja, a tristeza, o mau odor, o estancamento, a fraqueza, o cansaço, a doença, a feiúra, as trevas, à morte, a burrice, ao período de chuvas e à Lua.

Entre outros princípios vitais, a energia é arrolada como um dos componentes presentes na formação do corpo. Esta ‘energia’, que interpreto aqui também como uma das qualidades do “*amji kin*”, é responsável pela motricidade e pela força do corpo, pelas ações e pela solidariedade. Sem ela não há força para correr com peso, nem saúde, nem vida. O corpo é uma bateria cheia de energia que vai se acabando gradativamente com a idade e com o nascimento dos filhos que “sugam” a energia dos pais, de acordo com *Pyat*.

Rose. E o corpo é formado de quê?

*Pyat*. O corpo? É formado de energia pra nós. O canela não tem pena de correr com peso. É como se fosse uma bateria cheia de energia. A gente não tem medo de gastar. A estória é assim: vamos fazer mais, então é assim. A gente toma banho de madrugada. Nem de doença a gente não medo (*Pyat*, 2005).

Respondendo à minha pergunta sobre o aspecto desta energia, disse ainda:

Olha, quando você tá machucado com a corrida, qualquer um caso, mesmo que você, como o árbitro no campo, você caiu à toa, ele não faz o tipo de punição, mas ele não liga a falha que você fez. Se você se machucou esse é seu problema, por que se tu quebra a perna, a energia é responsável pelo fortalecimento do corpo do jovem, então é isso que significa pra mim que os Canela não têm pena de gastar energia. A época do jovem de 18 anos, o máximo vai até 30 ou 40, ai acaba a energia (*Pyat*, 2005).

Os timbira arrolam ainda a respiração enquanto constituinte da pessoa. É, conforme Cunha, o caso dos Krahô,

Para os krahó, respirar é por excelência o ato vital. O vento (khwôk) invade a garganta, chega ao coração (itoto) e torna a sair: este sopro vital é comandado pelo coração, que controla também todos os movimentos, os sentidos e o pensamento. A vida humana é assim conceitualmente ligada à respiração e, por além desta, ao coração que a determina.” (CUNHA, 1978, p.10)

A respeito da composição do corpo e da identidade pessoal Canela, estas passam pela divisão de “ingredientes” paternos e maternos, necessários no domínio da herança biológica e social que fundamentam a identidade.

Na constituição da matéria do corpo, há água e há sangue. A água sai sob forma de suor (*inakô*). É esta água que aflora quando se salga, por exemplo, a carne de vaca. Ao contrário da água, o sangue (*karô*) não deve sair, pois ele serve para sustentar o corpo. Para os canelas, na falta de sangue, o corpo se encolhe. Acreditam que sangue e movimento estão ligados: ficar parado é arriscar-se a secar e endurecer o sangue. Os velhos por terem menos energia, são mais lentos e mais endurecidos sentindo dores ao movimenta-se, o que explicaria a artrite, artrose, o reumatismo e outros problemas relacionados à idade avançada. A motricidade compõe a idéia de corpo vivido e de “corpo-em-situação” abordada pela fenomenologia ‘Merleau-Pontyana’. O movimentar-se, entre os canelas é a expressão do princípio vital e representa um ser-estar no mundo. A ação entre os canelas é oposta à sensação sentida pelo corpo vivido; quando estão cansados, em vez do descanso, correm, para recuperar a energia; quando estão com frio tiram a blusa ou vão banhar-se no brejo para acostumar o corpo. Acreditam que quando o corpo está em movimento, andando ou correndo, o sangue, considerado como o princípio vital indispensável vai se espalhando. A inércia é negativa, porque estimula a preguiça ‘*cupyt cahàc.re*’, estado muito mal visto pelos canelas.

No que concerne aos compostos físicos do corpo, de acordo com Cunha, o sangue define o “indivíduo biológico”, mas os ossos são o sustento de uma “noção de pessoa”, de um conjunto de direitos e deveres que se abate regularmente sobre os incumbentes diversos (CUNHA, 1978, p.110). Os corpos são formados por sangue e ossos. O primeiro é o princípio vital, representa a força vital, o segundo remete à noção de personagem social, de personagem ou “pessoa” social. Na morte, o princípio vital vai embora, mas os ossos permanecem para além dela (CUNHA, 1978, p. 38).



abaixo, de Nimuendajú, que faz referência entre a fraqueza das pernas do corredor de tora com um remédio feito à base das cinzas das folhas da palmeira pati. Tal especulação não anula a informação de Crocker para o artefato cerimonial, pois o mesmo nome pode ser dado ao objeto. Diz Nimuendajú,

Quando, entre os Apinayé, as primeiras corridas de toras dos jovens guerreiros se realizam no fim da segunda fase da iniciação, então, os líderes das *moieties* observam se, por acaso, algum deles está com os joelhos tremendo ao chegar à meta. Se esse for o caso, isso quer dizer: “Ele não presta para corrida: Tem sangue demais!”. Mandam, então, o jovem, que não pode ter tido ainda relações sexuais, buscar um pedaço de um formigueiro de uma espécie de formigas pretas muito picantes que fazem ninhos nas árvores. O julgado fraco ainda participa, na manhã seguinte, de mais uma corrida de toras; depois, o escarificador (*me/kupén-cwun*; *kupén* = arranhar) leva-o para um lugar com água, coloca-o com o rosto voltado para o leste e com seu instrumento, que consiste de uma série de dentes de rato embutidos em um pedaço de casca de cabaça, aplica longos arranhões na parte interna das coxas do jovem. Depois, vai para casa, deixando o rapaz sozinho. Este limpa o sangue com folhas (costelas de folha da bacaba) e queima o formigueiro, esfregando o carvão deste nos arranhões sangrentos. Permanecerá, então, durante cinco dias em casa; depois, volta de novo ao riacho, queima as folhas da palmeira pati e o capim do cerrado, esfrega-se com os restos queimados e folhas e, em casa, passa almécega misturada com urucu, nos arranhões (cf. Oliveira 1930, p.65-66). (NIMUENDAJU, MANA 2001, p.166).

O modelo acima, sobre os Apinayé, contempla exemplos de Viveiros de Castro e Gregor, citados por Da Matta, de que a fabricação do corpo dos adolescentes na reclusão imposta pelo ritual de iniciação masculina envolve, um elaborado discurso sobre o corpo, que inclui todas as provações impostas ao corpo, como: restrições sexuais, escarificações, etc. (DA MATTA, 1987, p.21). A iniciação é, neste sentido, ‘uma máquina de escrever a lei’, nos termos de Kafka para “A Colônia Penitenciária”, e uma idéia de que a sociedade deixa sua marca no corpo dos iniciados, idéia esta nutrida de exemplos etnográficos e retomada por autores como Clastres (1973) e Michel Houseman (1999).

No contexto dos canelas, a sociedade reconhece e pratica um processo ritual de iniciação para o corpo dos meninos, menos significativo para as meninas, que marca e torna possível a passagem para o estatuto de adulto, graças aos saberes que lhes foram transmitidos. A fabricação do corpo do menino no ritual de iniciação envolve restrições sexuais, alimentares e sansões físicas. A menstruação para as meninas não dá, explicitamente, origem a nenhum ritual de iniciação entre os canelas. No entanto, com a menstruação, a diferença entre os sexos se faz evidente, além da socialização que aproxima a menina, desde

pequena, às ocupações de sua mãe. Logo cedo a menina assume o papel feminino que lhe é estabelecido, e com 12 ou 13 anos já pode ser considerada uma mulher, apta para o casamento.

A diferença entre a mulher e o homem encontra-se, entre outras, muito presente na forma externa do corpo, representada pelas substâncias ou fluidos corporais e pelas funções na reprodução. Entre estas substâncias corporais o sangue se destaca. Os canelas concebem e identificam dois tipos de sangue: o *karõ* (mesmo termo para alma), que pode ser homem ou mulher, e o sangue menstrual ou pós parto, em língua timbira chamado *caprô*. Este exemplo reforça a idéia de Belaunde, segundo a qual:

Evidência etnográfica abundante demonstra que, entre uma diversidade de grupos culturais, o sangue é concebido como um fluido que corporifica e atribui gênero às pessoas, ao pensamento e à força, transportando conhecimento a todas as partes do corpo. O sangue opera tanto dentro do corpo de uma pessoa quanto fora dele. (BELAUNDE, 2006, p. 207)

Como já foi dito mais acima, o indivíduo é composto por uma série de substâncias que são quase todas sexuadas (como o *caprô* e o *hiiro*), que confirma que o corpo feminino e o corpo masculino são na sua essência diferentes, pois são resultantes da combinação de substâncias. De acordo com concepções timbira, o esperma produz os ossos e o leite materno e é produtor de força e de saúde. As substâncias corporais como sangue e esperma, como também já foi dito, têm lugar de destaque nas representações e nas construções das relações sociais.

Os fluidos sexuais também estão associados a percepção que os canelas possuem da diferença sexual do corpo. Assim o *hiriró* individualiza a substância exclusivamente masculina, o sêmen. Entre os canelas, a corporalidade é classificada pela diferença sexual e caminha lado a lado com a diferença sexual também atribuída aos fluidos corporais e ao sangue (*caprô* e *karõ*). “*Icaprô gatoro*”, literalmente: “Meu sangue chegou”, ou “*ih tàm*” estou crua para dizer ‘estou menstruada’. Esta idéia sugere que a diferença entre os sexos se articula em torno da noção ontológica de pessoa humana composta de elementos e ingredientes em comuns e outros diferenciadores como os fluidos sexuais e o sangue que diferencia e interioriza o sangue feminino que sai pela *ih.hê kre* (vagina). Para Belaunde (2006),

O que distingue o sangue de um homem do sangue de uma mulher não é a essência de gênero imutável, mas sim as experiências pessoais do homem ou da mulher: o que eles aprenderam, comeram, fizeram, e com quem; os poderes e nomes espirituais que recebem, e de quem; a companhia que compartilharam e os sonhos que tiveram. Todas essas experiências vividas são incorporadas ao sangue, diferenciando homens e mulheres, bem como diferenciando uma pessoa de outra de forma única. Diferenças entre mulheres, e entre homens, permanecem altamente significativas e não podem ser reduzidas a identidades estáticas de gênero predefinidas *en bloc*. Cada pessoa incorpora o ser homem ou mulher de maneira própria e pessoal” (BELAUNDE, 2006, p.215).

De acordo com Belaunde, etnografias recentes associam a qualidade do sangue de homens e de mulheres à diferença das tarefas atribuídas a cada um, e mostram que, geralmente, o sangue masculino é considerado mais grosso, mais escuro, mais quente e condutor de pensamentos mais fortes do que o sangue feminino, devido ao fato de que o trabalho masculino exige maior coragem para enfrentar perigo do que o trabalho executado habitualmente pelas mulheres. Isso depende, no entanto do trabalho de fato realizado por cada homem individualmente. (BELAUNDE, 2006, pp.215-216).

Vale a pena lembrar que entre os canelas, apenas os homens perfuram os lóbulos a fim de purificar o sangue, fazendo o sangue ruim da cabeça sair pelas orelhas. Embora esta prática pareça uma substituição masculina da menstruação feminina ‘caprô’, ao contrário da menstruação, furar as orelhas proporciona sabedoria àquele que as fura e as faz sangrar. Este sangramento não é espontâneo e é marcado de coragem e determinação, ao contrário do sangue menstrual que sai espontaneamente, em ciclos regulares. Os resguardos alimentares exigidos com mais ênfase aos homens para potencializar a força e a velocidade nas corridas de tora, na caça, durante os rituais de iniciação, na couvade e nas práticas xamânicas também influenciam a constituição do sangue, diferenciando-o do sangue ‘karô’, das mulheres. Em regra, as mulheres não se tornam xamãs, devido às dificuldades exigidas nas restrições contra poluentes. Acredita-se que estes resguardos atribuem diferença aos sangues de homens e de mulheres.

Além do sangue e dos outros ingredientes que constroem a pessoa, o nome também é um atribuidor de identidade, fazendo parte, por conseguinte, dos ingredientes metafísicos da pessoa. Para os canelas, bem como para outros timbira, todas as pessoas possuem um princípio corporal, um princípio vital e um

nome como elementos básicos da constituição da pessoa. Nos termos de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, as pessoas nas sociedades indígenas,

Se definem em uma pluralidade de níveis, estruturados internamente”, e estes princípios são indicados pelas teorias de transmissão da alma, sua relação com a transmissão das substâncias e a dialética entre o corpo e o nome de pessoa. (SEEGER, DA MATTa, VIVEIROS DE CASTRO,1987 p.22).

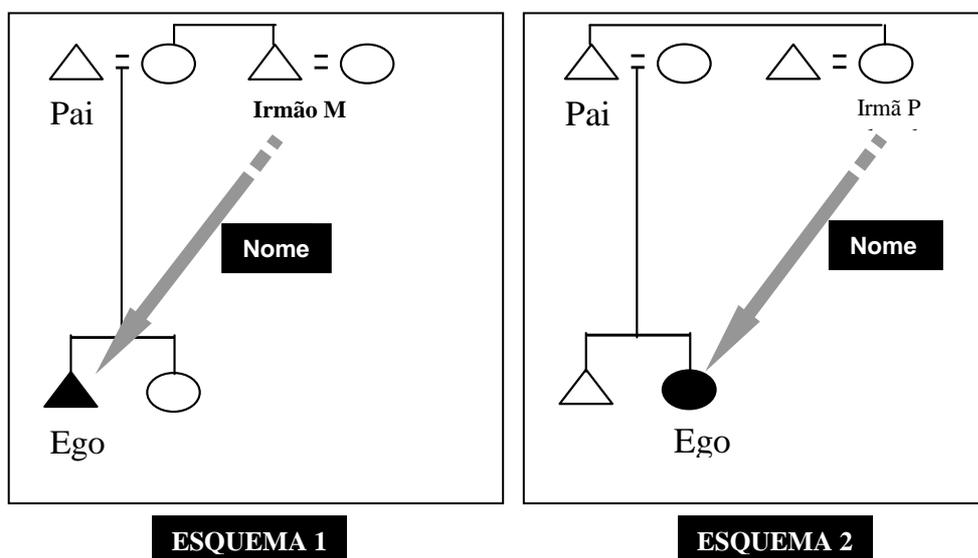
Como observa Ladeira (1982), perguntar o nome de alguém é uma atitude obrigatória quando Timbiras desconhecidos se encontram. O nome determina a identidade social, além da identidade pessoal, revelando os laços de parentesco definidores do comportamento a ser adotado. A relação de parentesco define igualmente as regras de transmissão dos nomes pessoais e a escolha do compadre e da comadre ‘*hopin*’ e ‘*pinxwyj*’ (amigos formais).

O nome é, de acordo com Cunha, “um título operador” que insere a criança e classifica-a na vida cerimonial. A criança desempenha, assim, o papel de um personagem social. A sua importância, como pessoa, sempre será unida à do seu nome (CUNHA, 1973). O nome pessoal masculino e feminino determina também o pertencimento a uma metade. A relação com os consangüíneos genitores é bem diferente da relação com os nominadores. Primeiro, porque, como já foi visto mais acima, pode haver mais de um genitor, pois é possível acontecer, como confirma Melatti (1973) do corpo do filho ser formado pela acumulação de sêmen no ventre da mãe, através de várias cópulas com homens diferentes. Esse modo de ver a procriação permite que os Krahó admitam a possibilidade de um só indivíduo possuir vários pais biológicos. A contribuição da mãe consiste em sangue e alimentos que passam de seu corpo para o feto, também, posteriormente, com a amamentação (MELATTI, 1973, p.12).

Embora no entendimento timbira, os parentes consangüíneos estejam divididos em dois conjuntos, um ligado à procriação e outro à nomeação, biologicamente o indivíduo se identifica com os seus genitores, uma vez que o que os afeta recai também sobre seu próprio corpo e, do mesmo modo, o que atua sobre seu corpo produz efeitos sobre os corpos dos genitores. No entanto, quanto ao problema das relações sociais, o indivíduo se identificará com o seu nominador. (MELATTI, 1973, p.19).

Sabe-se, desde os estudos de Nimuendajú (1946), Melatti (1973,1979), Cunha (1978) e Ladeira (1982), que a escolha dos nomes pessoais Timbira não é feita pelos pais. O nome é transmitido por um irmão de mãe para Ego masculino (Vê Esquema 1) e por uma irmã de pai para Ego feminino (ver esquema 2) e determinado de acordo com as regras de transmissão e circulação dos nomes. O nome indígena escolhido não tem, por conseguinte, nenhuma relação com as qualidades pessoais do portador. Cada indivíduo dispõe de uma série de nomes. Um dos seus nomes será transmitido a um dos filhos de mesmo sexo de algum de seus irmãos de sexo oposto. Assim, Ego masculino recebe seu nome de um irmão da mãe, enquanto os nomes das meninas são transmitidos por uma irmã do pai. Vale a pena lembrar que a residência canela é matrilocal, portanto, os nomes masculinos circulam como os homens, mas voltam sempre ao grupo de origem. Assim, devido à transmissão matrilinear, os nomes masculinos permanecem idealmente na linhagem e, na metade matrilinear. Isso significa que a série do nome dos filhos continuará diferente da série do nome do pai (DIETDCHY, 1955). De acordo com Melatti, este sistema de transmissão dos nomes masculinos é uma espécie de compensação à circulação dos homens (CUNHA, 1978, p.127).

**Figura 02: Esquemas de transmissão dos nomes**



Os nomes femininos circulam igualmente e permitem compensar a imobilidade feminina no que se refere ao casamento. De acordo com Dietschy, os nomes femininos ultrapassam a barreira das metades, chegando da matrilinearidade do pai à matrilinearidade da mãe para entrar do outro lado, pela matrilinearidade da

esposa do irmão e assim em diante (DIETSCHY, 1955). Da mesma forma, entre os Krahô, o processo de transmissão de nomes serve de instrumento de compreensão da dinâmica social. Enquanto o corpo dos homens circula, os nomes masculinos continuam na mesma casa. Já os nomes femininos circulam para compensar a imobilidade feminina (LADEIRA, 1982). Sobre o assunto, afirma Cunha:

O único mecanismo que parece compensar a absorção contínua dos homens e permitir a subsistência de uma sociedade igual a si mesma seria o processo de transmissão de nomes, que é básico para se entender o sistema Krahó (Cunha, 1978 p.107).

É com base no dualismo, que permite classificar quase todo o universo através de um processo de ordenamento em pares de oposição, que Da Matta fundamenta as relações de substância', versus as relações sociais envolvidas no processo de nomeação (1987), pois a regra de transmissão dos nomes na sociedade supõe, também, a idéia de reciprocidade, já que uma pessoa transmitirá um de seus nomes à filha do seu irmão, sob a condição que tenha um filho à quem seu irmão possa nomear-lhe. A circulação dos nomes acontece sempre entre casas opostas para Ego feminino: se Ego nomeado é menina, a casa de seu nomeador será a da irmã de seu pai, portanto, outra casa. Se Ego for um menino, o nomeador estará na mesma casa, se não for casado.

Entre os Apinajê, não há uma relação direta de sexo entre arranjador de nomes e nominado. Nesta sociedade, há a categoria 'arranjador de nomes, que consiste em nomear uma criança sem que lhe seja dado o mesmo nome ou nomes do 'arranjador'. Por isto, é possível que Ego masculino seja o arranjador de nomes de uma ZD (que é sua *tãmxy*), dando para ela um conjunto de nomes que pode ser de outra irmã dele (consangüínea ou classificatória), da mãe dele, ou de uma mulher que lhe tenha arranjado nomes. Na mesma medida, Ego feminino pode ser a arranjadora de nomes para seu BS (seu *tãmxy*), dando a ele um conjunto de nomes de um homem que seja seu irmão (consangüíneo ou classificatório), de seu pai ou de um homem que lhe arranjou nomes (GIRALDIN, 2000, p.12).

A criança canela não recebe um nome imediatamente após seu nascimento. Ao nascer, a criança é submetida a uma série de ritos xamânicos eficazes para proteção de sua saúde. O nome já está escolhido e a criança é chamada por este

nome ainda na barriga, no entanto, no âmbito social, o nome não é oficializado, pois isto implica em risco para a sua saúde e vida. Ela terá um nome de referência, mas só será realmente conhecida por este nome depois de alguns dias de nascida. Como dizem os Canelas, a criança ainda está muita “*molinha*”, com o corpo ainda muito “*frouxo*” para receber um nome. Se uma criança vier a falecer, seu nome será colocado na próxima criança nascida da mesma família nuclear, caso sejam do mesmo sexo. A este respeito, questionei por que se coloca o mesmo nome de uma criança falecida em outra do mesmo sexo, e obtive a seguinte resposta: “*É bota o mesmo para não esquecer o primeiro. É pra lembrar mais. Não fica triste, não. Se der outro nome aí vai esquecer do primeiro*”.

A nomeação deve seguir as orientações e as regras determinadas socialmente. No entanto, se a criança tiver mais de um tio ou tia aptos a transmitirem seus nomes, a escolha do nomeador ficara à critério de quem primeiro se interessar em nomear a criança, como confirma a fala abaixo:

Eu vou na casa da mãe e pergunto: Alguém já botou nome no teu filho? Aí se ela disser: “não, não chegou ainda ninguém. Pois eu vou botar nome. Agora eu é quem sou o padrinho. Quando ficar grande ou do *Harankatejê* ou *Keykatêê* vai ganhar outro nome. Depois o nome é cantado pra todo o mundo escutar. Todo mundo tá escutando, meu nome vai sair” (*Capet̃yc*, 2005).

Uma vez escolhido o nomeador, este estará engajado para sempre no crescimento e na formação da pessoa social para quem transmitiu seu nome, ou seja, o nominador terá para sempre obrigações para com o seu nominado. Conheci um caso de troca de nome durante minha pesquisa de campo. Um rapaz mudou seu nome por que, segundo ele, o tio que lhe deu o nome, seu nominador, “não fez a “despesa” pra ele”. Este rapaz, quando mais jovem, foi *Mamkxêdî*, e para este posto deveriam ser feitos para ele uma borduna grande e um cocar com três penas de arara. O nominador não assumiu as despesas, então outro tio, de nome *Parekré*, “tomou de conta”. O rapaz, conhecido antes por ‘*Tune*’ precisou trocar de nome para um dos nomes do novo nomeador, em respeito à regra cultural. O mesmo pode acontecer com as meninas. Por exemplo, se a garota participou do *Pepyé*, sua nominadora deverá se encarregar das despesas e dar o *ipré* (o cinto de tucum). Se não assumir esta obrigação, a menina pode mudar o nome, o que provoca grande vergonha ‘*ih pahàm*’ para o nominador inadimplente. Assim,

Agora todo mundo tá sabendo que é o meu nome, o nome do menino. Aí eu é que tenho que dar o *ipré*, a borduna, quem fura a orelha do menino. Eu vou matar três caças depois vou lá onde tá a mão olhe, tá aqui. Aí eu vou partir essas carnes tudinho, boto no côfo e amarro com embira e depois vou arrumar tudo. De madrugada eu vou pendurar. Cantador canta chamando as mulheres pra pegarem carne. *Ti-crôcrô-re*: “*tid tid cro crô-re* (Capet`yc, 2005)

Com o exemplo desta fala, percebo que é pelo intermédio da matrilinearidade que um homem recebe do seu tio materno o nome e o grupo cerimonial e político que irá constituir. Dentro desta lógica, os descendentes cerimoniais de um homem são os filhos homens de sua irmã. A solidariedade proveniente da natureza do sistema matrimonial e do parentesco consanguíneo estreita-se com a nomeação, e acompanha a vida de todos os dias. Assim se explica a fluidez do tecido social, fluidez que se encontra também na forma da organização social.

A pessoa adulta pode ter até no máximo quinze nomes. Cada um desses nomes corresponde a uma esfera de sua passagem pelos rituais de iniciação, no caso de nomes masculinos. O mais freqüente, no entanto, é conhecer de três à quatro nomes. Como assinala Crocker (2009),

Um conjunto de nomes próprios pode conter entre um e quinze nomes, dependendo da memória do doador e do interesse em conservar seus costumes ancestrais. Em qualquer caso, o doador designa apenas um nome do conjunto para que o receptor seja por ele conhecido. O receptor, entretanto, passa o conjunto inteiro de nomes para cada um dos receptores subseqüentes e, assim, o conjunto de nomes segue por gerações, “eternamente” (nõ?nù?ti-má). Essa transmissão de nomes acontece cada vez que um doador troca nomes com um irmão uterino ou classificatório do sexo oposto (CROCKER, 2009, p.92).

As mulheres também possuem um conjunto de nomes que são transmitidos pela tia paterna. No entanto, segundo Cunha (1973) os nomes femininos não têm o peso e a significação cerimonial dos masculinos. Para Cunha, a sociedade ideal *Krahó* é masculina e as mulheres só são destacadas enquanto associadas a grupos masculinos, o que independe de seus nomes (CUNHA, 1973, p.127). Os nomes, todavia, sejam masculinos ou femininos, são determinantes para estabelecer a identidade social e a instituição da amizade formal, que também se insere neste debate como outra dimensão do conceito de pessoa. Através da análise da

amizade formal<sup>90</sup> e do companheirismo e de seus princípios lógicos da oposição e da semelhança, Cunha (1986) se insere no estudo da edificação da pessoa entre os *Krahô*.

No conceito de pessoa integral inclui-se a dimensão do ser social em sua totalidade, um ser dotado de um nome, nome este que o engaja social e fisicamente nas relações com o outro. Sabe-se que a instituição da Amizade Formal pode ser pensada aqui através da regra que a define a partir dos nomes pessoais e da situação de danos físicos que unem duas pessoas. Como lembra Giraldin (2000, p.160), os heróis míticos da criação da aldeia e dos humanos, *Pùt* (Sol) e *Pùtwr`yré* (Lua) são amigos formais, (compadres). A diferença que caracteriza os dois personagens garante a possibilidade de seus filhos procriarem sem violarem o tabu do incesto. Como diz Giraldin (2000),

(...) a alteridade presente desde o início da criação do mundo, serve para indicar que o diferente é visto como elemento necessário para a constituição do social. Afinal, ambos, *M`y`yti* (Sol) e *M`ywr`yre* (Lua) sendo desde o princípio diferentes (marcados pela relação de amizade formal, criam a possibilidade lógica de seus ‘filhos’, a humanidade Apinaje, poderem engendrar relações matrimoniais (GIRALDIN, 2000, p.160).

No entanto, vejo o amigo formal como “um igual” na medida em que sofre e compartilha comigo a dor e a vergonha. Sua ação devolve-me a integridade. Ele não é apenas “um outro”, mas o “meu outro”. Eu o evito por que sei que não pode existir “um outro eu”. Brinco com seus parentes por que não posso brincar com ele. De acordo com Crocker (2009), a instituição da amizade formal é realmente muito complexa entre os Canelas. “Pares de amigos formais se comportam como parentes evitativos”. Dois níveis classificam a amizade formal: o primário *mpey*, com evitação total e o secundário *hahàk*, com uma evitação moderada. A evitação proíbe falar e olhar o amigo formal. Em ocasiões cerimoniais é o amigo formal primário quem pintará o corpo do outro, seja em momentos festivos, seja em seu funeral (CROCKER, 2009, p.90).

Marido e mulher compartilharão os mesmos amigos formais, sejam eles primários ou secundários. A comadre, *pintxwyj* (amiga formal), poderá ser a esposa do amigo formal de ego, bem como o amigo formal de ego ser o marido de

---

<sup>90</sup> Para saber mais sobre onomástica e a instituição da amizade formal entre os Timbira, e mais precisamente entre os Apinajê, recomendo a tese de Odair GIRALDIN, 2000.

sua amiga formal. “Depois que eu tomei banho mais meu compadre ai ela ficou minha comadre, ai ela carimbou”. Esta relação deve ser de evitação, solidariedade, brincadeiras assimétricas com familiares do amigo formal e extremo respeito entre duas pessoas.

Rose. Pode namorar?

*Kodedete*: Pode não (risos), o que é isso?(risos) é só respeito! Ai, se você tá sozinho, o teu compadre vem bem acolá, você tem que sair do caminho e ficar bem acolá pra ele passar.

Rose. E se for na corrida de tora? Você pode passar do seu *holpin*?

*Kodedete*: Pode não, pode não.

Dois caminhos existem para estabelecer a relação de amizade formal com alguém. Um deles é o nome, como já foi dito. Este tipo de amizade formal, através dos nomes pessoais ou papéis cerimoniais, define a amizade formal secundária, ou de segundo grau (CROCKER, 2009, p.90).

Efetivamente, em alguns diálogos sobre o assunto, os canelas afirmaram que uma pessoa pode tornar-se amiga formal (*holpin*, compadre ou *pintxwy*, comadre) de outra, ou companheira (*ikhunõ*, amigo) dependendo de como mergulham no brejo: de costas, com cada um olhando para direções opostas ou enlaçados pelos ombros, com os olhares na mesma direção, simples assim, para relações tão complexas. A relação de amizade formal é preenchida de regras de conduta e de respeito, ao contrário da relação de companheirismo onde a brincadeira e a falta de respeito é a regra. Como disse um de meus interlocutores:

Depois da corrida você vai no brejo ai encosta as costas. Mas se você for *ikhunõ* (amigo, companheiro), ai, Virgem Maria, ai não tem nada de respeito. Quando você tá deitado com o seu marido ou com sua mulher, ai ele não quer nem saber (*Kacró*, 2005).

Outro interlocutor completou:

*Holpin* é na época dos presos. No dia dos banhos aí a gente faz isso aí. Agora, como você chega da cidade grande, você quiser pra ser um índio desse ai, aí você pega panela ou espingarda, aí você chega cantando. Ai você fala assim dentro de casa com os mais velhos. Pode ser qualquer um. Aí o dono da casa vai concordar, receber, aí ele vai dar gratificação dentro da casa, vão cozinhar ou arroz ou carne você leva. E em qualquer festa, se eu tiver fazendo alguma coisa você tem direito de receber tudo que eu levar para lá, você quem tem direito, mas você esperando, esperto na escuta, porque no dia que seu compadre adoecer você tem direito de tratar, pintar o corpo, faz o buraco para colocar, pronto, você não tem nada a ver agora com os parentes do que morreu, vão trazendo as coisas, tudo seu, tudo é seu. E depois os da casa ainda vão fazer o pagamento pra

você comprar panela, comprar cigarro, comprar qualquer coisa. É tudo assim, entendeu, agora? Com *holpin* próprio e *pintxwyj* próprio não pode brincar (Kodedete, 2005).

O segundo tipo de relação, chamado por Crocker (2009) de amizade formal primária, dá-se por escolha espontânea, com o nascimento. A amizade formal primária independe do sexo dos envolvidos. Como assinala Crocker (2009),

O rito (*ntêê*) é executado em frente à casa de uma mulher grávida – com um cântico e uma oferta de alimento – para indicar que você aceitará o nascituro – de qualquer sexo – como seu amigo formal primário (CROCKER, 2009, p.90).

Assim confirmaram meus interlocutores sobre a relação de amizade primária:

Quando nasceu um bebê que não é da família aí eu falo com minha esposa, pego umas coisas, panela ou prato, aí eu saio cantando daqui. Se for de manhã tem que ser a cantiga da manhã, si for de tarde tem que escolher uma que seja para a tarde ou outra para a noite. Aí chego lá cantando, dou as coisas e falo para o pai ou para a mãe do bebê que agora ele é meu compadre (Tsatiú, 2005).

Este tipo de amizade formal, o primário, engajará as duas pessoas de maneira mais rigorosa. Como já foi dito acima, em ocasiões cerimoniais, festivas ou não, será o amigo formal primário quem pintará o corpo do outro.

Outra característica interessante da amizade formal é que, os indivíduos ligados pela amizade formal, do tipo primário ou secundário, devem submeter-se aos mesmos acidentes. Se um deles for picado por uma abelha, o outro deverá incitar uma casa de abelhas para também ser ferroadado.

Esta relação também implica em danos físicos causados, espontaneamente, a si mesmo, pelo amigo formal de uma pessoa que sofrer, sem sua vontade, algum dano acidental como picada de maribondo, envenenamento, queda ou outro mal. Nas palavras de Cunha (1986, p.54), “o amigo formal é chamado para sofrer na pele precisamente a mesma agressão física de que foi vítima seu parceiro”. É a idéia do corpo experienciado. A consciência de ter um corpo passa também pelas experiências no corpo do meu amigo formal.

De acordo com Merleau-Ponty, “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é para um ser vivo juntar-se a um meio definido, confundir-se com

certos projetos e empenhar-se continuamente neles” (2006, p.122). O amigo formal revela sua corporeidade quando sente no seu corpo o que o eu mesma senti. De acordo com um interlocutor, amigos formais não podem namorar, não podem passar na frente do outro na corrida de tora e têm que passar pelos mesmos danos que o outro.

Rose. Quando o compadre é picado de maribondo, o outro tem que ser picado também?

*Kodedete*: É. Eu tava no brejo banhando, de repente eu quebrei a caixa de maribondo que me picou, ai entrei no brejo, no outro dia meu compadre foi lá.

No dia 26 de março de 2005, registrei no meu jornal de campo a seguinte cena hilária: Uma mulher tentou desesperadamente subir no trator da aldeia para de lá provocar sua própria queda. Era seguida por suas filhas e outras mulheres que, na maior algazarra, tentavam impedi-la. Todos que assistiam a cena riam muito. Eu só compreendi que se tratava de uma reprodução da *pintxwyj* de uma menina de uns 10 anos que, brincando em cima do trator caiu e quebrou o braço. A mulher simulava o desejo de reproduzir e experimentar no seu próprio corpo o acidente sofrido por sua amiga formal.

Francisquinho *Tep Hot* contou-me que a amizade formal pode até levar à morte. Falou-me de um homem que comeu fava amarga que lhe fez mal. Este homem vomitou, ficou doente, mas não morreu. No dia seguinte, seu compadre, *holpin*, mandou que cozinhassem a mesma fava para ele. Depois de cantar no pátio, comeu uma panela inteira de fava amarga. Chegando a casa começou a passar mal, vomitou e quando chegou à noite, veio a falecer.

Estes exemplos mostram que dentro dos ingredientes da noção de “pessoa”, existem, para os Timbira, não apenas elementos físicos e metafísicos mas também elementos sociais. O indivíduo *canela* possui status e papéis sociais que se agregam ao seu sexo, aos nomes, ao grupo de parentesco do qual faz parte e aos contextos sociais, determinados entre outros pelos rituais ou ciclos de vida.

Tudo, no entanto, se acaba com a morte física. Esta morte define não apenas o fim da existência do organismo, mas, sobretudo, nos termos de Cunha (1978), a dissolução do homem social. O morto passa a ser um desconhecido, ou mais que isto, um inimigo. Uma vez morto, o parente transforma-se em estranho,

e é concebido como a própria exterioridade. Aquele que não pertence mais a sociedade. Esta relação com o morto identifica o ser canela, pois o não índio, o estrangeiro, o de fora, está livre dos laços familiares, livre da parentela e portanto, livre da sedução dos mekarõ. Os canelas temem os mekarõ, pois estes se seduzem pela parentela do defunto. Como analisa Cunha, os mortos são os outros, o estranho, o inimigo, no entanto têm aparência humana quando estão em sua aldeia, ou durante a noite, quando gostam de andar, mas se o dia os surpreende fora de sua aldeia, transformam-se em animais (CUNHA, 1978, p.118).

Caracterizando elementos da constituição da pessoa e do corpo físico e metafísico, o sopro ou o fôlego constitui um dos últimos elementos que configuram a iminência da morte. Segundo Cunha, a morte realmente se instala quando o fôlego fica curto e o olho “vira” e fica branco. (CUNHA, 1978, p.19). Todavia, não basta a interrupção do sopro para que a morte esteja consumada. O que marca o começo de um processo irreversível é a instalação do *karõ*, da alma, na aldeia dos mortos. Este movimento é que indica, definitivamente, o momento em que não há mais retorno (CUNHA, 1978, p.11). A morte para os Timbira corresponde a um nascimento do *Karõ*, no mundo dos mortos. Este mundo, na concepção canela é paralelo ao mundo dos vivos. Acreditam que existe um mundo invisível, uma aldeia circular semelhante à aldeia dos vivos, onde moram os espíritos dos mortos. O encontro com os mekarõ, no entanto é possível. Mas apenas para algumas pessoas como os cai (os curandeiros). O encontro pode acontecer à noite, em sonho ou durante o dia na mata. Muito frequentemente, os *mekarõ* aparecem zoomorfizados. Outras percepções sensoriais como o canto deslocado de um pássaro na mata ou um latido incomum de cachorro, podem ser o anúncio de um mekarõ.

E ainda vejo *mekarõ* no redor. *Mekarõ* respira como quando a gente morre, assim...(fez), o olho é assim...ele não mexe; não faz medo não. Aparece qualquer hora, acordado mesmo. Tem roupa, o mekarõ. Aí ele fala: vem, vou te arrastar os pecados, aí me leva e eu vejo febre, diarreia, obradeira, aí respira a fumaça e cura. O *mekarõ* vai arrancar. *Põkarõcahkrit*<sup>91</sup> é ruim ele fura a pessoa que pega doença. O *mekarõ* vem do mato. Tem a aldeia do *mekarõ*. Parece com a aldeia dos vivos. Ninguém não vê. Aí o mekarõ quer experimentar alguma coisa, aí manda aranha, aí espora, a aranha espora e a dor é muito grande. O *mekarõ* tem corpo, tem carne, o *mekarõ* pode pegar. Aí o *mekarõ* vai chegar no

---

<sup>91</sup> Literalmente *Põ* = fora, longe; *karõ* =alma, assombração; *cahkrit* = inimigo, diferente, o que pode ser traduzido por: alma diferente, de fora, inimiga.

escuro, aí de noite ele faz shutz...aí pronto, ele vai embora, ele sobe. *Rontchuôre* (Antônio Gato, 2005).

Em um primeiro momento, enquanto ainda vaga pela aldeia dos vivos, a aparência física dos *mekarõ* pode ser a mesma da pessoa, mas o que realmente caracteriza e identifica os *mekarõ* é a ausência do movimento dos olhos:

Rapaz, a alma do índio, esse que tá vivo, piscando assim os olhos, você vê, né? Mas depois que ele tá morto, você não vê nem piscando o olho dele não, é direto, não mexe, não. Agora nós não, que tá vivo pisca o olho pra ver, conhecer, conversar com qualquer pessoa, mas ele não (*Yató*, 2005).

Estar vivo é piscar e movimentar os olhos, e conseqüentemente perceber o mundo em volta, vê-lo, conhecê-lo e interagir com ele.

Analisando a concepção timbira da imagem e do comportamento do morto, ou seja, do “outro”, identifico, ainda, o sentimento da vergonha, que pode ser traduzido também por respeito e atenção às regras sociais, que também fazem parte dos ingredientes da constituição da pessoa. Os *mekarõ* também não têm vergonha, pois não respeitam mais as regras sociais, são totalmente livres por que não vivem mais na sociedade dos vivos. Ora, a fabricação de uma pessoa inclui atributos morais modalizados pela sociedade, os mortos são os outros e se permitem transgredir as regras. Esta perspectiva revela o quanto o cumprimento das regras sociais constitui um elemento importante na construção da pessoa canela.

Como afirma Cunha, ser *pahamnõ*, ou seja, não ter vergonha, é viver desregradamente, é não ter regras sociais. Os mortos *pahamnõ*, “sem vergonha”, não sabem se comportar e ignoram as etiquetas, desconhecendo, em particular o princípio fundamental das relações apropriadas para com os afins (CUNHA, 1978, p.123).

A morte instaura um cenário já conhecido em outras circunstâncias, que é prática dos resguardos. Para um índio canela,

Tem que fazer resguardo pra acabar a tristeza porque todo o mundo... tem dele que...tem que a família de lá ficar até...com grande saudade, tristeza, fraca, lembrando todo o tempo, mas quando a gente faz a promessa, é o *berubu*, né? Agradecer às lideranças ‘*prokhama*’, a gente acaba o resguardo. Acaba a tristeza por aquele que faleceu (Capert`yc, 2005).

O resguardo alimentar acontece durante o período que precede a morte de parente, e além do resguardo alimentar, o resguardo por morte de parente inclui proibições como, não cortar o cabelo por um período de um ano, não cantar e pintar-se. A finalização do período do resguardo é marcada com uma pintura corporal, com o corte do cabelo, como o oferecimento do *berubu*, ‘alimento cerimonial,’ aos *prokham*’ e o canto no pátio.

(...) sabe por que eu tô criando cabelo, ficando cabeludo é porque meu pai faleceu o ano que passou e eu não posso cantar, não posso cortar cabelo, tem que aguardar criar respeito com resguardo grande. O tempo chega, ai nos vamos fazer o *berubu*, cortar o cabelo, depois eu corto o cabelo de toda a família minha. Depois a gente passa pau de leite, passa urucu, se quiser cantar no pátio eu tenho que cantar, ai acabou o resguardo (Ropcran, 2005).

Os resguardos que acompanham o ritual funerário servem, de instrumentos de representação das diferenciações do status pessoal. O estudo das manifestações socialmente padronizadas que cercam a morte permite, no processo de dissolução da personalidade social, entender-se, de certo modo “pela negativa”, o que precisamente constitui esta personalidade em uma dada sociedade, e que vai sendo progressiva e lentamente formada ao longo do ciclo de vida de cada indivíduo (CUNHA 1978, 2). Em outras palavras, a grandeza do ritual funerário denuncia o status social da pessoa do morto.

E assim, a pessoa humana, homem e mulher, é estruturada em um registro representado pelos princípios vitais internos como o *caxwyn*, pelo corpo e seus aspectos físicos como os fluidos corporais, a motricidade e os aspectos sociais como o nome e a relação de amizade formal, que refletem a importância do corpo e da pessoa enquanto instrumento e matriz de significados. A diferença entre o homem e a mulher é produzida pela lógica cultural instaurada a partir da sujeição dos corpos à representação dos sexos. No entanto, como já foi mostrado, na cosmologia esta diferença não existe. A criação dos humanos pelos heróis culturais *Pút* e *Pùtwyré*, acontece de forma indistinta para homens e mulheres. Homens e mulheres são criados ora por Sol, ora por Lua. Homens e mulheres são diferentes na composição, na forma e nas funções corporais, mas são as experiências pessoais de homens e de mulheres que os distingue e os identifica enquanto pessoas integrais.

### **3 - *HU PIHHO*<sup>92</sup>, CONSTRUÇÃO DAS IDENTIDADES SEXUAIS E DA SEXUALIDADE**

Este capítulo pretende colocar em cena as dimensões da construção das identidades sexuais entre os canelas, à partir da divisão sexual do trabalho. Parte da perspectiva de que não se deve separar a atividade econômica dos outros aspectos da vida social. Mauss, em 'Ensaio sobre o Don', qualifica fatos que se referem à economia como fatos sociais totais, que envolvem toda a sociedade, não podendo ser reduzidos unicamente à dimensão econômica. Esta caracterização não se aplica somente aos fatos econômicos, mas, potencialmente a todos os fatos da sociedade<sup>93</sup>.

Sabendo que a relação entre homens e mulheres aparece como um princípio organizador da sociedade, enfatizo as representações do trabalho presentes no mito de Sol e Lua, bem como o processo das atividades estabelecidas para cada um dos sexos, sejam elas de subsistência ou culturais, e ainda os instrumentos de trabalho utilizados por homens e mulheres, no sentido que, as atividades não diferem apenas na sua realização, mas no uso ou não de instrumentos de trabalho, e na sua concepção e importância no seio da sociedade.

Ao utilizar a expressão divisão do trabalho neste texto, refiro-me prioritariamente à divisão 'sexual' do trabalho, assunto que não pode ficar ausente em uma tese sobre construção das diferenças sexuais e representação da sexualidade. A referência a autores como Godelier, Descolar, Lanna, Clastres, Tabet foi feita por estes autores preocuparem-se com a questão da diferença sexual no que diz respeito aos processos de trabalho e outros aspectos da problemática, apesar de não trabalharem em contextos de grupos ameríndios de língua e cultura Jê e de alguns, como Godelier e Tabet sequer trabalharem com ameríndios.

Emprego a categoria *trabalho* conforme definição de Godelier no dicionário de antropologia e etnologia (1991):

---

<sup>92</sup> Trabalho bom

<sup>93</sup> Ver Crépeau, *Economie et Rituel*, 1994

O termo trabalho, hoje, designa primeiramente as diversas maneiras inventadas pelo homem para agir sobre seu meio natural extraindo os meios materiais de sua existência social. Estas maneiras têm por nome a caça, a agricultura, etc.<sup>94</sup> (1991, p.717)

Segundo Godelier, o trabalho humano é uma atividade individual ou coletiva, intencional e não instintiva, que se exerce sobre a natureza, através de uma sucessão de operações que têm por objetivo separar certos elementos materiais para fazê-los servir às necessidades humanas, seja em seu estado natural, seja depois de transformações de sua forma ou seu estado exercidas pelo humano (GODELIER, 1991, p.718).

Na sociedade canela, as tarefas são organizadas de acordo com os sexos, as competências e as gerações. Algumas mulheres, por exemplo, são conhecidas por seus talentos como parteiras. Todas as mulheres podem ser parteiras, mas nem todas possuem o dom de sê-lo. Alguns homens também são conhecidos por suas capacidades cinegéticas, no entanto outros não são bons caçadores. Ao longo dos anos, os canelas têm ressignificado várias práticas, modos de execução dos trabalhos e determinações do sexo na execução das tarefas. A sociedade canela se modifica de acordo com as mudanças da sociedade capitalista envolvente, e estas mudanças também influenciam as identidades sexuais, que começam a ser construídas com a socialização das crianças<sup>95</sup>.

A construção cultural do que deve ser o masculino, começa no nascimento do menino como pessoa e continua com o engajamento do tio materno, quando o menino será assistido pelos homens durante a iniciação que o separa do mundo feminino e introduz a diferença entre os sexos.

Os meninos precisam ser iniciados para serem homens, enquanto que com a menstruação, as meninas já possuem o ingrediente necessário que as fazem serem vistas como mulheres. A menstruação não dá ensejo a nenhum ritual de iniciação feminina entre os canelas, pois ela apenas assinala uma transformação no corpo da menina e uma etapa de seu crescimento, marcando sua disponibilidade para o casamento e para a reprodução. Quanto ao ritual masculino, este é reconhecido socialmente, veiculando a passagem dos meninos para o status de adulto, graças aos saberes que lhes foram transmitidos durante o

---

<sup>94</sup> Minha tradução

<sup>95</sup> Assunto mais aprofundado em outro capítulo.

período em que ficou ‘preso’, ou seja, durante o período em que foi isolado com outros meninos como requisito de sua formação como homem. Estes dois eventos da vida das meninas e da vida dos meninos marcam a separação entre os sexos, impondo também atividades específicas, comportamentos diferenciados e uma separação social.

No processo de socialização, as crianças vão sendo moldadas por comportamentos diferenciados. Os meninos aprendem as atividades masculinas com o pai, enquanto as meninas aprendem a lida feminina com suas mães, formando-se, nos termos de Kersten (1988), “profissionalmente como ‘mulher’”. “À medida que crescem, a separação das atividades acentua-se, tendo por base a diretriz e a forma como a sociedade se organiza, como uma totalidade na produção de bens e serviços, tanto materiais quanto simbólicos” (KERSTEN, 1988, p.47). Assim sendo, para tornar-se um cinteiro e membro completo da sociedade, um indivíduo deve possuir algumas qualidades e um saber fazer, um pensar e um agir próprio ao seu sexo. As identidades do masculino e do feminino vão se construindo, entre outras, a partir das tarefas e das maneiras de executá-las, ao mesmo tempo em que diferentes tarefas definem o masculino e o feminino. De acordo com Kersten,

A mulher e o homem como categorias sociais não são a mesma coisa em lugares ou em tempos diferentes, mas derivam de situações socioculturais concretas que as constituem, sendo que, não se pode falar do masculino ou do feminino como categorias anistóricas (KERSTEN, 1988, p.45).

As determinações dos papéis e dos comportamentos masculino e feminino seguem as dinâmicas das transformações sociais, o que comprova que o sexo biológico não é determinante dos papéis sexuais, pois todas as sociedades usam artifícios para construir as identidades sexuais (modos de uso dos instrumentos de trabalho, jeitos de se vestir, de cantar, maneiras de usar o espaço da aldeia, etc.). Nesta perspectiva, é possível identificar nas atividades laborais elementos que compõem a construção das identidades sexuais na sociedade canela.

Em outras palavras, é com base nas relações que os homens, em sociedade, estabelecem entre si e com a natureza que a antropologia busca compreender as diversas expressões da construção das identidades masculina e feminina. A

divisão sexual do trabalho é um dos conceitos operados pelos etnólogos que observam homens e mulheres organizando o trabalho para a própria subsistência, e exercendo atividades próprias, determinadas culturalmente.

Neste sentido, a divisão sexual do trabalho revela a estrutura da organização social dos sexos. Para Tabet, a divisão sexual do trabalho deve ser analisada enquanto relação política entre os sexos. Assim, analisar a divisão sexual do trabalho pode contribuir entre outras coisas, para revelar as relações entre homens e mulheres, procurando identificar complementaridades ou dominação nas relações, expondo ainda a identidade masculina ou feminina da sociedade em questão. (TABET, 1979, p.10)

No que concerne a problemática deste trabalho, de acordo com Rocha,

Quase todos os trabalhos etnográficos sobre os Jê e demais etnias indígenas, costumam dedicar especial atenção à divisão sexual do trabalho como fonte de inspiração para refletir sobre a construção dos domínios feminino e masculino, bem como sobre a simbologia embutida nessa divisão, que permite pensar a construção social de cada gênero. (ROCHA, 2001, p.59).

Sob esta ótica, a narrativa aqui construída desconstrói a especulação sobre o vínculo de causalidade entre diferença biológica dos sexos e determinações culturais das atividades produtivas.

### **3.1 - *Hàpên pej*. Trabalhar bem**

A noção de ‘trabalho’ aparece em alguns episódios de versões do mito *Pùt* e *Putwrè* (Sol e Lua), mito de origem das aldeias e das pessoas canelas, conhecido também por outros povos de língua e cultura timbira. Este mito resume, entre outras, as representações canelas sobre o trabalho, representações estas que me levam a colocar os termos de um problema, cuja intensidade vai além da divisão sexual do trabalho: o da complementaridade das atividades e os critérios da divisão sexual do trabalho. A partir desta perspectiva, é possível observar a forma como as identidades sexuais vão sendo construídas e apropriadas, como são representadas nos diferentes processos de trabalho e como a complementaridade nos produtos do trabalho e nos serviços é paralela à complementaridade sexual.

No trecho desta versão do mito exposta abaixo, observei a presença do trabalho, cujos termos ‘*hu pihho*’, *Hàpên pej*, e *Hàpên*, colhidos no dicionário da língua canela (POPJES, 2006, p.239) significam respectivamente: trabalho bom trabalho com muitas mãos; trabalhar bem; e trabalhar. Segundo o mito,

Na antiga velha...

Sol (*Pùt*) criou os canelas tirando-os das águas de um brejo do cerrado. Ele colocou em cena um estilo de vida inteligente e ideal onde o trabalho não é sinônimo de esforço: machados e machadinhas trabalham por eles mesmos, derrubando árvores, cortando o mato e limpando o solo dos jardins. Lua (*Putwrè*) modificou este mundo ideal por sua estupidez, semeando a morte, provocando inundações, incêndios na floresta e criando o trabalho. Agora, por causa de Lua os homens precisam fazer esforço devendo fazer uso dos instrumentos de trabalho como o machado e a machadinha para preparar o solo das roças para as plantações. Por causa de Lua, as pequenas árvores frutíferas tornaram-se altas, de maneira que agora é difícil colhê-las. (Colhido por Crocker, 1971 p.100).

Giraldin (2000) recolheu em uma aldeia Apinajê, com Katàm Kaàk - Amnhimy Grossinho, (eleito pelo pesquisador por suas qualidades enquanto profundo conhecedor da cultura e tradição Apinajê), uma interessante versão de um dos episódios do mito de Sol e Lua. Nesta versão também é possível verificar a presença da categoria nativa trabalho em um de seus episódios:

(...) Novamente voltaram a andar. Um dia *Mỳyti*(Sol) foi para o céu, sem avisar *Mỳwrỳre*(Lua), buscar ferramentas. Soltou o facão e o machado na roça. As ferramentas foram trabalhando e derrubando as árvores.

*Mỳwrỳre*, que andava pelo mundo, ao passar perto da roça, ouviu o barulho e pensou: “*ixkràm-gêx* deve ter achado alguns trabalhadores e colocou para trabalhar. Vou lá reparar o serviço deles.” Assim que chegou, o facão e o machado caíram no chão. *Mỳwrỳre* mandou que eles trabalhassem, mas as ferramentas não se mexeram. *Mỳwrỳre* apanhou o facão e roçou. Apanhou o machado e cortou. Após isso, as ferramentas não trabalharam mais. *Mỳyti* foi para onde ficava a roça. Escutou que estava tudo quieto. Apanhou as ferramentas e foi deixá-las no céu. Ao voltar, falou com *Mỳwrỳre*: “*pahkràmre*, foi você que foi olhar os trabalhadores?” *Mỳwrỳre* respondeu: “Sim. Eu escutei bater e fui reparar. Mas eles não trabalharam. Eu falei para eles trabalharem, mas não se mexeram. Eu peguei o facão, rocei o mato e o deixei lá. Apanhei o machado, cortei o pau e o deixei lá.”

*Mỳyti* retrucou: “Por que você fez isso? Quando nós descobrirmos nossos filhos, eles não trabalhariam. Ficariam quietos em casa, enquanto as ferramentas trabalhariam. Mas você foi empatar o trabalho deles.”

*Mỳwrỳre* respondeu: “*ixkràm-gêx*, assim é que é bom. Quando nós descobrirmos nossos filhos, eles vão trabalhar por eles mesmos. Vão plantar a roça no tamanho que podem cuidar. Mas se as ferramentas trabalhassem sozinhas, iriam derrubar muito mato. Sem coragem para plantar tanta roça, haveria desperdício. Que aconteceria com as matas? Elas poderiam se acabar. Onde os nossos filhos iriam trabalhar? Eles trabalhando por sua própria força, derrubam a quantidade de mata que

podem plantar e cuidar. Assim sempre haverá mata para trabalhar.”*M̀ỳỳti* concordou. Voltaram a andar. (GIRALDIN, 2000 pp.32-33)

O episódio do mito<sup>96</sup>, na versão recolhida por Giraldin, está mais detalhado que a versão de Crocker. Entretanto, ambas narram que antes as pessoas não trabalhavam ou que, o trabalho não era sinônimo de esforço para as pessoas, pois neste tempo mítico, os instrumentos trabalhavam sozinhos, sem a necessidade da energia humana. No entanto, Lua<sup>97</sup>, que neste mito representa um personagem masculino, é a antítese de Sol, personagem também masculino, e opõe-se a este, modificando o ‘mundo ideal,’ criando a morte, provocando inundações, incêndios na floresta e o trabalho com esforço. Por curiosidade Lua ‘inibe’ o trabalho espontâneo dos instrumentos que não voltarão, jamais, a trabalhar sem o esforço humano. Lua pondera, no entanto, sobre as conseqüências do trabalho sem o esforço humano, argumentando inteligentemente a importância de trabalhar, produzir e consumir de acordo com as necessidades, evitando o desperdício e o risco de extinção dos recursos naturais. Esta cosmovisão mitológica equilibra ainda, graças à Lua, as ações de subsistência e as atividades culturais de lazer e socialização. Lua sempre acaba convencendo Sol de suas convicções, e Sol termina concordando com ele.

No imaginário comum, Lua e Sol são com freqüência associados aos sexos feminino e masculino, respectivamente. Estes dois ‘personagens’ são comumente utilizados nas demonstrações de Françoise Héritier<sup>98</sup> (1996) para opor masculino e feminino. E com efeito, é assim, um pouco em todo o mundo: associa-se o simbolismo da Lua à fisiologia e à sexualidade feminina. No entanto, na mitologia Timbira, Lua e Sol representam duas figuras masculinas que, apesar de uma mesma identidade sexual, são muito diferentes, pois representam cada um, um pólo não equivalente nem equilibrado. Lua e Sol pensam e agem diferente.

Juntos, os dois personagens equilibram valores. Em várias passagens do mito, Sol parece mais inteligente do que Lua. Contudo, Lua se interroga mais e sempre coloca boas questões. A idéia de equilíbrio também é analisada por

---

<sup>96</sup>Vale a pena observar que a versão de Crocker foi filtrada e escrita pelo próprio, enquanto que Giraldin prefere expor a versão original narrada por um índio Apinajê.

<sup>97</sup> Como em outras versões do mesmo mito, recolhidas por Nimuendaju, 1983; Da Matta, 1976 e Maria Isaura P. de Queiroz, 1970

<sup>98</sup> Héritier é uma antropóloga francesa que trabalha em contexto africanista. Aprofundou a teoria da proibição do incesto e trabalha sobre as diferenças entre homens e mulheres em vários contextos.

Héritier (em seus trabalhos sobre o masculino e o feminino). De acordo com Héritier, “a noção de equilíbrio é uma noção abstrata que, fora de uma concepção matemática pura, não encontra expressões na natureza observável na experiência concreta” (HÉRITIER, 1996).<sup>99</sup> Na mitologia, no entanto, Lua regula o equilíbrio entre o homem e a natureza, quando questiona as necessidades humanas e a perenidade dos recursos naturais, evidenciando ainda a ingenuidade de Sol e suas idéias de mundo perfeito. Como observa Da Matta, a dinâmica ao longo do mito é sempre assim, Sol estabelece um objetivo inicial e Lua cria sua antítese. (1976, pp. 240-241).

Sol e Lua estabelecem um equilíbrio na relação com a natureza e na vida social. Refletindo esta perspectiva, homens e mulheres construíram uma racionalidade na relação política entre os sexos, de forma que homens e mulheres se reportam à domínios diferenciados da esfera produtiva, equilibrando a vida social. Desta maneira, o trabalho de fabricação de objetos artesanais, a preparação dos alimentos, a socialização e o cuidado com as crianças pequenas ocupam um lugar de destaque na vida das mulheres canelas e exercem um papel fundamental na construção de sua identidade, enquanto que as atividades políticas e cinegéticas pertencem à esfera dos homens, exercendo também influência na produção do masculino. Na roça, ambos, homens e mulheres dividem as tarefas.

Em outras palavras, todo processo de trabalho ocorre no contexto de relações sociais que controlam as condições e os resultados deste trabalho. Assim é com o mito de Sol e Lua, que alerta para a importância de forças complementares. O mito não evidencia diferenças de capacidades entre homens e mulheres, mas estabelece domínios nas esferas produtivas.

Ao mesmo tempo em que autores utilizam a análise dicotômica dos dois sexos, baseada na relação de força ou na dominação masculina (Tabet, 1979; Bourdieu, 2003; Godelier, 1982), outros como Viveiros de Castro (1992), Belaunde (1992, 2001), MacCallum (2001), Kaplan (1986) e Fisher (2001), possuem perspectivas diferentes baseadas em suas pesquisas de campo.

---

<sup>99</sup> Minha tradução para: «*la notion d'équilibre est une notion abstraite qui, en dehors d'une conception mathématique pure, ne trouve pas d'expression dans la nature observable dans l'expérience concrète*» (Héritier, 1996).

Nestas pesquisas em sociedades indígenas, o antagonismo, muitas vezes estipulado pelos antropólogos nas relações homem-mulher, não é tão evidente, pois apóia-se, muitas vezes na tendência de procurar nas sociedades indígenas instituições semelhantes as das nossas sociedades, onde algumas relações (notadamente relações de trabalhistas) entre homens e mulheres são fortemente disputadas e hierarquizadas.

### 3.2 - Hu pihho e Me Ipicaxêr – Trabalho e casamento

A divisão sexual do trabalho nas sociedades de caça e de coleta é comumente definida como uma relação de complementaridade, de reciprocidade e de cooperação. Muitos outros autores<sup>100</sup> fazem esta associação entre a divisão sexual do trabalho, a família e o casamento partindo do princípio de que a união socialmente reconhecida marca a vida de produção da subsistência, pois quando casa, uma pessoa escolhe, entre outros motivos, o companheiro das atividades econômicas. Quando casa, (*me Ipicaxêr*) o homem canela adquire uma colaboradora imprescindível e a mulher, ganha um provedor de proteína. Nesta perspectiva, os cônjuges são sócios indispensáveis das atividades econômicas familiares. Os dois assuntos são geralmente tratados juntos pelos antropólogos.

Como ressalta Lasmar<sup>101</sup>

Na literatura etnográfica sobre as sociedades ameríndias, os temas do gênero e da conjugalidade são freqüentemente abordados sob o ângulo da divisão sexual do trabalho. Isso se deve ao fato de que, nessas sociedades, a divisão de tarefas fornece a matriz simbólica para a constituição das identidades sexuais. (LASMAR, 2005 p.115)

Com o casamento, a relação entre homens e mulheres aparece como um princípio organizador da sociedade, e neste contexto,

A divisão sexual do trabalho e os significados culturais de que está imbuída ocupam um espaço privilegiado na forma como são estruturadas as relações entre marido e mulher desde as fases iniciais de um casamento até sua estabilização”. (LASMAR, 2005 p.120)

<sup>100</sup> Ver Nimuendaju, 1983; Descola, 1983; Godelier, 1996; Clastres, 1978, Cocker, 1977

<sup>101</sup> Cristiane Lasmar é uma antropóloga paulista que trabalha com os povos Tukano e Aruaque sobre questões de gênero em contexto urbano na cidade de São Gabriel da Cachoeira, rio Negro,

O casamento canela é posterior aos rituais de iniciação. O rapaz deve passar por todas as etapas da iniciação para estar apto à casar. As famílias dos jovens têm consciência do papel de parceria econômica que o casamento representa como confirma a fala abaixo:

Passou da prisão, aí pode casar. Aí o parente dá o *ipré*<sup>102</sup> pra rapaz e para a moça. Quando o filho nasce é a mesma coisa. Quando casa, o pai da moça mata veado, qualquer coisa e dá pra o pai do rapaz. Ai ele chama o tio e corta pedaço e dá.

Aí a mãe da mulher vai dar *berubu*<sup>103</sup> para pai do genro. Vou dar explicação: ele vai comprar o rapaz porque o rapaz agora vai trabalhar pra ele na roça, vai pescar. Aí pai do rapaz faz a mesma coisa e entrega para a nora, aí ele vai comprar ela pra numa hora ela cortar lenha, é assim (*Jôjô*, 2005)

Entre os Apinajê, os discursos sobre a cooperação nem sempre coincidem. Algumas vezes, homens e mulheres exaltam um discurso de auto-suficiência. Mas ambos, à sua maneira, costumam advogar pelo casamento e seu caráter de complementaridade entre os cônjuges. Seja na perspectiva da complementaridade, seja na da auto-suficiência, o rol das atividades de trabalho é revelador da relação entre os sexos (ROCHA, 2001 p.61).

A divisão sexual do trabalho é um sinal indicativo de como uma sociedade é organizada por seus membros. Nesse sentido, a sexualidade, e mais precisamente o desejo sexual, são organizados pelo tabu do incesto e pelas regras sexuais que instituem o casamento. A carne crua, como produto do trabalho masculino é transformada em alimento comestível pelo trabalho feminino. A troca entre a carne crua e o sexo com as mulheres se prolonga em seguida na idéia oposta de uma regra que consiste na troca entre o alimento cozido e a instituição do casamento socialmente aceito.

Em um episódio do mito de Sol e Lua, recolhido por Nimuendajú (1983 p.123), observei que a noção de casamento é construída com base na complementaridade entre a caça, trabalho masculino e o trabalho feminino na roça e na transformação dos alimentos crus em alimentos comestíveis. A roça, de acordo com o mito, aparece depois do casamento, como se a união entre os sexos originasse o trabalho de fecundação da terra. Conta o mito:

<sup>102</sup> Cinto cerimonial de tucum, que marca a maturidade e provê de status social àquele que o recebe.

<sup>103</sup> Alimento cerimonial feito com massa de mandioca, macaxeira ou milho.

*Mbud-ti* (Sol) vai caçar e acha um ninho de periquitos com dois filhotes que leva para criar em casa. Escolhe para si o mais emplumado, dando o outro ao companheiro. Quando vinham da caça davam de comer aos periquitos, fazendo-os sentar no dedo e ensinando-os a falar.

Um dia quando ambos foram à caça, um dos periquitos disse ao outro: “Tenho pena de nosso pai! Sempre que volta cansado do mato, ainda tem de preparar a comida para si e para nós! Vamos ajudá-lo! Ambos se transformaram em moças e foram preparar a comida. Enquanto uma trabalhava a outra ficava de sentinela na porta. Quando *Mbud-ti* e *Mbuduvri-re* (Lua) voltavam para casa ouviam de longe o barulho do pilão, mas de repente ficava tudo em silêncio. Ao entrarem, achavam a comida preparada, mas os dois periquitos continuavam sentados na travessa, como sempre. Encontravam rastros humanos e muito se admiravam de encontrá-los só dentro de casa e nenhum no caminho. Assim foi durante alguns dias seguidos. Finalmente *Mbud-ti* disse ao companheiro: “Vamos nos esconder nas moitas dos dois lados da casa e assim que ouvirmos o pilão trabalhar correremos cada um para uma das portas”. Eles se puseram de emboscada e daí a pouco ouviram falar e rir na casa. Assim que ouviram trabalhar no pilão, correram e entraram simultaneamente por ambas as portas. Imediatamente as duas moças deixaram cair as mãos de pilão, abaixaram a cabeça e sentaram-se no chão. Eram muito bonitas e de cor clara e os seus cabelos desciam até a altura dos joelhos. *Mbuduvri-re* quis falar-lhes primeiro, mas *Mbud-ti* interveio, dizendo a uma delas: “Então foram vocês que prepararam a comida para nós?” A moça riu-se: “Tivemos pena de vocês, que tinham de trabalhar de volta da caçada. Por isso viramos gente e fizemos a comida para vocês”. Então, disse *Mbud-ti*: “Agora vocês serão gente para sempre”. A moça respondeu: “Combinem, então, entre vocês, de que maneira nos casaremos”. Imediatamente *Mbud-ti* disse: - “Tu serás minha!” e *Mbuduvri-re* disse a outra: “Tu serás minha!” Eles fizeram jiraus para si e suas mulheres e viveram juntos. Então, *Mbud-ti* opinou que, já que tinham mulheres, deviam fazer também um roçado. Ele marcou um trecho de mato, dividindo-o em duas partes, uma para si e outra para o companheiro. Depois chamou o pica-pau *Dyái*, o caramujo *Duwúdn* e a pedra quartzo *Klid*, que começaram a derrubada. *Mbuduvri-re*, porém, seguiu-o às escondidas e quando ouviu trabalhar no mato, tomou um pedaço de pau e jogou-o no rumo do ruído. Imediatamente aqueles três pararam o trabalho e nunca mais quiseram retomá-lo. *Mbud-ti* e *Mbuduvri-re* tiveram de fazer a derrubada. (1983 p.123-124).

Várias atividades e benefícios são compartilhados entre os cônjuges canelas. Atualmente, homens depois dos sessenta e cinco anos e mulheres depois dos sessenta, recebem um valor em dinheiro correspondente a aposentadoria, oriunda do sistema de previdência social do estado Brasileiro. Esse dinheiro é utilizado na cidade, em geral para a compra de bens industrializados, de carne bovina proveniente dos açougues do comércio urbano e, algumas vezes, para a compra de eletrodomésticos como televisão, geladeira, rádios e aparelhos de DVD, cujo uso foi criado e viabilizado pela chegada da energia elétrica entre os anos de 2004 à 2005.

A chegada da energia elétrica, introduzida por um subprojeto financiado pelo Projeto de Combate à Pobreza Rural (PCPR-MA)<sup>104</sup>, mudou bastante a rotina e a organização sexual do trabalho, pois, com geladeiras, muitas famílias preferem comprar carne no açougue da cidade. Nesta nova dinâmica, o caçador tem muitas vezes, seus serviços dispensados. O fogão à gás poupa o uso da lenha e portanto economiza um trabalho que na maioria das vezes é realizado pelas mulheres. A sociedade canela, como toda sociedade, é um projeto inacabado, dinâmico e em constante transformação. Hoje, com as facilidades proporcionadas pela tecnologia, homens, mulheres e crianças ocupam o tempo ganho assistindo televisão, conversando e rindo.

Com estas mudanças, a divisão sexual do trabalho se adaptou ao novo formato, mas continua funcionando como uma tela de cinema onde é possível visualizar a construção dos domínios masculino e feminino que definem as identidades sexuais. As idéias que esta ordem inspira são reveladoras de um modelo de comportamento idealizado socialmente. Dividir o trabalho é um acordo estabelecido socialmente, e na relação marido e mulher, as atividades técnicas complementares parecem constituir um exemplo de simbiose que fundamenta e caracteriza a sociedade canela. Homens e mulheres assumem cada um os papéis que lhes foram definidos. A complementaridade no cotidiano da aldeia Escalvado está presente na relação técnico-econômica da divisão das atividades masculinas e femininas que se reproduzem no microcosmo da relação matrimonial. Caça, coleta, educação das crianças, preparação dos alimentos, construção das casas e outras 'atividades respectivas de um e de outro sexo se reproduzem na cadência da reciprocidade.

Algumas atividades masculinas e femininas na sociedade canela são destacadas como mais significativas. É o exemplo do exercício das atividades políticas e da caça pelos os homens, e da realização de partos pelas mulheres. Entre os canelas, nenhum homem conhece os segredos e as técnicas de ajudar a dar a luz. Desde o posicionamento do corpo da parturiente até como ajudar o bebê à sair e ainda a puxar a placenta quando retida, são técnicas conhecidas e transmitidas apenas pelas mulheres. A única condição para poder ser parteira, é já

---

<sup>104</sup> Para saber mais Ver Gomes, 2007

ter dado a luz. A experiência também coroa as parteiras mais conhecidas e solicitadas da aldeia.

A caça é a atividade responsável pela captação da carne, considerada o alimento por excelência. A caça e o consumo da carne exercem um papel central na rede de relações sociais. No casamento, carne de caça deve ser oferecida pela família da mulher à família do homem. Esta ‘despesa’ inicial por parte da família da noiva é o preço pelos serviços de caça que o novo membro da família exercerá.

O nosso casamento é assim: primeiro tem que se apresentar pra o avô da menina. Depois se ajunta e pronto. Se a moça tem *ipré*, tem que passar *urucú*. Os parentes da minha mulher têm que fazer uma despesa pra juntar carnes, aí os parentes do meu genro têm que correr pra cá e o *quetre*<sup>105</sup> vai pegar um pedaço grande e a mãe do rapaz que casou não pode falar nada porque foi ele quem fez as despesas do rapaz no *Ketwayjê* (Ropcran, 2005).

Com o casamento cancela uma ordem residencial é estabelecida. Os homens recém casados deslocam-se da casa materna e vão constituir residência na casa da mãe de sua mulher. De sua origem matrilocal, onde não possui grandes obrigações de trabalho, o homem passa a ser um ‘intruso’ na casa da mãe de sua esposa. Para compensar esta situação, ele se torna um dos responsáveis pelo sustento de sua sogra e da família de sua esposa<sup>106</sup>. As mulheres trazem para a casa materna um homem que complementar, com seu trabalho, as atividades econômicas de subsistência da família, enquanto que, um filho homem, depois do casamento, deixará a casa materna indo morar e trabalhar com a família de sua esposa. Em outras palavras, no casamento é a matrilocalidade que determina o compromisso do marido com a subsistência quotidiana. Esta estrutura é uma demonstração do poder feminino. As casas pertencem às mulheres e em suas casas as mulheres organizam o trabalho de subsistência familiar.

Como constata Crocker (2009 p.69), os homens nascidos em uma casa, se não vivem mais nela, têm pouco compromisso com sua economia diária de subsistência. No entanto, assumem o compromisso na socialização dos filhos de suas irmãs. Por este motivo, o tio nomeador participa da divisão da carne oferecida pelos pais da noiva de seu sobrinho na ocasião do casamento deste. Todavia, Crocker (2009) narra um exemplo em que uma mulher se submete à

<sup>105</sup> Tio, irmão da mãe do rapaz.

<sup>106</sup> Ver Crocker, Christophe, 1977:90

autoridade de seus irmãos que intervinham nos litígios familiares, mesmo depois de casados e já morando nas casas das mães de suas esposas:

Cachoeira organizava as mulheres para executar as tarefas domésticas. No entanto, ela se submetia às decisões de seus dois irmãos, Moedor de Carne-de-veado-campeiro (poo-katwè: campeiro-moedor), 35 anos, e Caminho Queimado, 28 anos, quando eles vinham de suas casas conjugais para governar a sua casa de nascença, aconselhar seus membros, e resolver qualquer disputa significativa (CROCKER,2009 p.69).

Outros exemplos recolhidos por Ladeira (1984) mostram que são as 'noras' que devem pequenos favores às suas sogras. São as esposas que devem visitar a casa de origem de seu marido ou das nominadoras de suas filhas. Devem prestar pequenos serviços como pegar lenha, buscar água para suas sogras. Quando saem para alguma expedição de coleta, nunca deixam de dar parte do que trouxeram para a casa de sua sogra, a casa dos parentes patrilineares de seus filhos. De acordo com Ladeira (1984), quando uma sogra tem poucas (ou nenhuma) filhas mulher é comum, que logo após o casamento de seu filho, sua nora vá residir temporariamente em sua casa (LADEIRA, 1984 p.74).

Giraldin também cita exemplos de relações de compromissos de trabalho surgidos com o casamento entre os Apinajê. Segundo ele:

No 'serviço da noiva', é o genro (DH = *ixpinhō*) que se obriga a prestar serviços para seus sogros (WF = *mregêt*; WM = *papângêt*), durante o tempo em que estiver casado. Ele não poderá se recusar a contribuir, com seu trabalho, para a derrubada de uma nova roça, para a colheita, para a construção ou reforma da casa, ou ainda para ajudar o sogro em caçadas. Enfim, em todas as tarefas que se realizem pela unidade doméstica, ele tem como "obrigação" prestar ajuda. (GIRALDIN, 2000, p.115).

Da mesma maneira que o casamento estabelece uma parceria econômica baseada na divisão sexual do trabalho, o celibato institui as dificuldades das condições materiais do indivíduo solteiro. Um homem ou uma mulher serão considerados 'completos' se estiverem casados. O mesmo não pode ser dito se estiverem solteiros. Um solteiro não encontra o mesmo lugar na sociedade que um não solteiro, seja ele homem ou mulher. Além do que, em muitas sociedades, os solteiros em idade já avançada têm sua identidade sexual questionada, e uma posição social algumas vezes deslocada.

Na sociedade canela a pessoa solteira e sem filhos não possui o mesmo status que uma pessoa casada. Sua posição é inferior a das pessoas casadas e/ou com filhos, muito provavelmente, por não ter um parceiro em sua produção material. Uma diferença fundamental entre o trabalho das pessoas casadas e das pessoas solteiras é a ajuda do parceiro. As mulheres casadas podem contar com o auxílio de seus maridos para a derrubada de árvores ou outro trabalho mais árduo, na roça. Os homens também contam com a preparação dos alimentos pelas mulheres, mas se estiverem solteiros serão dependentes da generosidade de suas irmãs ou se for o caso, de suas filhas.

### 3.3 – O saber-Poder Feminino

As atividades políticas e rituais, as grandes decisões que envolvem toda a comunidade canela, os saberes e funções de ordem mágico-religiosas são vivenciados de forma diferente por homens e mulheres. O saber-poder das mulheres canelas encontra-se no conhecimento das propriedades curativas das plantas, na capacidade de realização de partos simples e algumas vezes complicados, com retenção da placenta, na memorização das redes de parentesco e de muitas músicas, na preparação dos alimentos, na criação e na socialização das crianças pequenas, na fabricação de vários tipos de ornamentos, cestos, no conhecimento de vários padrões da pintura corporal, na força do choro ritual entre outros. Como já foi dito, na matrilocalidade canela, os homens caçam, plantam, colhem, ocupam-se da organização e realização dos rituais, nas relações com o mundo de fora, e sua atividade política se fundamenta, principalmente, na conciliação de interesses.

Entre os *Mebengokré*, a valorização do que denominam ‘sabedoria feminina’ e sua *agency* encontra-se no sistema onomástico, na pintura corporal, no choro cerimonial e na horticultura, conforme aponta Lea, (1986, p.115).

As mulheres idosas do povo canela são muito respeitadas, e apesar de não participarem do conselho político, influenciam indiretamente as decisões políticas da comunidade. Essas mulheres são reconhecidas pelos seus saberes e experiências como parteiras, atividade que nenhum homem é capaz de praticar.

Quanto aos saberes do mundo dos não índios, estes estão mais distantes das mulheres. Estas freqüentam por menos tempo a escola do que os homens e freqüentam menos a cidade. Depois que casam, muitas mulheres são proibidas por seus maridos de continuar a estudar. Durante seu trabalho de campo, Almeida (2009 p.101) recolheu o seguinte depoimento de uma mulher canela.

Depois que casei continuei indo pra escola e os outros sempre perguntava se eu queria ser rapariga. Meu avô sempre falava pra eu largar, pra cuidar marido. Eu era teimosa queria aprender as coisas pra ser esperta, mas aí eu sai da escola, não continuou não. Isso que acontece com as meninas quando casam, os outros invejosos fica falando criando ciúme no marido fala que ela ta namorando, aí menina acaba deixando. Isso aconteceu com a minha irmã, a filha dela também e com a minha filha, como você viu. Minha filha toda vez promete pra diretora que vai voltar, faz a matricula, mas nunca vai. Marido nem deixa. É isso que acontece. (J. Jillot, mulher de 53 anos, depoimento colhido por Almeida, 2009).

Este depoimento expressa a concepção da sociedade canela com relação ao fato das mulheres estudarem. A mulher deve escolher entre casar e cuidar do seu marido ou estudar e ser ‘rapariga’. A opção do casamento, nesta fala, parece incompatível com o desejo de continuar freqüentando a escola.

Apesar de não terem a mesma liberdade de escolha que os homens, as mulheres canela possuem muitos conhecimentos que lhes são restritos. O mesmo acontece em outras sociedades. De acordo com Giraldin, as mulheres Apinajê são detentoras do conhecimento sobre os nomes, além de possuírem a maior parte do conhecimento sobre a cultura deste povo (2000 p.222). Entre os canelas as mulheres estão na base da preparação dos alimentos consumidos quotidianamente e dos que são consumidos ritualmente, na praça central, pelos homens. Elas conhecem as plantas medicinais que utilizam na forma de chás ou unguentos com propriedades cicatrizantes e são as principais responsáveis pela ornamentação dos corpos de seus filhos e maridos na ocasião dos rituais de iniciação, em outras festas cerimoniais e nos rituais funerários.

Durante o trabalho masculino de construção da estrutura que recobre as casas, as mulheres transportam as crianças e preparam a comida. Durante as cerimônias de iniciação, enquanto seu filho está “esfriando<sup>107</sup>” no quarto, elas lhes

---

<sup>107</sup> O termo ‘esfriar’, utilizado pelos Canelas, faz referência ao período em que os meninos ficam no quarto, ao abrigo dos raios do sol e só saem às 4 horas da manhã para banhar e quando o sol está baixo para outras atividades.

levam comida todas as noites. Vários mitos evidenciam a presença das mulheres e sua importância na estrutura da economia doméstica e na organização social. No mito de *Krytré* e *Wajatom*<sup>108</sup>, por exemplo, vê-se a mãe dos meninos pedindo que eles peguem água no brejo para cozinhar. Na estória de *Pajatujré*<sup>109</sup> existe também um momento em que as mulheres se reúnem e vão preparar comida para os homens que irão partir para um combate.

Nos rituais funerários a participação das mulheres é imprescindível para a passagem do *karõ* até o mundo dos mortos. Apesar da discreta presença feminina na maioria dos rituais da sociedade canela, nos rituais funerários esta participação é de suma importância. A morte representa uma passagem, uma viagem para outro mundo, assim, é preciso dizer formalmente adeus ao morto. Por analogia a este adeus formalizado, a sociedade pratica um ritual, o ritual funerário em que as mulheres participam ativamente, chorando o morto.

Os canelas não deixam os mortos partir sem antes terem chorado muito. Estas lamentações podem durar quase um dia inteiro, conforme a importância do defunto. Durante o ritual funerário, os membros da família do morto lhe falam em lamentos, lembrando-o que não estão prontos para partir com ele e que é preciso esquecê-los. Estas lamentações são ritmadas e parecem músicas que saem do espírito e atravessam a garganta. “*Um dia a gente vai se ver, mas agora não, pois eu ainda não estou pronto* »(palavras de um índio na ocasião do ritual funerário de seu irmão).

Nos funerais, as mulheres canelas, assim como as mulheres Krahô, possuem papel fundamental, como confirma Cunha (1978):

Ao saber que alguém está prestes a morrer, acodem à casa dele as mulheres da aldeia. Invadem a casa, silenciosas, e sentadas ou de pé, fitam o moribundo. Embora essa presença na casa seja comum a todas as mulheres da aldeia, a distância em que se colocam é reveladora de seu envolvimento enquanto parentes do morto ou estranhas.(...) Olhar o morto e mais tarde “ajudar a chorá-lo” concerne a todas as mulheres da aldeia. Os homens virão mais tarde, e nem todos, só aqueles que lá são chamados por laços de parentesco, por suas funções públicas”. Enquanto a participação feminina parece assegurada, a participação masculina à primeira a parte do funeral, que vai da morte ao sepultamento, será proporcional à importância do morto na vida pública(CUNHA,1978, p.24).

---

<sup>108</sup> Ver anexo 2

<sup>109</sup> Ver anexos 3

Quanto à preparação do corpo do defunto para o enterro observa:

A ornamentação subentende a lavagem do corpo, o corte de cabelo, a inserção de batoques auriculares nos homens, a empenação ou a simples tintura com urucu. A lavagem pode ser feita dentro de casa (...) (CUNHA, 1978, p.30).

O choro feminino nos funerais é correspondente ao papel masculino no pátio central. Se a regra social se encarna no indivíduo dando-lhe sua identidade e determinando sua identidade sexual, na sociedade canela ela determina o homem com a palavra pública e a mulher com o choro ritual<sup>110</sup>. Lea faz uma referência entre o choro ritual das mulheres e a fala pública dos homens entre os Mebengokré, equiparando-os em importância, no sentido de contrariar a idéia de subordinação feminina pura e simples (1986:23): “É interessante comparar a oratória masculina com o choro feminino que é executado num tom falsete, estridente. Os homens pontuam sua fala com contrações rápidas do diafragma” (LEA,1986, p.23).

O choro feminino corresponde a um trabalho ritual, sendo para Cunha (1978), perfeitamente coerente com a divisão sexual de papéis, segundo a qual se espera que o homem seja antes de tudo um membro do pátio, interessado principalmente na esfera política e cerimonial. Através do choro das mulheres, espera-se que toda a aldeia participe do ritual funerário “(CUNHA, 1978, p.25-27). Neste sentido, o choro feminino possui um verdadeiro papel institucional, pois toma a forma de um dispositivo organizado que visa o funcionamento e a reprodução da sociedade através de uma suposta legitimidade.

O choro ritual pode ser classificado em duas categorias de trabalho: o trabalho simbólico-ritual e o que Clastres (1978) chama ‘trabalho lingüístico’. Homens também participam das lamentações, mas apenas se o defunto tinha com ele grau estreito de parentesco.

Além de chorarem, as mulheres cantam *hõkrepoj*. Em língua timbira, cantar significa literalmente o ‘saber que sai da garganta’. Nesta perspectiva, me parece importante abordar os cantos em sua função social de construção das identidades sexuais. Além de estabelecer e reforçar o estatuto dos cantores, o campo semântico das músicas é determinante da identidade sexual de quem canta.

<sup>110</sup> Ver semelhança com os Mebengokré, em Lea,1986

O lugar e a ocasião diferenciam o canto masculino do feminino. As mulheres cantam freqüentemente em coro, cantos psalmódicos, monótonos e uníssonos. Elas cantam no espaço doméstico, no caminho, na roça e no brejo. Suas filhas aprendem escutando e cantando com suas mães. Este saber é transmitido através das gerações. Existem cantos exclusivamente femininos e outros unicamente masculinos. O canto da Lua, abaixo, é cantado pelas mulheres:

*Pyty wryjree! Pyty wryjree é ato pyra cà ree – a kini nôré é*  
*Pyty wryjree! Pyty wryjree é*  
*Ato pyra cà ree – a kini nôré, é*  
 Lua Lua, tá parecendo um ôlho, eu nao tô gostando.  
 Lua, Lua eu não tô gostando do ôlho da Lua

Nas reuniões de canto e dança noturnas e quotidianas, homens e mulheres dividem o espaço do pátio central, espaço massivamente utilizado pelos homens nas decisões e reuniões políticas. Um cantador com o maracá na mão orienta o ritmo. Sua voz é investida de engajamento físico.

As músicas estão presentes não apenas no cotidiano da aldeia como nos momentos fortes na vida de um indivíduo. Os canelas cantam no espaço privado e doméstico, bem como no espaço público, sendo o primeiro característico dos cantos infantis e femininos e o segundo dos cantos masculinos. Quando um homem não consegue dormir, à noite, ele sai de casa e vai cantar dando voltas pela aldeia. Seu canto é escutado por todos enquanto circula pela rua periférica. O mesmo não acontece com as mulheres. Estas jamais cantam sozinhas no espaço público.

As mulheres cantam em coro e os rapazes dançam. O coro feminino, chamado de *honcrepoj* posiciona-se em fila lateral. As mulheres uma ao lado da outra realizam movimentos discretos e monótonos com o corpo acompanhando tranqüilamente o ritmo do maracá. Este movimento consiste em flexionar e estender levemente os joelhos acompanhado com balanços dos braços ao longo do corpo. Esta performance chama-se *Ikrerecati*. A performance masculina acompanha outro ritmo, com música mais animada. Chama-se de *Ikrèregarrogre*. O *Ikrèregarrogre* é caracterizado pela dança dos rapazes que batem os pés no chão diante do coro feminino e seguindo o ritmo e o corpo do cantador. O *Ikrerecati* caracteriza os discretos movimentos corporais do coral feminino que canta e dança acompanhando o cantador e seu maracá.

### 3.4 - O poder masculino: os homens e os espíritos

A divisão sexual do trabalho entre os canelas implica na exclusividade do domínio de técnicas e conhecimentos por um ou outro sexo. A restrição dos homens ao acesso de certas informações, certos objetos ou instrumentos de trabalho e certos atos ligados às funções de ordem mágico-religiosas como a transmissão da mitologia e a prática do xamanismo, configura-se como um aspecto da relação sócio-cultural entre os sexos. O xamanismo, particularmente, implica em uma representação específica da pessoa e do mundo sobrenatural, pressupondo uma aliança específica entre os homens e os espíritos. O *cai*<sup>111</sup> (xamã, curandeiro) é capaz de enxergar o mundo invisível aos homens comuns. Trata-se do mundo dos espíritos e dos mestres animais representados nos mitos.

O *cai* põe o mito e os rituais em prática quando revela a dimensão do outro mundo, onde adquiriu seu aprendizado, mundo este em que, nas palavras de Zezinho Tchep cá Canela, importante *cai* da aldeia Escalvado, “todas as coisas falavam”. Junto com as relações entre homens e mulheres, os saberes do *cai* inserem-se no conjunto de um sistema simbólico que orienta as relações sociais. O *cai* é aquele que sabe curar e por isso tem poder e certo domínio sobre as pessoas que não o sabem. Se comparado, no entanto com outras sociedades xamânicas, o *cai* canela seria um homem sem tanta autoridade social. Seus saberes devem ser usados para a cura e não se espera dele atos maléficos, o que com toda marcaria negativamente sua relação com as pessoas.

Na aldeia Escalvado, o *cai* é um homem conhecido por suas competências, que hoje lhe garantem um status social moderado. Atualmente, um *cai* não possui o mesmo poder que há algumas décadas, quando alguns também eram temidos por suas capacidades com a feitiçaria. Possuía, por este motivo, influência política e decisória nas questões da comunidade. Crocker (2009, p.129) refere-se a um certo homem, apontado por seus assistentes de pesquisa, como feiticeiro. Este feiticeiro havia feito com que certos indivíduos ficassem doentes e vários acabassem morrendo, por isto, era evitado e temido pelos seus poderes, e por este motivo dava-se tudo o que ele pedia. Crocker também comenta (2009, p.30), sobre a execução, em 1903, de um Raposa-canela acusado de feitiçaria. Segundo

---

111

relatos coletados por Crocker no final dos anos 1950, ‘uma mulher Ramkokamekra que tinha se negado a prestar favores sexuais ao pretense feiticeiro raposa, Francelino Kaawùy, ficou doente e morreu. Os Ramkokamekra acharam que Kaawùy tinha feito a vingança por meio de feitiçaria, então o julgaram e o executaram. Semelhanças do relato que escutei na primeira vez em que estive entre os canelas, e o relato narrado por Crocker (2009, p.30) me levam a crer que sejam relativas ao mesmo homem. À mim, falaram de um temido feiticeiro que havia sido assassinado por homens da aldeia. Chamava-se Cabrão. Nas minhas idas à roça Tolador, mostravam-me sempre o local de sua execução e até hoje sabem mostrar onde ele está enterrado, há alguns quilômetros da aldeia Escalvado, no caminho de algumas roças.

Ah, o Cabrão foi matado por causa de feitiçaria. Por causa de feitiço, foi matado ele. Ele botando feitiço, botando feitiço. Esse é muito antigo. Nesse tempo não tem roupa nem nada. Foi por causa de feitiço que mataram ele. Matava, ele dava feitiço na mulher nova pra ‘coisar’ ela. Ele dava feitiço nela e ela morria depressa. Hoje ainda tem feitiço, mas é fraco. É mais quem sabe curar. Curador e feiticeiro é o mesmo. Quando se danar que outro ficar zangado, aí bota feitiço nele. Ai adoce dor de cabeça, dor no peito, na barriga (*Táàmìim*, 1999).

Segundo Crocker (2009, p.129), seus assistentes de pesquisa hesitavam em afirmar que qualquer homem poderia ser um feiticeiro, enquanto que uma mulher raramente seria curandeira, *cai*. O próprio Crocker afirma nunca ter ouvido falar de uma mulher que fosse feiticeira, embora afirmar que uma de suas melhores assistentes era xamã. No entanto, Crocker observou uma exceção à regra, pois o xamanismo entre os canelas é manifestamente uma atividade masculina. Quanto à dizer que alguém é feiticeiro, é considerado uma terrível acusação, pois é visto como um desvio dos poderes de cura na direção do que é considerado mal.

Quando não está exercendo sua função, o *cai* é leva uma vida como outro qualquer: caça, pesca, trabalha na roça e participa das reuniões no pátio, com a diferença que, a qualquer momento, pode ser chamado para exercer a função de ‘curador’(aquele que cura doenças, segundo os canelas). O *cai*, na aldeia Escalvado é figura fundamental para o equilíbrio da sociedade.

Os curandeiros, *cai*, são capazes de comunicar-se com os *mekarõ*, e normalmente não se assustam com eles. Os canelas comuns têm medo da alma dos mortos, mas de acordo com Crocker (2009), alguns *cai*, como ‘Ninho de

Veado' chegam até a afirmar que menosprezam as almas dos mortos e que elas estão à seu serviço (2009, p.123).

Alguns requisitos são indispensáveis para tornar-se um *cai*. Um deles é ser homem. É preciso querer muito e ser capaz de suportar uma dieta rigorosa, seguida de abstinência sexual por pelo menos oito meses, segundo informações de Tsatú canela. Os resguardos são necessários na constituição da figura do *cai*, em seu caráter físico e psicológico, pois permitem ao *cai* a sua condição de sentir-se especial, acreditando-se com poderes de cura. Os resguardos, perante a sociedade formam e o identificam como *cai*. Um respeitado *cai* desta aldeia contou-me sobre os resguardos necessários para a sua formação e sobre a maneira de curar:

Aonde é o lugar que mordeu, aí pronto, ele mostra pra mim: é aqui, aí passa a mão assim...assim ó...olha aqui cobra, e pronta, bota na mão. Eu aprendi foi com resguardo grande, eu não como nem carne, eu não como toda coisa eu nem gostei foi... 10, 10 meses. Foi novo, desse tamanho, no *pepyé*, eu me guardei, naquele tempo eu tinha muito avô, tio, aí pronto, é preciso de você, largar de mão de alguma coisa carregada, de comer veado, qualquer coisa, é preciso você largar tudinho...é, eu vou me guardar, aí me guardei, comendo só mesmo farinha de macaxeira e murubim também e também tem outro milho, milho aquele macicinho, que a gente faz pipoca esmagado com a boca, e também têm. Aí tem tempo de espera. Depois do resguardo aí pronto, apareceu alma, *mekaron*, aí pegou, aí Antônio Gato, você vai aprender, aprender a curar. Aí tem uma porção, uma porção de cobra e Antônio Gato tava de pé, de pé com cobra ao redor, tem o chefão das cobras, aí a cobra ficou me lambendo e eu me tremendo assim, ó...aí o chefão das cobras falou: não, a gente não vai te comer não, você vai receber alguma coisa na tua mão e vai curar sempre; Aí pronto você vai curando e quando você chegar se alguém chegar correr chamando você, aí pronto, vai saber curar. Sabe *Kruatchuá?* Pau Brasil, pequenininho, deste tamanho, muito bonitinho e tem pena de papagaio, tu sabe, pena de papagaio é bonito, aí depois bota no braço. Aí chegou um tempo eu tava deitado aí *mekaron* chegou: ei Antônio Gato, levanta; Aí eu fui, o homem tava ô ô ô ô, chorando aí eu perguntei onde cobra tinha mordido aí ele falou: arranca cobra pr'a eu ver, aí falei, cobra, quem quer quebrar em cobra, eu dou pra tu pegar no rabo ou então na cabeça, outro falou, eu não pego nisso...e até hoje; E ainda vejo *mekarõ* no redor. *Mekarõ* respira como quando a gente morre, assim...(fez), o olho é assim...ele mexe; não faz medo não. Aparece qualquer hora, acordado mesmo. Tem roupa, o *mekarõ*. Aí ele fala: vem, vou te arrastar os pecados, aí me leva e eu vejo febre, diarreia, obradeira, aí respira a fumaça e cura. O *mekarõ* vai arrancar. *Pokaroncakri* e ruim ele fura a pessoa que pega doença. O *Mekaron* vem do mato. Tem a aldeia do *mekarõ*. Parece com a aldeia dos vivos. Ninguém não vê. Aí o *mekarõ* quer experimentar alguma coisa, aí manda aranha, aí espora, a aranha espora e a dor é muito grande. O *mekaron* tem corpo, tem carne, o *mekaron* pode pegar. Aí o *mekaron* vai chegar no escuro, aí de noite ele faz *shutz*...aí pronto, ele vai embora, ele sobe. *Rontchuôre*; Eu conheço as plantas também, mas elas não falam não. Tem planta que cura dor de cabeça, febre, cansaço, catarro, obradeira, diarreia. Pode perguntar a Eliane e a Iranilde, todas duas sabem que eu já curei cobra, aranha (Antônio Gato, 2005).

Segundo Crocker, um canela comum se torna *xamã* por duas maneiras diferentes. Uma delas requer a prática de restrições extremamente rigorosas em relação a comidas que acreditam possuir alto teor de “poluentes”.

(...) O aspirante a xamã, por esse motivo evita as comidas mais poluentes e relações sexuais com indivíduos que fazem sexo mais freqüentemente, aqueles que estão na adolescência e com menos de trinta anos. O conceito de poluição é quantitativo e, por isso relativo. As almas dos mortos são atraídas por indivíduos relativamente não poluídos, isto é, relativamente ‘puros’” (CROCKER, 2009, p.124).

A outra forma de se tornar xamã, ocorre via ‘revelação’, que acontece durante o período em que o menino passa pela iniciação *Kétuwajê* e é preso. Dizem os canelas, que neste ritual o menino “esfria” no quarto por quatro períodos de seis meses. É assistido por homens já iniciados, mas em seu quarto isolado não pode ser visto nem pela mãe, que lhe passa o prato de comida por uma janela estreita. Na ocasião do ritual de iniciação, pode acontecer um encontro com um *karõ* que transmite seus saberes de cura. Este encontro acontece apenas com os homens.

Se uma alma dos mortos decide fazer do jovem aspirante um xamã, ela o visita sob forma animal ou humana. As almas oferecem instruções que, se forem seguidas, garantirão a continuidade da formação. Os mestres *karõs* ensinam com o evitar cada vez mais os poluentes, aumentando gradativamente a purificação do corpo.

Se o jovem cumpre as restrições de maneira satisfatória, a alma eventualmente lhe dará “poderes” (*huutsùsù*), que o jovem carregará em seu corpo, em geral, na axila esquerda. A partir daí, o jovem, como *xamã*, usará esses poderes por conta própria. Ele não precisa apelar a uma alma para se empoderar, embora possa chamá-la para obter informações necessárias (CROCKER, 2009, p.124).

Os homens falam mais sobre as oportunidades de encontrar-se com os *mekarõ*. Em conversa com Toinho *Parekré* fui informada de como se deu seu encontro com o *karõ* que lhe transmitiu seus saberes:

Toinho *Parekré*: Ja vi *mekarõ*. Eles que me ensinaram. (...) Rapaz, a alma do índio, esse que tá vivo, piscando assim os olhos, você vê, né? Mas depois que ele tá morto, você não vê nem piscando o olho dele não, é direto, não mexe, não. Agora nos não, que tá vivo pisca o olho pra vê,

conhecer, conversar com qualquer pessoa, mas ele não. Foi acolá, fora da aldeia, lá na roça. Ai ele perguntou, conversou comigo: ei, tu vai embora? Eu tava trabalhando, pegando arroz. Você quer ser curador, nos conversa. Ai eu pensei: quero, quero. Tu quer? Pois ta amanhã tu vem. Amanhã tu vem nessa hora.

O *karô* eu já conhecia porque era do meu avô que morreu. Foi ele quem me ensinou. Também meu irmão, o finado Paulo, o finado Aristides, o finado Antônio, o finado irmão também, ai eu falei assim: rapaz, eu tô aqui na minha roça trabalhando. Pode trabalhar que aí você trabalha tranqüilo porque tem muito periquito comendo arroz, mas eu não deixo não. Tá bom, aí no outro dia eu fui, lá me curaram aí deram esse endereço pra mim pra ir pra lá, aí eu dormi aí ele falou:

- hei *Parekré*, de tarde você vem aqui pra ôcê ir acolá comigo lá tem doente com dor de cabeça, dor de estômago. Ai eu fui lá ajeitar; foi me ensinaram assim, meus finados irmãos que morreram e até hoje eu tô curando assim, muito bem não, mas tô servindo uma pessoa (*Parekré*, 1999).

Como diz Dos Santos (1999, p.71), “saber é operar um controle”. Nesta perspectiva, as mulheres dificilmente tornam-se xamãs porque o controle do saber xamânico é reservado, preferencialmente, aos homens. Acreditam que as mulheres raramente possuem força e persistência para manter restrições suficientemente fortes contra poluentes, para atrair as almas dos mortos (CROCKER, 2009, p.124).

As mulheres canela também não estão autorizadas a transmitir os mitos nem a pronunciar-se livremente no pátio, sem que sejam chamadas. Entre os canelas, a transmissão dos mitos é uma tarefa masculina. Apenas os homens podem narrar às crianças as histórias “da antiga velha”. Trata-se aqui de mais um aspecto de diferenciação na divisão das atribuições culturais. No que concerne ao domínio do português, a língua do não índio por excelência, as mulheres estão mais limitadas que os homens para se comunicar com o mundo dos não-índios. Geralmente, entre os canelas, os homens são os porta-vozes oficiais perante o mundo dos brancos.

Dentre as atividades de subsistência, a coleta do mel é exclusivamente masculina. Esta atividade requer certas habilidades como subir em árvores, correr rápido se for necessário salvar-se das abelhas. Outra atividade restrita aos homens é a de cortador de tora. A competência no corte de tora é transmitida pela linha matrilinear ou pelo nome, sendo complementada por uma ordem para o desempenho desta função, dada pelo prokham, conselho de anciões que forma em unidade política. Esta função permanece na matrilinearidade, de forma que só o

nomeado, ou seu irmão mais novo podem exercê-la. O cortador de tora deve ser sensível às suas intuições. De acordo com Iromcukré, cortador de tora canela,

O grupo vai me levar para cortar a tora porque eu sou cortador de tora pesada (purê). O grupo vai limpar o mato e eu dou três machadadas. Se alguma coisa me acontecer, a tora não pode ser cortada por inteiro. Pode ser a picada de um inseto, uma machadada errada, um barulho. Quando eu terminar de derrubar, as lideranças vão me chamar para perguntar o que aconteceu quando eu estava cortando a árvore. Vão me perguntar se algum inseto me picou, se eu fiquei tremendo, se eu não senti nada, aí é aquela tora mesmo que será cortada para a corrida (Iromcukré, 2005).

As toras são preparadas e deixadas no mato. Os corredores vão chegando e as toras vão sendo escolhidas pelos dois grupos. O *cààmãakra* vai cantando e levantando as toras para escolhê-las. O *cààmãakra* tem o direito de escolher sua tora em primeiro, mas o *atycmãakra* é quem corta as toras. Em outro momento a lógica se reverte e o *atycmãakra* escolherá a tora enquanto o *cààmãakra* irá cortá-la. A regra é sempre a mesma: quem corta as toras não tem direito de escolhê-las. Escolhe-se a tora sem pressa para em seguida começar a corrida. Os corredores chegam no pátio já decorados com a cordinha de palha nas pernas, cintura e cabeça, cordinha que leva o nome de igatchurro gatê. Chegam, cantando no pátio: *ô va. Ô va. Ô va rim né, ô va rim né*. Um fala pra outro, gritando : *ruxim...ródi vai xin* ('Cruíú<sup>112</sup> tá lá sentado lá no canto').

Segundo Crocker, o dia propício é julgado de acordo com a percepção do cortador de tora. Se por acaso ao cortar a tora, lascas de madeira voarem próximo aos olhos do cortador ou maribondos ficarem zunindo por perto, isso pode ser interpretado como momento não adequado para a realização do ritual. Suas percepções, sensações e intuições devem ser relatadas e respeitadas pelo conselho prokham (2009, p.111).

As mulheres também correm com tora, mas as que já são mães participam menos ativamente da corrida. Não possuem a função de cortadoras de tora. A tora da modalidade feminina é sempre um pouco mais leve que a dos homens. Estas toras são cortadas, pesadas e deixadas no mato, como as toras dos homens. As mulheres correm com velocidade semelhante e a mesma empolgação que os homens. No entanto, como sugere Nimuendajú, originariamente a corrida de tora

---

<sup>112</sup> Trata-se de uma espécie de cobra encontrada na região do cerrado.

era praticada apenas por homens, que usavam esta modalidade esportiva como treino para exercitar-se e preparar-se para combates com povos inimigos. Segundo Nimuendajú (2001):

Os Timbira fazem parte dos índios que, em combate, se empenham ao máximo para não deixar cair nenhum companheiro ferido ou morto nas mãos do inimigo. Até os cadáveres dos tombados, na medida do possível, eram não apenas retirados em segurança, mas levados para casa a fim de se poder enterrá-los de acordo com o cerimonial dominante. A corrida de toras poderia ter nascido do reconhecimento da necessidade de exercitar-se para semelhantes circunstâncias. Entre os Kaingang do rio *Ivahy*, vi como os garotos treinavam escaladas da seguinte maneira: “Como vocês procedem se o jaguar vier?”, perguntou um, depois do que, todos, ao desafio, escalaram as árvores. “E como vocês procedem se um companheiro chamar por socorro?” Imediatamente todos tornaram a descer e saltar com a maior rapidez. Assim que um Timbira fazia a pergunta análoga: “Como vocês procedem se seu companheiro tomba em combate?”, era inventada a corrida de toras. Talvez o costume, acima mencionado, de caracterizar torinhas Para-re como seres humanos, seja uma recordação daquele tempo primordial, quando ainda se sabia que as toras de corrida representavam, sobretudo, homens. (Nimuendajú, MANA 2001:182)

Homens e mulheres não disputam corrida de tora entre si, mas cada um dos sexos corre e aposta corrida, separadamente, em duas equipes. As restrições sexuais e alimentares são seguidas rigorosamente pelos homens que desejam se tornar fortes corredores de tora. As mulheres não praticam resguardos rigorosos para a corrida de tora. As corridas femininas não possuem o mesmo grau de exigência que as corridas masculinas, e algumas práticas de fortalecimento do corpo do corredor são restritas aos homens.

Outra atividade exercida unicamente pelos homens é a atividade política que concerne desde as decisões do calendário das festas até a resolução de litígios entre marido e mulher. Em outras palavras, o trabalho político consiste, em tomar decisões importantes de repercussão nas famílias e na comunidade. As reuniões no pátio são sistemáticas e são nestas reuniões que se discutem desde problemas comunitários mais abrangentes até casos particulares de separação e divórcio. Como observou Kowalski (2008, p.103).

Em regra geral, o conselho reúne-se duas vezes ao dia – pela manhã e à noite – e delibera sobre tarefas comunitárias, no local de reunião do centro da aldeia, formulando as correspondentes recomendações à comunidade.

Apenas homens constituem o conselho *prokham*. Um dos trabalhos dos membros deste conselho é o de se reunir diariamente para programar o dia seguinte. De acordo com Crocker (2009, p.111), os conselheiros chamam os atores das cerimônias para atribuir-lhe papéis.

Segundo Kowalski (2008), essas tarefas comunitárias estavam resumidas, na época de Nimuendajú, às festas cíclicas rituais da comunidade, dependentes da estação do ano. O conselho, *prokham*, na perspectiva da ordem sócio-política dos canelas, está em oposição aos grupos de parentesco. Enquanto estes últimos configuram a vida social no espaço não público das reuniões, o primeiro é responsável pelo ordenamento da vida pública (KOWALSKI, 2008 p.103).

Além da exigência de ser homem da metade *harankatêjê*, para fazer parte do conselho político da aldeia, *prokham*, é necessário também ter voz firme e falar bem. A profundidade da voz constitui um elemento essencial na interação cerimonial e na formação da autoridade. Ela é uma qualidade importante no reconhecimento do status e na qualidade do chefe. A voz falada ou cantada é a expressão da presença, fazendo parte da noção de pessoa Timbira.

Como constata Clastres entre os Guayaki, o homem de poder detém também o monopólio da palavra. Para um chefe, falar é uma obrigação imperativa. A sociedade quer escutá-lo. Um chefe silencioso não é um chefe (CLASTRES, 1974 pp.133-134). O mesmo pode ser dito sobre o chefe canela, e tal exigência não é cobrada às mulheres para as quais uma socialização diferenciada é dirigida. No entanto, na aldeia Escalvado, a mulher governa através de seu marido, influenciando suas idéias que serão expostas nas reuniões masculinas no pátio. Apesar de não estarem presentes, elas se interessam pelo que acontece no pátio, tornando-se atores sociais e políticos.

### 3.5 - Roça *Pur*

São nas situações relacionadas à subsistência<sup>113</sup> do grupo, à produção dos bens materiais e simbólicos necessários para se reproduzirem enquanto espécie,

---

<sup>113</sup> No primeiro capítulo do livro 'A Sociedade Contra o Estado' intitulado 'Copernic e os Selvagens', Clastres define a economia de subsistência começando com uma pergunta: "o que é subsistir? Respondida por ele mesmo como: É viver na fragilidade permanente do equilíbrio entre necessidades

que as sociedades e as culturas estabelecem os significados das diferenças dos processos de trabalho. Nesta perspectiva, o trabalho masculino e o feminino diferem não apenas na sua realização, mas na sua concepção e importância no seio da sociedade. A sociedade canela atual, no entanto não se define apenas como uma sociedade de subsistência, de acordo com a definição de Clastres, pois a agricultura e a caça, apesar de presentes, não são as únicas fontes de subsistência dos canelas. Hoje algumas famílias produzem para vender ou armazenar os produtos da roça, e a comercialização de artesanato, salários e aposentadorias fazem parte das fontes de renda capazes de garantir a compra de alimentos nas feiras da cidade.

Contudo, a roça é uma das principais atividades de fornecimento de alimentos. Em uma casa, homens e mulheres preocupam-se com o sustento de seus dependentes, que incluem os filhos e algumas vezes os pais idosos da mulher, e muito frequentemente, marido e mulher trabalham juntos na roça. De acordo com Crocker (2009),

As roças das mulheres são geralmente próximas geograficamente, de acordo com os grupos de famílias nucleares que compõem a unidade doméstica que se reúne em torno do mesmo fogo, na aldeia. Assim, as mesmas famílias nucleares que vivem juntas na aldeia, de acordo com o parentesco feminino, geralmente trabalham juntas no cultivo do mesmo setor da reserva indígena. No entanto, ocorrem muitas exceções, porque os maridos exercem suas preferências mais efetivamente quando estão nas áreas de cultivo de suas esposas (CROCKER, 2009 p.86).

Na aldeia Escalvado, cada família extensa é capaz de assegurar sua subsistência. O trabalho na roça divide-se na atividade mais pesada, realizada pelos homens, que consiste na derrubada das árvores e no trabalho das mulheres que realizam a limpeza mais leve do terreno. De acordo com a fala abaixo, recolhida por Libório (1998), alguns homens reivindicam para si o trabalho mais pesado na roça.

Seguinte, aqui para nós a respeito nós de trabalho de plantação sobre agricultura, seguinte é assim é que nós começa de produzir é o grupo entre pessoa mesmo da casa, chefia da casa, chefia de família que cuida as roças, primeiro as roças, depois eles começa as queimadas, depois entre

---

alimentares e meios de satisfazê-las. Uma sociedade de economia de subsistência é então como ela consegue alimentar seus membros, apenas com o suficiente, e que ela se encontre assim sujeita aos mínimos acidentes naturais, pois a diminuição dos recursos se traduzem mecanicamente pela impossibilidade de alimentar à todos (Clastres, 1974, p.13).

genro, entre segundo genro depois eles faz um... divide estes roças ele faz a plantia e este decisão entre genro e os netos que não for casado ainda cuida também (...) seguinte negócio de plantia é primeiros que depois da queimada, primeiro broca, segundo derriba, terceiro queimada, quarto faz a limpeza cortar coivara, se ajuntar, ajuntar garrancho está dentro e tornar a queimar este garrancho dentro, aí faz a limpeza aí aguarda épocas de plantio aí quando mês, mês de dezembro, janeiro aí época de plantio aí começa a chuva, aí a gente já começa de plantar estas plantas.” (Liderança da aldeia, 1998) (LIBÓRIO, 1998 p.66)

Observa-se que, mesmo se a agricultura e o trabalho na roça são considerados domínios mais femininos que masculino, quando opostos à caça, no espaço das roças os homens possuem grande poder de decisão. Como observa Crocker (2009),

Os maridos são politicamente mais fortes no contexto das roças, porque a ecologia da região requer que as áreas de cultivo sejam espalhadas. Elas são suficientemente distantes umas das outras, de maneira que as irmãs de uma unidade doméstica da aldeia ficam, com frequência, distantes fisicamente enquanto estão vivendo nas roças, tendo que passar as noites em cabanas que reúnem somente a família nuclear, ao lado de sua área de cultivo. Consequentemente, uma unidade da aldeia com fogo comum é frequentemente dividida em vários fogos nas roças. Como os maridos realizam o trabalho pesado para preparar as roças e gostam de trabalhar em grupos masculinos, um marido que se impõe pode algumas vezes convencer sua esposa a ir com seus filhos cultivar uma área próxima da roça da esposa de seu parente masculino ou do seu amigo. Sua justificativa para a esposa pode ser que o amigo trabalha bem, que o solo lá é melhor ou que alianças políticas lá poderiam ser vantajosas (CROCKER, 2009 p.86).

O meio onde vivem os canelas permite a colheita e a coleta de vários produtos, sendo o trabalho dividido entre homens e mulheres. Apesar de algumas especificidades na execução de certas tarefas, o trabalho na roça é tanto masculino quanto feminino. Homens e mulheres são responsáveis pela limpeza do terreno para a plantação. Homens e mulheres colhem. Já o acesso aos produtos da coleta varia de acordo com a dificuldade. Mulheres coletam frutos, ovas de animais, enquanto que o mel é coletado pelos homens e por algumas crianças do sexo masculino.

Quando o assunto era roça, em minhas conversações com homens e mulheres canela, ambos concordavam que o serviço mais pesado fica a cargo dos homens, alguns chegando a considerar, que seria do homem o principal papel na preparação da roça, como mostra o diálogo:

*Tààmim*: Não é mulher que faz roça não”. A roça se faz em qualquer lugar. Ai você mesmo vai escolher, ai tira mato. Primeiro vai brocar. Brocar pra cortar o mato com vapó (facão). Ai derruba os paus. Não é mulher, não, é só homem. Depois, pra terminar de derrubar pau, deixa aí, aí passa um mês depois, pra botar fogo pra ficar tudo queimado. Toca fogo, queima, aí de manhã cedo, cinco horas da manhã você pode levar milho, fava...É, é assim, melancia, abóbora, fava, inhame. Aí vai botando o buraquinho desse tamainho pra botar dois cajazinhos de fava e melancia também, vai botar o caroço. Feijão também quatro (caroços). Arroz bota ou dez ou quinze. Depois bota maniva (mandioca) primeiro. Corta 40 pedacinhos desse tamainho. Aí planta tudo. Depois planta arroz. Aí a chuva vem, molha toda semente. Aí em novembro, dezembro pode plantar arroz. Arroz é ligeiro. Pode comer em abril. Pra comer e pra guardar pra plantar no outro ano.

No próximo ano é, no mesmo lugar, no Gaeirinho (nome de um setor de roça).

Rose: e é serviço de mulher ou de homem?

*Tààmim* : É de homem.

Rose: e a mulher o que faz na roça?

*Tààmim* :Faz almoço. Lava a roupa, varre a casa.

Rose: Mulher não bota a semente não? Pra plantar? É só homem, é?

*Tààmim* :É não. Mulher bota a semente, pode botar. Homem também.

Rose: E pra colher?

*Tààmim* :Agora pra colher bota a família toda, pra apanhar arroz, melancia, fava, abóbora milho.

Rose: Como é que planta o *pôhy*? (milho)

*Tààmim* : É de carreira, bota quatro acolá, bota cinco. “Pra crescer é rápido.”

Sobre o mesmo assunto (roça), escutei da mulher deste primeiro interlocutor:

*Kukwyj*: Primeiro escolhe o lugar que agrada, aí vai cortar o mato, brocar esse mato todinho, aí vão derrubar pau com machado. Aí depois, quando passa assim o mês de agosto, aí toca fogo. Aí quando tá tudo queimado na roça, aí no outro dia começa a ajuntar a coivara para limpar o lugar pra plantar mandioca, milho.

Rose: aí vai plantando, colocando as sementes na terra?

*Kukwyj* :Espera o tempo de chuva. Aí quando vêm chuva pega a máquina para plantar o arroz. Tem deles que plantam com enxadas, mesmo.

Rose: e bota quantos caroços de feijão pra plantar feijão?

*Kukwyj* :Bota quatro.

Rose: e melancia?

*Kukwyj* :Melancia também, mesmo jeito. Faz o buraco e bota quatro.

Rose: e pra fava?

*Kukwyj* :A fava vai botar três ou quatro.

Rose: Aí vem a chuva...

*Kukwyj* :Aí vem a chuva e chove

Rose: Janeiro, fevereiro já ta pronto? Já tem alguma coisa pra comer?

*Kukwyj* :Não, ainda não. Só tempo de novembro pra dezembro.

Rose: e no mês de abril?

*Kukwyj* :Ah! Quando chega mês de abril arroz já tá bom de apanhar, comer.

Rose: aí bota no saco pra guardar?

*Kukwyj* :É.

A agricultura fornece a maior parte da alimentação, e a mandioca, o arroz e o feijão constituem a base nutritiva dos canelas. A origem desta atividade está associada ao mito de *Kaxêti hkwyi* (mulher estrela), que introduz os alimentos que hoje são consumidos pelos canelas. O mito de *Kaxêti hkwyi* marca a passagem da fase primitiva pré-agrícola para a fase arcaica da agricultura incipiente.

### **Mito de *Kaxêti hkwyi*, moça estrela. (trecho)**

No amanhecer do dia *Kaxêti hkwyj* pediu uma vasilha à *Ihtycti*. Depois foi ao brejo banhar-se com *Ihtycti* e levou a vasilha de cabaça. Chegando no brejo *Kaxêti hkwyj* começou a colher buriti e a roê-lo *Kaxêti hkwyj* escolhia os buritis pelo cheiro, jogando fora os muito maduros. Os bons ela colocava na vasilha de cabaça. Ofereceu alguns à *Ihtycti*, que recusou dizendo ter medo de comer buriti por sua cor vermelha e valente que poderia matar. *Kaxêti hkwyj* afirmou que aquele fruto não ofendia ninguém, até que conseguiu convencer *Ihtycti* a provar um buriti. Quando a vasilha já estava bem cheia *Kaxêti hkwyj* fez suco de buriti e eles beberam. *Ihtycti* bebeu só um pouco. *Kaxêti hkwyj* continuou a colher a fruta. No caminho de volta para casa *Kaxêti hkwyj* avistou a fruta do tucum, abriu-a e começou a comê-la insistindo para que *Ihtycti* provasse. Até que *Ihtycti* resolveu provar um pouco, e gostou. Chegaram em casa com a cabaça cheia de buriti. *Kaxêti hkwyj* explicou às irmãs de *Ihtycti* que o buriti era uma fruta comestível muito boa e que não ofendia. As irmãs mais velhas de *Ihtycti* tiveram medo e não quiseram provar, mas as crianças logo provaram do fruto e gostaram. Até que finalmente as irmãs de *Ihtycti* resolveram provar também. As crianças continuavam a comer. Depois *Kaxêti hkwyj* pediu à *Ihtycti* que fosse colher tucum para mostrar que aquela também era fruta boa de se comer. *Kaxêti hkwyj* falou que todas aquelas frutas pertenciam aos índios e que eles podiam comê-las sem medo, e que não existia só sabugo de pau e jatobá para se comer. *Kaxêti hkwyj* disse que conhecia ainda muitas outras frutas boas de se comer. No dia seguinte *Kaxêti hkwyj* voltou ao brejo com *Ihtycti*. Lá encontrou um pé de milho. *Kaxêti hkwyj* começou a colher e a descascar o milho. Encheu a vasilha e ainda fez um côfo e o entregou a *Ihtycti* cheio de milho para que ele levasse para casa. *Kaxêti hkwyj* ainda colheu folhas da bananeira para fazer um grande berubu de milho. Chegando à casa de *Ihtycti*, *Kaxêti hkwyj* pôs-se a ralar o milho. Preparou a massa e fez uma moquia para cozinhar o berubu. As irmãs de *Ihtycti* observavam tudo atentamente. *Kaxêti hkwyj* preparou a moquia, ascendeu-a e esperou até o cozimento total do berubu. (Dizem que foi *Kaxêti hkwyj* quem inventou e ensinou a moquia aos índios.) Depois que o berubu de milho ficou pronto, *Kaxêti hkwyj* foi banhar-se no brejo com *Ihtycti*. Chegando em casa começou a distribuir pedaços do berubu. À tarde, durante a corrida de tora as crianças ainda comiam do berubu de milho. As outras pessoas da aldeia ficaram muito curiosas para saber o que eles estavam comendo para ficarem com as mãos e a boca manchados de amarelo. As irmãs de *Ihtycti* também aceitaram provar do berubu de milho e esqueceram do sabugo de pau. No dia seguinte *Kaxêti hkwyi* e *Ihtycti* voltaram ao brejo. *Kaxêti hkwyi* encontrou macaxeira. Encheu o côfo e levou para casa. Chegando lá começou a descascar a macaxeira, depois ralou-a e fez com a massa outro berubu. Cozinhou e dividiu os pedaços. No início, como sempre, ninguém queria comer, mas *Kaxêti hkwyi* convenceu-os a provar.

(Dizem que se não fôsse por *Kaxêihkwyi* os índios ainda estariam comendo apenas sabugo de pau, mel e jatobá Foi *Kaxêihkwyi* que os ensinou a comerem todos os frutos e raízes que eles comem hoje.)

*Kaxêihkwyi* ainda recusava os assédios de *Ihtycti*, dizia sempre que haveria um dia certo para isto e que ela o avisaria. *Ihtycti* insistia e dizia que não agüentava mais. *Kaxêihkwyj* enfeitiçou *Ihtycti* fazendo-o adormecer, depois subiu ao céu. Quando *Ihtycti* acordou não encontrou mais *Kaxêihkwyj*. Saiu de casa, olhou para o céu e viu a estrela.

*Ihtycti* ficou muito triste. Ela também o olhava de cima sentindo falta dele.

*Kaxêihkwyi* estava arrependida, então resolveu descer para buscar *Ihtycti* enquanto toda a aldeia dormia. *Kaxêihkwyi* conversou com *Ihtycti* e o convenceu a subir com ela para o céu. *Ihtycti* subiu ao céu e virou uma estrela.

Este mito mostra que é uma figura feminina, *Kaxêihkwyi* vinda de fora, que ensina os canelas sobre os produtos vegetais comestíveis. Vale a pena salientar que *Kaxêihkwyj* é o nome dado à estrela D'Alva, conhecida também como planeta Vênus. Esta estrela aparece imponente na alvorada, sendo a primeira estrela que aparece no céu, pois é a mais próxima da Terra.

### 3.6 - Caça *Hujahêr* e Sexualidade

Entre os canelas, as atividades masculinas apresentam-se com um caráter tão intrínseco quanto as atividades femininas. No que se refere aos alimentos protéicos, o trabalho masculino está na captação (caça, pesca), e o trabalho feminino em sua transformação (cozinha). Há diferenças entre a caça distribuída crua, como resultado do trabalho masculino e a carne já cozida ou assada, resultado do trabalho feminino, como observa Lanna (2005), entre os Suyá.

O trabalho feminino na preparação dos alimentos possibilita a reunião de homens e de mulheres em torno do consumo destes alimentos. Nas refeições cerimoniais realizadas no pátio e reservadas unicamente para os homens, é o alimento preparado pelas mulheres, e seu consumo que permite a reunião. A atuação dos homens, como as decisões políticas e cerimoniais orientam a vida social. Homens e mulheres, no entanto, estão conectados no interior do grupo para o bem estar social, e tanto o trabalho feminino, quanto o masculino estão revestidos de importância social.

Porém, algumas atividades masculinas são mais prestigiadas e valorizadas pela importância dos seus produtos. Tomarei como exemplo a tarefa de caçador.

Esta é particularmente prestigiosa, e exclusivamente masculina, no que concerne, sobretudo, a captação de animais maiores e mais rápidos. Alguns de meus interlocutores afirmaram que esta atividade não é proibida às mulheres, mas elas não participam porque não sabem caçar. ‘As mulheres podem, mas não sabem caçar’, dizem eles. No entanto, as mulheres praticam uma caça sem armas ou com armas rudimentares. Capturam pequenos animais como jabutis, mais lentos e fáceis de pegar que os animais caçados pelos homens.

Em conversas com caçadores, observei uma série de resguardos sexuais e alimentares e condições mágico-religiosas necessárias ao êxito das caças mais difíceis. Na caça, um homem sairá só ou com outros homens, pois socialmente as mulheres não devem acompanhá-los. Nas grandes expedições, entretanto, é costume levar-se algumas mulheres para o acampamento de caça. Estas prepararão os alimentos, e no último dia, praticarão sexo com os caçadores.

É possível avaliar a importância de um homem a partir de seus dons de caçador. Apreciam-se em um futuro genro suas qualidades na caça. Ser um bom caçador, *in.to capôc*, é condição indispensável nas relações sociais da cena política. A carne é considerada o alimento nutriente por excelência, e na aldeia Escalvado o desejo de comer carne é cotidiano. Muitos autores como PETERS, 1998; CHAUMEIL, 1884; GRENAND, 1980, e ERICSON, 1996 observaram que na Amazônia a carne é considerada o único e verdadeiro alimento<sup>114</sup>.

A vontade de comer carne está presente em vários mitos que colhi entre os canelas. Às qualidades do caçador se juntam as qualidades necessárias do guerreiro. O mito de Hunté, o guerreiro valente foi colhido por mim em 1999 com Zezinho Tchpcá Canela, e de acordo com a narração, o mito mostra e reforça a necessidade de ser forte e destemido para praticar a caça, uma atividade que comporta riscos, mas que, ao mesmo tempo podem ser evitados se o caçador não fizer opção por ‘caças valentes’.

---

<sup>114</sup> O valor e a importância da carne para as sociedades ameríndias pode ser resumido em uma anedota trazida pelo antropólogo francês Filip Erikson que, em uma aula contou a entrada do açúcar entre os Matis. Segundo ele, certa vez, levou açúcar para a aldeia. Uma criança provou e falou imediatamente: ‘hum, com carne deve ser uma delícia’.

### **Hûntê, o guerreiro valente.**

Hûntê dizia para sua mulher: estou com vontade de comer carne. Vou pegar filhotes de caça. Quando ele andava no mato ele não achava caça mansa, só caçava fera valente. Só brigava com caça valente. O negócio dele era caça valente.

Dizia para a mulher: quase que um bicho me comia. Você precisava ver<sup>1</sup>.

A mulher de Hûntê chamava-se Jêcutá. Depois da briga com o animal ele contou pra mulher. A mulher disse: Não é pra você ir atrás desse tipo de caça braba e perigosa não<sup>1</sup> eu não mando você fazer isso.

Hûntê foi andando, andando e viu um tatu peba cavando um buraco pra morar. O tatu era grande. O tatu peba viu Hûntê e disse:

Cuidado Hûntê, não vá atrás de caça valente! Você pode se dar mal.

O tatu perguntou para Hûntê: Se você quiser amendoim eu te dou. Você pode guardar aqui e depois você leva. Eu guardo pra você. Depois disso ensinou o caminho das caças mansas.

Hûntê foi andando e encontrou uma coruja Ku pen pan. As corujas tinham flechas. Hûntê pegou as flechas e levou-as. Hûntê continuou seguindo. Chegou na roça dos macacos, mas seguiu.

Depois ele seguiu e lá na mata ele cortou vários pedaços de pau para fazer um curral pra poder dormir sem ser atacado pelos animais. À noite a onça começou a roncar. Hûntê não ligou e disse pra onça: não mexa comigo porque eu não estou mexendo com você. A onça não quis escutar e continuou a provocar Hûntê, colocando as unhas por entre o abrigo de Hûntê. Hûntê perdeu a paciência e furou a pata da onça com a flecha que tinha pego da coruja. Foi assim que Hûntê conseguiu afugentar a onça. Mas foi preciso a noite toda para afugentar todas as onças. Hûntê só descansou às 9 horas da manhã<sup>115</sup>.

Em geral, as tarefas masculinas são realizadas coletivamente e pode ser observada em várias outras ocasiões. Durante os rituais que envolvem toda a aldeia, por exemplo, homens canelas costumam ir à roça em grupos de metades. Várias outras atividades como, a horticultura, a criação de gado e a construção de casas, também são realizados pelos homens, de forma coletiva.

A caça também pode ser realizada individualmente, mas tarefas como construção de casas, limpeza dos caminhos radiais e circulares da aldeia e a limpeza dos limites do território são sempre realizadas em grupos. A caça coletiva é realizada apenas nas ocasiões cerimoniais. Ela fundamenta a vida social, pois cria uma relação de solidariedade entre os homens e toda a aldeia na distribuição dos resultados da caça, a carne.

Seja em contextos específicos de rituais, seja no cotidiano da aldeia, a cinegética é reservada aos homens, que possuem as armas e os cachorros, conhecem o território de caça, os hábitos alimentares e de vida de suas presas, as técnicas de armadilhas e as simpatias necessárias para atrair o animal. Além das

<sup>115</sup> Continuo a narração do mito mais na frente.

preparações feitas de plantas, os caçadores conhecem várias técnicas de abordagem da caça. Os caçadores conhecem os hábitos dos animais e suas práticas alimentares. De acordo com João, um conhecido caçador de veado da aldeia Escalvado:

Primeiramente para ser caçador, eu tomo remédio que chama casca de pau d'arco, todo dia de manhã, ai você, com duas semanas, você usa também folha de sucupira por que veado gosta, aí você não usa a mulher, você fica calado por dois meses, com cinco meses você para de tomar o remédio de veado, ai pode pegar a espingarda, ai você vai para a chapada. Ai você vê o veado, ai ele vira pra você, o veado fala, ai ele fala: olha é o meu pai, eu vou lá, pra ele voltar cedo, olha o sol. Tá muito quente. Eu não posso deixar o meu pai sofrendo de sol, não, o veado que fala assim, ai ele corre até ficar pertinho de você, aí ele fica olhando... aí você mesmo escolhe, ai vai lá, encostando, encostando...até você atirar pertinho, como esse pé de manga aí. Aí ele cai, amarra no pé dele, bota nas costas ai você vai pegar a estrada até chegar em casa, deixa lá, bota a espingarda no lugar dela, ai você vai banhar, quando vem pega a merenda ou o almoço, aí depois o teu sogro da pra um, outro que mora ali, outro ali. Eu já matei 103 veados. No mês passado eu matei três, dois novinhos e um grande (Tahpat, 2005).

A alimentação do caçador associa-se diretamente ao animal que deseja caçar. Entre os Apinajê, por exemplo, um bom caçador não deve comer carne da parte traseira da caça, e sim carne da costela, pois, desta forma, o animal se posicionará de lado para o caçador, facilitando o tiro na hora da caça. (GIRALDIN, 2000 p.54)

Dos animais mais caçados entre os canelas, encontram-se: a cutia<sup>116</sup> = *kukelé*; o veado catigueiro<sup>117</sup> = *karô*; o veado mateiro<sup>118</sup> = *niá-t'u*; tatu peba<sup>119</sup> = *au-txire* e em algumas circunstâncias a Ema<sup>120</sup> = *ma* (LIBÓRIO, 1998 p.68). Sendo que, o mais cobiçado é o veado, devido ao sabor de sua carne, especialmente apreciado pelos canelas e pelo tamanho do animal, que garante alimento por mais tempo e para muitas pessoas.

A pescaria, apesar de também ser uma atividade de captação de proteína, é menos prestigiosa, pois os brejos nos territórios dos canelas são de pequeno porte, os peixes são conseqüentemente de tamanho discreto e os riscos da pesca são praticamente inexistentes, não sendo necessária a observação de resguardos.

<sup>116</sup> Mamífero roedor da família dos *Dasyprocta prymnolopha*.

<sup>117</sup> Animal mamífero cervídeo *Mazama simplicicornis*.

<sup>118</sup> Animal mamífero cervídeo *Mazana americana*.

<sup>119</sup> Mamífero da família dos *Disipodídeos Euphractus sexcinctus*.

<sup>120</sup> Ave da família *Rheidae*.

Na fala de Tahpat, um caçador canela, observei a hierarquia que coloca a pesca em um primeiro nível de aprendizagem, dificuldade e prestígio e a caça ao veado como uma atividade que está no topo da pirâmide. Para ele, um bom caçador começa pescando, depois caça pequenos animais para em seguida caçar grandes e difíceis presas como os veados. No diálogo que tive, o caçador falou-me também dos resguardos sexuais e alimentares necessários para ter êxito na caça.

Primeiramente, na idade de 12, 13 anos, naquela idade, eu não caçava não, eu tava ainda era pescando, tava pescando, pescando, vai indo, vai indo, quando deu 15 anos, pronto, eu larguei o arco e peguei na espingarda. Pronto, ai eu comecei a caçar tudo, matando cotia, paca e todo tipo de carne, ai lá eu tinha um tio que era bom de caçar, chamava Pedro Roldão, caçadeiro, mata ema, matava gaeiro, matava todo o tipo de carne. É ele que me ensinava de não comer carne carregada, não me deixava comer carne de porco, galinha, carne de gado, nem de bode. Também eu aprendi logo. Eu só bebendo garapa de folha de mandioca braba porque o veado gosta de comer, gosta de comer e de passar assim o chifre. Aí eu também passava no corpo todo, na cara, no rosto ai vai indo, vai indo, ai quando nos chegemos aqui nessa aldeia mesmo, do mato, pronto, ai eu comecei de matar, com a idade de 20 anos eu comecei de matar veadinho; até hora dessa, pronto, na idade de 20 anos, quando dava 10, 11hs eu ja chegava em casa com um veado. Se eu pode sair 8,9, 11hs eu tô chegando com um veado aqui. Ai vai indo, vai indo, vai indo.

Rose. e o sr. sonha alguma coisa quando vai caçar? O caçador sonha?

Sonha. Sonha. Quando a pessoa que é caçadeira dorme, dorme quando dá 9hs, 10, 11hs a pessoa não sabe a hora que vai dormir. Ou dorme 8:30 ou 9hs quando já sonha 11hs ou 12hs ou 2 hs da noite ou por ai assim, olhe eu vou passar tudinho pra senhora. Agora quando chega mulher, aí pega nos quartos, aí faz qualquer coisa, aí pronto, acaba o sono...tirando o pano, aí pronto, não vai dormir, não. Aí acorda cedo e vai pra caçada vai matar o *karo* (veado) cedo...

À minha pergunta sobre “resguardo de mulher”, Tahpat respondeu:

Não, *Apikwyj*, quando a gente começa a caçar, ai não pode mexer em mulher. Não pode dormir com mulher. Não pode namorar. Si namorar, ai já vai dormir pouco, ai atrapalha, atrapalha tudo...

É só resguardo. Durante quatro meses ou três meses. Fazer resguardo mesmo, direto, seriamente mesmo. Não mexe com mulher, não come carne carregada, não come nem peixe, nem arroz, só come assim, mingauzinho, pronto, é assim. A pessoa quando faz resguardo por três meses, sério, ferve café com pau d’arco, faz garapa com casca, faz fogo com folha de araca, bota endiva<sup>121</sup> (?) no fogo ai a fumaça passa no corpo todinho, só tirando a coisa ruim que tem dentro, carne, cheiro de mulher; faz isso três meses, pronto quando dá três meses ou dois meses tá pronto pra caçar.

Veado não tem *mekaron*, não tem não. *Mekaron* mesmo faz uma zoadinha, mas não é todo dia não. Eu não sinto nada, não quando eu vou atrás do veado. Eu penso é na carne, só na carne; quero é voltar logo da caçada com a carne pra casa. Eu estudei muito pra ser caçador, fiz resguardo, não peguei em mulher. Não fumei cigarrinho de outro, senão atrapalha. Atrapalha a caça, atrapalha tudo, tem que agüentar mesmo, sério. (Alberto Tahpat, 2005).

---

<sup>121</sup> *Cichorium endiva*

Na caça coletiva os grupos se dirigem um para cada lado. Depois, quando voltam com o “produto”, fazem “*ralé*<sup>122</sup>” na vara. A carne é escondida perto das casas da *Whyty*<sup>123</sup>. As mulheres são chamadas com um grito uníssono e correm com recipientes para ampararem a carne que vão pegar.

Além de prestigiosa pelo produto do trabalho realizado, a cinegética confere poder aos homens que caçam. Este poder inclui o acesso sexual facilitado às mulheres. A capacidade de oferecer carne contra outros bens, serviços ou em troca de prestígio social atribui a um homem canela o poder sobre a sexualidade feminina, o que equivale dizer que um bom caçador possui também uma grande capacidade de atração sexual, pois neste contexto, virilidade e caça estão fortemente ligadas. A identidade masculina é associada à caça. O homem tem grande poder de escolha de parceiras sexuais se El for um bom caçador.

Crocker (2009, pp.142-143) relata que em muitas ocasiões, enquanto um homem entra nas matas em busca de caça, uma mulher espera em baixo de uma árvore. Caso esta mulher fique contente com a caça que ele lhe trouxer, ela poderá fazer sexo com ele. Nesta mesma noite a mulher dará a carne à sua sogra. Caso esta aceite o presente, indicará que aceitará também a liberdade sexual de sua nora.

Esta atividade encontra-se no centro das relações sociais e nas relações entre homens e mulheres, confirmadas em uma das teses mais conhecidas e talvez uma das mais controvertidas na etnografia amazônica, a de Siskind (SISKIND, 1972) do “meat for sex”, que estipula que os homens, em troca da carne que caçam, têm acesso mais fácil às relações sexuais com as mulheres. Na sociedade canela, é sobretudo nas situações extraordinárias de rituais que o sexo com mulheres é uma moeda de troca pela carne da caça masculina. Quando as mulheres não têm carne suficiente, elas cantam e incitam os homens à procura de carne. Cada uma das mulheres escolhe um homem que caçará para ela em troca de seus serviços sexuais.

---

<sup>122</sup> Chamam de *ralé* uma vara comprida onde penduram pedaços de carne que são disputados pelas mulheres.

<sup>123</sup> Nome traduzido pelos Canelas por ‘rainha’. Trata-se de uma posição exercida exclusivamente por duas meninas que representam as duas metades cerimoniais masculinas. Confere status às meninas ou mulheres que já são ou foram *whyty*. A menina é escolhida pelo conselho de anciões, o *prokham*.

Certa vez, Crocker presenciou a seguinte cena: uma cerca de um metro e meio de altura tinha sido construída ao longo de um caminho, de modo que ninguém deitado ou sentado do lado da aldeia pudesse ver qualquer pessoa do lado da chapada (cerrado). As mulheres e os homens vermelhos estavam sentados ou deitados no lado da cerca voltados para a aldeia, em grupos separados, enquanto as mulheres e os homens Pretos se deitavam ou sentavam em silêncio, do outro lado. O homem representante dos vermelhos perguntou às mulheres vermelhas com quais dos homens ‘Pretos’ elas preferiam caçar. O representante dos pretos fez o mesmo com as mulheres do grupo Preto. Em seguida foram tocando os homens escolhidos. Uma fila de homens foi saindo enquanto as mulheres olhavam para os seus escolhidos da metade oposta. Logo em seguida se viam os casais saindo juntos para dentro da mata (CROCKER, 2009, p.142)

Percebe-se que, a sexualidade está diretamente associada ao consumo da carne caçada. Como confirma Crocker (2009, p.44), quando observa que, “o sexo extraconjugal se tornou raro, porque as mulheres enfraquecidas exigiam comer carne para, então serem ‘generosas’”.

Segundo um interlocutor canela, as mulheres vão escolher homens bons de caça. Vão bater no caçador com galhos de folhas. É um batismo para estimular e dar sorte ao caçador. Esta mulher (a mulher que chicoteou o caçador com galhos) pode acompanhá-lo, no entanto não pode caçar. De acordo com Raimundo Roberto *Capertyc*, 2005.

Ela vai receber a caça. Depois que terminar de caçar, os tios da *Whyty* vão preparar as toras. Terminando a caça vão juntar as mulheres. Outros homens vão chegar para as toras. Ainda no mato vão chegando os corredores e os caçadores. O *atycmãakra* “cou, cou, cou”. O *cãmãakra* canta “cou, cou, cou” mais ligeiro.

*Capertyc* refere-se à caça coletiva realizada na ocasião da festa do *Whyty*, onde acontece ainda uma corrida masculina de tora. Nesta festa, os caçadores trazem a carne que é cortada em pedaços e pendurada no alto de uma longa vara chamada de ‘ralé’. As mulheres pulam com os braços para cima e tentam alcançar e puxar algum pedaço de carne, que levará para sua família.

Na mesma ocasião os homens cantam a seguinte música: *Vamos cercar a chapada. Matou, caçou? Matei, cacei, agora vocês (para as mulheres) vão comer*

*e não vão ficar sabendo de nada. O marido da mulher não vai saber de nada do que aconteceu*<sup>124</sup>.

A mulher casada também não vai saber nada, de acordo com informações. Presume-se que a mulher que recebeu a carne vai manter segredo sobre o que usou na relação de troca. Este exemplo exprime os diferentes atributos de cada um dos sexos com a caça. Diferença esta que não pode ser negligenciada no contexto da representação das relações entre os sexos. Esta analogia de força é observada na relação entre o caçador e suas armas, implícita também nas ‘encantações’ e ‘remédios’ aos quais o caçador, exclusivamente, tem acesso.

A música acima sugere a troca entre a sexualidade feminina e a carne de animal comestível, e me permite observar a relação existente entre consumo de carne e sexualidade. Esta associação é percebida em muitas etnografias, de modo que me parece importante comentar a relação existente entre a carne como alimento cotidiano que ocupa uma posição central no regime alimentar e na sexualidade canela.

Nas expedições de caça que duram até duas semanas longe da aldeia e produzem carne suficiente para toda a comunidade durante até dez dias na ocasião de rituais, é comum levar mulheres para servirem sexualmente os caçadores. Segundo Crocker (2009), os homens são divididos nos grupos de metades de idade. A meia dúzia de mulheres indicadas para cada metade são esposas dos homens da outra metade de classe de idade, e a outra meia dúzia de mulheres são esposas da outra metade do grupo masculino. Durante a expedição, as mulheres cozinham, preparam a caça e fazem sexo com os homens apenas depois do último canto-dança, na última noite antes de voltarem para a aldeia. Fazer sexo antes do último dia, ou seja, durante o período de caça, pode poluir e enfraquecer os caçadores. Dizem que os animais de caça gostam de caçadores que não estejam poluídos com carne ‘pesada’ ou pelo sexo praticado com uma mulher (p.145)

A caça está presente em vários momentos da vida quotidiana e ritual do povo canela. Diferencio a caça quotidiana, que é aquela da busca do alimento protéico por excelência, a carne, da caça organizada em momentos de rituais. Esta última é rica em significados simbólicos. No final do ritual de iniciação dos

---

<sup>124</sup> Esta música, como as demais, é cantada na língua timbira. Para este trabalho já colhi a música traduzida.

meninos acontece uma caçada coletiva que começa com uma corrida livre e envolve: os dois partidos ou grupos, o *càãmãakra* e o *atycmãakra*, músicas, mulheres e sexo. Um homem canela descreve esta passagem da seguinte forma:

Os dois grupos vão correr sem tora. O *càãmãakra* e o *atycmãakra*, vamo ver quem vai ganhar. Depois vão se reunir para matar a carne para caçar. Todas as mulheres vão se juntar *rã-rã* (de manhã cedo). Começam a cantar bem cedo de manhã. O *atycmãakra* vai esperar o *càãmãakra* chegar para assaltá-los. Depois vão sair para caçar. As mulheres vão ficar (Jôjô, 2005).

Os exemplos presentes neste capítulo incitam uma questão fundamental: por que o produto do trabalho masculino, da caça mais precisamente, sugere uma troca com a sexualidade feminina? Por que a caça sugere masculinidade?

Nas sociedades indígenas a caça e a guerra são geralmente domínios masculinos. A caça é, por excelência, a atividade do homem canela. De modo que o valor de um homem se mede pelo valor de sua caça. Ser um bom caçador *in.to capôc* é uma das condições para estabelecer relações necessárias que garantem seu espaço na esfera do político. Da mesma forma, um homem será cobiçado pelas mulheres de acordo com suas qualidades de caçador e provedor de proteína. Comer é antes de tudo alimentar-se de carne animal. As mulheres se sentem atraídas pelos homens que lhes fornecem carne, pois elas não estão aptas para fornecer, elas mesmas, este alimento para suas famílias e para si mesmo.

Para ser *in.to capôc*, como já foi dito, um grande resguardo é necessário. As mulheres não são consideradas resistentes o suficiente para o cumprimento destes resguardos. A boa caça não existe sem esforço, com exceção em um dos episódios do mito de Sol e Lua, recolhido por Nimuendajú (1983) entre os Apinajê.

Tudo começa com Sol que sai para caçar, e encontra pica-paus trabalhando para tirar mel. Neste encontro Sol observa na cabeça do mais velho dos pica-paus um enfeite cor de fogo. Mais adiante verifica outro enfeite ainda mais bonito na cabeça de outro pica-pau. Interessado pelo enfeite, Sol convence o pica-pau a lhe dar o enfeite que é lançado para Sol e cai como fogo nas mãos de Sol, esfriando em seguida. Sol leva o enfeite para casa e guarda-o. Lua se agrada do enfeite e pede um parecido à Sol que aceita levar Lua até os pica-paus. Lua recebe um enfeite parecido que lhe é lançado do alto pelo pica-pau. Com medo de se queimar Lua deixa a peça cair no chão e todo o capim do campo arde em labaredas. Sol e Lua fogem das chamas. Depois resolvem caminhar pela queimada recolhendo os animais mortos pelo incêndio e bons de comer.

**Foto 01- Imagem da ave popularmente conhecida por ‘pica-pau’ [*Campephilus robustus*]**



Fonte: <http://www.webix.com.br/fotos/1761-foto-pica-pau-no-ninho.html>

Neste mito, graças ao incêndio, é possível simplesmente coletar os animais bons de comer. No episódio do mito, recolhido por Da Matta, Sol cria os animais bons para comer (designados por Da Matta como « animais culturais »). Lua cria os animais perigosos e peçonhentos como as cobras, e os que competem com o homem (como as onças que comem as presas dos homens).

Companheiros de aventura, Lua e Sol decidem, um dia, ir para a Terra para criar as coisas. Sol cria todos os animais que os homens precisam para comer, ou seja, todos os animais que são caçados pelo homem. Lua cria as onças, as cobras venenosas e as vespas. Sol se queixa da criação de seu companheiro Lua, dizendo que, no futuro, estes animais (as onças, as cobras venenosas e as vespas) vão matar seus filhos. Lua responde que é assim que as coisas devem ser, pois, se não existissem animais como as onças e as cobras venenosas, os homens nunca iriam voltar para as suas aldeias. (DA MATTA, 1976 p.240)

Este mito explicita que, até na predação dos animais, as regras são necessárias. Se não existissem animais que ameaçam os homens, estes nunca mais iriam voltar para as suas aldeias, e, por conseguinte, não existiria vida social. Se os animais não comestíveis, inimigos ou concorrentes do homem existem, é por que sua existência é importantes para o equilíbrio da vida social. Além do que, de acordo com Lua, se os animais bons para comer não tivessem medo do homem, eles seriam todos mortos facilmente o que esgotaria a oferta de caça. A consequência, segundo análise de Da Matta (1976, pp.240-241) é que o homem seria condenado a comer a carne de seus semelhantes.

Não apenas a caça coletiva, mas outras ocasiões o trabalho coletivo dão ensejo à práticas sexuais. Mulheres para cada grupo de metade são nomeadas pelo chefe para a preparação dos alimentos e satisfação sexual dos trabalhadores. O sexo é um estímulo para o trabalho coletivo da renovação das cercas que delimitam a área indígena, no trabalho das estradas de terra que passam pelo

território, na colheita da roça de alguma família e no fim de um acampamento de caça de duas semanas longe da aldeia. Os encontros sexuais seqüenciais, que alimentam o trabalho coletivo, são muitas vezes finalizados pelas corridas de tora, quando os dois grupos trabalham a uma distância suficiente para que possam se encontrar e voltar juntos carregando a tora até a aldeia.

Segundo Crocker, as mulheres prepararam confortáveis ‘ninhos’ entre os arbustos baixos, mudando ligeiramente este ninho de lugar para que um homem não entre em contato com os fluidos sexuais de nenhum outro homem sob risco de enfraquecer suas pernas (CROCKER, 2009, p.145). Estas mulheres são escolhidas entre as esposas do grupo de metades oposto, para que a separação dos cônjuges seja garantida. No entanto, este costume está sendo perdido, por falta de mulheres que aceitem acompanhar os homens.

As considerações acima ilustram a idéia que o sexo com mulheres é um estímulo para o trabalho masculino, seja na redefinição dos limites do território, seja na captação de proteína animal.

### **3. 7 - Arco e flechas, fuzil de caça, panos, panelas e miçangas**

Homens e mulheres canela procuram viver de acordo com a ética social. Ambos devem ser dispostos para o trabalho, de forma que o homem deve prover a família de carne, ser forte e corajoso, assim como a mulher deve estar sempre disponível para o trabalho doméstico e, ainda, estar disposta para o trabalho na roça, cozinhar bem, ser boa mãe, trabalhar bem com a fabricação de ornamentos de miçangas, usar panos limpos<sup>125</sup> e bonitos e ter muitas panelas. Um casal deve fomentar uma vida conjugal produtiva e harmoniosa. A preguiça é um dos piores defeitos que alguém pode ter. Segundo Nimuendaju (MANA 2001 p.165) “A expressão “*cukaká*” = mandrião (preguiçoso, ocioso, vadio) é um grave insulto, principalmente se for aplicado por uma mulher a um homem. Um dos princípios da formação da pessoa canela, é, aliás, saber combater a preguiça. Por isto, na iniciação dos meninos, o banho frio da madrugada tem o objetivo de afugentar a

---

<sup>125</sup> Os panos possuem um papel importante na identidade feminina, sendo parte do jogo da sensualidade.

moleza, a música do *hii wa kwyyyy*, cantada por eles, ao mesmo tempo em que esfregam suas coxas com as mãos também tem a função de fortalecer as pernas, deixando-as ágeis. As meninas já crescem vendo e aprendendo com suas mães a trabalhar como mulheres.

A necessidade de organização das competências, expressa no ritual de iniciação para formar homens dispostos e corajosos, e na aprendizagem de meninas, com suas mães, de como serem mulheres, reflete-se na divisão sexual do trabalho. Os homens que circulam de suas casas maternas para a casa materna de suas esposas e que, juntos são iniciados para a vida adulta, saem do perímetro da aldeia, do conforto das casas e ganham as matas em busca da proteína animal, enquanto que as mulheres demarcam a matrilocalidade, trabalhando sozinhas ou em pequenos grupos de mulheres da parentela na parte periférica da aldeia correspondente às casas. As mulheres efetuam a maior parte das suas atividades nas proximidades de sua casa, enquanto o trabalho dos homens implica viagens na mata. O trabalho feminino é mais orientado para a subsistência da família nuclear, com atividades que vão da procura da lenha, passando pelo cuidado com as crianças e pela preparação dos alimentos.

Homens também devem ser capazes de executar as tarefas mais freqüentemente executadas pelas mulheres como o transporte de água, lenha, ou a preparação dos alimentos, no entanto um homem canela nunca fará um serviço doméstico totalmente satisfeito. Como já demonstraram, os homens são perfeitamente capazes de realizar algumas tarefas femininas como a preparação dos alimentos, a limpeza da casa, a confecção de cestarias. A preparação dos alimentos pelos homens acontece quando não há mulheres, na casa, que o faça<sup>126</sup>. Como já foi mostrado, outras atividades são exclusivamente masculinas como a caça, a derrubada e a queimada da roça, a coleta de mel. Muitas outras tarefas se caracterizam pela complementaridade como a educação das crianças, o trabalho em alguns rituais, o trabalho na roça e outras são executadas por ambos os sexos como a colheita, o corte e o transporte da lenha. Este fato coloca as capacidades masculinas em posição estratégica, na medida em que os homens também são

---

<sup>126</sup> Certa vez, todas as mulheres da casa onde eu me hospedava foram à Barra do Corda, deixando apenas um velho, crianças e dois adolescentes do sexo masculino. Sentindo-me na obrigação de preparar a comida, precipitei-me para cozinhar macarrão que havia comprado na cidade. Sem prática com o fogo de lenha, fiz o macarrão grudar e cozinhar demais. Ninguém conseguiu comer, e foi o velho da casa quem tomou a iniciativa de cozinhar arroz para alimentar a família.

capazes de executar algumas tarefas femininas, não sendo verificado o contrário, o que submete as mulheres à situação de dependência dos homens.

Com o controle dos instrumentos de produção, os homens assumem o monopólio de atividades como a caça, a construção de casas e a política. O contato com instrumentos de aço dá continuidade ao mito de Hunté, o guerreiro valente. Neste episódio Hunté chega à roça dos morcegos e descobre todos os instrumentos com os quais eles usavam no trabalho da roça. Hunté esconde-se e recolhe tudo. Diz o mito:

### **Hûntê, o guerreiro valente (continuação)**

Aí ele saiu do curral e foi andando. Chegou à roça do Ku pen-tchê (dos morcegos). Lá tinha machado, facas e outros instrumentos. Hûntê escondeu-se pra tocaiar os morcegos. À tarde os morcegos começaram a cantar. Hûntê pegou as flechas, os ferros, as facas e escondeu-se. À tarde continuaram a cantar o canto para ir à roça trabalhar. A canção acabava com um 'tchau', daí os morcegos se espalharam para trabalhar.

Hûntê ficou esperando na tocaia a volta dos morcegos. Os morcegos sentiram falta dos instrumentos: onde estão nossas facas? Nossas flechas? Hûntê está escondido, e nesse momento ele ataca e mata um morcego. Os outros morcegos percebem a falta de um dos parentes. Descobrem que Hûntê matou. Hûntê está escondido no brejo e respira por um bambu. Os morcegos procuram Hûntê pelo brejo. Quando o sol já está alto, os morcegos desistem e levam o corpo do morcego morto para enterrar.

Hûntê sai do brejo onde estava escondido. Hûntê está com os membros rígidos de passar a noite toda escondido no brejo, na mesma posição.

Mais na frente Hûntê pára para descansar. Hûntê perde a coordenação motora. Seus membros não respondem. Estão rígidos. Deita-se no sol e 'agarra no sono'. Hûntê diz em pensamento à sua mulher: mulher, tu precisava ver, quase que eu era atacado pelos morcegos.

Hûntê voltou para pegar as ferramentas do morcego morto. Sentiu frio e medo, mas continuou se arriscando.

Passou pela roça dos macacos e flechou um macaco que trabalhava. O macaco caiu com a flecha. Hûntê correu, mas os macacos correram atrás dele. Já chegando à chapada os macacos desistem de segui-lo. Hûntê continuou a andar e acabou chegando a casa. Daí ele disse para a mulher: Você precisava ver, eu quase fui atacado. A mulher respondeu: eu não te mando caçar e se arriscar desse jeito.

Quando Hûntê chegou as crianças da aldeia choravam. Hunté mandou à mulher dele dizer às mães das crianças para que elas parassem de chorar. As crianças que continuassem a chorar seriam pegadas pelas canelas por Hûntê que reclamaria com as mães: você não ama o seu filho? E pegaria as crianças pelas canelas e as mataria lançando suas cabeças contra as toras grossas das casas.

Hûntê era valente. Só brigava com bichos valentes.

O cunhado de Hûntê era de outra aldeia, e chegando na aldeia de Hûntê ficou na casa de outro parente que disse: vai lá visitar teu cunhado. Hunté matou um guariba pra fazer berubu e avisou pra mulher. Avisa pra o cunhado vir comer aqui. A mulher dele diz que não vai avisar seu irmão.

À noite na cantiga Hûntê vai deitar na beira do pátio e adormece. Levanta-se de madrugada, pega o pilão pesado e vai ter com o cunhado

Côteteré. Húntê mata o cunhado com o pilão com uma lapada na cabeça, depois cobre-o com a esteira.

O cunhado morto coberto com a esteira parece continuar dormindo, mas quando abrem a esteira percebem que o homem está morto (recolhido por mim em 2000) .

O vínculo entre a força e a coragem de Húntê com a aquisição dos instrumentos de trabalho dialogam com sua masculinidade. Saindo do âmbito canela para um contexto indígena mais amplo, encontro na análise de Clastres entre os Guayaki a distinção ‘modelo’ de como instrumentos de trabalho podem reverter-se em representações do masculino ou do feminino.

Clastres afirma que “uma oposição bem visível organiza e domina a vida cotidiana dos *Guayaki*: homens e mulheres possuem atividades marcadas fortemente pela divisão sexual das tarefas, compondo dois campos nitidamente separados e complementares (CLASTRES,1996 p.13). Clastres (1996) ilustra a divisão sexual do trabalho com dois objetos: o arco e o cesto. O arco é associado à caça, e é a ferramenta masculina por excelência. Um homem que não sabe caçar é um homem pela metade. De acordo com ele, assim que um menino se integra na comunidade dos homens, deverá fabricar para si, com suas próprias mãos seu primeiro arco. “Complementar e paralelo é o destino da mulher.”A menina receberá de sua mãe uma miniatura de cesto cuja confecção acompanhará minuciosamente (CLASTRES, 1996 p.74-75).

A masculinidade entre os canelas é do mesmo modo representada por atividades como a caça, além da construção de casas e das discussões e decisões políticas. A diferença entre os trabalhos masculinos e os femininos na sociedade canela, se agrega o status diferenciado. Um dos aspectos desta diferença de status é também, a relação com os instrumentos de trabalho utilizados por um e por outro sexo. Entre os canela, o arco e flecha e o fuzil de caça, instrumentos masculinos por excelência, fundam a distinção entre as atividades masculinas e femininas. Observei que os homens canelas gostam de andar com estes instrumentos a tiracolo. No fragmento do mito de *Préjaka* narrado abaixo, observa-se o quanto o instrumento masculino de caça, representado pela flecha, é sinônimo de masculinidade e sugestivo de sexualidade masculina.

### **História do *Préjaka***<sup>127</sup>

Na aldeia, o compadre de *Préjaka* tirou uma flecha e a entregou a uma mulher para que ela tocasse como símbolo de que aceitaria fazer sexo com ele. Mas a mulher não quis, pois estava com dor de cabeça. *Préjaka* e seu compadre voltaram para casa.

*Préjaka* dormiu e teve um pesadelo. Aí ele chamou todos os homens da aldeia que também tinham tido pesadelos terríveis. Existia uma mulher na aldeia de *Préjaka* que tinha uma belíssima voz. Daí ela chamou outras mulheres para irem buscar Jussara. As mulheres saem para buscar Jussara quando os *Hakàhpó* (quem tem medo de *Préjaka*) começaram a atacá-las. Uma delas consegue fugir em direção à aldeia, mesmo com uma flecha na cabeça. A sogra de *Préjaka* diz para sua filha que iria para a roça preparar um berubu sem carne. Disse isto bem alto para que o genro escutasse e fosse caçar. *Préjaka* sai para caçar, vê um veado e flecha-o. A carne de veado novo é bem macia, como a sogra de *Préjaka* gosta. Depois *Préjaka* volta para a aldeia. Perto da aldeia ele escutou gritos e choro. Ele chega em casa, deixa o veado e faz um sinal no chão. Chegando à aldeia *Préjaka* pergunta a mulher dele o que havia acontecido. Ela responde que a cantora da aldeia tinha sido morta pelos *Hakàhpó* e a aldeia estava privada de canto.

No mito, tocar a flecha do homem representa aceitar praticar sexo com ele. Como se a flecha fosse um prolongamento do corpo masculino. Entre os canela, a relação entre homens e mulheres é pontuada pelas capacidades produtivas de um e de outro sexo. As armas são instrumentos privilegiados de captação da proteína animal, alimento nutriente por excelência. O arco e flecha, e hoje mais usualmente, o fuzil de caça representa também o controle da força. Definitivamente, as mulheres não usam o fuzil de caça, no entanto, não conheço a existência de sanções para as mulheres canela que tocarem as armas masculinas<sup>128</sup>. Tabet (1979, p.45) acredita que, nas sociedades de caçadores e coletores, o monopólio da arma tem uma importância decisiva nas relações entre homens e mulheres.

O controle do monopólio da caça enquanto atividade de grande status resume-se na idéia de que o jogo se joga entre quem tem armas e quem não têm, enfatizando que, há uma grande valorização da caça. O poder da caça sobre a roça é assegurado pelo monopólio da arma-instrumento representada pelo fuzil, manipulado unicamente pelos homens, e ainda pelo fato de que na caça o agente expõe-se mais aos riscos do que no trabalho da roça.

<sup>127</sup> Recolhido por mim em 05-03-1999

<sup>128</sup> Em conversa com Crocker (2010), ele também afirmou não conhecer nenhuma sanção prevista para as mulheres que tocam as armas dos homens.

Com a transformação tecnológica, o ser humano não é mais definido e limitado pelas possibilidades de seu corpo, de forma que, os instrumentos de trabalho tornam-se o prolongamento do corpo humano, aumentando sua capacidade de se apropriar sobre a natureza e de agir sobre ela (TABET, 1979, p.12).

Se o fuzil de caça pertence a esfera do masculino, as panelas são parâmetros de poder feminino. Na perspectiva enfatizada por Tabet, e no contexto da sociedade canela, não apenas o fuzil de caça potencializa a ação sobre a natureza, mas também as panelas de alumínio de domínio e propriedade feminina aceleram o processo de cozimento. Em uma casa, as panelas são expostas como um referencial de status. As mulheres canelas orgulham-se de suas panelas e gostam de exibi-las. Além das panelas metálicas de pressão, hoje, na aldeia Escalvado, podem-se observar casas equipadas com fogão à gás e geladeira. O primeiro sendo manipulado quase exclusivamente pelas mulheres.

Os panos novos e diferentes também caracterizam e são cobiçados pelas mulheres que os admiram reconhecendo sua qualidade e atribuindo escalas de valores à partir da maciez do tecido, da beleza da estampa, da textura e da raridade do pano. Os panos vendidos nas lojas de Barra do Corda, por exemplo são menos valiosos que os panos que chegam de mais longe. As miçangas funcionam como uma moeda, e são apropriadas por alguns homens como objeto de troca. Algumas gramas de miçangas podem ser trocadas por alguns quilos de arroz ou outros bens, alimentícios ou não.

Dentro da temática da divisão sexual do trabalho, existem poucos estudos sobre os utensílios de trabalhos usados por homens e por mulheres. A questão é de saber quais as diferenças entre estes instrumentos de trabalho, e qual é a relação entre estas diferenças na divisão do trabalho e na superioridade do alcance de um trabalho sobre o outro. Em outras palavras, como os utensílios utilizados por homens e os utilizados por mulheres podem ser reveladores de identidades sexuais e da organização social? E qual o sentido da exclusividade de um ou de outro sexo no uso de instrumentos capazes de transpor capacidades físicas que maximizam determinada ação sobre a natureza e sobre a sociedade? Por que quando se examina a diferença sexual dos instrumentos, o primeiro problema a considerar é o da relação entre a divisão do trabalho e dos instrumentos que cada sexo dispõe?

O uso de instrumentos de trabalho mais complexos pode significar uma produtividade do trabalho mais regular, mais elevada e uma apropriação mais extensa da natureza. Na sociedade canela, dos instrumentos mais complexos manipulados pelos homens posso citar o fuzil de caça e a broca para perfurar a terra e introduzir as sementes. Dos instrumentos utilizados pelas mulheres estão no rol, além das panelas, o fogão à gás, hoje mais freqüente nas casas e usado quotidianamente. Quando o botijão de esvazia, o tradicional fogo à lenha é utilizado. O uso destes instrumentos potencializam as ações de homens e de mulheres sobre a natureza.

Percebo que a divisão sexual do trabalho estabelecida na sociedade canela, não institui a hierarquia entre homens e mulheres, pois no que concerne o contraste das formas e das funções corporais dos sexos biológicos, homens e mulheres canelas possuem capacidades semelhantes para todo o tipo de trabalho solicitado na aldeia. As mulheres canelas demonstram quotidianamente sua força e disposição para o trabalho. Carregam pesados fardos (lenha, baldes de água e seus próprios filhos) por longos trajetos, cortam a lenha, andam quilômetros em direção às roças, realizam complexos trançados que decoram a cestaria, fazem peças de miçangas com várias cores e desenhos complicados.

As capacidades de um e de outro sexo estão determinadas pelos usos de instrumentos atribuídos a cada um dos sexos. Assim, aos homens anelas associam-se suas capacidades cinegéticas, suas habilidades como motoristas, e outras. Enquanto que às mulheres o vínculo é feito com suas panelas e suas habilidades em usá-las, bem como sua capacidade na confecção de ornamentos de miçangas, entre outras competências associadas aos instrumentos.

Nas primeiras linhas da « Produção de grandes homens ». Godelier fala do primeiro contato dos *Baruya* na ocasião de uma visita a outro povo com quem trocavam sal por instrumentos de aço como machados e machadinhas, cuja fabricação não souberam explicar, mas que no entanto adotaram com entusiasmo. Estes instrumentos ‘maravilhosos’ tornaram-se masculinos, por excelência, fundando a distinção entre homens e mulheres e marcando decisivamente, segundo Godelier, as relações de poder (GODELIER, 1996 p. 9). Entre os canelas, a adoção destes instrumentos industrializados de aço (facões, armas de

caça, painéis de metal), marcou a subordinação ao mundo dos não-índios e reorganizou as relações internas entre os homens e mulheres.

Como categorias sociais, homens, e mulheres se diferenciam de acordo com o processo de socialização vivenciado. A diferença entre os sexos exposta às crianças é apreendida através das tarefas e obrigações que lhes são destinadas e através dos diferentes instrumentos utilizados por homens e por mulheres. Na sociedade canela, logo cedo as crianças conhecem o leque de possibilidades das tarefas atualmente exercidas pelos homens, exclusivamente, quais sejam: caçadores, *cai* (curandeiros), *pahi* (chefes), cortadores de tora, motoristas de caminhão, professores, zeladores da escola, e as reservadas às mulheres: artesãs de ornamentos e vários tipos de cestos, parteiras, cantoras, trabalhadoras da roça, carpideiras nos funerais, cozinheiras.

Estas atividades e suas atribuições como masculinas ou femininas, não estão excluídas da dinâmica social que transforma conceitos e valores, o que significa que uma mulher poderá, um dia, chegar ao posto de professora da escola.

O mesmo talvez não possa ser esperado em relação às atividades mágico-religiosas mais incrustadas na sociedade e representadas como atividades masculinas desde o tempo em que “*toda coisa falava*”<sup>129</sup>, como é o caso do *cai* (curandeiro ou feiticeiro), *pahi* (chefe da aldeia), *prokham* (conselheiro), chefe de cerimônia e outras, embora Crocker tenha afirmado que uma de suas assistentes de pesquisa fosse conhecida por seus dons de curandeira. Os homens canelas possuem o monopólio das relações exteriores, e as grandes decisões que acarretam mudanças significativas para a comunidade são de responsabilidade do *prokham* (conselho de anciões) composto unicamente por homens. Entretanto, as mulheres participam indiretamente, das decisões discutidas no pátio, pois são frequentemente informadas por seus maridos sobre as pautas das reuniões e emitem suas próprias opiniões sobre o caso.

Fazendo uma análise comparativa em um contexto indígena mais amplo, cito Descola segundo o qual, o lugar estratégico do poder masculino é exterior ao processo de produção, pois na representação *Achuar*, a falta de uma escala de

---

<sup>129</sup> Expressão mítica que confere a idéia da distância de tempo entre a época em que ‘aconteceu’ o fato e a época em que foi narrado. O tempo em que ‘*toda coisa falava*’ corresponde ao tempo em que humanos e animais eram indistintos e falavam uma mesma língua.

valores das várias tarefas produtivas definidas pela divisão sexual do trabalho não implica a falta de uma dominação efetiva das mulheres pelos homens. Para Descolar, a dominação masculina não se exprime nem nas formas concretas da divisão do trabalho nem nas representações dos atores sociais (DESCOLA, 1983, p.87). Entre os canelas, não se pode dizer que a divisão do trabalho justifique precisamente uma dominação de homens sobre mulheres.

Ainda que muito distanciados geograficamente, é possível fazer uma comparação entre as constatações de Godelier (1996) com relação as tarefas reservadas aos homens e às mulheres Baruya, e a divisão sexual do trabalho entre os canelas. Os trabalhos reservados às mulheres Baruya, segundo Godelier (1996, p.37) comportam menos riscos de acidentes, não exigem muito da cooperação material entre os indivíduos, podendo ser realizados individualmente, são mais monótonos que os trabalhos masculinos e se reproduzem várias vezes, quotidianamente.

Atividades quotidianas preenchem o tempo das mulheres canelas tais como: pegar água no brejo, cozinhar, pegar lenha (quando necessário), cuidar das crianças, lavar a louça, entre outras. As tarefas femininas são mais constantes, mais individuais e periféricas, mas possuem importância igual às tarefas masculinas, pois constituem a base da estrutura de subsistência e de manutenção do bem estar social. As atividades masculinas, comportam mais riscos, são mais aleatórias, e dão prestígio social por serem mais publicizadas. As atividades masculinas são discutidas no pátio central da aldeia, e repercutem no círculo residencial. Posso elencar, por exemplo: a 'chefia' da aldeia, a caça, a cura por encantações xamânicas, as atividades na escola que incluem a atividade de professor, merendeiro, zelador, motorista e as atividades no posto de saúde como técnicos em enfermagem.

Em um de seus trabalhos Descola concentra-se na oposição entre caça e trabalho feminino na roça. Ele mostra que, ao contrário do que se passa em outras sociedades, a divisão sexual do trabalho entre os Achuar não está fundada em uma teoria discriminatória que venha demonstrar a incapacidade das mulheres para a caça e o constrangimento para um homem de trabalhar na roça como as mulheres, mas sobre a idéia de que cada sexo só pode realizar plenamente suas

potencialidades na esfera adequada a seu campo de manipulação simbólica (DESCOLA, 1983, p.84).

De acordo com Descola (1983), a literatura etnográfica do Alto Amazonas apresenta geralmente a caça e a horticultura como dois elementos claramente antinômicos, inseridos em uma concatenação de dicotomias opondo de um lado e de outro a divisão dos sexos, roça e floresta, grupo doméstico e estrangeiros, animal e vegetal, predação exercida sobre a natureza e transformação da natureza, mortes na guerra e na caça, produção da vida pela gravidez e na horticultura, reprodução biológica e reprodução social. Nestas dicotomias, a caça e a guerra aparecem como atividades lúdicas, carregadas de emoção e perigo cuja execução necessita do conhecimento e do uso de técnicas rituais esotéricas (DESCOLA, 1983, p.61).

Entre os canelas também é função predominantemente masculina a atividade de guerra e proteção. Apesar dos canelas não praticarem mais a guerra, as qualidades masculinas dos guerreiros estão inscritas e narradas em muitos mitos. As características guerreiras estão sempre associadas ao masculino e contam casos da ‘antiga velha’ dos canelas, e quando o papel masculino era bastante valorizado devido às capacidades de proteção e sobrevivência reservadas aos homens. Histórias como *Hunté*, o guerreiro Valente; *Kruëlé* e *Waijatom*; *Préjaka*, *P`yb*, o arqueiro e *Iõnkr`yti*<sup>130</sup> são narrações que falam de grandes e testemidos guerreiros, grandes e eficazes caçadores. É importante salientar também, que estes mitos são narrados e transmitidos entre e pelos homens.

Nesta perspectiva, é preciso analisar não somente os instrumentos utilizados por homens e por mulheres, mas também o produto do trabalho de cada um dos sexos para compreender aprofundadamente a divisão sexual do trabalho. Entre os canelas, o trabalho na roça possui grande importância para a economia de subsistência, e não é associado apenas às mulheres. Homens também se identificam com algumas tarefas na roça que lhes são exclusivas, e também participam de atividades realizadas para ambos os sexos.

Na sociedade canela, as mulheres são as grandes incentivadoras do trabalho de seus maridos no que concerne as suas atividades cinegéticas. Quanto

---

<sup>130</sup> Ver mitos nos anexos.

ao esforço físico de cada indivíduo nas atividades de subsistência, encara-se sob a forma de uma “economia invisível”<sup>131</sup>, homens e mulheres desempenham papéis complementares. A classificação das atividades em mais ou menos prestigiosas não tem, talvez, muito sentido entre os canelas, pois mesmo que a caça veicule o produto alimentar mais cobiçado entre este povo, homens e mulheres compartilham várias atividades sem contabilizar um maior ou menor status ou, ainda, menos acesso a bens e serviços por um ou outro sexo.

O fato de alguns instrumentos e saberes serem exclusivos de homens ou de mulheres não é questionado pela sociedade canela. Acredito que esta idéia ilustra o fato de que a detenção de um determinado conhecimento, ou do mecanismo de uma ferramenta de trabalho, significa estar consciente da importância de compartilhar e dividir competências. Neste contexto, uma mulher não se atreverá a caçar, um homem dificilmente se interessará pela confecção de ornamentos de miçangas ou pela preparação dos alimentos (o que, neste caso não significa dizer que isto nunca possa acontecer).

Insistir no antagonismo das tarefas masculinas e femininas em sociedades indígenas, pode levar à questionamentos do tipo exposto por Carvalho que coloca, se, por acaso, não seria esta visão apenas uma réplica e projeção dos antagonismos latentes entre os homens e as mulheres da sociedade ocidental (CARVALHO, 2006, p.372).

A presença de rituais de iniciação masculina entre os canelas e outros povos timbira, face a ausência de rituais de iniciação feminina mais significativos é anterior aos primeiros contatos. Entre os canelas, as mulheres participam das cerimônias masculinas, contribuindo para o bom andamento do protocolo ritual, mas não são iniciadas através de rituais específicos. Não percebi questionamento à este respeito pelos canelas, pois a mulher passa por um processo de iniciação diferenciado até chegar no mundo adulto.

Nos rituais de iniciação, *pepyjê-Ketwajê*, aprende-se a ser forte, corajoso e a enfrentar todo tipo de situação. Falar em público é uma dessas situações, cantar também. A voz é importante para a autoconfiança e para a formação da identidade pessoal. Os canelas não devem ter medo ou vergonha de falar alto. Quando estava

---

<sup>131</sup> Expressão de Forline, 1995.

por lá, presenciei o desejo do conselho *prokham* de trocar de *Pahi* (chefe), por que ele era fraco, dormia nas reuniões e, sobretudo porque tinha um tom de voz muito baixo.

A voz, sobretudo nos cantos, é um referencial que marca a identidade sexual. A maneira, o lugar e com quem se canta são reveladores. Como afirma Ladeira, os Timbira são conhecidos como “sociedades de festa,” sendo estas festas e os rituais por eles praticados, marcadores do tempo, reguladores da vida social e garantidores da harmonia da sociedade com o universo (LADEIRA, 1984).

Durante estas ocasiões de festa, “*amjêkn*”, que também significa alegrar-se, a música invade a aldeia confirmando o que diz Berta Ribeiro, “*O rito é invariavelmente, um evento musical*” (RIBEIRO, 1998, p.141). Sendo que, nos rituais, escutam-se, sobretudo, os cantos masculinos. Nestas sociedades tudo é motivo para festejar: nascimentos, mortes, mudanças das estações do ano, a primeira safra do milho, os rituais de iniciação masculina e outros. E todas as festas, como salienta Gilberto Azanha, têm seus cantos específicos. Estas informações atestam que a figura do cantador é fundamental na vida social Timbira. Este povo admira e prestigia os seus “cantadores” (*ëncrercatë*: aquele que “domina” = *catë* os “cantos” = *ëncrer*). (AZANHA, encarte do CD *Amjëkin*, CTI, 2004)

Os homens fabricam seus próprios instrumentos musicais como os maracás feitos com o fruto de um arbusto, muito semelhante à cabaça. O maracá é classificado por Ribeiro (1998, p. 141) como idiofone, instrumentos cuja substância em si, devido a sua elasticidade e solidez, ressoa sem requerer membranas ou cordas. Os canelas fabricam ainda flautas, ocarinas ou cabacinhas e pequenos berrantes feitos com chifres de boi, classificados como aerofones, instrumentos onde o ar é em si o vibrador em sentido primário.

Dos instrumentos citados acima, nenhum é de fabricação nem de uso feminino. As mulheres canelas possuem unicamente a voz para cantar, o que reforça o conceito de que algumas habilidades artísticas também estão sob a tutela exclusiva dos homens que monopolizam muitos aspectos da vida social. Os instrumentos musicais não facilitam a captação de alimentos necessários para a

subsistência, mas garantem a coesão social, além de também serem bons para pensar a relação entre os homens e as mulheres e o papel de cada um dos gêneros.

Berta Ribeiro nutre esta idéia quando afirma que: “A música e os instrumentos musicais se relacionam a aspectos da organização social e da cosmologia.”(RIBEIRO, 1998, p.141)

É interessante observar que nestas reuniões de música e canto, há uma reprodução do que acontece nas situações produtivas, quando os homens detêm a maioria dos instrumentos de trabalho que potencializam suas ações e as mulheres trabalham com um facão, um machado ou com as mãos. Na música as mulheres possuem apenas a voz para se expressar, enquanto os homens detêm o uso dos instrumentos musicais, fabricados por eles mesmos, como o maracá, as flautas, as cabacinhas, e os chifres de boi que possuem um som grave.

### 3.8 – “Parece a mesma vida”

Durante minha pesquisa, questionei homens e mulheres sobre o trabalho que realizavam, procurando investigar qual a representação que fazem da importância das diferentes tarefas à partir da questão de quem trabalha mais. Observei que a percepção de que a mulher teria menos responsabilidades, estaria baseada no argumento de que o trabalho doméstico não é sinônimo de esforço, nem considerado trabalho. Esta idéia seria uma forma de ocultar a importância destas tarefas necessárias. Ao mesmo tempo, a responsabilidade da mulher com o bem estar dos membros da família parece ser um dos motivos de sua periférica participação na vida produtiva, social e política. Um exemplo que enriquece este argumento corresponde ao que homens e também mulheres consideram como trabalho e nesta perspectiva quem dos dois sexos trabalha mais ou têm mais responsabilidades, de acordo com as tarefas socialmente determinadas.

Perguntando à Karina *Pregapá* quem dos dois sexos trabalhava mais, obtive a resposta de que o homem trabalhava mais. *Pregapá* usou o seguinte argumento: afirmou que quando vai à roça (*pur*), *Krantyjê*, seu marido, trabalha sem parar e que ela pára para cozinhar e cuidar de sua filha, da casa e da roupa que lava. Falou ainda que não sabia caçar e que toda carne era seu marido que

trazia. Percebi nesta fala que as tarefas domésticas não são consideradas como trabalho, ou melhor, não são arroladas nas atividades laborais e por isso algumas mulheres respondem ser o homem quem trabalha mais.

Em sua passagem pelos canelas, Nimuendajú observou que as mulheres eram mais ativas que os homens. Elas ocupavam-se constantemente com as crianças, com as tarefas domésticas entre outras atividades que exigiam mais tempo, mas afirmou que o trabalho masculino era mais valorizado.

The most one can say is that as the children's caretaker and the sole laborer at domestic chores woman is more constantly employed than man. In any case she is far too independent by virtue of her social status to turn into an idle husband's beast of labor. (NIMUENDAJU, 1946, p.128)

Por certo o entendimento de Nimuendajú a respeito do conceito de maior frequência no trabalho feminino e maior valor para o trabalho masculino foi limitado por critérios generalistas, não considerando uma série de elementos estruturais das tarefas femininas como a preparação dos alimentos servidos quotidianamente e cerimonialmente da qual os homens são dependentes.

O valor do trabalho feminino está na continuidade do trabalho direcionado para a subsistência e para a manutenção desta subsistência. Se as obrigações masculinas dão prestígio aos homens pela centralidade presente nas questões políticas, o trabalho feminino dá suporte para a atividade política masculina. Nesta divisão, a dominação não caracteriza as relações entre homens e mulheres canelas.

Nimuendajú observou, através de dados de Abreu, que na sociedade canela, as esteiras (na época, as mais importantes mercadorias de venda), eram fabricadas pelos homens, enquanto as mulheres ficavam na produção de cestarias e outros objetos do gênero. Hoje se percebe que o mercado de venda de artesanato é assumido pelas mulheres. Os objetos fabricados por elas (adornos de miçanga, bolsas, côfos, cestos) têm, na cidade de Barra do Corda e em outras, muito mais projeção de venda e lucro. De acordo com Nimuendajú (1946),

Abreu declares that the women manufacture baskets and wats (p. 180), yet pictures a matmaking man (p. 58)<sup>1</sup> His statement holds only for certain special types of basketry; others and also mats, the most important article for trade, are never made by women. Burity mats, large, rectangular food bags and lidded suspension pouches are for the most part

of Ramko'kamekra, in small measure of Apa'nyekra, provenience. They are found in pretty nearly all houses of the central interior of Maranhao and especially in the shops of Barra do Cordo. This industry fails to develop more rapidly for the solitary reason that all trading between the Ramko'kamekra and the whites is aimed at mutual cheating. (1946, 128).

Marcado pela continuidade, o trabalho feminino se prolonga para além das atividades masculinas. Um dos meus interlocutores masculinos respondeu-me o seguinte quando fiz a seguinte questão: em sua opinião, quem que trabalha mais aqui na aldeia, o homem ou a mulher?

*Capertyc.* É o seguinte: sobre a vivência do *mehim* (índio) tem uma diferença muito grande do *cupê* (branco). O *mehim* porque é que ele vive assim? É por que desde os tempos que pelo nosso avô foi deixado que entre os homens e as mulheres, tem deles que falam que as mulheres trabalhavam mais que os homens, mas não é não. Tá certo, pra nascer filho dá trabalho porque lá por dentro, mas no serviço também o homem tem que brocar, derrubar, é mesmo que a mulher tem o menino na barriga, e quando nascer, os dois, o índio é assim, então companheiro e companheira, a mulher mais o marido, eles têm que trabalhar tudo igual que *cupê*, que é o branco, o homem é que trabalha em roça, mas *mehim* entre o marido e esposa os dois têm que dar uma assistência à família, porque é assim, ela vai mais o marido na roça, capinar e plantar, vai conversando com a esposa sobre a família, é assim que o índio se vive. Eu acho que no meu interesse, esse problema não é muito difícil passar, não porque a mulher pariu, chora e pariu e o homem também, pra brocar ele vai só, de brocar, derrubar com o machado, assim é mesmo que a mulher que sofreu.

Pelo menos no meu estudo, eu acho que é a mulher que trabalha mais. Porque quando menino nascer quando tá molinho, pequeno, o pai não vai pegar porque vai labutando, ajeitando porque tá pequeno demais, porque assim que trabalha um pouco, mas não quando ficar durinho os dois vão trabalhar tudo igual porque mulher quando pari, ela tem que tratar mesmo com a filha porque toda mulher tem direito, mas para trabalhar assim, pra dar assistência na família, os dois têm que trabalhar tudo igual, é assim que *mehim* se vive. Agora *cupê*, não, quando pari a mulher tá de resguardo, aí o marido vai trabalhar, não vai comer coisa porque não tem resguardo não, porque ele vai agüentar o *mehim* com resguardo, ele não vai pegar menino tão cedo porque a mãe vai sofrer porque ele não vai dar tão cedo pra ele ajudar de pegar o menino, por isso que eu acho que a mulher trabalha assim, mais dentro de casa mesmo, que ela trabalha. Eu tô pensando assim que é capaz de, da mulher que trabalha. (*Capertyc, 2005*)

A fala deste homem compara o sofrimento no trabalho de parto com o esforço masculino no trabalho duro da roça. No entanto enfatiza o momento de repouso paterno que marca a couvade. O homem descansa, enquanto a mulher, depois do parto continua a cuidar do filho recém nascido. Quando a criança cresce um pouco, a mulher acumula o trabalho na roça com o seu trabalho de mãe, e seus cuidados com a criança.

Outros homens são mais enfáticos quando a questão é ‘quem trabalha mais, afirmando que é a mulher, pois associam o trabalho à coragem feminina para ter e criar os filhos.

Rose. *Inxu*<sup>132</sup>, quem trabalha mais aqui na aldeia, é o homem ou a mulher?

*Tààmim*. Homem trabalha e mulher também trabalha.

Rose. Mas quem dos dois trabalha mais, *inxu*?

*Tààmim*. Parece que é mulher que trabalha mais.

Rose. Porque?

*Tààmim*. Porquê? Mulher tem muito serviço, ela rela mandioca, vai na roça, pega lenha, mandioca, macaxeira, faz comer, arroz, e filho, quando tem é pra toda vida, e índio não. Homem não, broca, depois dorme, vai andar na rua. A mulher carrega água, carrega lenha, tudo. E homem só vai pra roça, pesca, caçar. De noite vai passear, é desse jeito. E mulher carrega água, pila arroz, vai pegar lenha, rapaz, trabalho de mulher é duro. A mulher tem coragem pra ter filho. É assim.

O importante a observar nesses relatos é como se dá a relação de homens e mulheres com as atividades, e principalmente com a construção do que definem como trabalho. Diz Nimuendajú:

As superficial observers are wont to do, Froes Abreu alleges that Ramke'kamekra men lead a life of idleness while women labor.' As stated in the relevant sections, all hard work—the clearing of woods, hunting, war—devolves solely on the men, who moreover take part in a series of supplementary activities. It is true that the development of agriculture, the recession of the chase, and the elimination of war have increased feminine work and diminished masculine obligations. On the other hand, women hardly gather wild fruits any more and the construction of more substantial houses, along with the rise of a by no means insignificant home industry, has added to masculine labor.

Como cita Nimuendajú, as mudanças no tipo de trabalho dos homens e das mulheres, já eram observadas por Abreu. Segundo este, não se trata, necessariamente de investigar o aumento ou a diminuição do volume de trabalho de um ou de outro sexo, mas apenas de mostrar a dinâmica das relações de homens e de mulheres com as atividades laborais. Através destas atividades, representações são construídas e definições são criadas sobre o trabalho. Este conceito, baseado também no uso do tempo por homens e de mulheres, vai definindo a importância e o papel dos sexos.

Na aldeia Escalvado, a vida da maioria das mulheres adultas é absorvida com a gestação e criação dos filhos pequenos. As tarefas domésticas ainda são

<sup>132</sup> ‘Meu pai’ em língua canela.

acrescidas com o trabalho na roça. Em casa a mulher pega lenha, prepara a comida, lava a roupa, cuida do marido e dos filhos. Quando tem filhas mulheres, estas ajudam a mãe nas tarefas domésticas, e quando casam permanecem em casa, ajudando na lida quotidiana, além de trazerem para casa um potencial caçador. Por estas qualidades, muitas mulheres afirmam preferir filhas mulheres, com quem possam dividir as tarefas e contar com a companhia.

Respostas diferentes obtive quando questionei alguns homens. Para alguns, ‘é tudo igual’. Sendo ideal ter filhos homens e filhas mulheres.

Rose. É melhor filho homem ou filha mulher?

*Jôjô*. Pelo menos eu acho que tudo é igual porque às vezes só sai mulher, só nasce mulher, aí eu não tenho ratwje (nora) lá do outro lado, assim é muito difícil, eu não acho bom e também se só nasce macho, no dia em que eu ficar velho, aí eu vou morrer, eu não tenho propriedade num lugar, não tenho com a família, onde que eu moro, no meu lugar, isso que eu acho que é tudo igual, não tem diferença nenhuma (*Jôjô*, 2005).

Apesar de dizer que não há diferença entre filhos homens ou filhas mulheres, *Jôjô* aponta mais vantagens para as filhas mulheres. Pois, quando envelhecer, continuará com suas filhas em casa que prepararão sua comida e cuidarão para que envelheça bem. Já o filho homem vai embora viver na casa materna de sua esposa, onde terá obrigações para com a subsistência da família de sua esposa.

A importância das mulheres também está inscrita no papel cerimonial da *Wé?té*. Questionando um dos meus interlocutores sobre o porquê do papel da *Wé?té* ser representado por uma menina, e não um menino, *Caapertyc* respondeu:

Por que esse foi saindo no começo, esse é lei do índio, mesmo. Porque o índio no começo ficou com a mulher. Porque os povos fazem filhos daquela mulher, é irmã. É por isso que a mulher sempre sustenta a comunidade. Quando a comunidade vai cortar a tora é a mulher que vai dar de comer, homem não tem filho, não nasce dele” (*Caapertyc*, 2005)

Percebe-se que a maternidade é reconhecida pela sua importância em reproduzir e multiplicar a sociedade. Os homens caçam e sustentam com a carne os membros da sociedade, mas as mulheres criam seres humanos. A projeção de como é a vida de um homem ou de uma mulher canela na aldeia Escalvado à partir dos processo produtivos, encorajou-me também a questionar o corpo vivido

e experienciado de um e de outro sexo. Sempre reportando a vida de homens e de mulheres como vidas muito distintas, associadas à cultura e à natureza, respectivamente, acabei me pegando em erro, e me convencendo de que já cheguei na aldeia Escalvado com a presença de uma idéia antagônica que distinguia homens e mulheres, considerando a exploração das mulheres pelos homens e desvalorizando, ao mesmo tempo, o trabalho feminino. Com o tempo percebi que a existência, na verdade é uma só, assim como me foi respondido por uma mulher quando questionei como era a vida do homem na aldeia, e como era a vida da mulher, ao que ela me respondeu sem hesitar: “Parece a mesma vida”.

## 4. OS USOS SOCIAIS DA SEXUALIDADE

A abordagem da sexualidade na literatura antropológica tem se colocado em plano secundário, como acessória de temas clássicos como o parentesco, a família, a construção da noção de pessoa e a divisão do trabalho. No discurso de viajantes e missionários coloniais, a sexualidade dos povos ditos primitivos recebe as marcas do ‘exotismo’ dos ‘selvagens’, caracterizados como promíscuos, desprovidos de leis e de reis.

Autores como Malinowski, Margaret Mead, Godelier e Lévi-Strauss, interrogaram-se sobre ‘o outro’ e ‘as outras’ sociedades, dedicando seu tempo a compreensão da domesticação da sexualidade. Apesar da notoriedade do trabalho destes autores sobre a sexualidade humana, este assunto foi por muito tempo abordado com ceticismo, ao contrário dos estudos sobre a família e o parentesco, temas de predileção da antropologia, que marcaram a disciplina.

Neste capítulo retomo a análise da sexualidade, na perspectiva de situá-la em primeiro plano, como é vivenciada pelos canelas, procurando apresentar a polissemia que marca as representações sobre sexualidade, na sua dinâmica.

De acordo com Malinowski (1927), Godelier (1982 e 1996), Bourdieu (2003) entre outros autores, as mulheres, ao contrário dos homens, falam pouco aos antropólogos, elas mais riem, para e com os antropólogos, o que ajuda a construir uma representação masculina e unilateral da sociedade. Minha etnografia, ao contrário, expressa, especialmente nesse capítulo, a fala das mulheres. Procuo, explorar, vantajosamente, as falas femininas em diálogos que me fizeram questionar no encontro com a sexualidade, o que significa ser homem e o que significa ser mulher. O que significa relacionamento sexual?

Estes diálogos nutriram minha interpretação da percepção da sexualidade canela, na perspectiva da idéia que homens e mulheres fazem desta sexualidade que vivenciam quotidianamente. Remeto-me ao que diz Sperber (1982), à respeito deste problema. Para ele,

*Il est impossible de bien décrire un phénomène culturel, une élection, une messe ou un match de football, par exemple, sans tenir compte de l'idée*

que s'en font ceux qui y participant. Or on n'observe pas les idées, on les comprends intuitivement, et on ne les décrit pas, on les interprète. (SPERBER, 1982, p.15)<sup>133</sup>

Em alguns diálogos, fiz questão de expor minhas perguntas no sentido de, contextualizar, como afirma Lea (2007), as falas dos meus interlocutores. Ao amputar as perguntas, o leitor não teria como saber até que ponto elas elucidaram as explicações nos termos dados pelo interlocutor (2007, p.21). Assim, os discursos de homens e mulheres canelas sobre o tema da sexualidade construíram minha percepção da sua sexualidade.

#### **4.1 – “Esse é lei do índio mesmo (...) mulher sempre sustenta a comunidade”. Processos de Socialização e sexualidade.**

A sociedade canela, como muitas outras, estabelece códigos de conduta para homens e para mulheres e estes códigos são vivenciados pelos indivíduos desde as primeiras etapas de sua socialização.

Na pequena infância, a socialização de um e de outro sexo é muito semelhante, diferenciando-se com a idade. Neste período a mãe acompanha a criança em todos os seus momentos, dando-lhe o seio, algumas vezes até mais de dois anos, acompanhando os seus primeiros passos e ensinando-a a comer. Em sua passagem entre os canelas, Nimuendajú observou a relação entre mães e filhos pequenos, e relatou:

The nursing period lasts about two years. The mother gives suck as often as the child desires it, kinswomen being glad to help so far as they are able. The mother teaches her child to eat cooked food by chewing it and then placing it in the infant's mouth (1946, p.108).

Meninas e meninos brincam juntos até certa idade, seis ou sete anos, em brincadeiras diversas que não incluem caçadas a pequenos animais. Correm, se escondem, brincam com os animais, constroem carrinhos de brinquedo, casinhas, e fazem bola a partir de resina vegetal da mangabeira. A socialização oferecida às meninas não estimula o aprendizado das técnicas de domínio masculino. Além das

<sup>133</sup> É impossível descrever bem um fenômeno cultural, uma eleição, uma missa ou um jogo de futebol, por exemplo, sem considerar a idéia que se fazem os participantes. Ora, não observamos as idéias, nós as compreendemos intuitivamente, e nós não as descrevemos, nós as interpretamos. (SPERBER, 1982 p.15).

brincadeiras em comum, as meninas brincam de cozinhar. Brincam também com crianças de colo como se fossem bonecos vivos. No aprendizado das regras sociais, o papel dos tios é fundamental. O comportamento sexual de meninos e meninas deve ser constantemente vigiado.

De acordo com Crocker, a masturbação, para ambos os sexos, era estritamente proibida. Uma garota era alertada por suas tias sobre as conseqüências de romper seu hímen (*kuror*: fina pele, papel). Meninas dificilmente ficavam sozinhas e eram continuamente envolvidas em atividades domésticas, de forma que não encontrassem tempo nem lugar para se auto-acariciarem. Se a garota tivesse o mais leve odor de secreções sexuais em suas mãos seria responsável pelo choro de um bebê, pela comida ficar sem gosto e até pela perda das plantações. Os tios alertavam seus sobrinhos que, se ficassem se manipulando poderiam afrouxar o prepúcio, e qualquer leve odor sexual masculino nas mãos fariam as flechas saírem de seus cursos, os machados errarem seus alvos, e os músculos das pernas terem câibras nas corridas (CROCKER, 2009, p.167).

As crianças são totalmente integradas na comunidade, seus brinquedos são réplicas miniaturizadas dos instrumentos dos adultos. Também manipulam com destreza objetos da vida dos adultos. Em um dia ensolarado na aldeia Escalvado, observei *Prakwy'i*, menina de dez anos, e percebi que em sua brincadeira, ela demonstrava conhecer tudo sobre tarefas domésticas. Fez colar, pulseira de miçangas, arrancou o mato que crescia perto de casa, debulhou feijão, lavou louça e trouxe água do brejo. Com outras meninas, cozinhou alguns grãos de feijão seco em pequenas panelinhas de brinquedo, feitas de lata. Neste jogo, reproduziu o trabalho doméstico. Visualizei a mulher em formação. Enquanto isto, os meninos brincavam com arcos e flechas, fabricados por eles mesmos ou pelos homens da família, matavam passarinho, corriam pelo mato enquanto esperavam a idade para o ciclo do ritual de iniciação, considerado imprescindível para o amadurecimento.

Apesar das diversas sociedades masculinas, no dia-à-dia, a população masculina mistura-se sem levar em consideração os grupos de metades mas, as classes de idade. Segundo Nimuendajú (2001), os homens se organizam da seguinte forma:

**1** Meninos cuja iniciação ainda não começou. Os maiores deles se reúnem em uma classe de idade não oficial. **2** Os moços e homens, divididos em quatro classes de idade. **3** Conselho (NIMUENDAJÚ, 2001, p.154).

Os meninos que ainda não começaram a iniciação brincam juntos com meninas e outros meninos. Estes últimos, vão aos poucos constituindo um grupo não oficial. O segundo grupo se organiza em torno dos jovens e dos adultos já iniciados, divididos nos grupos *Harankatêjê-K`yjcatejê* e *Cààmahkra* e *Ahtycmahkra*. Os *Harankatêjê* e os *K`yjcatejê* são formados a partir das idades. Já os *Cààmahkra* e os *Ahtyc mahkra* se associam com a nomeação determinada pelo irmão da mãe de Ego. Quanto ao Conselho, este é formado apenas por homens mais idosos da metade *Harankatêjê*.

Esta determinação vem ‘da antiga velha’, e é explicada pelo mito do *Rakwôj*.

### **Mito do *Rakwôj***

Há muito tempo atrás, fizeram um berubu. Comer desse berubu só era permitido a um grupo, de um dos lados. Mas o outro grupo também queria. Aí partiram o berubu ao meio. Ficou uma metade para cada grupo. Depois de um tempo as pessoas de um dos grupos começaram a inchar e a adoecer. Era o grupo de cima, o *Keykatejê*. Para o grupo de baixo, o *Harankatejê*, não houve conseqüências. Aí o *Harankatejê* tomou de conta. E é por isso que os velhos desse grupo são os *prodiklam*. Só eles tem direito de comer do berubu no pátio enquanto que os *Keykatejê* não podem. (Narrado por Raimundinho *Pyat* Canela e recolhido por mim em 28-03-2005).

O mito fala de uma hierarquia política destinada a um determinado grupo de metade, o *harankatejê*, escolhido depois de uma prova alimentar. Tudo começa com um *berubu*, alimento típico dos povos de língua e cultura Timbira, que no mito é reservado para apenas um grupo. O outro grupo insiste, no entanto, em comê-lo. Na narração não se sabe de imediato para qual dos grupos este berubu foi destinado, nem qual grupo insistiu em comê-lo. Os dois grupos comem do *berubu*. Só que os indivíduos do *keykatejê* adoecem, enquanto que com os indivíduos do *harankatejê* não acontece nada de ruim. E é assim até hoje. Comer do berubu no pátio é um direito exclusivo do *harankatejê*. E aos indivíduos deste grupo é reservado a prerrogativa e a exclusividade de pertencer ao grupo dos *Prokham*, grupo de autoridades da aldeia (PANET, 2005, p.19-20). Este mito expressa a relação de forças vivida pela sociedade e funciona como um

sistema explicativo e coerente para justificar suas escolhas.

Crocker trabalhou exaustivamente sobre os rituais da sociedade canela, especificamente sobre a iniciação masculina. No primeiro deles, o *Kentwajê* os meninos são isolados juntos, organizados por classes de idades. No *Pepjê* são mantidos isolados na casa materna. Neste ciclo de iniciação, especificamente na segunda fase em que já estão mais maduros, os meninos escutam mitos e experiências sexuais, narrados pelos homens responsáveis pela iniciação para exemplificar parâmetros tradicionais do sexo (CROCKER, 2009, p.167).

Durante o período da iniciação, praticam resguardos alimentares e sexuais, não podendo tocar nos órgãos genitais. Acordam cedo para banhar e não podem sorrir. A importância destes resguardos encontra-se na aquisição de saberes ligados à caça, ao poder de cura, à força necessária para as corridas de tora, à coragem para ser um bom chefe entre outras qualidades reservadamente masculinas. Estes resguardos estão carregados de significados sociais o de adquirir princípios morais, conhecimentos e competências necessários para exercer as posições sociais associadas à idade e ao sexo. Os meninos ainda aprendem a arte da oralidade, fundamental para estabelecer uma personalidade forte, uma das metas buscadas pelos rituais de iniciação. A voz firme, forte e clara é promessa de um bom chefe.

Através do ritual de iniciação, os meninos aprendem as regras morais da sociedade. Os costumes e os valores timbiras são transmitidos nesta ocasião. Os ensinamentos que recebem se dividem em obrigações e regras a serem respeitadas e em qualidades pessoais que são reveladas.

A festa do *Ketwayé-Pepyé* que presenciei durante meu trabalho de campo, durou o dia inteiro. Do amanhecer até o anoitecer. Um cantador chamou os corredores logo nas primeiras horas do dia. Estes corredores correram com a tora trazida no dia anterior. A corrida aconteceu em torno da aldeia. Cerca de quatro ou cinco voltas, terminando cedo, às 20 horas, mais ou menos. Às 9 horas os meninos que seriam iniciados foram chamados em suas casas pelo ‘cabeça’<sup>134</sup> do grupo e pelo *Man kjêhti*.<sup>135</sup> Foram levados até mais ou menos um quilômetro fora da aldeia. Sentaram sob os joelhos e aí foram solicitados a cantar, um por um, a

<sup>134</sup> Como chamam o líder do grupo.

<sup>135</sup> Assistente do grupo de meninos

música *aà jôcôoooooooo* para treinarem a voz e para que se decidissem quem cantaria no pátio na hora solicitada. A regra era que aquele que errasse a música, perdesse a voz ou a seriedade rindo, teria pimenta passada na boca como castigo. Isto aconteceu com três ou quatro meninos que cantaram com voz fraca ou erraram o tom. A prova foi realmente levada a sério. O nervosismo dos meninos confirmava isto. É uma prova de formação da pessoa, do homem, e a música diz: *A jôcôoooooooo, aaaaaaa jôcôoooooooo* “Tu vai sofrer, mas tu vai ficar forte”. O corpo vai ficar forte.

A festa continuou depois da refeição do meio dia. O ‘cabeça’ e o *Man kjêhti* passaram em todas as casas recolhendo os meninos para guarnecer na prisão. A prisão do *Ketwayé* consiste em isolar-se com outros meninos da mesma faixa etária em uma das casas geralmente construída fora do perímetro da aldeia. O quarto onde os meninos ficam deve ter uma minúscula janela, que os deixa praticamente no escuro, isolados da luz solar, ‘esfriando’.

Mais uma corrida de tora aconteceu à tarde. Desta vez a tora foi trazida de fora da aldeia, segundo eles de 15 à 20 quilômetros. As lideranças já estavam reunidas no pátio quando os corredores chegaram à aldeia e jogaram as toras no pátio. O público, formado basicamente por mulheres e crianças, correu para ver. Os meninos também, já preparados com ornamentação na cabeça, pintura de urucu no corpo, dirigiram-se em fila indiana para o mesmo local. Os grupos posicionaram-se um de frente para o outro. Este agregado de meninos chama-se *Menkacama*, que significa grupo sortido, misturado. Logo que chegaram ao pátio os meninos cantaram uma música. Depois as mulheres (mães ou irmãs dos meninos) aproximaram-se e tocaram-lhes as costas protegendo-os das almas dos mortos.

Segundo Almeida (2009),

A presença de parentes do sexo feminino tanto serve como agente protetor, quanto para amenizar os impactos que possam sofrer, ou seja, também é um elemento de socialização e construção de solidariedade, de fortalecimento de laços sociais. A mensagem transmitida aos jovens é que vivendo em grupo, cantando com parentes masculinos e femininos, estarão seguros, cabendo às mulheres protegê-los das almas e de outros perigos conhecidos e desconhecidos (ALMEIDA, 2009, p.56).

Os canelas reconhecem que as mulheres põem as crianças no mundo, e que na iniciação à elas é conferida a missão de proteção dos iniciandos contra as almas dos mortos. Por outro lado, conhecem a participação masculina na formação do corpo dos filhos e assumem a autoria da transformação dos meninos em homens, pois compreendem que apenas os homens podem fazer outros homens. Neste ciclo ritual iniciático a estética da cerimônia faz parte do protocolo que garante sua eficácia. Os corpos são ornamentados, as músicas são ensaiadas com os meninos e os passos de dança são rigorosamente acompanhados.

O significado dos gestos e das palavras da maioria das músicas é, no entanto, de difícil compreensão, dada à dificuldade de traduzir-se. Quando questionados sobre algum ritual, meus informantes costumavam repetir as palavras pronunciadas pelos cantos da ocasião ao invés de me descreverem ou explicarem o conteúdo do ritual ou o que as palavras dos cantos exprimiam.

Sem dúvida o protocolo e as técnicas rituais diferem de um povo indígena à outro, de uma região à outra, mas concordo que o objetivo é geralmente o mesmo: a construção da identidade de grupo, a superação do medo e dos traços infantis que levam à passagem para o mundo adulto. Como observa Clastres (1973) entre os Guayaki,

Pendant l'initiation, des insignes spéciaux pour chaque grade d'âge sont conférés aux initiés : ainsi on les frotte avec des orties, on les fait vomir en leur enfonçant dans la gorge, avec un mouvement de va et vient, une feuille de palmier. Ces épreuves physiques ont une signification symbolique : les garçons expulsent leur ancienne identité et reçoivent la marque de la maturité virile. Ils sont progressivement transformés en hommes (CLASTRES, 1973, p.115)<sup>136</sup>.

Entre os canelas, nesta construção da identidade masculina, os meninos são confrontados à alteridade e à necessidade de destacar-se e de diferenciar-se. A falta de respeito e seriedade durante o ritual implica em sanções corporais como puxões de orelhas ou a obrigação de comer pimenta. Os meninos devem vencer a timidez cantando alto, devem vencer o frio, a fome e a angústia para crescer. Para alguns é um momento de sofrimento necessário para crescer.

---

<sup>136</sup> Durante a iniciação emblemas especiais para cada grau de idade são conferidos aos iniciados: assim se esfrega urtigas, fazem-nos vomitar enfiando na garganta, com um movimento de vai e vem, uma folha de palmeira. Estas provas físicas têm uma significação simbólica: os meninos expulsam a antiga identidade e recebem a marca da maturidade viril. Progressivamente são transformados em homens (CLASTRES, 1973, 115).

Foto 02 - Ritual do *Ketuayé*.

Foto: Rose Panet

Sobre ritual de iniciação, Clastres (1973) questiona-se a propósito do sofrimento. Para ele, nas sociedades ‘primitivas’, a tortura é a essência do ritual de iniciação. Mas teria esta crueldade imposta ao corpo o objetivo de medir a capacidade de resistência física dos jovens para assegurar à sociedade a qualidade de seus membros? E ainda, o objetivo da tortura no ritual seria o de fornecer a ocasião de demonstrar um valor individual? (CLASTRES, 1973, p.116).

Com o argumento de que toda lei é escrita e de que toda escrita é indício de lei, Clastres (1973) constrói um debate interessante à partir da “Colônia Penitenciária” de Kafka e de seus dados etnográficos sobre os rituais de iniciação, precisamente no que concerne a crueldade infligida aos corpos dos neófitos. Segundo Clastres, o ritual de iniciação constitui muitas vezes um eixo essencial com relação ao qual se organiza em sua totalidade a vida social e religiosa da comunidade. Segundo ele, quase sempre o ritual ‘iniciático’ passa pela tomada de consciência do corpo dos iniciados (CLASTRES, 1973 p.116). Assim, o que está em jogo nos rituais é a inscrição das estruturas sociais no corpo. Sob esta perspectiva, o corpo ‘mediatiza’ a aquisição de um saber que se inscreve sobre o corpo. Neste sentido, o corpo é uma superfície apta a receber o texto da lei e o suporte de um sofrimento memorizado. Diz Clastres:

Proximité, complicité du corps et du secret, du corps et de la vérité que révèle l’initiation: reconnaître cela conduit à préciser l’interrogation. Pourquoi faut-il que le corps individuel soit le point de rassemblement de

l'ethos tribal, pourquoi le secret ne peut-il être communiqué que moyennant l'opération sociale du rite sur le corps de jeunes gens ? Le corps médiatise l'acquisition d'un savoir, ce savoir s'inscrit sur le corps. Nature de ce savoir transmis par le rite, fonction du corps dans le déroulement du rite : double question en quoi se résout celle du sens de l'initiation (CLASTRES, 1973, p.116).

De acordo com Nimuendajú (2001), entre os canelas,

O objetivo original de todo *Ketuayé* era levar os meninos à útil, porém perigosa para os inexperientes, comunhão com as almas dos mortos (*me-karõ* = alma de morto, sombra, imagem, bordunas). Isto se deduz não apenas da lenda sobre a origem dessa iniciação, segundo a qual as diversas cerimônias teriam sido aprendidas com as almas dos mortos, mas também de atos como a alimentação dos meninos com alimentos invisíveis. A idéia original era evidentemente que, através do próprio canto executado pelos *Ketuaye*, as almas dos mortos se aproximassem e adentrassem no corpo dos meninos, que agora agem como as próprias almas até que sejam separados delas por meio de banhos e açoitamentos. Em virtude disso, existem também as corridas com as torinhas das almas dos mortos, as *Para-re* (NIMUENDAJÚ, 2001, p.170).

O *pepyê* é a segunda etapa do ciclo de iniciação. Ele também é caracterizado por um período de reclusão, sendo, no entanto, individual. O menino 'esfria' em um quarto, na casa mesmo de sua mãe. Durante o *pepyê*, dois indivíduos podem estabelecer a amizade formal. De costas um para o outro mergulham em um rio em direções opostas, em seguida emergem e se encaram. Segundo informações, a amizade formal pode ser estabelecida também no ritual do *teparkwa*, por exemplo. Os amigos formais designam-se reciprocamente como "compadres".

**Foto 03 – Ritual do *pepyê*.**



**Foto: Rose Panet**

A fase intermediária do festival dos guerreiros afirma a importância de manter restrições contra poluentes com o objetivo de conquistar força pessoal. Os jovens são confinados em celas com formato de colméias (como úteros) em suas casas maternas e são alimentados cuidadosamente, por suas famílias. Primeiro, lhes servem pequenas quantidades de comidas não poluídas (carne jamais), até que tenham emagrecido e ficado fortes. Então, são alimentados com grandes quantidades de comida relativamente não poluída, até aumentarem o peso e, como é esperado, a força (CROCKER, 2009, p.112).

A um dado momento do ritual, quando os jovens já são considerados fortes o suficiente para correrem com toras grandes, são liberados de suas celas juntos, como uma tropa.

Por etapas, são expostos aos efeitos de estarem ao ar livre e entre outras pessoas. Acredita-se que desde o começo de seu longo confinamento eles se tornam muito sensíveis e conseqüentemente vulneráveis a toda sorte de “coisas que ferem” (*kurê tsà*), como a luz do sol, gravetos, o odor do sexo das mulheres e o mau-olhado de feiticeiros. Portanto eles devem ser protegidos do sol<sup>137</sup>, providos de folhas frescas, para dormir sobre elas, e mantidos afastados de mulheres jovens (CROCKER, 2009, p.112).

Ao sinal, discretíssimo, dos chefes de cerimônia, que permanecem no espaço vazio, em cada uma das extremidades entre as duas fileiras dos meninos, os iniciandos dispersam-se seguindo um atrás do outro. Saem e voltam mais uma vez, ajoelhando-se. Junto com dois cantadores, cada um na extremidade da fila, cantam o “*ajôcoooooooooo, aaaaaaaa jôcôoooooooo*”, fazendo a prova da voz.

O cantador entra em cena. Logo em seguida o garoto ao seu lado, depois um do meio e mais um da ponta. O cantador recomeça e assim em diante. Os meninos se recolhem mais uma vez. Acontece em torno da aldeia uma corrida livre, corrida com flecha de revezamento.

Seja nas corridas de tora, seja no ritual de iniciação, a capacidade do corpo em suportar pesados fardos está diretamente ligada à identidade social. A identidade social é marcada pela hierarquização em classes de idade, definidas depois dos ciclos de iniciação, que se seguem uns aos outros em intervalos aproximados de cerca de dez anos, conforme explicação esclarecedora de Nimuendajú (2001),

---

<sup>137</sup> Daí a expressão ‘esfriar’ no quarto, usada pelos canelas.

Com uma idade média de 10 anos, os meninos são levados pela primeira vez à reclusão, por mais ou menos três meses (ritual do *Ketuaye*); três anos mais tarde, pela segunda vez, nova reclusão de igual duração (ritual do *Pepyé*). Após mais três anos é repetida a primeira cerimônia e depois de esta fase ser vencida novamente, repete-se no mesmo prazo também a segunda fase, sempre com os mesmos indivíduos: com isso o ciclo é fechado e, no ano seguinte, poder-se-á começar um novo. Nos dois anos que se estendem entre uma e outra fase da iniciação, comemoram-se à vontade outras grandes festas da tribo: o canto do peixe (*Tep-yarkwá*), a festa das máscaras dos *Kokrit* ou o *Pep-kahák*, igualmente combinadas com reclusão. Nenhuma destas três últimas festas, no entanto, tem a ver diretamente com a iniciação dos jovens; apenas servem para preencher o tempo. Cada classe de idade tem, entre outros, os seguintes dignitários principais: um comandante (*Mekapónkate*) de uma classe mais velha; um substituto deste (*Mekapónkate-kahák*), normalmente o mais velho e sensato entre seus contemporâneos; dois líderes de classe (*Mamkyéti*), um de cada *moiety*; duas meninas associadas (*Mekuicwé*), igualmente uma de cada *moiety*. Todas as cerimônias de iniciação e demais grandes festas da tribo são comemoradas, exclusivamente, durante o período *Vu/té*. *Vu/té*, termo que dá nome ao período, designa duas meninas, uma de cada *moiety*, em cujas casas maternas se reúnem as classes de idade, onde as meninas servem comida. (NIMUENDAJÚ, 2001, p.156).

Um de meus informantes falou-me à respeito das meninas de cada lado do ritual de iniciação:

As meninas chamam-se *Mekuicwé*. A menina do lado do *Keykatejê* chama-se exatamente *Keremenkatsá* e a outra é *Haranmenkatsá*, ‘no lugar que foram crescidas (Zé Pires Karroro, 2005).

Apesar da sociedade canela não praticar um ritual de iniciação feminina propriamente dita, as garotas associadas das metades cerimoniais masculinas passam por um ritual de passagem que consiste em seu isolamento. Segundo Crocker(2009),

Na sua casa ela será reclusa para garantia do crescimento e amadurecimento de seu cinto recém conquistado. Considerada a ‘mãe’ do cinto, a garota deve submeter-se a restrições sexuais e alimentares, muito semelhantes ao resguardo pós-parto (CROCKER, 2009, p.161).

O ritual do *Vu/té* ou *Wé?té*, como prefere Crocker, é a cerimônia de apresentação das duas meninas virgens, associadas cada uma a uma das metades<sup>138</sup>. Os canelas costumam traduzir *Wé?té* como ‘rainha’. As *Wé?té*,

<sup>138</sup> O partido da mãe não é a referencia, já que não é permanente. É o homem, o pai, quem realmente faz parte de um grupo e a *Wé?té* é do grupo oposto ao do pai que nunca muda de partido ( ao contrario das mulheres que mudam com o divórcio). Em caso de separação, si a mãe *harankatejê* é casada com *keykatejê*, casa-se novamente com um homem *harankatejê*, ela mudara de partido, passando a ser do *keykatejê*. Sua filha *Wé?té* continuara *Wé?té* do *harankatejê*.

representam, cada uma, uma determinada metade dos homens da aldeia, sendo tratadas como ‘irmãs classificatórias’, o que proíbe o sexo seqüencial com os homens de seu grupo. Tal ato é considerado incesto cerimonial. Estas ‘rainhas’ são escolhidas pelas autoridades *proklam* da seguinte forma:

Os *proklam* ficam observando a família da pretendente à *Wé?té*, à rainha. Mas têm de perguntar para os tios, aí os tios vão perguntar para os pais da menina. É uma posição importante, mas também é muita *despesa*, aí a gente também vê o tamanho da família, se tem muitos irmãos, aí não faz. A *Wé?té* pode entrar com dez anos de idade e sai quando cresce mais, dezesseis, dezessete, quando ela casar, aí os tios conversam com os *proklam*, e falam quando estão cansados e quando querem terminar a festa. Se uma sai, a outra pode continuar. Agora é a filha de Kátia e continua a filha do Nonato. São três grupos no meio do pátio, os dois grupos *Keykatêjê* e *Harankatêjê* e mais os *proklam*. Os *proklam* dizem de respeitar a família do *Wé?té*, mas às vezes sai briga. Porque não se pode falar mal do pai da *Wé?té*. (Raimundinho Pyat, 2005).

A despesa a qual ele se refere, está na apropriação que os membros da metade representada pela *Wé?té*, fazem dos produtos da roça e dos bens da casa da família durante o período em que for *Wé?té*. Estes avanços nas roças são legitimados socialmente. Nas casas das ‘rainhas’, o avanço só pode acontecer no dia da cerimônia, pouco tempo antes das meninas serem apresentadas no pátio, para a comunidade. As mulheres casadas com homens do grupo oposto ao pai da ‘rainha’ se juntam, entram na casa desta, e a um dado momento se apropriam de tudo que encontram pela frente.

Diante da minha reação inicial de questionamentos sobre esta prática, escutei da própria mãe da *Wé?té*, que teve sua casa ‘varrida’ pelas mulheres do grupo oposto: “*Essa lei é muito antiga, o povo entra nas roças, entra na casa e pega tudo. O pai e a mãe não podem falar mal. Os pais da Wé?té ficam alegres*”. Disse-me ainda que ela ficava realmente feliz com o posto socialmente importante de sua filha, que ganharia um cinto ‘*ipré*’ (o cinto de aceitação social), e que os objetos que foram levados seriam substituídos, comprados novamente, mas para a posição de honra ocupada por sua filha, isto não tinha preço. A apropriação dos bens das roças e dos objetos pessoais nas casas é percebida de maneira muito semelhante por várias pessoas. No início predomina o orgulho por ver a filha escolhida *Wé?té*, que supera todos os desgastes. Depois, como me foi dito em alguns casos, os custos começam a ficar muito altos, a família se aborrece e anuncia publicamente a desistência da honraria.

Os *proclam* ficam olhando para as casas procurando quem tem roça boa. Aí falam com os avós. De primeiro eu não queria não. Mas falaram: a gente quer fazer *Wé?té* na casa por que na sua roça têm arroz, tem mandioca, tem panela, tem prato, tem toda coisa. Outra casa não tem não. Aí meu marido falou assim: não vão cortar nossa mão, não, nossa mão tá limpa, tá boa pra trabalho. A roça tinha muita mandioca, eu tava trocando arroz por gado, o povo levava o arroz, tudinho. Aí eu pensei mais meu genro: tão carregando tudo, e agora, como é que nós faz? Aí ele falou: não pode largar, pode deixar *Wé?té* senão nós vamos sofrer. É só prejuízo...vamos largar aí, nós falamos pros *proclams* (*Tààmìn*, 2005).

É por isto que um dos critérios da escolha da *Wé?té* é se a família tem uma boa casa e, principalmente, uma boa roça, necessária para a manutenção dos membros da metade, como confere a fala abaixo, recolhida por Almeida (2009, p.38),

O *Prokhâmmã* no pátio vai escolher essas duas rainha. O *Prokhâmmã* escolhe pela família da rainha, se é trabalhadora, se o tio é muito caçador, o pai dela é caçador, matador de veado; então se a família dela é trabalhadora que faz bastante produto da alimentação (J.Jillot in ALMEIDA, 2009, p.38).

No entanto, o costume sofreu mudanças, e o ‘avanço’ (apropriação dos bens, objetos) nas casas é atitude recente, como mostra a seguinte fala, que explica também o critério na regra dos avanços à roça da família da *Wé?té*:

Agora de um tempo pra cá é que tem avanço dentro de casa. Tem que ser só na roça. O avanço das mulheres dentro de casa, no *Wé?té* começou com *Tebrã*, quando a neta dela foi *Wé?té*. Antes o avanço era só na roça, e não é em toda a roça não. A roça têm que ser bem partida no meio. Uma banda fica de fora. A *Wé?té* é do grupo do pai da *Wé?té*. Os povos do grupo também vai trabalhar na roça do pai da *Wé?té* por que é para eles mesmos que é a roça. No avanço da casa não é o parente que vai avançar. Na casa da *Wé?té* não. É do partido, só não pode é ser parente. (*Jô Jô*, 2005)

Na memória de *Tegurat*, que aos sete anos foi escolhida *Wé?té* pela comunidade, difícil foi compreender os avanços na roça de seu pai, na sua casa, bem como sua exposição no pátio da aldeia, honraria nem sempre almejada e compreendida pelas crianças. Em suas palavras,

Era no tempo em que eu tinha, acho, sete anos, aí tava lá no posto, na escola, aí *inxé* me chamou por que tinha gente correndo pra roça de *inxu* que ficava pra lá. E o povo tava tirando coisa, pegaram carne de minha casa aí eu chorei: “ei, pai, por que pegaram carne? Não chore, não. Pegou cortou carne, eu vi lá no posto. Eu era besta ainda. Ah, eu não quero, não! Aí *inxé* me chamou pra mim pintar. “eu não quero, não! Era pra me pintar

pra eu ir para o pátio. É só ficar em pé, lá, depois tu volta pra casa (Gilda Tegurat).

É preciso ainda que as meninas sejam virgens, exigência para que possam assumir o posto de *Wé?té*. Algumas permanecem no posto até a primeira menstruação. Depois do casamento, ou da primeira relação sexual, termina-se seu ‘mandato’. Como confirma Almeida (2009),

Caso venham a perder a virgindade durante seu mandato, em decorrência do casamento, poderão continuar rainhas até o final do ciclo, sendo proibidas de engravidar durante esse período. No início de outro ciclo cerimonial serão substituídas por outras (ALMEIDA, 2009, p.38).

Este posto de *Wé?té*, implica um comportamento reservado por parte das escolhidas, pois a posição de honra se prolonga no tempo com a aquisição do cinto de aceitação social. Para o grupo da metade masculina que representam, são consideradas ‘hiper-irmãs’, não podendo com elas praticarem relações sexuais que serão julgadas como incestuosas. Os atos destas meninas servem como modelo de conduta para outras. Respondendo a uma de minhas questões sobre o motivo de serem apenas as meninas que ocupam este posto, escutei de um informante:

Rose: Do *Wé?té*, por que que só fala de mulher?

É por que, é certo que é mulher ele não é briguento como o homem que fala muito. Não por que a mocinha vai ser direito. Por que tem uma mulher direita, não tem? E tem aquela que fala o que não presta, por isso que desde o tempo do nosso avô que é por isso que não pode fazer com homem. Tem que ser mulher. Tem que ser *Wé?té*, certo? Antes de ser *Wé?té*, lá na própria família pode falar muito assim, mas quando teu filho é *Wé?té*, tem que respeitar, não pode falar muito, não pode fuxicar do outro que não é *runcsé* (parente). Não *runcsé* pode ir lá, às vezes ele brigou com mulher por que ele já vai dar de comer, então ele não vai contar para outro, ou então contar pra o marido, não pode, tem que esconder. Este aqui parece *Wé?té* que nós escolhe assim, uma mocinha que eu acho que é a maior respeitada. Respeita a comunidade e a comunidade também respeita ela. Vamos supor, eu tenho *inxé*, e tenho uma tia, mas a nossa lei, filha da tia é nossa irmã, aí eu tô pensando que o velho fala aí nossa palavra não muda, o velho falou *itoim* eu também tenho de falar *itoim* e irmã *itoim* tem que se respeitar.

Sobre o mesmo assunto, falou-me outro informante, ‘*Tem que respeitar é só menina porque Wé?té rainha mulher é mais respeitada. Se fosse homem não respeitava*’ (Jô Jô, 2005).

Insisti nesta questão com vários interlocutores de diferentes faixas etárias, em diferentes momentos, e todos se referiam ao respeito como prerrogativa da condição de *Wé?té*.

Rose: Por que o *Wé?té* é mulher e não homem? Por que são duas meninas e não dois rapazes?

*Jô Jô*: É porque, desde muito tempo, nunca existiu rapaz no *Wé?té*. Não pode, não. Nunca existiu, desde sempre.

Rose: Mas por que são duas mulheres?

*Jô Jô*: Por que? Pra fazer duas mocinhas, assim é por que tem que respeitar, mesmo...a mãe tem que respeitar você. Vamos supor, aqui têm uma pessoa que é zangado, eu mesmo eu não posso zangar com mulher. Eu não posso. Ei, tu é mulher, não pode não, eu não posso brigar. Homem não pode brigar com mulher.

Rose: por que a *Wé?té* é mulher e não homem?

*Caapertyc*: Por que esse foi saindo no começo, esse é lei do índio, mesmo. Por que o índio no começo ficou como a mulher. Por que os povos fazem filhos daquela mulher, é irmã. É por isso que a mulher sempre sustenta a comunidade. Quando a comunidade vai cortar a tora é a mulher que vai dar de comer, homem não têm filho, não nasce dele. (diálogo já transcrito aqui na última página do capítulo intitulado *Hu Pihho*).

Estas falas refletem a idéia de que a mulher está no centro, é o ser mais respeitável da sociedade, e é o começo de tudo, alimentando e sustentando a comunidade, produzindo seres humanos e fazendo-os interagir entre si.

Caso a família não queira mais que a filha seja *Wé?té*, a comunicação tem que ser feita à comunidade. Esta tarefa cabe à mulher mais velha da família, a avó da menina ou avó da mãe.

A desistência de uma *Wé?té* implica na realização da festa de ecerramento, na qual será apresentada a nova *Wé?té*. A desistente vai conduzindo (pela mão), até o pátio a menina que a substituirá. As duas se pintam com a mesma pintura, e se apresentam no pátio. Esta cerimônia é tanto de apresentação de uma nova *Wé?té* a *Wé?té-tum* como de despedida da antiga *Wé?té*, chamada agora de *Wé?té-tua*.

A preparação da festa se desenrola com a limpeza do pátio *càà* e das ruas radiais *càà ma pry* pelos pais das *Wé?té* e membros masculinos da comunidade. Todos se envolvem na cerimônia. Pessoas vêm dos setores de roça e preparam-se cortando os cabelos e cuidando da pintura corporal.

Hoje as lideranças combinaram para fazer a limpeza na aldeia. *Caapeletyc* vai trazer homem da aldeia de Curicaco pra fazer a limpeza junto com os índios que estão em Aldeinha por que os *keykatêjê* não têm rainha e precisam de uma rainha. Quando tiver todo o mundo junto vai ter uma corrida de tora *purë* (tora pesada). As lideranças não aceitam fofoca, só querem falar sobre a festa. Os índios que vem de Curicaco vêm como antigamente, à pé, carregando côfo. Vão cortar a tora em brejo dos pombos. O grupo daqui vai encontra-se com eles para trazerem a tora. As lideranças mandou todos os índios cortarem o cabelo à maneira canela, se pintarem de pau de leite, urucu. Os homens vão cortar a tora de madeira *purë* e vamos ver quem é que vai ganhar. Os *harankatejê* ou os *keykatêjê* (*Kãaré*, 1999).

Paralelamente, as mães preparam a comida que será servida aos *prokham* no pátio. Cortam-lhe os cabelos ao estilo timbira e aplicam-lhe a pintura de urucum e gavião real. Esta pintura é feita pelos amigos formais (*ikrytwy* e *pintwuj*) da menina e auxiliada pelas mães. Uma vez tudo pronto, a menina é levada ao pátio pela antiga *Wé?té* chamada agora de *Wé?té-tum*. Lá aguardam a chegada dos grupos de metades. Cada um aproxima-se por um lado, cantando ‘*hii wa kwyyyy.*’

A fala abaixo resume bem a seqüência dos acontecimentos a partir da escolha da *Wé?té*, passando pela comunicação à família, a arrecadação de objetos que serão levados pelas mulheres da mesma metade da *Wé?té*, o amigo formal ou compadre, que fantasiado acompanha a menina ao pátio, até a distribuição de carne na vara, conhecido como ralé.

Foi a comunidade. Falaram com inxé, com Domingas (a avó). Tudo vieram aqui na minha casa. Os *proclam* do pátio. Ai eu aceitei logo por que mamãe quer, vó quer...A festa foi dois dias depois. Toda pessoa trouxe coisa aqui pra casa. O compadre dela pintou ela. Foi Zé Carlos quem pintou . Ele botou máscara. Eram quatro mulheres no pátio. (As duas *Wé?té tua* e mais duas *Wé?té tum*, novas).

Foi o Zé Diogo que falou no pátio e quem vai falar aqui pra minha filha ser *Wé?té*. Naquele dia o grupo falou na minha casa aí as mulheres trouxeram toda coisa: prato, panela, copo, pra juntar aí depois outras mulheres (menos as da família) vêm pegar as coisas. Zé Carlos foi no pátio, ficou atrás dela. Ele era compadre dela. Tava com calça, camisa velha, careta com penas. A máscara era de cabaça e botou pena. Na cabeça tinha uma camisa velha. Outra *Wé?té* era filha do Nonato. Compadre dela era João *Kakoro*. Todo mundo ta rindo, mamãe comprou um gado aí botou num pau as carnes. Meu grupo é do *keykatejê*. O Nonato é do *keykatejê* por isso que a filha dele é do *harankatejê*. (Karina Cutó, mãe de *Wé?té* do *keykatejê* Thalissa Yapan, 2005).

A caça coletiva tem sido substituída, recentemente, pela compra de carne pela família da *Wé?té* e distribuída na vara. No entanto, ainda é realizada, e consiste na divisão de cada um dos grupos de metades. Vai um grupo para cada lado da área da caça. Depois organizam a caça na vara, prendendo os pedaços da

carne já cortada. A carne é repartida perto das casas do *Wé?té*. Chamam-se as mulheres com um grito uníssono. As mulheres correm com recipientes que irão acolher a carne que conseguirem pegar.

Todos os rituais obedecem a uma organização espacial perpetuada no espaço da praça central *càà*, correspondentes às metades. O *harankatejê* se coloca à oeste e o *Keykatejê* à leste. Com o pátio livre, as meninas caminham atravessando-o, passando uma pela outra. Os amigos formais (homens ou mulheres), seguem atrás procurando chamar a atenção com sua performance caricatural e provocando risos da platéia.

...ela se pinta com pena de gavião. Preparam o *berubu*. Vem o *merronbarrickwyj*<sup>139</sup> de um lado, *merronbarrickwyj* de outro lado, *Wé?té* de outro. Vao lá no pátio quando são chamados. Ai todo mundo vai ver. É o dia de mostrar a *Wé?té*. Ela é pintada, botam pano na cabeça e levam o *berubu*. Os *prodi*<sup>140</sup> pegam pano e o *berubu*.

A *ikritwyj* vai botar camisa, qualquer uma coisa, bota calça, careta na cabeça. Na careta tem dois buracos para os olhos ela vai assim, pulando. Bota ou roupa ou não tem roupa, não. Parece um *abaipam* (doido). Na careta vai bigode, vai barba, vai pestana, tem tudo.

Rose: E é pra ficar parecido com o quê?

A *be cupé*<sup>141</sup> (Edgar *Kroitop*, 2005).

A performance do amigo formal é muito curiosa, a começar de como eles se apresentam. O figurino caricatural remete ao não-índio da região, apresentado como desengonçado e ridículo. Usam roupas, máscaras com sobrelhas, bigodes e às vezes barbas. Questionei algumas pessoas sobre a aparência deste amigo formal e concluí que se trata de uma paródia ao não-índio, como uma maneira de diminuir sua importância, deixando-o ridículo e rindo dele, ao invés de temê-lo. Questionando sobre o papel e a performance do amigo formal na cerimônia da *Wé?té*, recebi as seguintes respostas:

É a *ikritwyj*, a comadre ou compadre da *Wé?té* que fica por detrás dela, fazendo aquele negócio todo, muito errado. A *Wé?té* tem que enfrentar aquela vergonha que ela tá pegando (*Krotô*, 2005).

Rose: Será que é pra tirar a vergonha da *Wé?té*, por que aí, todo o mundo vai olhar pra o *ikritwyj* e...

*Caapeletyc*: é, eu acho, eu acho, eu acho. Por que fica todo o mundo rindo, não sei por que. Parece qualquer um satanás. De primeiro não era assim não, vestida, era pintada. É só agora que o índio já foi mudado, Api.

<sup>139</sup> Assistente feminina da *Wé?té*.

<sup>140</sup> Mesma palavra para conselho de autoridades '*prokham*'.

<sup>141</sup> Parece com o branco (não-índio)

Tá tudo mudado. Eu sou chefe de batalhão, eu mandava. Eu sou do *harankatejê*, nós somos *proclam*. O de baixo tem que mandar. O *keykatejê* não tem direito de mandar, só o *harankatejê*.

No final de sua declaração *Caapeletyc* referiu-se ao fato de ser o *harankatejê*, e exclusivamente os membros desta metade que compõem o grupo das autoridades, o *Prohkam*, o que já foi explicado acima com o mito do *Rakwôj*.

Quando presenciei uma cerimônia do *Wé?té*, pude conversar com os amigos formais sobre seus papéis e performance durante a exibição de apresentação da *Wé?té* no pátio da aldeia. Ourico *Kakoksé*, compadre de *Wé?té* do *harankatejê* contou-me:

A *Wé?té* do *harankatejê* tava sem compadre nem comadre, aí eu conversei com mulher e disse: bora ser compadre. Ela não é da minha família, não. Eu sou do *harankatejê*. Agora quando foi no dia da festa fui eu quem pintou ela. Ela foi com pena e eu fui com uma calça velha e camisa, qualquer coisa do lado e botei uma caretona na cabeça. Fiz barba assim. A careta tinha barba. O compadre faz isso por que é cultura, mesmo. Eu fiquei com vergonha, mas é jeito, né? Depois eu ganhei comida, arroz com carne.

Na ausência de Pimenta, a *pintwyj* do *Keykatejê* que acompanhou a *Wé?té* deste grupo, conversei com sua filha que me narrou:

De tardzinha quando pintaram, aí saíram para o pátio, ela que pintou e depois que teve a careta vestida de bermuda, camisa. Aí brincando, aí a comadre dela foi na frente dela. Ela vinha atrás aí chegaram lá no pátio aí brincaram, brincaram muito, aí todo o mundo tá rindo. Ela mesmo que pintou. Naquela hora ela ficou com vergonha, mas é assim mesmo por que é comadre e a vergonha tem que agüentar. Aí ela recebeu comida da comadre, recebeu pano, todas as coisas, depois para os mais velhos, eles entregavam outras coisas e trouxeram pra cá. A filha do R. Nonato está ainda. (Filha de Pimenta, comadre, *pintwyj* do *Keykatejê*).

A introdução das roupas na cultura canela tem alterado as festas e rituais tradicionais, mudando alguns aspectos da performance dos atores. O amigo formal usava apenas um fio de algodão pelo qual era puxado pela *Wé?té*. A nudez era respeitada, ao contrário do estilo das roupas usadas de maneira caricatural que lembra um *cupê* desajeitado da região e que provoca risos.

Rose. Hoje a comadre da *Wé?té*, a *pintwyj* se veste com roupas, não é? Bota careta, calças velhas. Quando o senhor era mais novo, o senhor lembra de como ela saía, a comadre da *Wé?té*? O senhor lembra?  
*Krotô*.. Tem uma coisa que eu queria falar também, que primeiramente não tem isso não. Agora tu ta vendo como é, né? Mas ele não vai ser igual como de primeiro o finado Tamandaju (Nimuendajú) escrevia da cultura

dos índios. De primeiro, o *pintwyj* do *Wé?té* não fazia isso não, ele tinha aquele fio de algodão, sabe, ele amarra aqui, o *pintwyj* so agüentando lá. O *pintwuj* dele só com aquele amarrinho, aquela cordinha lá pegada aqui, né, mesma coisa, aí pronto, começa...*hi wa gwyj, hi wa gwyj*". Aí a *pintwyj* também, seguindo, por que *Wé?té* era muito mais de respeito na cultura do *mehim*, e agora o *pinttwyj* ta, ta no *amdkim* dele, né? Aí o *pintwyj* dele aie...!Aí todo mundo não ta prestando atenção, ta? Ha ha ha (rindo). Eh! Não é isso, não é isso não que agora ta diferente.

Rose: Essa cordinha que o senhor falou era amarrada em quem?

*Krotó*.A *Wé?té* quem amarrava a cordinha aqui (mostrando a cintura).

Rose.E a *pintwyj* segurava?

*Krotó*.É, é. E agora, de primeiro não tinha roupa, não tinha calça velha, não tinha cristão que morava perto, era nu, né?

Rose.Essa cordinha de que o senhor fala era amarrada na *Wé?té*? Não era na *Pintwyj*, não?

Na *Wé?té*, aí a *pintwyj* dela segurava.

Rose.Era amarrada na cintura da *Wé?té*? Aí a *pintwyj* dela segurava e ia para onde ela ia?

*Krotó*.era assim. E agora é vestido. Aí todo o mundo ta só rindo, não estão tomando atenção na *Wé?té*. *Wé?té* era respeito demais. E agora, agora...

Não apenas nas roupas, mas na máscara que geralmente usam, expressa-se a paródia que fazem com o não-índio. Percebe-se a presença de características físicas do rosto dos não índios, como sobrancelhas, pestanas, bigode e barba, ausentes nos canelas.

Minha comadre pintou e depois botou careta.

Rose.você lembra da careta?

Eu lembro. Ela pegou calça velha de meu pai; vestiu, pegou camisa, tinha sobrancelha, bigode, aí eu gostei, achei engraçado. Aí tinha outro meu companheiro do outro lado. Eu ainda era pequena. (Gilda *Tegurat* sobre o período em que foi *Wé?té*, 2005ythy)

Com insistência fui compreendendo que há um repertório musical e gestual para cada ritual, e que cada letra de música pronunciada tem uma eficácia simbólica. Questionados sobre a seqüência musical, sabem dizer com precisão quando e onde a música é cantada.

*Pytywrire? Pytywrire* canta na casa da *Wé?té*. Junto com esse *Pytywrire* tem muita cantiga. Agora o *hii va gyiw*...tem outro, tem o *kenlé yõ huré*, que é a comida do periquitinho, qualquer uma frutinha, é o *Kenlé yõ ru*, por que quando a índia descobrir esse *Wé?té*, ela sai no pátio, aí todo mundo vai lá comer o *kenlé yõ ru*. O *kenlé you ru* é o mesmo que o povo. *Yõ* ja é comida, *ru* é caroço, caroço de comida. Agora cantiga tem muitas, tem *putwrire*, tem *ari va ré*, *va ré* é...responde à pessoa ...tem muito, tem *yõ ré*, *yo ré*. *Ré* é como pé. Agora *Krutetyrom* é uma coisa de morcego andando zangado. Essa música. Essa música canta no *Wé?té*. Não tem música para o *ikrytwyi* do *Wé?té* não, agora esse *ikrytwy* é só mesmo que andar, fazendo qualquer uma graça ou besteira, não sei porque...é porque é lei do *mehim* (*Caapeletyc*,2005).

Apesar das mudanças que implicaram em mais despesas para as famílias e na possível diminuição do grau de honraria, a posição da *Wé?té* ainda é desejada sobretudo pelos mais velhos para as suas netas. A posse do *ipré*, definido por Crocker como o ‘cinto de aceitação social’ representa um título permanente na vida da mulher e é fundamentalmente ligado ao comportamento feminino diante da sexualidade. Mesmo se poupada nos encontros de sexo seqüencial, esta mulher sabe que deve ser generosa com seus outros maridos quando casar-se. O nascimento de uma menina na família é promessa de um título de *Wé?té* como percebe-se no diálogo abaixo.

Quando Talissa nasceu Paulo Adriano perguntou: é homem ou mulher?  
 Eu disse pra ele: é mulherzinha que nasceu, pois é *Wé?té*, ele disse.  
 Talissa foi depois da filha do *Pyat*. Primeiro foi *Prackwyj*, depois foi a filha do *Pyat*, depois foi Talissa. Aqui todo o mundo gosta da gente, todo o grupo. Quando casar vai deixar. A filha de Nonato vai casar primeiro. A avó dela já disse pra mim que ela vai deixar em agosto (*Konekré*, 2005).

Além dos amigos formais adquiridos durante os rituais de iniciação, cada pessoa possui uma *pintxwôî* e/ou um *holpin* associado ao seu nome e determinado desde o nascimento. Em ocasiões especiais como nos rituais e na morte, estes amigos formais exercem um papel importante<sup>142</sup>. Na cerimônia do *Wé?té*, como já foi visto, é este amigo formal quem acompanha a menina até o pátio da aldeia. Este amigo formal é, portanto, fundamental na socialização da criança e na formação de sua personalidade que a ele estará sempre agregada. Diante do amigo formal o respeito é rigoroso. Relações sexuais também são categoricamente proibidas. Aos amigos formais também devem ser infringidos os mesmos danos físicos sofridos.

Rose: Quem é sua comadre aqui na aldeia?  
*Jirot*. Rapaz, no tempo que eu era nova que a minha avó batizou meu nome que chama *Jirot*, minha *tui*, que fizeram me preparar de pintura de tucum, na hora que ela fez pra mim, mas eu não tenho mais *pintwxôî*. Agora comadre eu tenho é o seu pai Abílio.  
 Rose. E tu tens que respeitar ele?  
*Jirot*. Eu respeito ele. E posso brincar com a família dele. Posso brincar tanto o quanto eu quiser.  
 Rose. Se o comadre for picado de maribondo, o outro tem que ser também?  
*Jirot*. Tem que ser, criar coragem, ou escorpião...  
 Rose. e não pode falar com o comadre?

<sup>142</sup> Para saber mais sobre a amizade formal ver: Cunha, 1978, 1986 e Giralдин, 2000.

*Jirot* É vergonha grande também. Só respeitando. Se eu quiser brigar com as pessoas, o *hopin* fica na frente de mim e lá eu paro de brigar com qualquer pessoa.

Rose. Si você fosse rainha, quem iria te pintar?

*Jirot* .É a pintura de gavião. Foi ele. Mas eu não sou de nada, não.

Rose. Por que pinta de gavião real?

*Jirot*..é essa pintura mesmo.

Vários rituais canelas fazem alusão à sexualidade dando a oportunidade de exercê-la como forma de socialização. A festa das máscaras, por exemplo, também exaustivamente descrita por Crocker em seus livros (1990, 2004, 2009) é mais uma oportunidade de exercitar a sexualidade. Crocker (2009, p.118) descreve que, em um dado momento, quando as máscaras vão entrando na aldeia, mulheres correm oferecendo-se para serem as “mães” das máscaras. Se o homem que estiver sob a máscara perceber que se trata de uma parenta sua, ele a evitará, pois, as intenções de ser a “mãe” da máscara podem resumir-se no desejo manifesto de manter relações sexuais com o portador daquela máscara. Caso a mulher não seja ‘proibida’, a máscara deixará que ela amarre um cordão de miçangas em um de seus “chifres”. É possível ver em seguida, dois pares de pés por baixo da máscara. À noite o casal se encontra para maior intimidade.

A festa das laranjas também oferece um leque enorme de observações e possibilidades de análises sobre a sexualidade. A primeira vez que os canelas me falaram da festa das Laranjas, não percebi nenhuma conotação sexual. Apenas depois, em conversas com o antropólogo Adalberto Rizzo de Oliveira, pude entender o espírito de inversão e a roupagem sexualizada desta festa. Como descreve Crocker,

O festival das laranjas coloca aproximadamente meia dúzia de homens com quarenta e cinco mulheres, durante uns seis dias. O festival das Laranjas é uma ocasião para que homens e mulheres troquem de papéis. Uma mulher, em vez de líderes masculinos, é encarregada dos arranjos, e as mulheres podem gozar dos privilégios dos homens” (CROCKER, 2009, p.146).

Esta inversão de papéis sexuais inclui a prática do sexo seqüencial em que algumas mulheres fazem sexo com um único homem.

O cotidiano canela, preenchido por brincadeiras sexuais também é alternado por períodos de rituais animados por práticas sexuais. Como observou Crocker (2009) “certas situações festivas pedem paródias públicas do

comportamento sexual, as quais, enquanto intencionalmente ridículas, são na verdade expressão de grande alegria”. Desta forma, “as crianças são expostas ao sexo como uma atividade de alegria” (CROCKER, 2009, p.153 e 149).

Crocker expõe que em 1975 presenciou a brincadeira sexual de um homem agarrando uma mulher em público, considerada uma ‘esposa. ’O homem tentou chupar-lhe os seios enquanto ela gritava de alegria. Todos que assistiam a cena se divertiam. Este comportamento não poderia acontecer de maneira privada, pois seria considerado abusivo, mas sim em público, como realmente foi feito (CROCKER, 2009, p.67).

Meninas e meninos crescem ouvindo suas irmãs mais velhas praticando sexo. Desta forma as crianças aprendem sobre sexo de uma maneira lúdica, “testemunhando as atividades sexuais vagamente escondidas e os jogos públicos de conotação sexual, praticados por adultos ao redor delas” (CROCKER, 2009, p.149-150). As imagens de uma sexualidade onipresente são gravadas para sempre na memória e no comportamento das pessoas.

Quando eu era moça, tinha a festa dos presos. Meu irmão ficava preso em casa *ikreré*<sup>143</sup>. Tinha muita alegria nessa época. Muita cantoria e brincadeira. À tarde a gente cantava. Minha mãe cortava os nossos cabelos, pintava com pau de leite. Em vez de pano a gente usava corda de tucum. Na minha época as moças que casavam não tinham ciúmes. As mulheres mesmo casadas tinham namorado. Os namorados caçavam veado de presente pras namoradas. Elas combinavam com o irmão de ir buscar em algum lugar marcado pelo namorado. Todo o mundo pensava que era o irmão que matava, mas era o namorado. Era muita alegria nessa época. Quando eu era jovem eu acompanhava os grupos. Eu não tinha medo não.(mulher idosa falando sobre o ritual de iniciação masculina).

A sexualidade acompanha o cotidiano e é usada como estratégia de socialização, como a cerimônia realizada com jovens garotos, narrada por Crocker, que hoje em dia não é mais praticada. Esta cerimônia consistia em disciplinar os jovens que estivessem praticando sexo com garotas jovens. Segundo ele,

Se se tornasse público que um jovem estava praticando sexo com garotas jovens, comendo alimentos poluídos ou geralmente deixando de cooperar com anciões, o homem mais velho que tivesse o temperamento de um guerreiro feroz convocava o jovem a se apresentar diante dele (CROCKER, 2009, p.34).

<sup>143</sup> Ikre = casa, ré=diminutivo. Ikreré=pequeno espaço da casa, quarto, cubículo.

Dando seqüencia à cerimônia disciplinar, o guerreiro surpreendia as pessoas entrando no pátio durante o canto-dança do fim da tarde, silenciando os cantores e os expectadores. Sacando uma arma, gritava com o suposto inimigo, declarando que seria o primeiro a defender sua tribo, caso esta viesse a ser atacada. Um associado masculino se aproximando do guerreiro lhe tomava a arma, cujo porte, no pátio, é proibido por respeito ao lugar cerimonial de reunião e divertimento ali representado. Mais contido, o guerreiro se posicionava diante da fila do coro feminino formado por cerca de cinquenta mulheres. Gritando ferozmente, e representando a autoridade do tio do menino, o guerreiro desafiava o jovem a sair do grupo de sua classe de idade e se posicionar diante da linha feminina. Uma vez diante do guerreiro, o sobrinho seria ordenado por este a se virar para o coro feminino a fim de encarar as mulheres, preparando-se para sofrer sem emitir nenhum gemido, a fim de mostrar sua força e coragem (CROCKER, 2009,p.35).

Crocker relata que antigamente, o rapaz seria colocado diante da jovem com a qual praticara sexo, o que normalmente também a deixava envergonhada. O guerreiro poderia punir o jovem com algumas sanções corporais como: puxões de orelha, pisadas nos pés e sermões que descreveriam suas infrações, humilhando-o diante das mulheres. Estas sanções corporais eram ainda mais severas até o ano de 1915, segundo um interlocutor de Crocker. Como uma verdadeira tortura corporal, as sanções consistiam em arranhões profundos com dentes de roedores nas pernas do jovem, raspagem até o sangramento de uma de suas axilas com um tipo de capim navalha, introdução de pimenta na boca do rapaz e ainda, exposição pública da glândula do *hixôt* (pênis) com puxões do prepúcio. A exposição da genitália feminina também era praticada nesta ocasião como forma de punir as garotas que tivessem violado as regras de restrição sexual e alimentar. A cena seria fonte de pilheria por parte dos expectadores que comentariam sobre os detalhes do que teriam visto, humilhando mais ainda os infratores. (CROCKER, 2009, p.35).

De acordo com Crocker (2009), esta cerimônia de humilhação pública reforçava a autoridade dos mais velhos sobre os mais novos e, segundo Crocker, foi reduzida em 1915 e extinta em 1940. Vale à pena lembrar que os jovens deveriam praticar sexo com mulheres mais velhas para adquirir a força e a

sabedoria delas. O sexo seqüencial era praticado na fase final da iniciação dos meninos, no que, conforme me foi explicado por interlocutores, corresponde ao *Krõõ jõ pi*, chamado por Crocker de ‘dia do Porco do Mato’.

Durante a fase final do Festival dos Guerreiros, no dia do Porco do Mato, o comandante da tropa dos iniciados masculinos exige que todos os jovens não-írgens pratiquem sexo no estilo seqüencial com uma das mulheres mais velhas requisitadas para a ocasião. A força que essas mulheres alcançam, com seus anos de sobrevivência, é transmitida pelo sexo para os garotos” (CROCKER, 2009, p.166).

Do mesmo modo, para as jovens mulheres, depois da primeira menstruação, era mais benéfico praticar sexo com homens mais velhos, entre quarenta a sessenta anos, para deles obter a força física e moral. Em contrapartida, sexo com homens jovens as enfraqueceria (CROCKER, 2009, p.33). Com efeito, observando as famílias canelas, verifica-se que, quando casados, e com filhos, existe no casal uma diferença de idade maior entre os filhos e o pai do que entre os filhos e a mãe.

Seguindo este princípio, era benéfico aos maridos, praticarem sexo extraconjugal com mulheres mais velhas, abstendo-se de suas jovens esposas. Estas também praticariam sexos com homens mais velhos (CROCKER, 2009, p.33).

Este princípio era posto em prática no *Krõõ jõ pi*, que se associa ao ciclo ritual de iniciação masculina e a reprodução da sociedade, onde os meninos aprendem as regras morais da sociedade. Os costumes e os valores timbiras são transmitidos na ocasião desta iniciação que inaugura uma distinção importante nas relações sociais entre os meninos e o mundo feminino.

O *Krõõ jõ pi* representa uma iniciação e uma passagem para a vida adulta masculina e sexualizada. No entanto, como constata Crocker (CROCKER, 2009, p.166), nos primeiros anos que seguem a iniciação, em um período total de dez anos, os meninos ainda são muito jovens e imaturos para o sexo. Mesmo assim, já vão se acostumando com a perspectiva do sexo seqüencial semi-público<sup>144</sup> e, à medida que os anos passam, estes garotos terão sido iniciados sexualmente. Estes

<sup>144</sup> Utilizo o termo semi-públicas, também utilizado por Crocker por que estas relações não são de fato públicas, sendo vistas apenas por homens que participam da iniciação e pelas mulheres que acompanham estes homens.

meninos mais novos, recentemente iniciados para o sexo e ainda em processo de iniciação cerimonial serão ‘obrigados’ a praticar sexo seqüencial uma vez, na ocasião do *Krôô jô pi*. Os mais velhos e experientes devem praticar três vezes, de maneira que, entre os treze e os vinte e três anos todos já terão tido experiências sexuais privadas e semi-públicas. A performance sexual de homens e de mulheres durante o *Krôô jô pi* se propaga pela aldeia, sendo alvo de assunto e brincadeiras entre os amigos formais.

A disciplina era transmitida ao jovem pelo tio materno e seu nominador. Este último deveria seguir uma rigorosa dieta que incluía evitar relações sexuais o máximo possível, procurando as mulheres velhas que já não menstruavam mais ou que estivessem próximas da menopausa com quem podiam ter relações sexuais, como constata Crocker (2009),

Logo após atingir a puberdade, período da primeira experiência sexual, o jovem iniciava um sério disciplinamento sob a direção de um tio, que escolhia tomar para si tal responsabilidade. (...) Dessa maneira ele ganharia a força dessas mulheres mais velhas e evitaria a fraqueza e a “poluição” das garotas e mulheres mais jovens. Esse estilo de vida continuava por vários anos para os jovens, após os quais poderiam praticar sexo com mulheres disponíveis, de vinte e poucos anos, mas não aberta nem freqüentemente com garotas muito novas, mesmo suas jovens esposas (CROCKER, 2009, p.33).

A relação entre *Quetre* nominador e sobrinho nominado costumava ser tão estreita que ambos tinham acesso sexual às esposas do outro. Até os dias atuais, referem-se às esposas pelo termo ‘esposa’, embora o sexo com elas seja raro’ (CROCKER, 2009, p.75).

Muitas brincadeiras de cunho sexual são feitas entre tios e sobrinhas ou tias e sobrinhos. Crocker expõe um exemplo de brincadeiras sexuais entre um ‘tio’ de trinta e cinco anos e sua ‘sobrinha’ de dez. De acordo com a narração de Crocker, o tio pegou sua sobrinha e a jogou de costas na areia da rua circular. Abrindo as pernas da sobrinha, colocou-se entre elas e movimentou os quadris simulando um ato sexual. Todos ficaram impressionados com a performance da menina que aos dez anos já havia aprendido o suficiente sobre sexo para imitar gritos de prazer (CROCKER, 2009, p.87).

Nos primeiros anos de pesquisa de Crocker, meninas entre os dez e os quatorze anos começavam a ser iniciadas e socializadas para o sexo extraconjugal.

A esta idade, muitas já não eram mais virgens, e já eram familiarizadas com as brincadeiras sexualizadas de homens mais velhos (2009).

O casamento *mē hikwa* (eles deitam juntos), configura-se em mais um instrumento socializador. Arranjado algumas vezes antecipadamente pelas mães do casal, o casamento é reconhecido socialmente com a prática do ato sexual. Nesta socialização, algumas etapas são necessárias, como enumera Crocker (2009),

1) a compra cerimonial do genro pela família extensa da noiva; 2) o recebimento, pela noiva, do cinto de aceitação social por seus serviços em uma sociedade masculina festiva, o que inclui sexo seqüencial; 3) a pintura do cinto de aceitação social pelas afins; 4) o recebimento de carne pela sogra, ganha pela noiva por meio de sexo extraconjugal, em um di de corrida entre os Vermelhos e os Pretos, 5) o nascimento de seu primeiro bebê e sua sobrevivência; e 6) a celebração do rito pós-parto (*hà?khrel*), cerca de quarenta dias mais tarde, pelas famílias extensas do casal (CROCKER, 2009, p.156)

O casamento é a penúltima etapa do processo de socialização. Nenhum jovem pode casar se não tiver completado o ciclo da iniciação. Como informa Nímuendajú.

In former times no young man was permitted to marry before completing the cycle of initiation ceremonies, thereby attaining the status of a warrior, pep. Premature sexual intercourse, it is said, impairs one's prowess as a log racer (NIMUENDAJÚ, 1945 p. 200).

A socialização para ambos os sexos estará completa com o nascimento de filhos. Este evento é especialmente importante para a mulher se torna realmente adulta quando dá a luz a uma criança.

Hoje as brincadeiras sexuais são bem mais discretas, inibidas provavelmente por outros instrumentos de socialização como a escola que, segundo Almeida (2009), coloca em confronto lógicas distintas, que se expressam em dinâmicas próprias a cada povo.

Nesta dinâmica, as missões religiosas, as constantes idas para a cidade com períodos de permanência e a escola rechaçam os princípios de socialização transmitidos pelos rituais canelas e expressos no cotidiano, colocando à mostra valores de forças contrárias. Hoje, é inegável que o contato estreito com a sociedade nacional, o universo escolar e todo o contexto de transformações ao

qual os canelas estão expostos, produzem novas referências no comportamento de meninos e meninas que influenciam o significado da presença da sexualidade na socialização e por extensão, no que significa ser um homem e ser uma mulher, bem como qual o lugar destas identidades sexuais na sociedade.

#### 4.2 - O sexo vivido pelos canelas

Escutei falar pela primeira vez do *Krõõ jõ pi* na aldeia Escalvado, durante minha segunda pesquisa de campo. Lembro-me que já no primeiro contato com os canelas, entre 1998 e 1999, no período em que vivi na aldeia por cinco meses, ouvi comentários sobre uma festa onde havia troca de mulheres entre os grupos das metades dualistas. No entanto a informação não foi investigada naquela época, pois não entendi muito bem o que significava. É possível que meus ouvidos não estivessem preparados para escutar alguns termos e compreender alguns significados, pois a expressão *Krõõ jõ pi*, que dá nome à esta prática específica, só me foi mencionada em 2005, no meu segundo trabalho de campo, e só depois fui entender que se tratava de uma modalidade cerimonial do ‘sexo seqüencial’<sup>145</sup>.

Quando escolhi investigar sobre o *krõõ jõ pi* e a sexualidade, um problema apresentou-se: como descrever um fenômeno cultural que não posso ver com meus próprios olhos? Entendi que uma alternativa possível seria trabalhar com os comentários dos sujeitos ativos do fenômeno social total chamado ‘sexualidade’, do qual o *Krõõ jõ pi* é apenas uma *doobra*.

Nesta perspectiva, a percepção dos sujeitos ativos, não é apenas observada, mas compreendida e interpretada. Assim sendo, tudo é representação, e uma representação é um objeto físico ou mental capaz de substituir a coisa que ele representa. (SPERBER, 1982 p.15 e 18). Com esta perspectiva no horizonte, concentrei meu interesse na representação e na percepção da sexualidade orientando minha estratégia de compreensão para os discursos de homens e mulheres sobre assuntos relacionados ao sexo.

---

<sup>145</sup> Termo empregado por Crocker.

Um leque abriu-se à minha frente e percebi algumas nuances do dégradé e das formas da sexualidade canela vivida sob discursos polissêmicos. Umhas com intensidade lúdica e vital, e outras com mais discricão. Todas moldada pelos protocolos e regras que insinuam que se trata bem mais do que simples práticas sexuais.

Vivencia semelhante aconteceu com Crocker (1994, p.143-4) quando, em sua primeira visita aos canelas, foi informado sobre as festas que consistem na separação dos cônjuges para o sexo extramarital.

De acordo com seus ‘assistentes de pesquisa’ como Crocker prefere chamar seus informantes, uma mulher podia ter relações sexuais consecutivas com três ou quatro homens. Crocker<sup>146</sup> interessou-se por este exemplo como ilustração de como a sexualidade humana pode ser moldada pela cultura de um povo<sup>147</sup>. Além do sexo extramarital, interessou-se pelo sexo seqüencial e pelo *krõõ jõ pi*, que traduziu como ‘dia do porco do mato’. Em suas palavras,

The Canela sociocultural system is remarkably complex and varied with regard to extramarital sex activities. It ranges from private trysts arranged by individuals, to private trysts sanctified and carried out according to ceremonial customs, to group sequential sex which takes place on ceremonial occasions and even within the daily cycle of events. In the third case, women have sex sequentially with a number of men in prescribed situation. A woman may even have sex with three or four men sequentially in a completely casual and chance situation. To understand how Canela young people are raised into adolescence and adulthood to want to take part in and to enjoy such sexual activities may be very important to our understanding of the flexibility of human sexuality and the degree to which sex is molded by culture (CROCKER, 1994, p.143).

Crocker (1990, 2004, 2009) chamou por ‘sexo seqüencial’ a maneira de vivenciar a sexualidade, numa mesma ocasião, com mais de um parceiro, que segue as mesmas regras de alternância dos grupos das metades cerimoniais. As mulheres casadas com homens de uma das metades acompanham os homens da

---

<sup>146</sup> Diante do meu interesse, os Canelas lembraram-se de Crocker dizendo-me que ‘o americano fazia todas estas perguntas, *wanin, abarromnõ*.

<sup>147</sup> Segundo Descola (1993). Entre os Jivaro, satisfazer os desejos carnis de uma esposa, é também contribuir com a sua domesticação: os homens dizem que é preciso, literalmente trabalhar no corpo das mulheres para domar sua selvageria nativa e treinar a co habitação conjugal (DESCOLA, 1993 p.208).

outra metade, de forma que marido e mulher não se encontrem para que não sintam ciúmes.

Narra Crocker, que, em certos dias de cerimônias, os casais saem com diferentes metades da tribo, tanto para festejos e corridas de toras, quanto para o sexo. Ao cair da noite, uma pessoa sabe que seu cônjuge, provavelmente, fez sexo com uma ou várias outras pessoas. Seus sentimentos não são feridos, entretanto, porque os parceiros do cônjuge não são identificados e por que o arranjo é sancionado pelo costume (CROCKER, 2009, p.139).

No sexo seqüencial de ocasiões festivas, toda a aldeia se mobiliza. Esteiras ou jirais<sup>148</sup> são preparados para os casais. Como descreve Crocker (2009), na casa cerimonial, membros da família anfitriã montam cubículos de esteiras leves para instalar a mulher para o encontro sexual rápido. Alguns conjuntos de esteiras são colocados em volta das camas-jirau já existentes, e alguns são pendurados em estacas enfiadas no chão em volta das camas-jirau já existentes. Outros são pendurados em estacas enfiadas no chão em volta dos amontoadores de esteiras no chão. Ao lado do riacho, as mulheres são separadas por arbustos, de maneira que qualquer homem que queira sexo pode ir, um de cada vez, até uma mulher que não seja parenta, casada na família, ou amiga formal (CROCKER, 2009, p.144).

De acordo com Crocker, Nimuendajú também identificou e descreveu a troca de mulheres entre os grupos de metades. As esposas dos homens do grupo de cima acompanham os homens do grupo de baixo até os setores de roça, enquanto que as esposas dos homens do grupo de baixo permanecem na aldeia com os homens do grupo de cima com quem dançam e praticam sexo:

Nimuendajú describes the Growth initiation festivals's Wild Boar day, when wives of men of the upper age class log racing teams amble out to a Canela garden's hut with men of the Lower age class moiety log racing team for feasting and sex, while wives of the Lower teams stay in the village for dancing and sex with men of the Upper teams (CROCKER, 1994, p.143).

A diferença entre sexo extramarital, seqüencial, e *Krõõ jõ pi* encontra-se no contexto e na modalidade de sua apresentação, ou seja, o sexo extramarital é

---

<sup>148</sup> Jirais, plural de jiral, são um conjunto de talos de buriti unidos e amarrados com corda de tucum, com pés nas extremidades, capaz de acolher uma ou mais pessoas (dependendo do tamanho do jiral), para descanso. Semelhante a uma cama feita de talos de buriti.

praticado em situações ordinárias, corriqueiras, em qualquer lugar onde o casal estiver só, tendo como única regra a proibição do incesto. No sexo seqüencial uma mulher tem relações com vários homens, separadamente, mas em privacidade. No *Krõõ jõ pi*, o ato é cerimonial, semi-público, assistido e praticado por todos os homens de uma das metades. Os homens formam um círculo em volta do casal. Excitados, cantam e esperam a vez de saciar e de exhibir sua virilidade. O *Krõõ jõ pi* acontece em dois espaços previamente definidos: um deles é o espaço de roça, e o outro é a própria aldeia (em uma casa reservada e determinada antecipadamente).

O sexo seqüencial acontece em ocasiões ordinárias como qualquer situação em que homens se afastem da aldeia por motivo de caça coletiva ou trabalho na manutenção dos limites naturais da reserva territorial. Nestas ocasiões, solicitam a presença de mulheres que além de prepararem a comida, serão parceiras sexuais do grupo masculino. Pode durar enquanto se prolongar o trabalho, sem prazo definido.

No *Krõõ jõ pi*, o encontro sexual acontece no encerramento do ritual de iniciação masculina, e dura apenas um dia. Ambos, sexo seqüencial e *krõõ jõ pi*, seguem a organização social de estrutura dualista. Tanto no sexo extraconjugal como no seqüencial, as mulheres participam espontaneamente, e em alguns casos com imposições.

No *Krõõ jõ pi*, no dia previsto, as mulheres que forem apanhadas pelos grupos não podem se recusar a acompanhá-los. Caso isto aconteça, podem ser levadas à força pelos homens que as carregarão por sobre os ombros, como toras de madeira.

Estas particularidades e diferenças entre estas práticas podem ser visualizadas no quadro a seguir:

Quadro 01 - A diferença entre sexo extramarital, seqüencial, e *Krõõ jõ pi*

	Sexo extramarital	Sexo seqüencial	<i>Krõõ jõ pi</i>
<b>Contexto</b>	Em qualquer ocasião.	Na ocasião de caça ou trabalho coletivo longe da aldeia, na ocasião de outras festas que despertam desejos sexuais.	No encerramento do ritual de iniciação dos meninos.
<b>Frequência e duração</b>	Aleatória e à critério dos parceiros. Muito freqüente	Aleatória e mais de um dia. Bastante freqüente	Seis vezes em uma década e apenas por um dia
<b>Características</b>	Privado e à dois. A mulher pratica espontaneamente. Não há recompensa	Privado, vários homens com uma mulher ou várias mulheres com um homem. A mulher participa espontaneamente. Não há recompensa.	Semi-público, vários homens com uma mulher. A mulher participa espontaneamente ou pode ser levada à força. Desde os anos 80 a mulher recebe uma recompensa.
<b>Lugar</b>	Aleatório	Longe da aldeia (em contexto de trabalho). Ou na aldeia e na roça.	Um grupo vai para a casa da <i>Wé?té</i> e outro para a área de roça.
<b>Regras</b>	Proibição do incesto	Proibição do Incesto Obedece a divisão dos grupos de metades	Proibição do Incesto Obedece a divisão dos grupos de metades

De acordo com Crocker, várias outras ocasiões de festas e rituais são motivos de comemorações com práticas sexuais. Nos dias de comemoração do ‘Chefe cerimonial’, por exemplo, depois do canto-dança, cinquenta homens, aproximadamente, recolhem cerca de dez mulheres para as filas de suas classes de idade. Saem em seguida, levando estas mulheres com as quais praticarão sexo (CROCKER, 2009, p.144).

A freqüência e a diversidade das práticas sexuais entre os canelas, também chamaram a atenção de Dieckert e Mehringer (1989) que ainda observaram e denominaram de ‘contato sexual’ as práticas que aconteciam depois das corridas de tora. Nestas ocasiões, o grupo vencedor escolhia uma mulher que servia de modelo para as medidas do corte de uma tora. Esta mulher se colocaria à disposição do grupo vencedor para relações sexuais (DIECKERT e MEHRINGER, 1989, p.16).

A diversidade destas práticas, sua definição e suas características particulares, foram pouco a pouco sendo descritas pelas “falas” dos meus interlocutores, que, sabiam do meu interesse particular sobre o *Krõõ jõ pi*.

Das conversas que mantive com os canelas compreendi que o *Krõõ jõ pi* é uma prática sexual que acontece no final dos três rituais masculinos: o *Pêpjê*, o *Kêtuajê* e o *Pepkahàc*. No último dia de cada um destes rituais, os grupos de metades masculinas sai a procura de mulheres pela aldeia ou nos arredores da aldeia. Os grupos de metades se dividem e praticam sexo (*wanin*) com uma mulher ou com quantas conseguirem apanhar. Os outros assistem o ato cantando, enquanto esperam sua vez.

Em uma de minhas primeiras investidas na direção da compreensão do *Krõõ jõ pi*, escutei as seguintes definições de meus interlocutores:

Rose – O que é o *Krõõ jõ pi*?

Cajari – É uma festa, só um dia. Eu sou *harankatejê*<sup>149</sup>, aí eu acompanhei eles porque eu sou mulher de brincar. Cheguei lá na roça aí *mehim* pegou nós. E o caboclo me pegando e eu com medo, mas eu tô aguentando. É com muitos, muitos homens. Uns cinqüenta. Comeu mesmo e eu só deitada... (risos). Eu não levanto não...(risos). Os outros ficam tudo olhando igual com cachorro. Depois que termina eu levo carne de gado, arroz, farinha, me pagam, pronto. Depois do *wanim*<sup>150</sup> o homem me pinta. No *Pepkahàc* a festa é mais dias, mas pra pegar mulher é só um dia.

*Prunkwyj* - *Krõõ jõ pi* é tora de pau, é buritizeiro. Sai no *Pepkahàc*, no *Pepyê*, *Icrerê*. Todo mundo canta indo para a roça. O *harankatejê* vai para a roça e todas as mulheres do *harankatejê* também vão para a roça. Aí o *keykatejê* fica aqui na aldeia.

Como já mencionei, Crocker (2004, 2009) prefere usar o termo ‘dia do Porco do Mato’ para referir-se ao *Krõõ jõ pi*, mas utiliza também o mesmo termo *krõõ-yõõ-pi*, com a grafia diferente. Do ponto de vista etimológico, o termo *Krõõ jõ pi*, como a estrutura de quase todas as palavras da língua canela, é formada por mais de uma palavra justaposta, e daí a dificuldade de uma tradução única e satisfatória. Para a maioria das pessoas a quem perguntei, *Krõõ jõ pi* significa « tora de porco », formada pela justaposição de *krô*, que significa porco e *pi*, pau ou tora. Como explica um de meus interlocutores,

*Krô* é porco. *Pi* é tora. Agora significa... *crõõ* e a tora *pi*, não é? Então completou estes dois nomes. *crõõ* é daquele *crõõ* do mato (porco do mato). Aí na festa vai matar aquele porco que vive no mato, por isso é que a tora, o nome é assim: *Crõõ Jõ pi* porque vai matar aquele porco do mato

<sup>149</sup> Apesar de dizer que é *harankatejê*, esta mulher é apenas casada com um homem da metade *keykatêjê*. Ela se diz *harankatejê* por oposição ao seu marido.

<sup>150</sup> *Wanin* é sexo no sentido de relação sexual em língua Canela-Timbira.

que ta criando. Vai matar, o dono vai liberar depois a gente pega o porco, todo mundo vai ajuntar panela, facão...

De acordo com outros informantes, *Krõõ jõ pi* designa igualmente tora de buriti. O resultado da análise de todas as palavras que constituem *Krõõ jõ pi* é: *Crô* = porco ou porco do mato; *hõ* = comida; *pi* = pau ou tora de madeira. Outros informantes ainda afirmaram que a palavra *hõ* também significa nádegas, traseiro, o que confirma o dicionário da língua canela escrito pelo lingüista Jack D. Popjes do SIL (Summer Instituto of Linguistic). Logo, pelo informante: ‘*Krõõ* é porco. *Jõ* pode ser comida e *pi* é pau. *Jõ* também é bunda’.

Crocker, em comunicação pessoal, confirma que *krõõ* é porco. *Hõõ* significa nádegas. E *pi*, pau, tora. De acordo com ele, é muito difícil ouvir no “h” = a parada glotal que não existe em português nem em inglês. Por isto ouvimos *jõõ*.

A fala seguinte confirma a correspondência da palavra *krõõ jõ pi* com tora de buriti ou tora de porco. Referem-se a ‘tora de porco’, pois a carne servida durante esta festa é a suína. O nome é associado, também, à maneira que os homens carregam as mulheres não virgens nos ombros, como se fossem toras em direção da mata para a recreação masculina.

Os homens levam as mulheres igual com tora. *Krõõ jõ pi* é a festa do final que troca as mulheres. (...) é tora de buriti. Isso é o *krõõ jõ pi*. Eles botam lá, muito comer, carne de boi ou porco, com arroz, aí come lá, quando dá três horas da tarde, traz tora pra aldeia (*Prumkwyj*, 2005).

O *krõõ jõ pi* tem em seu repertório uma série de atos, músicas e palavras codificadas, repetidas de maneira semelhante a cada ano. Algumas músicas evocam os movimentos rápidos de um calango. No último dia de cada um destes rituais, vários homens praticam sexo com uma única mulher ou com quantas conseguir apanhar. Os outros assistem ao ato cantando, enquanto esperam sua vez. Depois de ter feito sexo com todos os homens de um dos grupos, a mulher é pintada por dois deles. Em seguida ela recebe uma espécie de recompensa, que se constitui, geralmente, em carne, arroz ou outros alimentos.

Segundo Crocker (1990, p.280) o *Krõõ jõ pi* é um dia de relaxamento que modifica a tensão elevada de certas cerimônias caracterizadas por limitações sexuais e proibições alimentares. Repetindo o procedimento de outros rituais, a

aldeia se divide em classes de idade (*Keykatejê* e *Harankatejê*). Um grupo vai para a roça enquanto outro permanece na aldeia. Maridos e mulheres se separam.

Rose: E o *Keykatejê* fica aonde?

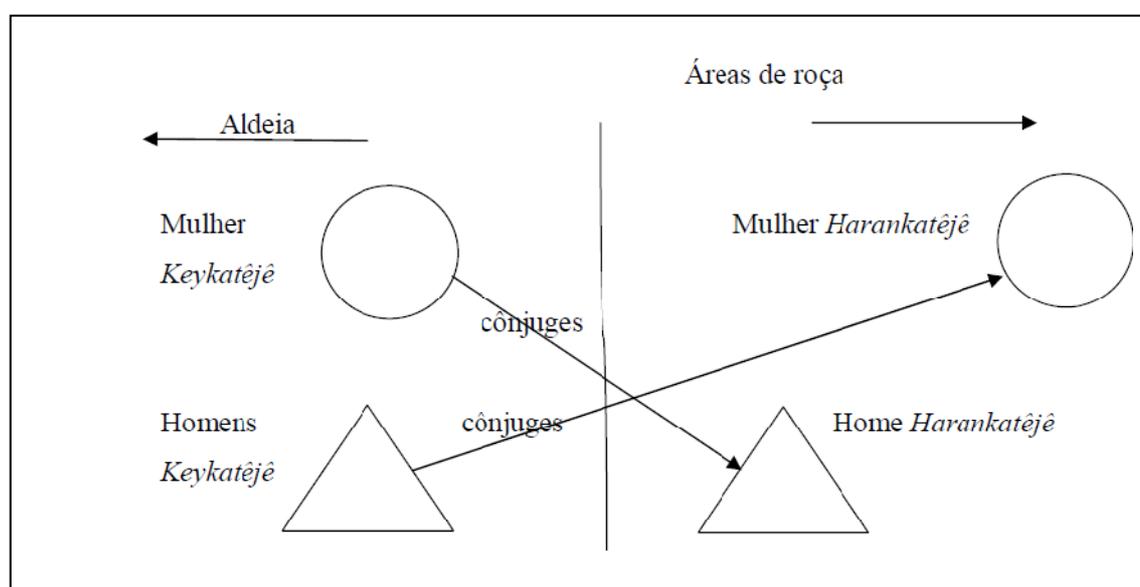
Tebrã: Lá na casa do Tuinon. É lá que ele vai botar o *Krõõ Jô pi*.

Rose: O *Keykatejê* fica aqui na aldeia, não é? Ficam na casa da rainha?

Tebrã: É, é. E o *Harankatejê* vai pra roça. O *keykatejê* vai lá na casa do Tuinon. Vão cantar e vão pegar outra mocinha. Faz o serviço, o *wanim*, ninguém que vai tomar.

O esquema abaixo, similar ao já desenvolvido e utilizado por Crocker (1990, p.281) indica a dinâmica do *Krõõ jô pi*.

Figura 03 – Esquema da dinâmica de casais do *Krõõ jô pi*



Depois do ato sexual, pintam-se de preto e dançam a noite toda. (CROCKER, 1990, pp.280-281).

This Day (*krõõ-yõõ-pi*: boar its Racing-log) occurs in each of the three internment festival, that is, in the *khê-etúwayê*, *Pepyê*, and *Pepkahàk* festivals. This day occurs after each of the climaxes of the three festivals in the Waytikpo ceremony during the late afternoon of the preceding day. Thus, a day of enjoyment and relaxation follows the day of high ceremony and tension.

On this day of relaxation the tribe is divided into the Upper and Lower age-set moiety dichotomy for the *khê-etúwayê* and *Pepyê* festival and by the wethead/dryhead dichotomy for the *Pepkahàk* festival. The males of one moiety remain in the village, while the wives of the men who remain in the villages walk out to the farm plot. Thus, a clear separation exists between any formal spouses (CROCKER, 1990 pp.280-281).

A pintura preta de carvão e látex vegetal compõe os elementos da prática sexual cerimonial. De traços grosseiros e desordenados, esta pintura denuncia a ocorrência de sexo seqüencial. Segundo Crocker, “a maioria dos estilos de pintura de corpo tem seu significado. Quando o carvão é passado frouxamente, por exemplo, sem o látex vegetal para colá-lo, é sinal de que o indivíduo está sob restrições sexuais e em dieta rigorosa (CROCKER, 2009, p.141-142). A pintura de carvão de traços grosseiros também denuncia a prática do sexo no *Krôô jô pi*. A mulher ou as mulheres são pintadas pelo homem, depois do *wanin* e depois voltam carregando a tora.

*Krincar*:Assim que nossos antigos homens gosta de pintar bem pintado.

Rose:Depois de pintar volta correndo com tora, é?

*Krincar*:Volta. Corre depois do *wanin*.

Rose:O *keykateyjê* encontra com o *harankateyjê* na roça e volta com a tora?

*Krincar*:É, vai. É. Por que no *krôô jô pi*, olhe, eu tô namorando, ai ele vai me pintar na roça. Eu vou apanhar só pano, segurando assim ai ele vai me pintar. Depois fica feito. Pinta ou dois ou três.

*Krincar*:Depois do *wanin* o homem me pinta. Homem pinta a mulher nua. A mulher fica nua de pé e ele pinta. Pinta de pau de leite a pintura *mekrakontua*.

Os canelas pintam seus corpos com muita frequência. Com exceção de ocasiões cerimoniais, as crianças são pintadas com mais regularidade que os adultos, pois a pintura possui propriedades curativas e protetoras da saúde. Nas ocasiões cerimoniais a pintura corporal decora o corpo e comunica a qual metade pertence o indivíduo. A pintura corporal não deixa de ser cercada de tabus e associações com a sexualidade. Existem regras de quem pode pintar quem, pois a pintura do corpo compreende a percepção e o contato com este corpo, assim, o simples contato físico com uma mulher pode enfraquecer o corpo de um jovem, de forma que um rapaz não pode ter seu corpo pintado por uma mulher que não seja sua mãe ou pelas mulheres a quem chamar de mãe, pois estaria sujeito à enfraquecer seu corpo. Se, no entanto, o rapaz for pintado por uma mulher idosa, o risco de enfraquecer é muito menor.

Vale a pena salientar, que os canelas concebem o *corpo vivido* sob duas representações: o *corpo forte* e o *corpo fraco*<sup>151</sup>. O primeiro é resultado do cumprimento de resguardos (sexuais e alimentares) de e atitudes que garantem a

<sup>151</sup> Expressões êmicas usadas pelos canelas

manutenção deste corpo forte. O segundo resulta do descumprimento destas mesmas regras que leva, conseqüentemente o enfraquecimento do corpo<sup>152</sup>.

Poucas ocasiões dão direito ao homem de pintar o corpo de uma mulher. Um homem poderá pintar uma mulher que for sua comadre e em ocasiões como o *krôô jô pi*. De acordo com Crocker, em comunicação pessoal, excepcionalmente os homens pintarão uma mulher. Como já foi dito, isto acontecerá em situações cerimoniais, algumas vezes no pátio da aldeia. Crocker acredita que isso poderá ocorrer, também, durante a festa das laranjas, ocasião em que alguns comportamentos femininos e masculinos são invertidos. Ainda segundo ele, no *Krôô jô pi*, homens e mulheres se pintarão no mato, reciprocamente, depois da relação sexual, com pau de leite e sem muito capricho, com traços grosseiros. A mulher pintará e será pintada por quantos homens ela tiver praticado sexo.

Depois da pintura, as mulheres recebem uma espécie de recompensa, que se constitui, geralmente, em carne, arroz ou outros produtos do gênero alimentício. Este ‘pagamento,’ recentemente introduzido no protocolo do *krôô jô pi*, merece maior investigação para compreender seu significado cerimonial.

(...).*Krôô Jô pi* é lei de trocar mulher pra fazer amor, de brincadeira. Depois tem que pagar a mulher. O marido não pode ficar com raiva por que ele também tá comendo (*Konekré*, 2005).

De acordo com Rocha (2001), muitos etnólogos buscam explicação para o ‘pagamento’ às mulheres pelos seus serviços sexuais nas sociedades indígenas. Segundo a autora, “a existência das *kupry* tem motivado discussões a respeito de uma possível comparação com a prática da prostituição<sup>153</sup> (2001, p.106).

A liberdade sexual na sociedade canela, não dá espaço ao que entendemos por prostituição. Mulheres podem receber presentes em troca de seus serviços sexuais sem, no entanto serem consideradas prostitutas. Tenho conhecimento, no

<sup>152</sup> Para saber mais Ver Oliveira2008

<sup>153</sup> No artigo ‘Mulheres Solteiras entre os Mekranotí-Kayapó<sup>153</sup>’, Werner (1984), identifica o que ele chama de ‘um dos costumes de sociedades indígenas de língua e cultura Jê’, que é a presença de mulheres solteiras sexualmente disponíveis para os homens da aldeia. Werner cita os Bororo, os Xerente, os Canelas e os Kayapó e frisa que Nimuendajú também as identificou e as descreveu como *wantons* que em língua Jê significa “libertina” sem que o significado seja o mesmo dado na língua portuguesa. (1984, p.69). As *kupry*, são solteiras que oferecem serviços sexuais para a população masculina, em troca de bens de consumo. Segundo Werner, “*Uma kupry pode ter relações sexuais com qualquer homem da aldeia, desde que ele não seja um parente, com quem essas relações são tabu*”. No entanto, nem todas as mulheres sem maridos são consideradas *kupry*. (1984, p.73).

entanto, que a prostituição de mulheres canelas existe e é freqüente na área urbana. Estas mulheres são, em sua maior parte, separadas, viúvas ou sem marido.

No contexto do *Krôô jô pi*, a solidariedade social está em jogo, destacando a fronteira da identidade dos sexos. Esta prática é um exemplo que mostra que a sexualidade é o resultado de representações do masculino e do feminino, fortemente arraigadas na mentalidade dos indivíduos da sociedade canela. Enquanto prática ritualizada, é realizado seis vezes em uma década, segundo (CROCKER, 2009, p.162), e sela a entrada de novos membros no grupo da sociedade dos homens, sendo a emergência de uma “comunhão sexual” a ‘prova final’ que rege a solidariedade masculina.

Rose: Você pode me falar sobre o *Krôô jô pi* ?

Eu vi quando eu fui preso. Eu sou do *harankatejê*. E no final dos presos me escolheram como auxiliar do comandante. Chama *merron kralé*. O comandante é o *megapongatê*. No *Pepkahàc* é o *mamxêdi* que comanda. Então depois do banho no brejo, nesse tempo eu buscava comida aqui na aldeia. Aí meu grupo pegou uma índia, os mais velhos. Pegaram só uma. Atravessaram o brejo com ela, pegando no braço e outro empurrando atrás. Não tem que dizer que não quer porque é o dia liberado pra todo o mundo e pra ninguém se negar. É só um dia, se a mulher for escolhida ela vai, pode chorar, pode fazer o que quer. Ai o grupo levou. E ai deixaram ela ir embora pra casa às 3hs da tarde. Ela ganhou comida, carne, arroz, feijão, a comida que os pais levaram para os presos. Ela teve que namorar os grupos todinho. Se ela tem primo ou sobrinho, aquele parente sai do grupo, separa. Então os grupos que não é parente. Os outros ficam olhando, assistindo o momento da relação. O *keykatejê* fica aqui na aldeia. Tem um lugar pra ficar ou na casa da rainha ou no *hovaikwj*. Ai começa a cantar também para animar aqui. As mulheres do *harankatejê* também vão ficar com o *Keykatejê*. Depois do *Krôô jô pi* pode pintar de pau de leite. De tarde, terminou a relação com aquela menina, ai ela carrega as coisinhas dela e vamos correr com tora, os homens e as mulheres também. É com tora de buriti. Quando chegar 4hs da tarde termina de cantar ai todo o mundo vai para a tora (Romkró, 2005).

Vários temas são abordados nesta fala de um interlocutor masculino, a coerção sobre a mulher escolhida, o pagamento com os alimentos dados pelos pais dos meninos em iniciação (os presos), como recompensa à mulher pelos serviços prestados, e ainda o respeito da proibição do incesto.

Crocker (2009) confirma que as meninas jovens muito raramente se negavam a realizar suas obrigações de sexo seqüencial com uma determinada sociedade masculina, mas, quando resistiam, eram levadas a realizá-las à força. Informa ele, que sua pesquisa realizada em 1999 indicou que a força só muito raramente teve que ser usada no período de 1930 a 1940, mas que foi usada, cada

vez mais, durante as décadas seguintes, até que essa prática cerimonial foi abandonada, em meados dos anos 1980 (CROCKER, 2009, p. 160). No entanto, segundo informações colhidas por mim, em 2005, ainda praticam o *Krõõ jõ pi* como modalidade do sexo seqüencial. Estas práticas não agradam todas as mulheres canelas como mostra o depoimento abaixo que me foi narrado em língua canela e traduzido por outra mulher.

Foi outra vez no *Ketwayé-Pepyé*. Ela disse que duas mulheres enganaram ela: “ei *Pahyú*, bora banhar” aí lá, dois homens do *Ketuayé* pegaram ela. Outros estavam esperando ela. Um dos homens atravessou o brejo com ela nas costas. Cinco homens estavam lá e fizeram o serviço nela. Depois ela correu, não quis ficar e foi embora por que eram muitos, ficaram com raiva por que ela não ficou e fez só com cinco. Disse que depois começou a namorar o atual marido dela. Casou e depois não foi mais. Falou que ia quando tava só, largada do primeiro marido. Disse que foi seu tio que a mandou ir, ameaçando-a de batê-la com cipó. *Pahyú* ficou com medo e foi. Lá, depois que fizeram o serviço nela, ganhou meia saca de arroz, meia saca de feijão e carne. Depois ela foi banhar por que estava suja de estar deitada no chão. Dois homens a pintaram com pau de leite e depois banhou-se novamente. *Payhu* voltou no caminhão dessa vez não houve corrida de tora feminina, só os homens correram com a tora. Eram muitos homens para apenas 2 mulheres. A outra era Luzia *Kendapi*, mulher de Antônio Gato (*Pahyú*, 2005).

Qualquer mulher pode ser escolhida e levada ao *krõõ jõ pi*, basta caminhar pela aldeia ou nas suas proximidades e agradar aos homens de um dos grupo. No entanto, há algumas exceções: se for muito velha e estiver menstruada é possível não ser levada. Caso esteja menstruada, deve assinalar com um cinto de algodão pintado de urucu, provavelmente o mesmo ‘*rólétché*’ utilizado cerimonialmente. A mulher indicará sua condição pronunciando a palavra ‘*ih-tàm*’ que significa ‘eu estou crua’ (CROCKER, 1990, p. 292).

Se a mulher for *Wé?té*, também não poderá ir. A fala abaixo foi em resposta à seguinte pergunta: uma mulher que já foi *Wé?té*, mas que não é mais, pode ser carregada pro *krõõ jõ pi*?

*Jôjô*: Sendo *Wé?té* não pode não. Não, não pode não.

Rose: Mas se ela foi e não é mais, pode ir para o *krõõ jõ pi*?

*Jôjô*: É isso aí pode acontecer. Pode acontecer. Mas se é do *Wé?té*, não pode fazer isso.

Mulheres casadas e solteiras participam do *Krõõ jõ pi*. As viúvas só podem participar depois que o cabelo crescer cobrindo a fenda do alto das orelhas (característica do corte de cabelo canela), e ser cortado novamente. O período do

luto é inversamente proporcional à quantidade de casamentos que a mulher já teve. Será mais longo para o primeiro marido, podendo chegar até a um ano de abstinência sexual. Se o falecido era o segundo ou terceiro marido, o luto será reduzido.

Os canelas vivenciam, grande liberdade sexual, orientada pela proibição do incesto e pelas regras sexuais impostas socialmente. O princípio básico das relações sexuais a ser respeitado é que mãe e filha não disputem o mesmo homem, nem pai e filho a mesma mulher. Estas relações, entre sogro e nora, genro e sogra exigem extremo respeito.

R.No *Krôô jô pi* pode pegar mulher parente? Da família?

Não. Mas se a moça é bonita. Quando os grupos pegar, quando outro vai segurar, ele vem, mas não é próprio irmão, não.

O incesto<sup>154</sup> é um princípio regulador em todas as sociedades, e significa distanciar-se do sexo do outro, de sua genitália. Nesta perspectiva, o órgão sexual sugere o perigo e o horror do incesto, mas também o prazer da carne. Ele representa ao mesmo tempo a continuidade do grupo (enquanto órgão reprodutor) e o fim da família (como consequência direta de uma relação incestuosa). Por esta *dobra*, mesmo nas situações de sexo seqüencial, o sexo representa o perigo que pode alterar a ordem social e até matar. Evitar o incesto é fundamental, pois o perigo que ele representa é insuportável para a ordem social estabelecida. Exige, portanto, banir todo comportamento, todo gesto, toda palavra ou alusões que podem despertar ou acordar o desejo. Um homem não deve nunca pensar em sua irmã como um ser sexuado, um ser que possui um desejo e uma vida sexual.

Para os canelas, o sexo seqüencial que une homens de um grupo à mulheres do mesmo grupo, poderia ser considerado incesto cerimonial. Talvez isto explique que toda gravidez advinda do *Krôô jô pi*, é abortada, pois a criança seria fruto de uma desordem.

---

<sup>154</sup> O incesto é reprovado em todas as sociedades. À título de ilustração, os Yanomami não levam o incesto muito à sério, de acordo com Jacques Lizot, sendo mais uma questão relacionada à personalidade dos culpados e a situação política local no momento em que o caso é descoberto. Segundo Lizot, uma brincadeira muito comum entre os Yanomami é de dizer algo como: “apenas minha boca te chama de mãe (ou sogra). Enquanto que toda a parte baixa do meu corpo diz “esposa”. O autor salienta que raros são os Yanomami que não cometeram incesto pelo menos uma vez em sua vida. (Lizot, 1974:20) (Lizot, Jacques – Histoires indiennes d’amour. In Les Temps modernes 30ème année. Octobre 1974, n.339, p.1, 34.)

Para os *Apinajé*, existe um ser mitológico, chamado de *kràmgêx*, ou simplesmente *Gêx* que, apesar de nunca ser visto, se manifesta, sobretudo, na forma de bólides, ou fogo fátuo, surgindo nas matas ou chapadas, à noite, acompanhando os viajantes de longe e nunca permitindo que se aproximem. Trata-se de um ser meio animal, meio homem que vive nas matas assustando as pessoas e correndo atrás dos animais. Usam o termo português de *pé-de-garrafa*, para referir-se a esta criatura. Afirmam que seus pés são redondos, iguais ao fundo de uma garrafa, deixando este tipo de pegada no solo.

Segundo Giralдин (2000), a origem desta criatura teria ocorrido após um incesto. Em uma das versões que apresenta, um homem teve relação sexual com sua filha, e após este ato, começou a transformar-se. Seus cabelos e pêlos do corpo cresceram de tal forma que em um determinado dia ele havia se transformado no *Gêx*, fugindo para o mato dizendo que não mataria ninguém, mas que sempre assustaria aqueles que se aproximassem dele. Em outra versão, o *Gêx* origina-se igualmente de um incesto. Mas, nas palavras de Giralдин (2000, p.49),

No entanto, não foi o homem que teve relação sexual incestuosa e quem se transformou, mas sim a criança fruto da relação. Antes mesmo de nascer, o menino já conseguia sair do útero de sua mãe, transformando-se em peixe ou mucura. No momento em que nasceu, transformou-se, ficando coberto de pêlos e com os cabelos grandes que arrastavam pelo chão. Tentaram matá-lo, enterrando-o vivo. Mas, no dia seguinte, caçadores passaram pela cova e viram que havia um buraco no local e pegadas redondas que surgiam dali. Seguiram-nas e encontraram o *Gêx* atrás de um tronco. Ao ver os caçadores, ele avisou que não os mataria, mas que os assustaria sempre, fugindo em seguida. Este ser mitológico recebe o nome *Gêx* como uma contração de *kràmgêx* (amigo formal), termo pelo qual também é conhecido (GIRALDIN, 2000, p. 48-49).

Para o bom entendimento do que já foi exposto, acho importante fazer referência ao dualismo de metades, conhecido como um traço comum entre estruturas sociais dos Jê. De acordo com Dreyfus (1963) contrariamente ao que pensam os teóricos dos Jê ou do dualismo, o principal atributo deste dualismo não é a exogamia. O dualismo de metades é antes de natureza cerimonial e esportiva, e não exogâmico (DREYFUS, 1963, p.163). É o caso dos canelas que, assim como outros Timbira, possuem grupos de cooperação masculina caracterizados, por uma reciprocidade de serviços entre as metades que são associadas ao mesmo tempo em que são opostas.

A reciprocidade das metades entre os canelas exprime-se também no casamento de forma que, um casal é sempre composto por dois indivíduos de metades opostas, ou seja, um *Harankatejé* outro *Keykatejé*. No entanto, só o indivíduo de sexo masculino faz parte de uma metade que lhe confere um status antes do casamento. Mesmo que um casal seja formado a partir da associação das duas metades dualistas, não se pode falar de exogamia. Tudo se passa como se houvesse um casamento exogâmico, mas apenas na aparência, pois ao contrário das sociedades exogâmicas, a escolha do cônjuge é livre, (considerando-se a proibição do incesto) e as mulheres não têm grupo ou partido e nem fazem parte de grupos de metades antes do casamento. A mulher será sempre do grupo oposto ao grupo do seu marido, e é assim que ela se aproximará de um status associado às metades. Por conseguinte sempre serão associadas à metade oposta à do seu marido. Assim, se o marido é do *Harankatejé*, por ocasião “corridas tora” será manifestamente contra a equipe do marido e, por conseguinte será do *Keykatejé*. Este dualismo parece ser o motor do funcionamento da sociedade cujas metades são concebidas tanto em termos agonísticos, marcadas pela rivalidade, como em termos de reciprocidade.

Este exemplo mostra como os canelas ‘organizam as estruturas sociais. Para efeitos de exigências das regras formais, o casamento funciona como se existisse uma exogamia, constituída por cônjuges de ‘grupos’ diferentes. Esta ‘exogamia’ opera nas corridas de tora e nas relações de sexo seqüencial como o *krõõ jõ pi*. No entanto, no lar, esta oposição entre marido e mulher não tem importância.

Rose. São dois grupos: *Kamakra* e *Atukmakra*...

*Jôjô*. O *kamakra* é o pátio, e o *Atukmakra* é o grupo da natureza.

Rose. E qual é o grupo da mulher?

*Jôjô*. O grupo da mulher é o contrário do homem.

Rose. E se ela separa pra casar com outro?

*Jôjô*. Se casar com outra ela muda de posição.

Rose. Você é de qual grupo?

*Jôjô*. Eu sou *Harankatejé* e minha esposa é do grupo de lá.

No *krõõ jõ pi*, os cônjuges se separam e por isto fala-se que os homens do *harankatejé* vão para a roça acompanhados das mulheres *harankatejé*, ou seja as mulheres casadas com homens do grupo *keykatejé*. Costuma-se falar também do *krõõ jõ pi* como a festa da ‘troca de mulheres’, como confirma a fala abaixo:

Época de *Krõõ jõ pi* é época de terminação de da festa de gavião, a festa de *Pepkahàc*. E também na festa da prisão *Ketwajê* tem *krõõ jõ pi*. É levar mulher do outro grupo lá no mato, aonde tem tora e lá também o outro grupo fica aqui na aldeia, é uma troca, isso é que é *Krõõ jõ pi*, é a festa de terminação da prisão do *Icrerê*, do *Pepkahàc* e do *Ketwajê* que troca de mulher mesmo. Lá os grupos levam as mulheres mais bonitas. A minha mulher fica com o grupo do *Keykatêjê* (*Krantôe*, 2005).

O interlocutor em questão é do grupo *harankatejyé*, o grupo que vai para o mato com as mulheres casadas com os homens do *keykatejyé*, logo mulheres *harankatejyé*. Ele também endossa a explicação quando diz que sua mulher, do *keykatejyé* segue os homens deste mesmo grupo. Na sociedade canela, o sistema dualista é a forma social da dualidade sexual do universo e do homem e seu sentido está na realidade da reprodução simbólica onde os grupos ou metades praticam metaforicamente o jogo de papéis complementares projetados pelo masculino e feminino na vida doméstica e no ato da procriação.

A frequência do recurso às modalidades binárias ou dualistas para fins de representação do universo ou da organização social nas sociedades de língua e cultura Jê é, há tempos, o suporte de análise e de debates persistentes em antropologia. Esse debate é concomitante a constituição da antropologia. O tempo deste debate existe praticamente com a disciplina antropologia (Maybury-Lewis, 1979 e Levi-Strauss, 1958 e 1974).

Além do principio das relações de parentesco, de hierarquia, e cerimonial, o dualismo ordena a organização espacial da aldeia. Através deste princípio de ordem espacial, os grupos de metades encontram um modelo que explica as determinações espaciais do *Krõõ jõ pi* e demais festas que incluem o sexo seqüencial.

Esta organização das práticas de sexo seqüencial como o *Krõõ jõ pi*, evita que maridos e mulheres se encontrem, e se vejam praticando sexo com outras pessoas. A imagem de ver o cônjuge com outra mulher ou a cônjuge com outro homem poderia gerar ciúme, sentimento mal visto pela sociedade canela. O princípio é que homens e mulheres sejam generosos com todos os que demonstrarem desejo e necessidade sexual. O ciúme é, no entanto presente na fala de homens e mulheres quando o assunto é o *Krõõ jõ pi*, como constata a fala deste homem:

*Krôô Jô pi* é só um dia, viu, que a gente troca mulher. As mulheres do *harankatêjê* vão banhar com os *keykatêjê*; No dia do *krôô jô pi* vai destrocar as mulheres. Quando chegar duas horas tá tudo enfeitado, bonito, tudo pintado. Eu até fiquei zangado por causa de *Tchepkwyj* por que de manhã eu saí e disse: *Tchepkwyj*, não vai passar pau de leite, não, si tu passar eu te ataco bem no cangote. Mas quando foi de tarde que eu cheguei, ela tava bem enfeitadinha. Aí eu tava bem aí olhando. Ah, *Tchepkwyj*, hoje tu apanha de mim. Depois a zanga passou. Também ela nunca me disse nada. Até hoje. No *Ketuajê*, *Icrerê* e *Pepkahàc* pode trocar de mulher (Pebré, 2005).

Fora destes rituais sancionados pela sociedade, o ciúme e a ‘zanga’ dos cônjuges é justificada, embora o princípio geral do ‘contrato sexual’ da sociedade canela seja ‘ser sexualmente generoso’.

Esta ‘generosidade’ sexual é cobrada aos homens e as mulheres. Nesta percepção, o ato sexual rege-se pelo princípio da generosidade e da partilha que acaba por se sobrepor a quaisquer outros interesses ou necessidades.

Rose: e a mulher não chora?

*Jirot*: Chora. Porque tem muitas que a primeira vez chora. E tem umas que diz que depois que termina a relação com os grupos ela sente até dor de coluna, nas costas, sangue sai logo na hora, ela fica fraca”.

Nestes termos, coloca-se o caso de *Tchepkwyj*. Operada há quatro meses de uma esterectomia, *Tchepkwyj* foi banhar no brejo à noite por que estava com calor. Chamou seu marido que a acompanhou. No brejo começaram a fazer sexo. Uma de suas filhas viu e a chamou. *Tchepkwyj* respondeu que apenas estava banhando com seu marido à noite. Chegando à casa *Tchepkwyj* começou a passar mal. Vomitou e sangrou pela *ih.hê.kre* (vagina). *Parri*, seu filho correu ao posto para fazer encaminhamento para a cidade. De Barra do Corda ela foi para Terezina onde, segundo informações teria sido hospitalizada.

A homossexualidade é vivida de maneira muito discreta. Não observei nenhum caso de transexualismo e Nimuendajú, considerando a masturbação e o homossexualismo como perversões, afirmou não conhecer nada à respeito.

Perversions seem to be extremely rare. I know nothing of masturbation or homosexuality. I heard of one youth, somewhat abnormal in other respects, who had cohabited with a calf. The old people declared nothing of the sort had ever happened before. (Nimuendajú, 1946 p. 122)

Já Crocker menciona a história de dois homossexuais que teriam existido nos anos 1930. Como lhe disseram, eles se vestiam, como mulheres, com panos de enrolar um pouco acima dos joelhos, apenas diferenciando-se do costume feminino em usá-los um pouco abaixo dos joelhos. Um dos homossexuais era usado como parceiro passivo nas relações sexuais, mas por pouco tempo. Ambos trabalhavam na roça de suas parentas, mas nenhum deles corria com tora, nem freqüentavam as reuniões masculinas do pátio. Segundo Crocker, a homossexualidade era expressa pela tomada de certos papéis e atividades femininas e pela rejeição dos papéis e atividades masculinas (CROCKER, 2009, p. 168).

Sobremaneira, entre os canelas, a identidade sexual se define não apenas pelas escolhas sexuais, mas pelas atividades realizadas, o que inclui a socialização específica para cada sexo. Nesta perspectiva, a passagem pelos rituais de iniciação, a caça, a prática do sexo seqüencial, o *krõõ jõ pi*, o casamento e as corridas de tora implicam os predicados de validade que constroem as identidades sexuais.

Nesta medida, o *krõõ jõpi* pode ser comparado ao que Bourdieu (2007) chama de rito de instituição, que consiste em provas de virilidade, “orientadas no sentido de reforçar solidariedades viris” que têm como finalidade testar, diante dos outros homens, a “virilidade pela verdade de sua violência”<sup>155</sup> (BOURDIEU, 2007, p.66). Segundo Bourdieu (2007),

“A virilidade, em seu aspecto ético mesmo, isto é, enquanto equidade do vir, *virtus*, questão de honra (nif), princípio da conservação e do aumento da honra, mantém-se indissociável, pelo menos tacitamente, da virilidade física, através, sobretudo, das provas de potência sexual – defloração da noiva, progeneritura masculina abundante etc.- que são esperadas de um homem que seja realmente um homem. (BOURDIEU, 2007, p.20).

Inserido no final do ritual de iniciação dos meninos, o *krõõ jõ pi* constitui-se na última etapa do ritual que tem em seu ideal transformar meninos em homens completos, e como sem as mulheres nada disto seria possível, o *krõõ jõ pi* também

---

<sup>155</sup> Na África, em país Serere, na ocasião do ritual de circuncisão, os jovens são autorizados pela lei a violentar, até a morte, a primeira mulher velha que encontrarem na floresta. Com o intuito de experimentar e provar suas capacidades sexuais “explosivas” e ao mesmo tempo passar para esta velha a agressividade contra suas próprias mães (JODELET, p.81).

situa a identidade feminina, como uma *dobra* ou diversas *dobraduras* que produzem diferentes maneiras de vivenciar a subjetividade da sexualidade.

No entanto, o discurso à respeito do *krôô jô pi* e do sexo seqüencial é polissêmico. Algumas mulheres, expressam o sentimento de raiva e ciúme de seus maridos que vão ao *krôô jô pi*,

Faz tempo, parece que faz 15 anos. Era na época em que eu ainda tinha minha vizinha velha. Ela falou: eí meu neto, não vai não que outro tá juntando aqui na rua. Mas outro me disse: vamos embora ver festa lá na roça pra cantar lá? Não, eu não vou não. Meu marido que tava no meio da festa, e outro dizendo. “ê *Cajari. Yacó* pegou outra mulher”. Aí eu fiquei com raiva, eu tô escutando, pois eu vou também! (risos)...olhe que outro pegou e os outros falando: olhe Elisa, seu marido pegou outra mulher...aí pronto, outro chegou aqui, umbora, Elisa pra olhar lá, só olhar e voltar logo e pronto, bora pra carregar a tora pra trazer. Então bora.

Outras são movidas pela curiosidade ou pela instigação de outras mulheres, pela fantasia erótica. E, ainda, há aquelas que são incentivadas pelos parentes e às vezes até pelo próprio marido, interessado nos presentes que a mulher receberá.

O filho de Zé Diogo, de madrugada tava querendo me pegar. Mas não pega não. Foi no tempo em que eu era moça, ai minha mãe fala assim: olhe, você não vai sair por esta estrada não, você vai sair por outra estrada. Si você sair pela mesma estrada, ai o grupo pega você. Ai eu tava com outra amiga, ai eu tirei o pano e enrolei assim, segurando, só de calcinha pra poder correr, ai eu sai de casa e fiquei pertinho da outra estrada, ai falei pra outra: olha, chegou o grupo. Agora vamos correr com força até chegar no pátio. Ai eu sai correndo. Ai um falou assim: o pátio fica longe, com mais um pouco eu pego vocês. Tu não me pega não, eu corro. Ai eu fiquei braba. Ai não me pegaram não. Se te pegarem tu tens que ir. Depois de 300 pessoas tu fica doente mesmo (*Prumkwyj*, 2005).

As opiniões femininas também são diversas sobre as mulheres que participam do *Krôô jô pi*, e os juízos de valores mudam com a idade, com o interlocutor e com a circunstância da coleta da informação. Certa vez, conversando com uma mulher sobre outra mulher que participava do sexo seqüencial na ocasião dos trabalhos coletivos nos limites da aldeia, e que também costumava ir ao *krôô jô pi*, escutei o seguinte:

Rose. E ela sabia o que iam fazer com ela?

*Jirot*. Ela sabia que o grupo pega as mulheres vadias, é o mesmo o tipo, o jeito do cachorro. Tem muitos homens que pegam mulheres pra fazer amor ou no cú, ai ela (sua mãe) não me deixa pra acompanhar o grupo. Logo que eu me casei apanhei logo barriga, não dava certo acompanhar o grupo.

Rose. E se uma filha tua quiser ir para o *krõõ jõ pi*?

*Jirot*. Eu não falava nada. Eu não ia não.

Rose. Se uma filha tua dissesse: mãe, eu quero ir para o *krõõ jõ pi*?

*Jirot*. Não vai não. Porque eu tenho pena dela porque tem gente que gosta de perguntar para as amigas. A mulher do *Parokré* é minha amiga. Ela participava pra tudo. Ai vai fazer amor. E tem uma mulher que também participava no tempo em que fizeram demarcação do limite e ela foi, é a mulher do *Kroitep*, e a mulher do *Pôchêde* também participava, e eu só vendo o jeito dela atrás do grupo.

Algumas mulheres não quiseram me dizer que já tinham participado do *krõõ Jõ pi*. Não é difícil entender que o *krõõ Jõ pi* é um assunto que expõe a mulher a um tipo de imagem não totalmente aceita pelos de fora, a imagem da mulher fácil ou ‘vadia’, na expressão mesmo da fala acima. A mulher compara esta relação a uma relação entre cachorros. Respeitando-se, no entanto a proibição do incesto.

Rose. – Você já foi para o *Krõõ jõ pi* ?

*Jirot*. Nunca, nunca, eu nunca queria ir.

Rose. Mas você sabe o que acontece?

*Jirot*. Eu sei. O grupo pega as mulheres vadias, é mesmo o tipo, o jeito do cachorro. Tem muitos homens que pegam as mulheres pra fazer amor(...) *como é que a gente faz, você sozinha* Se os grupos quiser fazer amor, ter relação (risos) o que é que a gente faz ? *Se foi chega dar uma ou duas ou três ou quatro, como é que você vai sentar*. Se os turma quiser fazer relação, aí você fica braba, ele pega de avanço. Aí se você quiser sair, escapulir, mas você não sai, correr, a força do homem é duro, passou mais que a força de vocês, por que você não pode passar a força dos homens. Tem muitos homens que ajunta a força pra pegar você. Ele segura você no braço, todo o corpo, aí deita você, segurando, aí os grupos segura as pernas, se quiser se enrolar, mas não tem jeito (risos). Primeiro vai passar e depois vem outro e já vêm, ai o segurado ta seguro”.

A palavra das mulheres exprime diversas opiniões, diversos sentimentos e experiências. Existem as que gostam do *wanin* com muitos homens, no *krõõ jõ pi* e no sexo seqüencial, como no discurso da mulher abaixo:

(...) Quando dava três horas tô correndo de tora pra cá pra aldeia. Aguntei mesmo, pronto acabou festa, é só um dia. Tinha outras mulheres: *Pumkwyj*, *Vacay*, mãe do meu genro, *Putkwyj*, *Neuza Tebrã*, *Elisa Kajari* (filha de *Caapeletyc*), *Yomtã*, *Cahhu* (sua mãe) *Krampej* e minha irmã, *Amcrokwyj*. Aí o índio pega cada uma e vai para o mato aí depois dá carne e a mulher corre com tora pra cá. É bom, eu gosto, mas não vou mais não quando eu era de peito duro que eu andava assim correndo, mas agora já me opereí (*Konekré*, 2005).

Outras enfatizam a coerção e a dor, minimizando-as e legitimando-as pela ‘lei’. No entanto, um conjunto de princípios e pensamentos são compartilhados pelas pessoas da sociedade canela, como uma unidade que se repete para se reproduzir socialmente.

No *Pepkahàc* a festa é mais dias, mas pra pegar mulher é só um dia. Qualquer uma mulher. O homem precisa de mulher, leva. Pode ser *cupry*<sup>156</sup>. Pega, banha e leva. Lei é assim mesmo (*Prunkwy*, 2005)

No *Krôô jô pi* há escolhas. As mulheres sabem que se não quiserem participar, basta evitar mostrar-se ao grupo masculino ou sair de casa neste dia. Alguns casos demonstram que, caso sejam apanhadas, podem escolher com quem querem ficar, de acordo com a fala abaixo.

Eu cheguei lá na roça e tinha muita gente do *krôô jô pi*. Aí eu disse: bora pra voltar logo. Aí eu cheguei aí outro rapaz e outros homens fazendo *ôi ôi ôi* parece como vaca *ôi ôi ôi*, aí disse ele vai pegar aí chegando lá “calango , andando ligeiro, cantando assim, mulher e homem e pronto...e pronto que outro me pegou, me pegou lá no mato e eu, Ave Maria, eu com medo, era muito homem, eu pedi à Deus, Deus me ajuda, eu não vou morrer. Ai foi pra o mato. Eram cinco homens, pegou no meu braço e eu...Ave Maria! Foi só com três, os outros ficaram olhando aí eu gritei, gritei, chorei, aí eu corri e pronto e outro pega, pega, pega não me pegaram, não. Eu só quis os três bonitos, os outros feios eu não quis, não. Depois eu ganhei presente: carne, rapadura, todas coisas. Eu peguei as coisas que eu dei pra *quêtre* véi. *Pepyé* tem *krôô jô pi*, *Pepkahàc*...(Prunkwyj, 2005)

Na medida em que se permitem ser vistas pelos homens, as mulheres não podem mais negar-se a acompanhar o grupo. A apreensão existe e parece ser parte do jogo. As mulheres sabem que mesmo depois de apanhadas ainda há certa margem de escolha no que se refere aos parceiros.

Rose. Por quê é que no *krôô jô pi* os homens pegam as mulheres à força ?  
*Jôjô*. É, mas não é pra matar.  
 É por que a mulher ta negando, né? Medo porque se ficar nervosa porque...eu sei que tem medo, mas aquela turma, se gostou dela tem que pegar com força mesmo. E tem delas que querem ir.  
 Rose. Mas lá, algumas ficam gritando, choram e o homem não tem pena, não?  
*Jôjô*. Tem não.  
 Rose. E as vezes sai até sangue. Porque são muitos homens, né?  
*Jôjô*. É, tem delas que tão com os quartos sentindo,...sim, mas do *Wé?ité*....(*Jôjô* desconversa e muda de assunto)

Esta fala aborda o medo, mas também a possibilidade de escolha feminina. *Cajari* conta que só quis os três homens pelos quais sentiu-se atraída. Enfatiza também os presentes do gênero alimentício que ganhou como recompensa e que

---

<sup>156</sup> Virgem ou solteira

deu para o seu avô. Estas maneiras de vivenciar a sexualidade constituem para os canelas um elemento importante na construção de sua identidade.

Segundo Crocker (2009), até antes das influências externas, os casos extramaritais tinham uma importante função de “lubrificante” social no sentido que ajudavam a estabelecer uma coesão na comunidade (CROCKER, 1974) e por este motivo não deviam provocar sentimentos de ciúmes, pois faziam parte da cultura, sendo sancionados pela tradição.

Questionando o sentido das práticas sexuais canelas, e considerando-as como ingredientes importantes de rituais, e parte da dinâmica social, recorro à Hugh-Jones (1979), para quem o sentido de um ritual pode ser compreendido quando posto em relação com outros rituais, outros mitos e face a estrutura social, ou seja, em um contexto social bem amplo. (HUGH-JONES, 1979, p.252). Nesta perspectiva, excluído do contexto social canela o *Krõð jõ pi* e outras práticas sexuais não teriam o mesmo sentido, mas só se inserido no contexto desta sociedade e dentro do sistema ritual ao qual está associado.

Crocker coloca que “ninguém se sentia tão importante a ponto de considerar a satisfação de um companheiro da tribo menos gratificante do que o ganho pessoal.” Diz ainda que: “Outro grande valor canela, além de partilhar generosamente, era a empatia a compaixão em relação a uma pessoa em dificuldades. Assim, uma mulher ou um homem canela com auto-respeito, generosidade e desvelo teria extrema dificuldade de negar-se à necessidade sexual de outra pessoa, expressa de forma tão pungente” (CROCKER, 2009, p.175).

Este paraíso sexual, não desprovido, no entanto, de regras e tabus construídos culturalmente, existe por que é regido pelo princípio ‘máximo’ desta ‘generosidade sexual,’ que transforma o prazer do sexo em uma necessidade como as outras, de alimentar-se, abrigar-se, reproduzir-se e viver em sociedade.

#### **4.3- O sexo sentido. As diferentes concepções da sexualidade canela.**

Entre os canelas, os discursos femininos sobre o prazer sexual são também diversos. Não identifiquei uma palavra específica que se refira ao orgasmo feminino, como o fez Crocker em relação ao masculino (*hatswèl-tsà* ou *kam*

*haxwyr xá*<sup>157</sup>). Este autor assinala a inexistência de expressão semelhante para o orgasmo feminino, o que o faz questionar se a sexualidade feminina não incluiria o orgasmo. No entanto, identifica o verbo *nkwe/amra* que designa o som emitido por pequenos gatos e cachorros, e que é associado ao orgasmo feminino. Segundo informações colhidas por Crocker junto aos seus assistentes de pesquisa, algumas mulheres podem demonstrar que estão apreciando o sexo com a emissão de gritinhos que lembram os gatos ou os cachorros (CROCKER, 1999 pp. 159-163).

Algumas mulheres com quem conversei, afirmaram não sentir nada durante a relação sexual, no entanto falaram gostar de sentir a “água do homem” *cahtu* (sêmen) saindo pela *ih.hê kre* (vagina). Nestes discursos, os homens são concebidos como os únicos ativos na relação sexual, sendo o desejo masculino calcado na obrigação da virilidade.

É neste encontro, e à partir da experiência concreta de homens e de mulheres que a natureza da sexualidade emerge, e dela o conceito do que é ser homem e do que é ser mulher. Estes conceitos se revelam no corpo, nas funções deste corpo, na mecânica deste corpo e na capacidade de sentir prazer como uma forma de ser e estar no mundo. Nesta perspectiva, para algumas mulheres canelas, o orgasmo, ‘*beautiful agony*’ é uma prioridade e um privilégio do corpo masculino, no sentido de que, o corpo feminino não foi feito para sentir orgasmo, mas para proporcionar o orgasmo ao homem.

Agora ela me chamou. *Tyjré*<sup>158</sup> velho. *Tyjré*, me diga, como é que *abarromnô*<sup>159</sup>, aí eu falei, não *ih.tamxwy*<sup>160</sup>, eu não tô nem sentindo no meu corpo, não sei por quê, eu não sou homem pra mim sentir no meu corpo. É homem que tá resolvendo esse negócio. Nós mulher, eu sei que no meu pensamento não sinto nada. Só homem, vai pegar aí o pau, vai levantar pra fazer, aí tá rindo. Aí vai só fazer. Mulher não sente nada.

Estas palavras foram recolhidas de uma mulher já idosa que demonstra conhecer a existência do orgasmo sem, no entanto, nunca ter experimentado em seu corpo.

<sup>157</sup> A primeira grafia é proposta por Crocker. A segunda pelo missionário lingüista Jacques Popjes.

*Kam* = dentro de. *Kam amji pupun xá kêan.re* = sofrer por causa de.

<sup>158</sup> Avó

<sup>159</sup> Namorar

<sup>160</sup> Neto ou neta

O prazer feminino expressa-se pelo princípio da ‘generosidade sexual. Informações transmitidas por mulheres às suas sobrinhas, e recolhidas por Crocker, dizem que a mulher não deve ser sexualmente sovina. Dizem que é divertido agradar os homens sexualmente e que, cada vez mais, as mulheres experientes vão desenvolvendo suas sensações sexuais, que,

melhorariam mais e mais, de modo que ela poderia até começar a “chorar” (*nkwèl/amra*) de prazer e deleite. (o sexo seqüencial era algo que você tinha que adquirir o hábito de fazer, antes de realmente gostar, disseram as tias. Era uma maneira de se tornar popular e procurada por seus outros maridos para encontros privados. Então, vários de seus outros maridos poderiam se tornar amantes especiais, e isso era, realmente, desfrutar da vida ao máximo. As tias enfatizaram que, se ela não se submetesse ao sexo seqüencial, não poderia ganhar seu cinto de aceitação social. E se ela não ganhasse esse cinto, sua sogra e suas cunhadas não poderiam pintá-lo de vermelho, garantindo assim seu marido para eventuais bebês e uma família dela própria (CROCKER, 2009, p.159).

Esta informação é mais compreensível se coordenada com a idéia de domesticação do corpo feminino com as diversas e freqüentes relações sexuais praticadas na sociedade canela. No sentido que, a experiência da mulher com o sexo se torna melhor com a prática.

A partilha dos atributos sexuais masculinos não dá espaço para a mesquinharia. O ciúme deve ser controlado. Os maridos precisam ser ensinados a não ter ciúme de suas esposas, caso contrário, a mulher do homem ciumento não recebe presente algum para levar para casa e ajudá-lo a sustentar suas parentas.

De acordo com Crocker (2009), apenas quando estão doentes ou cumprindo restrições alimentares e sexuais, os homens podem negar-se, com justificativas apropriadas e aceitáveis, para mulheres desejosas (*me khraakhrak to mō*: elas coçando/desejando fazem ir: elas andam desejando). Assim como devem compartilhar suas possessões materiais (arco-e-flechas), a caça que acabaram de capturar, suas habilidades especiais (liderança no canto-dança, ou cura), devem dividir suas habilidades sexuais. Neste sentido, para os homens, prestar favores sexuais é mais uma questão de obrigação do que de generosidade. É também uma expressão de empatia para com as necessidades sexuais de uma mulher desejosa e exigente (CROCKER, 2009, p.158).

Percebe-se que a agressividade sexual não é uma exclusividade masculina entre os canelas. Muitas mulheres demonstram e exprimem suas necessidades sexuais, e algumas realmente se excitam com o princípio da ‘generosidade sexual’ e apreciam a idéia do sexo seqüencial ou do *krõõ jõ pi* onde praticam sexo com vários homens.

Em muitos relatos de Crocker (2009) observa-se que as mulheres tomam a iniciativa, tanto quanto os homens, sejam nas relações sexuais sejam em outras situações. Crocker cita o exemplo de um momento de dança à moda sertaneja que presenciou em uma de suas pesquisas de campo. Na ocasião, as mulheres escolhiam os homens com quem queriam dançar (CROCKER, 2009, p.149).

Dos treze aos dezessete anos a mulher é uma adolescente livre, pois muitas, já não virgens, são recém casadas mas ainda não são mães. Dizem os canelas que neste estágio a mulher é ‘escorregadia’ como referência à brincadeira feita pelos sertanejos do porco sujo de graxa, que é difícil de pegar. A dificuldade em pegá-la refere-se aos encontros sexuais, pois nesta idade a mulher tem muitos compromissos. Ela é livre, no entanto, para aceitar ou não a participação sexual nos encontros extraconjugais. Os encontros extraconjugais são interrompidos com o nascimento de uma criança. Conforme Crocker, o homem com quem estiver vivendo será seu marido até o crescimento de seus filhos (Ver CROCKER, 2009, p.161-162).

A idéia de praticar sexo com tantos homens por vezes assusta até as mais experientes. Crocker fala de uma jovem mulher, não mais virgem e já experiente, apreensiva em receber de 15 a 20 homens pela primeira vez (CROCKER, 2009, p.158). Segundo Crocker (2009),

As assistentes femininas de pesquisa disseram que as meninas jovens, quando estão prestes a praticar seu primeiro sexo seqüencial, têm medo de que alguns pênis sejam grandes demais para suas vaginas ainda pequenas e apertadas (CROCKER, 2009, p.159).

Encontrei preocupação semelhante entre algumas de minhas interlocutoras que afirmaram que, apesar de gostar do sexo, temem a dor provocada por grandes órgãos masculinos.

Rose. A mulher quando faz *wanin* gosta?  
Cateyj:Gosta.

*Cateyj*: Outro que tem pau grande aí a mulher chora, outro que tem pau pequeno aí chora não...risos...No final leva, aí a mulher banha. De três horas vem pra aldeia correndo com tora. Quem corta a tora é o homem. Ninguém fica lá, não, vem tudinho. Até na aldeia o *Kunharé* todo ajuda a mulher. Bota a tora no *Krikapé*. Ainda hoje tem *krõõ Jô pi* no *Ketwayê*. Qualquer pessoa faz o *krõõ jô pi* e *Cunharé* moça vai, o *Krokontu* vai no meio de velho, vai qualquer mulher de qualquer jeito. Até na aldeia aqui fazem *krõõ jô pi* e outros banham aqui, e na roça outros pegam tudo na aldeia também. *Keykatejê* vai na roça, *harankatejê* fica aqui e pega mulher do *Keykatejê*. *Keykatejê* vai na roça e pega mulher do *harankatejê*. Troca mulher faz serviço mesmo.

A dor provocada pelo ato sexual não é associada à agressão. As falas femininas são muitas vezes acompanhadas de risos e têm por função, ilustrar a aplicação de uma lógica baseada na ‘lei’.

Em outras palavras, a idéia de “normalidade” cristalizada e concebida segundo traçados culturais compõe o conceito da sexualidade vivenciada pelos canelas. Neste contexto trata-se menos de questionar a existência da prática do *Krõõ jô pi* que de compreendê-lo, visualizando-o enquanto experiência de uma vivência sexual, cultural e diferenciada da nossa. Nesta medida, trata-se menos de reduzir o outro que de compreendê-lo, ampliando o máximo possível a esfera da razão e, em vez de negá-la (seja fechando-a sobre si mesma, seja pelo contrário desagregando-a num relativismo cético), colocá-la em contato com uma experiência diversa da nossa (BONOMI, 1974, p.17).

O flerte é prática instalada entre os canelas. Nas aldeias, muitas vezes basta um olhar para que os casais se encontrem. O desejo sexual pelo outro não é um tabu, sendo manifestado com freqüência. Como observou Crocker (2009, p.148), os homens dirão às mulheres: *i-mã a kupên prãm*, que significa: eu-em você-tocar preciso). Caso o sentimento seja recíproco, a mulher responderá de maneira semelhante. Em seguida, o rapaz enviará uma mensagem discreta através de alguém que, com muita freqüência é uma criança, e sugerirá um momento e um lugar. *I mã prãm* também significa estar com fome, e neste caso é usado para exprimir a fome sexual. Os casais também costumam falar *I mã kim*, para expressar o sentimento de amor ou *I mã kim nare*, que expressa o não-amor.

Danças e semântica de músicas dão ensejo ao encontro de casais. É o caso da dança do *Ámu xôre*, ou ‘dança do rato’, de música de mesmo nome. Esta dança é praticada por homens e mulheres. Também pode ser dançada por crianças, no entanto, neste contexto o tom é mais lúdico que sexual. Os casais combinam

durante a dança, através de gestos e olhares, de se encontrarem para namorar. No momento em que nos passos da dança há uma dispersão confusa, estes casais aproveitam para fugir.

A dança começa com homens e mulheres em fila indiana. Enquanto se movimentam, pisam mais forte com a perna direita e cantam. Depois fazem uma roda semi-aberta em forma de um G. As mulheres que estiverem na ponta vão tentar puxar os homens que querem para perto de si. Depois a roda é fechada pelos homens. A roda de homens é amarrada pelos braços que seguram o outro rapaz pela cintura. Em seguida as mulheres se encaixam, intercalando-se ao lado do homem que elas querem namorar. O cantador com o maracá é imitado pelos dançarinos em todos os seus gestos. Quando começa a confusão é a oportunidade e um sinal para os casais fugirem. Contaram-me que muitos solteiros se conhecem e se encontram nesta ocasião.

Âmu xôre juwawê ! Âmu xôre juwawê ! Âmu xôre juwawê ! Âmu xôre juwawê ! Amuh xôree ! há he há He ! Âmuh xôree juwawê há he há He há He há He. Amu xôre juwawé, amu xôre juwawé amu xôre juwawé amu xôré juwawé.

O sentimento de vergonha tão presente na sociedade canela não se aplica nos contextos da sexualidade. No entanto, em minhas questões insisti sobre isso, mas as respostas me fizeram entender sua inadequação nestes contextos.

Rose. E depois do *wanin*, a mulher não fica com vergonha não, quando chega na aldeia?

*Doninha*: Outro não vê. Fica não. É depois que faz *wanin*, depois olha na cara dela. Lei é assim mesmo, parece com cachorro mesmo.

Rose. e a mulher gosta?

*Doninha*: Gosta.

Rose. E quando a mulher chega à aldeia, ela não fica com vergonha?

*Doninha* – *Ih pahâm nare*, (que vergonha que nada), porque é a lei, é assim.

Depois ninguém fica com vergonha não porque é ordem, porque o índio é assim, depois entrega pro marido dela. No *krôô Jô pi* do *Ketwayê* pode namorar e mulher dele pode namorar com outro, mas se for fora da festa marido olha, pronto, briga e bate. Os outros ficam tudo olhando, só esperando, falando: “vai ligeiro” e ficam tudo de pau duro. É assim, índio é assim, mas quando não têm festa, aí tem briga.

Outras mulheres preferem não dizer que gostam ou que já passaram pela experiência do sexo sequencial e do *Krõõ jõ pi*, mesmo se apontadas por outras mulheres como freqüentadoras destas relações.

Rose. E você já foi para o *krõõ Jõ pi*?

*Jirot*: Nunca. Nunca. Eu nunca queria ir. Olha, eu vou explicar pra você, *Api*. Tem uma mulher que gosta de dar informação que ela passa tudo. É a Nazaré. No tempo dela era assim, muito grande o movimento. No tempo dela tem um movimento grande, festa. Ela andava com os grupos e ela sempre me contava. Ela é do partido do *keykatejê* agora, e de primeiro era do partido do *harankatejê*. Tem outro marido.

*Colprã*: Meu marido nunca me deixou ir pra *Krõõ jõ pi*. Tem festa que vai me amarrar aqui mesmo, fica só fazendo comida. Ele tem de ir porque é homem, ele é *harankatêjê* aí vai pra roça. Depois eu fico muito zangada quando vejo as moças voltando da roça todas pintadas de pau de leite. Lá eles passam pau de leite, urucu bonito aí vem pra cá. Mas eu mesma nunca fui, eu não posso mentir.

A atitude do marido ciumento, como já mostrei, não corresponde ao comportamento esperado. O homem deve esquecer o ciúme e deve emprestar' sua mulher, sempre que necessário. Do mesmo modo, a mulher não deve 'guardar' seu homem. A sovinice é um comportamento condenável entre os canelas. Esta é a lei, cujo pronunciamento observei em diversas falas.

*Cukwyj*: Qualquer uma mulher. O homem precisa de mulher, leva. Pode ser *cupry*<sup>161</sup>. Pega banha e leva. Lei é assim mesmo porque homem precisa, mulher não precisa não, mas tem de levar, mas ele paga a mulher. A mulher fica só deitada.

O uso da força é justificado pela necessidade masculina de obter uma mulher. Esta coerção não é um fim, mas, em algumas situações, quando a mulher se recusa a acompanhar o grupo de homens, ela constitui o meio. Algumas mulheres vão espontaneamente, outras são levadas à força, “*por que o homem está precisando*”. As mulheres consentem e aceitam, pois é a lei, e “*não é pra matar*”, logo, não há violência no discurso de homens e mulheres.

*Krinkar*: Eu fui só da idade do Zé. Eu não vou, quando eu for os grupos me pegam. Você não vai contra. Eu fui só uma vez. Me levaram assim, nas costas. Eu cheguei lá na roça, aí já pegou outra, a *Jirot* fazendo *wanin*. Ei pegou outra, aí tava brincando assim, perguntando assim. Sei

---

<sup>161</sup> Virgem ou solteira

que pegou a filha de R. R., ai chuva ta chovendo, tá descendo, pegaram a *Cajari*.

Rose. Mas pegaram ela à força? Ela gritava ou foi sem grito?

*Krinkar*: Foi, se ela vai gritando, o parente dela vai olhar o marido dela vai olhar.

Rose. Mas a mulher quer ir ou não quer ir?

*Krinkar*: Mulher não quer ir, mas outro pega no braço.

Agir de acordo com a cultura significa aceitar esta ‘lei’ e atuar de acordo com ela. O que, em outras palavras, significa a partilha de uma mesma identidade. Na construção desta identidade sexual, os homens são confrontados à alteridade e à necessidade de destacar-se, de diferenciar-se, e nesta perspectiva o corpo é a matriz de significados sociais. *Ser ou tornar-se forte é um grande objetivo para um índio canela*<sup>162</sup>. Assim como, ser viril e sempre desejoso e disponível sexualmente. Algumas das falas acima mostram como a aceitação da lei e o cumprimento desta ‘lei’ constituem fenômenos complementares, construídos sobre um mesmo modelo, mas funcionando em sentido inverso, passivamente no primeiro caso e ativamente no segundo.

Neste contexto, a categoria da *dobra* como categoria explicativa, dá, portanto, visibilidade aos diferentes tipos de atualização da vivência da sexualidade canela, mostrando as singularidades que marcam tanto a produção da subjetividade desta vivência, quanto os modos de construção desta subjetivação. Sendo assim, é possível percorrer as intensidades e as diversidades da experiência subjetiva colocando em questão o que a sexualidade nos ensina sobre nosso próprio corpo no mundo, sobre o prazer que sentimos ou deixamos de sentir, sobre as regras morais e religiosas que inibem ou que incitam este prazer e sobre o que é ser um homem e o que é ser uma mulher em uma determinada sociedade, criando, nesta dinâmica, novas possibilidades de produção e de explicação dos sentidos.

#### 4.4 - *Ih pahàm nare!*<sup>163</sup>. O imaginário erótico na sexualidade canela

A sexualidade transcende aos órgãos genitais, sua anatomia, suas funções. No entanto, reconheço, a importância desta parte do corpo na sexualidade,

<sup>162</sup> DIECKERT; MEHRINGER, 1989, p.22

<sup>163</sup> Que vergonha que nada!

especialmente em uma sociedade onde a diversidade e a intensidade da sexualidade, com práticas como o *krõõ jõ pi*, o sexo seqüencial, o sexo extramarital e uma socialização marcada pela sexualidade.

No imaginário erótico de homens e de mulheres canelas, o sexo, ou melhor, a genitália, encontra seu lugar de destaque. De forma que os canelas não hesitam em detalhar a descrição da forma ou do tamanho deste órgão, utilizando metáforas de linguagem. As mulheres possuem um grande repertório de metáforas, e associam ao pênis, por exemplo, todo objeto fálico. Podem utilizar, referindo-se ao órgão sexual masculino, termos como pau, lenha, flecha e ainda associá-lo a alimentos de formatos que se assemelham ao do pênis como a banana ou a cenoura. Este interesse pelos órgãos sexuais testemunha a ludicidade com a qual reproduzem e representam o sexual na sociedade canela.

Neste imaginário, o pênis é enfatizado, não por sua função fisiológica, mas como parte do corpo masculino mais solicitada pela sexualidade. No imaginário erótico das mulheres canelas, o sexo, ou melhor, a genitália masculina, é bom para pensar. Elas não hesitam em detalhar a descrição metafórica da forma ou do tamanho. Durante minha pesquisa de campo, inúmeras foram as vezes em que mulheres idosas me chamavam e sem meias palavras me pediam: “*Api vai lá no pátio (espaço masculino por excelência) buscar uma banana pra mim!!*” “*Api, vai buscar, eu tô com fome*”. Esta fala manifesta um desejo sexual. O pátio é um espaço masculino e a ‘banana’ faz referência ao órgão sexual masculino. As mulheres me pediam para trazer um homem para saciar seu desejo sexual.

O ‘objeto’ fálico, do corpo dos homens é suficiente para provocar o jogo de significados metafóricos e até metonímicos. Assim, como afirma Maertens (1978), o pênis não é apenas um órgão anatômico da genitália, mas uma parte visivelmente externa e exposta do corpo metonimizante. (MAERTENS, 1978 p.16).

Em outras palavras, na percepção feminina, o corpo do homem está exposto ao jogo de significações e à lógica de identidade que anima este discurso e suas metonímias alimentares transmitidas pelas mulheres. Assim, as mulheres assimilam ao pênis em ereção, todo objeto fálico: pau, lenha, flecha e com mais

frequência associam-no à alimentos como a mandioca, a banana ou a cenoura<sup>164</sup>. Este discurso é proferido, sobretudo, pelas mulheres mais velhas e o interesse pelos órgãos sexuais testemunha a importância da atividade sexual na sociedade canela, onde quase tudo é classificado como “macho” ou “fêmea” e a pessoa é concebida como produto de uma dualidade entre os princípios masculinos e femininos que funcionam como um eixo organizador da sociedade. Estes princípios são transmitidos, entre outros, pelas representações que um e outro sexo faz da corporeidade.

À respeito da genitália feminina, as próprias mulheres me afirmaram que os homens gostam quando a mulher tem ‘muito capim’, referindo-se aos pêlos pubianos. Mas, a parte mais íntima do corpo das mulheres é, na perspectiva dos homens, cercada de tabus. Segundo Crocker, os maridos ou ‘outros’ maridos de uma mulher não deveriam olhar a vulva aberta sob pena de aparecerem bolhas em seus olhos (CROCKER, 2009, p.36). Já o corpo masculino não oferece maiores mistérios para as mulheres. Estas representações revelam o imaginário, ao mesmo tempo em que expõem o que está convencionado na sociedade canela.

De acordo com as mulheres, os homens conhecem e transmitem informações sobre o desempenho delas e seus desejos sexuais. As mulheres também gostam de falar sobre sexo e sobre a capacidade sexual dos homens, além da anatomia das partes sexuais que conhecem mais que eles.

Crocker (2009, p.140) ressalta que em um dos seus primeiros contatos com os canelas, mostrou-lhes um livro de medicina com pranchas coloridas que ilustravam todas as partes do corpo humano de homens e de mulheres. Sentado inicialmente com homens foi logo cercado por mulheres, mais curiosas, que se precipitaram a apontar e nomear as partes sexuais na ilustração.

Testículos = (*n-kre*: seus ovos). Prepúcio (*?-hu?khrã?khà*: seu semeador cabeça-dele pele dela: a pele da cabeça do semeador), vulva (*?hê:sua-fenda* [vertical]), pêlos pubianos (*?hê?hô*: da-fenda seus-pendentes), clitóris (*?-hê?khrêt-re*: sua fenda bico-dela pequeno: pequeno bico de sua fenda) (CROCKER, 2009, p.140).

---

<sup>164</sup> Em algumas sociedades indígenas do Noroeste da Amazonia, como as populações tucano e arawak, o amido da mandioca é associado ao sémem masculino( ver P.BIDOU 1996:63-79, Hugh-Jones 1976:300)

Com raras exceções, assuntos sobre o sexo suscitam o entusiasmo por parte de homens e mulheres. O assunto aproxima aqueles que partilham o interesse pelo sexo que se distanciam daqueles que guardam esse assunto como segredo. A postura de recolhimento decorre das representações negativas construídas pelos de fora sobre a sexualidade canela.

Segundo Crocker (2009, p.140), a expressão ‘bichos do mato’ era o designativo utilizado pelos sertanejos para se referir aos canelas. Por diversas vezes, durante meu trabalho de campo, quando o assunto era o *krõõ jõ pi*, as mulheres se auto-definiam como ‘cachorros’: ‘*nós é que nem cachorro, Api*’. Por várias vezes a existência destas práticas foi negada à Crocker, por medo de serem julgados por ele.

Crocker se refere ao seu primeiro ano de trabalho de campo, em que pôde presenciar, de longe, o *krõõ jõ pi*, no ritual dos guerreiros. Diz que da cabana onde estava, observou pequenos grupos de mulheres jovens desaparecerem na mata seguidos pelo grupo de homens. Homens e mulheres voltavam a aparecer, passada uma hora, e todos grosseiramente pintados de preto (com a pintura conhecida por ‘pau de leite’). O movimento de desaparecer e aparecer da mata perdurou durante toda a tarde. Apesar de estar implícito, no entendimento de Crocker, que ali estavam praticando o sexo seqüencial, os canelas continuaram negando, mas confirmaram as suspeitas de Crocker, na mesma ocasião festiva do ano seguinte (CROCKER, 2009,p.141).

Não senti a mesma dificuldade, percebida por Crocker, ao falar com os canelas sobre os assuntos relacionados ao sexo. Primeiro, por que eu convivia principalmente com as mulheres, para as quais é comum e divertido falar sobre o assunto. Segundo por que creio que Crocker facilitou esse tipo de abordagem ao mostrar que muitos não julgam depreciativamente suas práticas sexuais.

Com o tempo, Crocker foi se familiarizando com seus ‘assistentes de pesquisa’, que depois, em sua presença, se divertiam quando achavam os lugares de encontros de casais e observavam os indícios na areia indicando: “as nádegas dela estavam aqui, os pés dele ali, as nádegas dele vieram aqui para baixo, e depois ela descansou a cabeça ali, as nádegas dele vieram aqui para baixo, e depois ela descansou a cabeça ali (...) (CROCKER, 2009, p.148).

A onipresença da sexualidade canela, seus usos e suas prescrições, são refletidas não apenas nos discursos de homens e de mulheres, mas também nas instituições cerimoniais e esportivas. Às vésperas de uma corrida de tora ou de uma caça, as relações sexuais com mulheres são responsáveis pelo enfraquecimento do corpo masculino e por isto são evitadas. Este corpo masculino, sexualizado, que se expõe e se resguarda em determinadas ocasiões, para ficar mais forte, é cobiçado e trabalhado nos rituais de iniciação, na vida cotidiana e especialmente nas corridas de tora, também praticadas por mulheres, mas com menos frequência.

A corrida de tora não é apenas uma prova de capacidade física. De acordo com Dieckert e Mehringer (1989), os bons corredores de tora gozam de grande reconhecimento por parte de meninas e de mulheres. De acordo com informações recolhidas por Dieckert e Mehringer junto ao missionário canadense Jack Popjes, as mulheres grávidas procuram ter relações sexuais com vários homens fortes, corredores de tora para que seu filho também se torne forte. (DIECKERT; MEHRINGER, 1989, p.22). A busca deste ‘corpo forte’ vai da gestação e perdura pela vida adulta, como já foi mostrado em capítulo anterior.

Além de representar a força e a coragem masculina, a corrida de tora articula-se com a virilidade e a sexualidade masculina. Contam Dieckert e Mehringer que para os canelas as toras de buriti utilizadas nas corridas, têm uma relação com o corpo feminino. Segundo estes autores, antigamente a tora era preparada com base nas medidas de uma moça ou uma mulher solteira. O comprimento era medido até a altura da cabeça, do ombro ou até o mamilo. Por ter-lhe sido concedida a honra, esta mesma mulher se colocaria à disposição do grupo de corredores após a corrida para o que chamaram de ‘contato sexual’, mas somente se esse grupo fosse o vencedor. Segundo Dieckert e Mehringer (1989), a lei que estipula as regras deste ‘ritual de contato sexual’ já faz referência ao “significado” das toras, pois o ato de tirar medidas” em uma mulher, corresponderia a afirmativa confirmada por vários homens canela de que a tora é realmente uma moça<sup>165</sup> (DIECKERT e MEHRINGER, 1989, p.16). Assim conta o mito de *Hijaka*, recolhido por Dieckert e Mehringer (1989, pp.20-21).

---

<sup>165</sup> Vale à pena lembrar que, quando as mulheres se recusam a acompanhar os grupos masculinos para a prática do *krõõ Jô pi* ou do sexo seqüencial, são levadas nos ombros como ‘toras’ de madeira.

### Mito de *Hijaka*<sup>166</sup>.

*Hijaka* queria muito ser mais forte para atuar melhor nas corridas de toras. Quando ele foi enviado à floresta para cortar toras de palmeira de buriti, uma tora se transforma em uma linda moça. Ela solicitou à *Hijaka* para poder ser sua filha e para que futuramente somente ela (a palmeira Buriti) fosse cortada. Ela concordou. Mas as toras cortadas eram tão grandes e pesadas, que elas não podiam ser transportadas por nenhum outro índio. Somente *Hijaka* (agora não mais fraco) conseguia fazê-lo. E também futuramente, pois ele amava a tora enquanto moça.

Vários mitos que recolhi entre os canelas fazem referência à sexualidade. Aventuras escandalosas que põem em cena personagens semi-humanos, que fazem o que no mundo dos homens é considerado desordem como a prática do incesto, adultério, assassinatos. Analisar os mitos como representações é colocar em evidência a variabilidade da mitologia canela bem como seu aspecto de produto cultural em construção e em constante transformação. Um mito, particularmente chamou minha atenção. Trata-se do mito do *Kren-ré*<sup>167</sup>

Recolhi versões deste mito em dois diferentes momentos de trabalho com os canelas. Apesar de ser o mesmo mito, verificam-se algumas variações oriundas da *performance*, da memória, do contexto histórico e das capacidades narrativas de cada narrador.

### O Mito do *Kren-ré*

Versão recolhida em 1999 narrada por Zezinho Tchêp ca  
'Essas estória foi tudo meu avô que me contou da antiga velha, aí eu aprendi'.

O sogro de um índio sofria dos olhos (*tô-tchà*) e sentia muita dor. Quando sua mulher ia pra roça roçar a batata, o genro também saía e dizia que ia caçar. Mas ia era namorar a sogra. Os olhos do homem começaram a melhorar sem que ninguém percebesse. Aí ele começou a observar os olhares e sorrisos entre sua mulher e seu genro. No dia seguinte sua mulher saiu novamente dizendo ir para a roça acompanhada de seu genro que dizia ir caçar. Assim que os dois saíram o velho pegou uma cabaça de tucum e fez um buraco pra pôr a ponta da flecha. Depois de preparar a flecha avisou aos filhos que iria ver sua mulher na roça. O velho foi seguindo os rastros de sua mulher. No caminho ele percebeu que haviam dois rastros. Chegando à roça o velho só viu um *kaj* (uma espécie de côfo). Ficou atento e percebeu que a mulher não estava trabalhando como havia dito. O velho foi andando devagar e viu sua mulher namorando seu genro. O velho pisou num galho seco sem querer e o barulho assustou os amantes. A mulher avisou ao amante que tinha escutado um barulho. O genro olhou, procurou e viu o seu sogro apontando a flecha. A flecha entrou bem no olho do rapaz. A mulher saiu correndo. Chegando na

<sup>166</sup> Amarelo fraco

<sup>167</sup> Ave Periquito.[ *Brotogeris tirica* ]

barraca da roça viu que tinha sido seguida por seu marido que afirmou que não a machucaria. Ele convenceu a mulher de voltar e salvar o genro ferido. A mulher voltou para cuidar do seu amante enquanto que o velho voltou para a aldeia. Chegando lá contou tudo para suas filhas. O rapaz era o marido da mais velha. As filhas decidiram acompanhar o pai em outra aldeia. Ele saiu primeiro e ficou esperando as filhas na saída da aldeia. Transformou-se em peba e depois voltou a sua forma normal de homem. Com a chegada de suas três filhas, seguiram viagem. Chegando na cabeceira de um brejo, o pai falou para as filhas tentarem se transformar em animal. Falando isto se transformou em veado gaeiro. Correu e ficou esperando as filhas do outro lado do brejo. As filhas se transformaram em veado campeiro, com exceção da caçula que não conseguiu se transformar, mas acompanhou os outros correndo.

Chegando em outro brejo encontraram um tatu peba (*altchêde pryryré*). Este tatu possuía um enorme pênis que lhe permitia atravessar o brejo. Ele usava o próprio pênis como ponte. As filhas ficaram esperando o pai que se transformaria em pássaro para pegar peixe. Quando o tatu viu o pássaro ficou furioso achando que ele levaria todos os peixes do rio. Quis espantá-lo, as filhas também se transformaram em pássaros e começaram a pescar, menos a caçula que não sabia se transformar. Esta foi pescar na sua forma humana, mesmo. A caçula estava toda pintada de pau de leite. O tatu viu e perguntou-lhe de onde ela havia vindo. Ela falou que seu pai e suas irmãs a estavam esperando. O tatu resolveu acompanhar a moça. O velho e suas duas filhas já tinha voltado a sua forma humana. O tatu perguntou ao velho por que a menina estava assim toda pintada. O velho respondeu que era por que eles tinham moqueado a moça. O tatu peba gostou e quis ser pintado. O velho piscou para as filhas que entenderam as intenções do pai e começaram a preparar a moquia. Moquearam o animal. O velho e suas filhas combinaram e foram embora, seguindo viagem. O tatu percebeu e perguntou o que estava havendo, sem ter resposta. Mais na frente a caçula lembrou-se que havia esquecido um cinto de tucum e uma cabaça perto do fogo da moquia. Quando voltou para pegar esses objetos o pai aproveitou para convencer suas duas outras filhas a deixarem a caçula para traz. A menina voltou até a moquia, abriu-a e pegou um pedaço de carne do pênis do animal e voltou comendo.

O pai reclamou com a menina por ela estar comendo carne do pênis do tatu. Continuaram a andar até que chegaram em outro brejo, o velho cantou para que o pé de buriti abaixasse e subiram na copa da árvore. O tatu resolveu acompanhar o rastro da família, mas chegando aos pés do buritizeiro os rastros desapareceram. A menina resolveu cuspir em cima do peba que olhou para cima e viu toda a família. O tatu perguntou-lhes como eles haviam subido. O velho respondeu que foram subindo por uma imbira. O tatu quis imitar. O velho jogou uma imbira para puxar o tatu. Quando o tatu já estava bem alto o velho cortou a imbira e o tatu caiu espatifando-se. Os pedaços do tatu transformaram-se em carangueijos. O velho cantou novamente para o buriti que ficou baixinho, permitido-os de descer. Os carangueijos já tinham feito buracos e se metido dentro deles. A menina caçula pôs a mão em um dos buracos e um carangueijo a machucou. Mais na frente o velho e suas duas filhas mais velhas transformaram-se em periquitos, com exceção da filha caçula. Pousaram em uma árvore. A filha caçula começou a imitar os periquitos e subiu na árvore em sua forma humana mesmo. De lá os periquitos voaram e desapareceram deixando a caçula para traz. A menina desceu da árvore e procurou escutar o canto dos pássaros para tentar alcançá-los, mas não conseguiu, continuou andando sozinha até chegar à aldeia dos pássaros. Chegando lá ficou observando.

Uma siriema velha mandou uma siriema nova buscar água no brejo. A menina ficou 'rezando' para que a cabaça que a siriema levava caísse no chão e quebrasse. Quando a siriema pôs a cabaça nas costas ela se quebrou. A siriema pegou então outra cabaça que também quebrou. Até

que a siriemazinha voltou pra casa de mãos vazias, sem água nenhuma. Foi castigada, não tendo direito de comer o seu jantar. A siriemazinha protestou e disse que se fosse alimentada mostraria uma menina que havia visto no brejo. Depois de comer, a siriemazinha foi mostrar aos outros pássaros onde estava a menina. Juntaram-se todos os pássaros, o urubú, o gavião, o carcará e foram seguindo a pequena siriema que apontou a menina. Os pássaros a levaram para a aldeia e lá a menina foi penetrada por todos os orifícios de seu corpo, por todos os pássaros macho, até que acabou morrendo.

#### Versão colhida em 17-04-2005 narrada por Toinho *Parekré*

Uma mulher vai pra roça e o genro vai atrás. Vão pra roça brincar, namorar. Não trabalham não, só brincam. O marido desconfiado fala pras filhas:

- ê minhas filhas, fiquem aí que eu vou aonde tá a mãe de vocês, eu quero ver o serviço dela, como é o trabalho dela.

Aí ele segue a velha até a roça. Com mais um pouco ele chega na roça e não escuta a zoadá do facão. Mais pra lá, ao redor da roça tá a mulher dele namorando com o genro. Os dois fazendo 'wanin'. Aí ele diz: - minha mulher com o meu genro? Aí ele preparou a flecha e jogou bem no olho do genro. A mulher se levantou e viu seu marido que disse:

- olha, cuide dele e quando ele ficar bom tu casa com esse teu genro. Pronto, agora eu vou embora, com nossa família, com nossas filhas, tudo. Se o meu filho quiser ficar contigo pode ficar, mas eu não, porque eu vi com esse olho tu namorando mais o teu genro. Aí voltou pra aldeia. Chegou em casa falou pra filha mais velha: - teu marido tá namorando com a tua mãe, eu vi com esse olho. Não posso aguentar por que eu tenho vergonha. Eu vou embora, tocar pro mundo. - e é pai? perguntou a filha;

- é, é verdade o que eu tô contando.

- Então vamos embora, nós tudo. Aí foram embora, o pai e as três filhas. Uma delas tinha um i-pré (é um negócio de nossa cultura, um cinto de fibra de tucum) aí essa mulher disse assim:

- papai, eu me esqueci de uma coisa, eu vou buscar.

- que coisa minha filha?

- a coisa da cintura!

- ô minha filha, esse negócio pode ficar;

- não papai, eu não posso sair sem essa coisa não, papai.. Aí ela voltou para apanhar, depois alcançou o pai e as irmãs.

Chegando no brejo o pai falou assim: 'Vai tê ba po vai hac ga rroi!' Aí muito chifre, virou veado (poga hác), assim atravessaram o brejo. A menina que estava com o i-pre também disse assim: 'vai tê ba po vai hac ga rroi!' Mas ela não conseguiu se transformar, ficou do mesmo jeito. Depois o pai e as outras filhas voltaram a forma de gente e continuaram a andar. Chegaram em outro lugar, Aí encontraram o 'altche de pruru ré'. Ele tava botando tanguy no brejo. Eles escutaram e se perguntaram: - o que é isso? essa zoadá danada. Aí o pai falou, olha minhas filhas, fiquem aí que eu vou reparar. Aí ele chegou perto e virou pássaro, aquele pássaro que pega peixe (tepcrit). Sentou no pé de uma árvore e ficou olhando. Viu um monte de peixe tonto, só de tanguy, aí vôou e pegou um.

O 'altchede' falou:- ô, pássaro pegou nosso peixe.

O pai voltou pra onde estavam as filhas que também viraram pássaros e foram pegar outros peixes. A menina que usava o i-pré também se aproximou. O 'altche de pruru ré' a viu e foi pra onde ela estava. Ela tava toda pintada, aí ele perguntou:

- ê, o que é isso? Você tá bonita, faz em mim também. Você faz? Ai me pinta, me pinta!

Ai pegaram lenha e fizeram um fogo, pegaram o peba e moquearam, aí o pai disse assim: - vamos embora, aí foram embora, mas a menina que andava com o i-pré voltou até onde estava o peba moqueado. Cavou,

cavou até encontrar e pegar um pedaço da carne do peba. Voltou comendo. As irmãs perguntaram o que ela comia. A menina mentiu dizendo que depois da partida deles chegaram alguns amigos trazendo muitos alimentos e que lhe deram um pedaço de carne.

Na antiga velha o buritizeiro era baixinho. Chegando perto de um o pai falou: "crova, crova i mãi prã i tê, i mãi prã i tê". Aí o pé de buritiu baixou mais ainda. Eles subiram e sentaram nas folhas. Depois disseram: 'crova, crova, i mãi prã ru, i mãi prã ru', aí o pé de buriti subiu até no alto. O peba saiu das cinzas e foi procurar o pai e as filhas. Foi acompanhando o rastro até o brejo, aí chegou no pé de buriti, mas o rastro tinha sumido. A menina que andava com o i pré viu o peba lá em baixo e cuspiu pra ele... O peba olhou pra cima e viu todos sentados lá em cima. - ê pessoal, eu também quero subir.

- espere aí, nós vamos subir você, falou o pai. Aí arrancaram folhas de buriti e emendaram umas às outras e fizeram um negócio comprido que eles jogaram para o peba.

- ê, amarra na cintura. O peba amarrou na cintura, mas quando chegou no meio do pé do buriti, já alto eles cortaram a corda aí o peba caiu. Depois o pai disse:

- agora vamos virar siri. Aí viraram siri. Falaram para o buriti: 'crova, crova, i mãi prã i tê, i mãi prã i tê', aí o buritizeiro abaixou.

O pai disse pras duas filhas mais velhas: - vamos deixar a menina caçula, por que assim não dá. Talvez outro dia ela vai botar outro problema pra nós...vamos embora sem ela, aí tá, viraram periquito e voaram, voaram mesmo; Viraram 'kren-ré', aí chegaram em uma árvore e a menina caçula tentou acompanhar fazendo o barulho do periquito: 'krê krê, krê krê', mas ficou em baixo da árvore, não conseguiu se transformar. Olhou pra cima e gritou para o pai: - me sobe, me sobe!

-não, como é que tu vai subir si tu anda com o i-pré?Si tu tivesse deixado ele tu teria virado também! Aí o pai e as duas filhas mais velhas voaram, foram embora deixando a menina caçula.

A menina foi andando até que chegou numa fonte. Subiu numa árvore e ficou lá. Com mais um pouco, um urubu novinho chegou para pegar água com uma cabaça. A menina botou feitiço e a cabaça caiu no chão e quebrou. Chegando na aldeia dele ele falou pra sua mãe: - eu quebrei a cabaça!

- Como foi que tu quebrou? perguntou a mãe dele.

- Pois eu não dou mingau não, tu quebrou a cabaça, não dou mingau não. Aí o urubuzinho chorou.( Era mingau de cocô que ele ia comer)

O avô do urubuzinho também disse: - é, se tu quebrou a cabaça tu não vai comer não.

- espera! falou o urubuzinho. Eu vou mostrar alguém que eu vi lá no brejo. Deram mingauzinho pra ele e ele veio mostrar a menina.

- Lá está, olha ela alí! Aí desceram ela e...(essa estória é muito vergonha, mas eu vou contar assim mesmo, por que estória é estória mesmo) então o urubú-rei (*cu-crytj*) tomou de conta: - nós que somos homens, vamos fazer o serviço. Aí os outros urubus, o carcará e outros pássaros fizeram o "serviço" todinho, até nos ouvidos, na boca, no nariz, nos olhos, no cú, até matar a menina.

O mito, nas duas versões narradas por pessoas de idades diferentes e em intervalos de tempo diferentes, começa com uma relação extraconjugal entre um genro e sua sogra, relação descoberta pelo marido. Este, depois de descobrir a relação amorosa entre sua mulher e seu genro, volta à casa e explica o que viu às suas filhas (em algumas versões também existe um filho). Em seguida toma a decisão de deixar a aldeia. Suas três filhas resolvem acompanhá-lo. O mito não

descreve, mas sugere que todo objeto pessoal deveria ser esquecido em casa, na aldeia. Penso isto pela reação do pai ao ver o cinto de algodão que a filha caçula insiste em levar e também, na fala do pai, na versão narrada por Toinho *Parekré*, ao afirmar para a filha caçula que se ela tivesse deixado o *i-pré* em casa ela não teria dificuldades em se ‘transformar’. Quanto ao *i-pré*, não se trata de um objeto comum. Sua importância no mito é determinante.

Como já foi visto, o *i-pré* ou cinto de aceitação social é um objeto cultural usado em ocasiões cerimoniais importantes e que, no contexto mitológico, lembra, a todo momento, a distinção e a separação entre dois mundos: o mundo da cultura e o mundo da natureza. No cotidiano da sociedade canela, a distinção natureza-cultura não é enfatizada. Mas o mito destaca esta separação no episódio do *i-pré*. O *i-pré* é um objeto cultural, usado cerimonialmente. A filha caçula é a única que o carrega e por isto é a única que não consegue se « naturalizar » transformando-se em animal. O encontro com o peba, que na primeira versão possui um enorme pênis, também é revelador do final da nossa « heroína ». Contra as orientações de seu pai e das suas duas irmãs, a menina volta ao local onde o peba foi moqueado e tira-lhe um pedaço de carne para comer. O pedaço do corpo do animal que escolhe para alimentá-la é justo o pênis, o que lembra o simbolismo da fome, e sua relação com a libido, enunciado também pelas mulheres canelas quando associam o pênis à alimentos de formato semelhante.

O final do mito induz a idéia de que tudo no mundo é *dobrado* e são estas múltiplas *dobraduras* que produzem as diferentes representações da realidade. O índio canela vê o mundo e suas infinitas *dobras* pelas quais desliza. Se o *ipré* simboliza a vida cultural, a menina que o porta é a representação da ponte que aproxima a natureza e a cultura.

Os mitos canelas são narrados e transmitidos pelos homens. As mulheres os conhecem, mas não estão legitimadas a transmiti-los. Assim, é importante salientar que, se a mitologia é domínio do masculino, no sentido em que é narrado e transmitido pelos homens, a sua utilização para a compreensão do feminino na sociedade deve ser feita de forma relativa. Dar ênfase a mitologia como instrumento e modelo de representação ocasionaria a uma percepção exclusivamente masculina da sociedade. Seria a visão masculina sobre o feminino? E como seriam os mitos se narrados e transmitidos pelas mulheres?

Ora, a palavra não é pensada obrigatoriamente pelos membros da sociedade como sendo sexuada, ela é pensada por todos como sendo uma verdade sem sexo aparente.

Através do sexo exposto no mito, entre os pássaros e a menina, percebe-se a ligação entre o mundo animal e o mundo dos humanos, ou em outras palavras, a relação entre a natureza e a cultura. A fronteira entre natureza e cultura é muito mais um lugar de passagem do que um paradigma. Neste sentido, o erotismo aqui é a legitimação do instinto sexual pelo viés da natureza, representado pelo imaginário mitológico.

#### **4.5 – O que mudou com a ‘chegada’ da calcinha? Transformações no comportamento sexual dos canelas ou a ‘domesticação’ do sexo.**

No processo histórico de relação com a sociedade nacional, um dos grandes impactos para os povos Timbira foi o contato com mercadorias industrializadas e a reorientação das relações de consumo de objetos trazidos das cidades por diversos portadores. Esta relação tem sido interpretada pelo mito de *Awké*, presente na cosmologia de todos os povos do grupo Timbira.

##### **A estória de Awké<sup>168</sup>**

Awké foi uma criança diferente das outras pois já nasceu falando. Gostava de tomar banho e sempre pedia à mãe para levá-lo ao brejo. Um dia Awké pediu à mãe que chamasse outras crianças da família e da aldeia para irem banhar juntos. Perto do brejo, Awké começou a brincar de se esconder. De repente transformava-se em onça e assustava as outras crianças. Depois da transformação em onça foi logo avisando à mãe que iria em seguida transformar-se em sucurí.

Quando completou 13 anos, seu povo decidiu matá-lo, pois ele representava uma ameaça para a aldeia. A tarefa de matar Awké estava sob a responsabilidade de seus próprios tios.

Um belo dia, eles o chamaram para caçar. Awké avisou à mãe que iria ser morto, pois adivinhava as coisas e já conhecia a sua sorte.

A pedido de seus tios, Awké subiu em uma montanha bem alta. Chegando no topo da montanha foi empurrado por um dos seus tios. Porém, na queda, Awké transformou-se em folha seca e flutuou. Assim que tocou no chão voltou a sua forma humana.

Com o seu poder Awké fez outras montanhas que cercaram seus tios, deixando-os presos e perdidos. Não conseguindo encontrar o caminho de volta, o grupo passou fome.

<sup>168</sup> Mito recolhido por mim na aldeia Escalvado

Awkê contou em detalhes o que havia acontecido para a sua mãe que o aconselhou a trazer seus tios de volta.

O grupo finalmente encontrou o caminho de casa, mas voltou magro e fraco. Apesar de tudo os tios de Awkê, continuaram determinados em matar Awkê.

Fizeram uma grande fogueira no centro do pátio e um dos tios de Awkê pediu que ele fôsse acender seu cigarro. Awkê pressentiu mais uma vez que iria ser morto. Contou tudo à sua mãe, como de costume. Ela resolveu pintá-lo com urucum antes que ele fôsse ao fogo. Rõrkw`yi chorava enquanto pintava o filho.

Quando Awkê abaixou-se para pegar uma chama de fogo, um de seus tios o empurrou. Dois outros seguraram suas pernas para que Awkê não fugisse.

Antes de ser jogado no fogo Awkê havia instruído sua mãe para recolher todas as suas cinzas e colocá-las em um lugar distante da aldeia, sendo que em quatro cantos diferentes (nos quatro pontos cardeais)

Depois de espalhar as cinzas, a mãe de Awkê voltou para a aldeia. No dia seguinte voltou ao lugar onde havia deixado as cinzas e encontrou uma bela casa de tijolos. Dentro da casa estava seu filho Awkê, são e salvo.

Dentro desta casa havia de tudo. A casa estava toda pronta. Possuía móveis, televisão, fogão, geladeira, enfim, tudo que uma casa possui. Havia também um arco e flechas e uma espingarda. Tinha até um branco de empregado doméstico.

A casa chamou a atenção dos índios da aldeia que logo foram conhece-la. Awkê pegou o arco e flecha e chamou a mãe. Assim que ela chegou Awkê atirou nela uma flecha. Sua mãe caiu morta no chão, mas Awkê logo passou a mão em sua ferida que cicatrizou imediatamente. Depois de alguns segundos ela estava de pé. Os índios que viram a cena ficaram impressionados. Depois Awkê chamou um empregado seu. Desta vez usou a arma de fogo que possuía, fazendo um enorme barulho. Os índios que ali estavam se assustaram com o estouro e começaram a se queixar de dor nas costas, na cabeça, nas pernas, nos peitos como se a bala os tivesse atingido.

No entanto, o único realmente atingido foi o empregado branco de Awkê, que ficou caído no chão. Como havia feito com a sua mãe, Awkê passou a mão na ferida do branco e com alguns segundos este se levantou.

Awkê mostrou a espingarda aos índios e ofereceu-a, dizendo ser muito mais eficaz que o arco e flecha. Os índios recusaram a espingarda e preferiram continuar com a tradicional maneira de caçar, ou seja, com arco e flecha. Awkê insistiu dizendo ser realmente muito melhor caçar com espingarda. Mas os índios estavam firmes e não aceitaram a arma de fogo, preferindo o arco e flecha.

Depois Awkê ofereceu os móveis e todo o luxo e conforto da casa, mas os índios não quiseram preferindo continuar com suas tradicionais casas de palha. Awkê ofereceu ainda outros utensílios domésticos, mas da casa os índios só quiseram levar o arco e flecha, o maracá, o côfo, a cabaça e o mocó. Recusaram os móveis, a espingarda, os tijolos, as telhas que cobriam a casa e todos os utensílios que hoje são usados pelos homens brancos.

Dizem que é por isso que os brancos moram em casas de tijolos e possuem móveis, eletrodomésticos e os índios moram em casas de palha com poucos utensílios.

Diz o índio que “é por isso que somos assim.”

Awkê nasce índio, mas transforma-se em homem branco. Uma vez transformado, ele oferecerá aos índios todos os bens do mundo dos brancos. No entanto, os índios preferem continuar com seus artefatos e modo de vida. O que

explica por que ‘hoje’ são assim. No entanto, acreditam que a escolha foi errada, e por isto o ‘branco’ tem mais poder. A dinâmica econômica da sociedade canela parece endossar esta escolha errada, pois são ávidos por possuir objetos industrializados.

Neste contexto de contato inevitável, representado pelo mito de Awké, homens e mulheres canelas sucumbiram ao desejo de bens industrializados que foram gradualmente sendo adquiridos, e estas aquisições, geraram uma dinâmica de novos significados embutidos em pacotes.

Estes bens, carregados de significados geraram, parafraseando Howard (2002), a manipulação de emblemas semânticos que passaram a constituir uma forma de discurso performático, apropriado às transações de poder complementares e à negociação de novas relações sociais’(HOWARD, 2002, p.25).

A introdução de bens na sociedade canela fomentou as relações econômicas com os não-índios e trouxe grandes modificações à cultura deste povo. Homens e mulheres passaram a fazer parte do mercado de consumo, adotando calça, camisa, sutiã e calcinha, objetos estes que passaram a representar muito mais que simples objetos, dando espaço, antes de tudo, a dominação mascarada em objetos industrializados produzidos pela sociedade nacional.

A calcinha como peça íntima do vestuário feminino, veio com força, trazendo intenções expressas de novas regras para a sexualidade. Já nas primeiras estadias de Crocker, discutia-se a chegada desta peça íntima como um empecilho à facilidade em ter acesso ao sexo das mulheres. A ‘maldita’ calcinha, usada principalmente pelas mulheres mais jovens, reteve os fluidos sexuais, limitando o prazer das mulheres que gostavam de ‘sentir a água do homem escorrendo pelas pernas.’

Antes disto, as práticas sexuais dos canelas foram aos poucos sendo reveladas por parte de viajantes, comerciantes, agentes do SPI e missionários que as desaprovavam, emitindo juízos de valores negativos sobre os canelas.

Conta Crocker (2009, p.37) que o próprio Nimuendajú, quando tomou conhecimento das práticas extraconjugais dos canelas, demonstrou desaprovação, reforçando o estereótipo que os canelas possuíam de que os brasileiros também desaprovavam o sexo extraconjugal. O que os levou a esconderem estas práticas.

Segundo Crocker (2004), Nimuendajú avaliou erroneamente que, praticado fora destes rituais, a relação sexual extramarital era considerada adultério, podendo ser causa de divórcio entre os cônjuges. *Nimuendajú wrote that extramarital sex practiced apart from such ceremonial occasions was “adultery” and cause for divorce* (CROCKER, 2004, p.98).

As impressões expressas por Nimuendajú foram reproduzidas por agentes do SPI, missionários religiosos e outros segmentos da sociedade nacional que mantiveram contato mais assíduo com os canelas e que puderam conhecer seu sistema sexual, com práticas extramaritais de vários homens com poucas mulheres e o sexo semi-público.

Estes primeiros contatos ensinaram aos canelas que deveriam,, antes de tudo, manter-se calados, a conservarem a língua curta<sup>169</sup>, diante da desaprovação de vários agentes indigenistas do extinto SPI que, na ocasião das pesquisas de campo de Crocker, comentavam com ele: “As mulheres dormem no pátio da aldeia com homens que não são seus maridos.” (CROCKER, 2009, p.140).

Estas mudanças na forma de vivenciar a sexualidade e a necessidade de esconder dos ‘estrangeiros’ suas práticas sexuais levaram os canelas a uma gradativa perda de autoestima.

Conta Crocker que durante os últimos anos da década de 1950, sinais de perda de autoconfiança do estilo de vida canela eram percebidos com atitudes como a fabricação de carros e aviões de brinquedos feitos do miolo do talo do buriti e bonecas de plásticos compradas em Barra do Corda, que substituíram as tradicionais bonecas fabricadas de buriti com cinzas de cordas de tucum e seios de cera de abelha (CROCKER, 2009, p.40).

Crocker elenca como sinal de “perda de identidade canela” um fato, datado por volta do ano de 1959, quando os homens passaram a ser *rrêcamãipa*, a gostar de andar vestidos. Compraram calças compridas sapatos e camisas, e as mulheres a passaram a usar panos, blusas e sandálias. Nos anos 30, os canelas ainda se orgulhavam da nudez masculina, especialmente no centro sagrado do pátio, durante as reuniões do conselho de autoridades (CROCKER, 2009, p.40). Nos

---

<sup>169</sup> Lembro-me de uma história que escutei na aldeia, contada pelo meu inxu Abilinho *Tààmim*. Um jacaré queria se casar com três franguinhas de uma vez. Achando-o feio, as franguinhas pensam um plano para afastá-lo delas. Acontece que, depois de algumas tentativas, as franguinhas conseguem fazer com que o jacaré estire sua longa língua para fora. As franguinhas agarram a língua e a cortam bem no começo. É por isto que hoje a língua do jacaré é curtinha.

primeiros anos de sua pesquisa, Crocker relata que ainda via os velhos se despirem para as reuniões no pátio:

Durante os últimos anos de 1950, eu freqüentemente via velhos membros do conselho dos Anciãos removerem, por respeito, o pedaço quadrado de tecido pendurado no cinto, que cobria sua genitália, no momento em que pisavam no pátio (CROCKER, 2009, p.40).

Muitos, como *Tebrã* recordam-se de quando se usava apenas um tapa sexo, época em que ainda faziam várias festas, hoje já desaparecidas, como a festa em que as mulheres açoitavam (levemente) os homens no pátio e pediam à eles que saíssem pra caçar para elas, saciando o desejo de comer carne. Disse que hoje estava tudo mudado. Que os jovens querem usar sutiã e escutar a música do ‘branco’. Enumerou umas quatro ou cinco pessoas da aldeia casadas com não-índios. Nesta ocasião questionou ainda: “se todos casarem com ‘brancos’, o que é que vai ser das nossas terras?”

O contato com não índios originou também casos de DSTs. detectados pelos agentes de saúde, principalmente em homens. Casos de sífilis e gonorreia já foram identificados entre os canelas. Em uma das visitas da equipe de saúde, (na década de 90) um boato de AIDS em uma mulher foi divulgado, mas nada foi comprovado. Exames preventivos de câncer no colo do útero também foram realizados e três casos foram detectados, seguidos de óbitos.

O contato com não índios também trouxe roupas, e na memória dos canelas mais idosos, atribui-se à Nimuendajú a chegada das primeiras peças de vestuário, como mostra o diálogo abaixo:

Rose. E o senhor, lembra quando começaram a botar roupa? Quando mudou?

*Ironkunkré*. Tamandaju *gatoro* (quando Nimuendajú chegou).

*Jôjó*. Antes de Nimuendajú chegar não tinha essa palhaçada. Ele diz que foi o Nimuendajú que trouxe panos, roupas.

Até o cinturão, aí também os novos começaram a botar os panos na frente. Só com a vergonha, porque antes não tinha calção, era só na frente e para trás ficava de fora<sup>170</sup>.

<sup>170</sup> Hoje, além de usarem calção (os homens) e panos (as mulheres), os Canelas costumam se vestir mais quando vão para a cidade, adequando-se aos costumes dos não-índios de andarem vestidos, como ilustra este diálogo que começa com outra questão bem diferente:

R. O *cupe* que é batizado é pintado com pena de gavião real. Por que?

É por que o de fora, o branco que vem dentro de nossa aldeia ele não pode perder a nossa lei. Tem que acompanhar a lei que nós estamos, né? Tem que ser batizado. Se eu quiser andar na cidade, qualquer uma capital, eu não posso andar como que eu tô aqui, nú. Eu tenho que acompanhar a lei do branco, eu tenho que vestir calças,

*Ironkunkré.* Não, nesse tempo não tem roupa nem nada.

Rose. O senhor pegou essa época que não se usava roupas?  
*Capert'yc.* Quem trouxe essas roupas foi, primeiramente... primeiramente,  
 é o Curt Nimuendajú. Ai, vem sempre recebendo, recebendo.

Depois da passagem de Nimuendajú e das roupas que trouxe, a década de 60 na história canela foi marcada por mudanças decisivas para o comportamento sexual. Em 1963 eclodia o movimento messiânico mais significativo nesta história. Sob o comando da profetiza Maria Castelo *Krää-khwëi*, a comunidade canela ressignificava o mito de *Awké* aludido por *Krää-khwëi* como suporte mítico de suas persuasões.

Nesta época, com as relações entre canelas e sertanejos cada vez mais estreitas, os primeiros passaram a incorporar hábitos dos segundos como o de dançar abraçados. Crocker (1967) narra que,

Às sextas-feiras, aos sábados e domingos, os Canelas dançavam à maneira dos civilizados, aos pares, ao som da música de acordeão surpreendentemente boa do jovem *Kaahi* (de uns 20 anos). Às vezes, as casadas só podiam dançar com o seu par e os solteiros eram segregados, ao passo que em outras ocasiões a dança era misturada (CROCKER, 1967 p. 69-83).

Legitimada por um *Awké* ressignificado, Maria Castelo *Krää-khwëi*, conseguiu inverter o sentido das práticas sexuais. *Krää-khwëi* comandava e estabelecia o uso do sexo como punição aos infratores homens ou mulheres. As infrações abrangiam canções mal cantadas, manifestação de cansaço durante as danças no pátio entre outras. *Krää-khwëi* impôs severas restrições e punições sexuais, de modo que, o caráter lúdico da sexualidade canela passou a ter uma roupagem de punição. Sobre esta época comandada por Maria Castelo *Krää-khwëi*, escreveu Crocker:

(...) a disciplina nos fins de semana era mais rigorosa do que nos outros quatro dias. Os transgressores eram levados para um recinto vizinho ao local da dança e amarrados sem roupa. Por vezes, eram obrigados a ficar sexualmente à disposição de quantos ali chegassem. Em grande parte,

---

sutiã, eu tenho que usar perfume também pra ficar cheiroso, é do mesmo jeito que tem que cumprir a lei do *cupê* e os pessoal de fora que quiser andar aqui, visitar nós, tem que acompanhar também. Se eu quiser camisa pra você, tem que tirar pra você ficar assim mesmo do jeito que eu tô, nua. Cortar cabelo... sabe por que eu tô criando cabelo, ficando cabeludo? é porque meu pai faleceu o ano que passou e eu não posso cantar, não posso cortar cabelo, tem que aguardar, criar respeito com resguardo grande. O tempo chega, ai nos vamos fazer o *berubu*, cortar o cabelo, depois eu corto o cabelo de toda a família minha. Depois a gente passa pau de leite, passa urucu, se quiser cantar no pátio eu tenho que cantar, ai acabou o resguardo.

eram os seguidores masculinos que aplicavam essas “punições” aos “réus” do sexo feminino.

Nas segundas, terças, quartas e quintas-feiras, os Canelas dançavam no pátio as suas danças tradicionais. A diferença principal era que agora tinham de dançar e continuar dançando por muito tempo, ou então eram castigados. Deviam, também, cantar bem alto ou enfrentar as conseqüências. Uma das punições era amarrar o réu e mantê-lo sentado, durante horas, no topo de um tronco de buriti levantado, e cheio de pedras fragosas. Outra era fazer passar uma fila de mulheres diante dos réus masculinos amarrados, cada uma das quais lhes arrancava alguns tufo de pêlo púbico. Numa ocasião pelo menos, os piores cantores masculinos foram deitados de costas, num lado do pátio, para uso sexual exaustivo das boas cantoras, ao passo que no outro lado do pátio ocorria o inverso. Foi difícil saber se esses castigos se aplicaram uma vez só ou se eram usados ocasionalmente ou com regularidade, mas ao que tudo indica eram ocasionais.

A atitude dos Canelas diante do sexo, que tradicionalmente fora uma expressão de divertimento e de contentamento mútuo, ligou-se, no culto, a proibições e a desrespeito a *Krää-khwëi*. As relações sexuais privadas eram completamente proibidas nos fins de semana e permitidas somente fora da aldeia e nos quatro dias restantes. (CROCKER, 1967, p. 69-83).

Passadas estas épocas, vê-se hoje o quanto mudou a sexualidade canela. Como já mencionado em capítulo anterior, as mulheres que aceitam acompanhar os homens nos trabalhos coletivos para com eles manterem relações sexuais, são cada vez mais raras. Relações sexuais acontecem sobretudo com as mulheres solteiras ou sem marido que por serem sós não possuem o companheiro de trabalho na manutenção e organização da roça ou de outro meio de subsistência, nem com quem copular com freqüência e por isto acompanham os homens em direção ao ‘gozo lucrativo.’ Estas mulheres são muitas vezes chamadas de raparigas’. Segundo Almeida, termo utilizado pelos índios,

para se referirem às meninas que saem com todos os homens. Mas só o fato de serem abandonadas pelos maridos já as coloca nessa categoria. Ou determinadas condutas, como ficar passeando pela aldeia sem nenhuma atividade, conversar com homens que não sejam da família. As meninas que casam não podem se relacionar com as antigas amigas que ainda estejam solteiras, isso é visto com desconfiança pelos maridos. (ALMEIDA, 2009:101)

A chegada da escola constituiu-se como mais uma maneira de expressão do poder e da dominação da sociedade nacional. A educação escolar têm se fixado e seu papel na domesticação da sexualidade, junto com as relações sociais advindas com casamento é incontestável. Mulheres que continuam os estudos depois de casadas também não são bem vistas, como observou Almeida (2009),

uma constante vigilância social é exercida sobre elas. Permanecer na escola depois de casada é visto como uma forma de desvio de conduta são mulheres que não merecem respeito. Escassez de meninas freqüentando a escola a partir da 7ª série. Uma ausência que começa a ser percebida, progressivamente, desde a segunda série. Nessa faixa etária as meninas costumam casar, o que me fez desconfiar ser esse o motivo do abandono escolar, comprovado em investigações posteriores. Através de conversas informais com os índios e com os professores não indígenas, tomei conhecimento de que os maridos não querem suas esposas freqüentando a escola. O mesmo posicionamento é assumido pela mãe, pelos tios e avós. (ALMEIDA,2009, p.101)

Sobre as impressões da escola, Crocker recolheu os seguintes depoimentos que atestam as esperanças depositadas na instituição escolar, cuja influência na domesticação da sexualidade é considerável, como mostro acima, e hoje percebida como mais um processo de formação do ser canela<sup>171</sup>.

Conhecer mais sobre a leitura é a coisa mais importante para eles. Eles devem ter esse caminho aberto para não serem deixados para trás, isolados, como animais na mata. Os pais e parentes devem mandar as crianças para estudar e vir a conhecer as coisas, para que mais tarde possam aprender ofícios e ter a capacidade de trabalhar por salários, para adquirirem as coisas... '(Tep-hot em CROCKER, 2009, p.50)

Eu sou moça-lontra (*Têt.ti-khwèy*). Tenho 16 anos...eu estou repetindo a quarta série. Eu sou casada, mas para mim isso não faz diferença alguma. Quero trazer à tona o meu sonho de fazer do estudo a minha vida. Nunca pensei em abandonar os estudos. Eu só quero estudar e através disso encontrar um emprego para começar uma carreira, mesmo que eu sofra de falta de nutrição, mas eu vou agüentar isso para receber um diploma e através dele me tornar uma mulher diferente. Eu não vou sentir aquela dor (fome) nunca mais em minha vida. Quem sabe? Eu posso até me tornar a chefe da tribo, a comandante da aldeia.' (em CROCKER, 2009, p.52).

O contato com novos objetos culturais dos quais a escola é um deles, fazem emergir novos valores e sentimentos. O ciúme não consegue mais ser controlado e dá ensejo a novas formas de vivenciá-lo. Durante meu trabalho de campo recolhi alguns casos que ilustram as conseqüências do ciúme não controlado. O primeiro que exponho aqui, me foi narrado por *Caapetyc*, e fala da morte de Geraldo *Tephot*, provocada por sua mulher ciumenta. Segundo *Caapetyc*,

Eu vi, eu fui lá, ele era o meu tio. A mãe (a mulher dele que provocou sua morte) chamava-se *Canca* e o pai é o *Januario TepHot*.  
Rose. E ai, como foi essa história?  
Quer dizer, foi na brincadeira de peixe, o *teparkwa*, então estavam brincando aqui no pátio, cantando, cantando e antes disso uma mulher

<sup>171</sup> Para saber mais, ver Almeida, 2009.

tava com ele, fazendo. E sempre a mulher dele, ciumenta, falava: é, você tá namorando com a *mekutwyj*<sup>172</sup>, tá namorando com ela. Ai o finado *Tephot*: não, não. Ai o *TepHot* ficou cantando la no patio até meia noite, ai despachou: vai embora. Porque no tempo do *Teparkwa*<sup>173</sup>, os povos, os grupos dos índios xocó, quando terminam de cantar eles vão espalhando, vão cantando, cantando em frente da casa do *Teparkwa*. É o que chama *mehkén*. Ai o grupo fica cantando lá. Tem duas mulheres do *méhken*<sup>174</sup>. Depois despacharam e ele foi embora para casa cantando. Chega lá na casa dele cantando e ele foi chamar a mulher dele em cima do jirau, um jirau dessa altura, ai ficou chamando ela, chamando ela e ela ficou calada, quando ele chega lá em cima dela, no jirau, ela dá um coice com o pé e ele cai em cima das pedras e da panela e quebrou o pescoço.

Rose. Ele era o pai do Luciano?

Era o pai de Luciano. Aí ele morreu na hora. Me chamaram correndo. Tio, tio, olhe seu tio morreu. Tá morto. Que historia é essa? Seu tio tá morto, pois tá bom. Bom aí eu sai daqui, fui mais a velha, e ele tava mortinho. O *Tephot* morreu na hora. Eu perguntei pra ela, mas como foi que ele fez? Eu não sei. Ele veio aqui escorregou e quebrou o pescoço. Quando o dia amanheceu, tinha um sinal preto de sangue no pescoço dele. Foi enterrado. Ai passou cinco dias, a mulher adoeceu. A mulher que empurrou. Aconteceu que ficou com as pernas bambas, o peito doendo, ai ficou doente, sofrendo, sofrendo mesmo. Ficou quatro meses até que morreu. Ficou paralitica, ai ela morreu.

Outro caso de ciúmes, conhecido publicamente, é mais antigo, e não me foram revelados os nomes dos personagens. Contaram-me que uma mulher matou o seu marido adúltero e enterrou o corpo. Depois reclamou seu desaparecimento. A aldeia inteira, até hoje, atribui-lhe a morte do seu próprio marido.

Um terceiro caso aconteceu durante minha última estadia na aldeia Escalvado. Duas mulheres, cujos nomes me abstenho de revelar aqui, brigaram por causa do genro de uma delas que mantém uma relação extraconjugal com a filha da outra. As duas possuem roça no mesmo setor e, lá mesmo na roça, a mãe da filha traída foi tomar satisfações com a mãe da amante de seu genro agredindo-a com um grosso pedaço de pau. Resultado: oito pontos na cabeça e promessa de vingança por parte da vítima. Os maridos tentam acalmar as mulheres e negociar uma indenização.

Outros casos de ciúme também são conhecidos pelos canelas, sendo alguns, levados às últimas conseqüências, como tentativas de suicídio e assassinatos e outros menos graves como o das mulheres que vão ao *krôð jô pi* contra a vontade de seus maridos. “*Tu nunca viu o Krojôpi? Quando eu cheguei meu marido tava com raiva e falou: tu vai apanhar aí eu apanhei: (risos)...*”

<sup>172</sup> Moça associada

<sup>173</sup> Festa dos Peixes

<sup>174</sup> Palhaços, bufões, tricksters.

Em 1997, Crocker gravou um vídeo intitulado ‘Mending Ways’. Neste vídeo, vários dos comentários testemunham a tristeza pela perda da frequência do sexo extraconjugal, como os comentários abaixo:

Eu amava todos os homens. Eles eram tão bonitos, com suas pulseiras e outros enfeites. Eram tão lindos e eram tantos...Eu tive vários amantes que me procuravam...eu queria ir com o grupo de homens. Eu gostava dos outros homens...sim, foi uma perda. O costume foi perdido. Eu sinto falta, mas o que se pode fazer? (depoimento gravado por CROCKER, 2009, p.180).

E estes escritos à Crocker em 2000 por um de seus ‘assistentes de pesquisa’:

O sexo grupal seqüencial era muito bom porque valorizava bastante as pessoas mais velhas durante os tempos passados e trazia muita alegria aos grupos em geral. Além de servir a um grupo particular em certas ocasiões, servia a todas as quatro classes de idade em outras, dando-lhes força, muita coragem, muita alegria, e muita animação...As classes de idade...iam cantar no passeio [em frente ao círculo de casas por que tinham acabado de fazer sexo seqüencial, e passavam essa animação para toda a população. Isso é o que o sexo grupal seqüencial oferecia (CROCKER, 2009, p.180).

A fala seguinte foi recolhida por mim, e aborda vários assuntos tratados nesta tese. Trata primeiramente do que mudou na festa do *We?té*, sem a presença das moças que acompanhavam os grupos masculinos. E apesar da interlocutora afirmar ‘nunca ter ido’, como se já estivesse prevenida de uma eventual desaprovação de minha parte, percebe-se uma lamentação na sua fala, pela perda deste costume.

No inverno, assim no tempo do meu avô, Pedro Gregório, mais aquele que chama Pedro Inácio, o pai do meu pai. Ai no tempo dele tava mandando falar das festas que era para ser no verão pra não ter chuva. Ai os grupos saem pra caçar pra fazer rale ou pra fazer um berubu grande. Quando outro parente do *We?té*, outro vai fazer massa de mandioca pra esperar por carne o grupo vai chegar com carne, ai coloca no berubu e vai a avo do *We?té* vai fazer grande. O outro lado vai fazer também mesmo com inverno ou verão. Mas, agora, hoje não tem as moças. Os grupos levavam as moças solteiras, levando, dormindo lá... por que...eu nunca fui, não, por que naquele tempo, eu tava moça, eu tava olhando os grupos, eu tava presa no *ikré-re* e *Pyat* também casou com a filha do Eurico *Halmuran*, chama *Tchuacô*.

A mesma mulher me fala sobre o sexo extraconjugal e sobre a reação do marido que utiliza sua instrução formal e o fato de já saber ler para argumentar a separação de sua mulher que apreciava o sexo seqüencial.

Eu vou dizer, tu vai entender o pensamento do jovem. Eu não quero casar, não. Eu quero mais é ficar uma moça forte que eu quero casar. Meu avô me chama, mãe do Zé Pires: olha, tu vai ficar, não vai sair nem de noite, nem pra passear. Assim senão os outros vão mexer e os do *krõõ jõ pi* se não eles vão pegar. E quando só uma semana que o parente do *mamxêdi* vão fazer o berubu. Ai nós tava lá junto, só os do *Ketwajê*. O *Pyat* era o *côtum-re*. Era o *côtum-ré* do *Keykatejê* que entra no *Keykatêjê* pra mandar os outros. *Côtum-ré* é igual como secretário. Ai eu tava lá. Ai quando foi uma hora, assim de manhã, o grupo do *keykatêjê* e do *harankatêjê* tavam lá no posto, limpando o posto. Ai eles chamaram mulher dele (do *Pyat*). O *Pyat* tava estudando. Ai a mulher dele foi lá. É igual como o *krõõ jõ pi*. Eles chamaram ela pra fazer, cozinhar arroz com feijão, pra trabalhar junto. Ai a mulher dele foi lá. Naquele tempo só o *Pyat* que tava estudando, era no tempo do finado Sebastião. Ai o professor correu e disse: Hê, Bastião, os grupos pegaram a mulher do *Pyat*, tavam levando ela no mato. A mulher tava pegando pau, os homens tavam tirando nela. Gritando. ai vai tudinho. Ai tio do *Pyat* foi na casa dele – *Pyat?* Tu tá dormindo? -Não. É a outra casa, dos parentes da *Tchuacô* tavam contando também lá para os parentes dele. O *Pyat* tava deitado. Os homens, mulheres, todo mundo, tava contando. Todo o mundo dizia: ei *Pyat*, não sai não, por que é perigoso. Pra gente nem vê. Ai os outros: ê *Pyat*, tua mulher, os homens pegaram, ela tava gritando, chorando, ai eles levaram. Eu tava falando pro Sebastião: “Sebastião fala pros homens não pegarem a mulher do *Pyat*. Deixa ai: Cala a boca, fica calado. Ai quando foi n’outra semana, com 3 meses, 4 meses nós saímos da prisão ai no *honcrepoj* no pátio, todos os grupos tavam falando por que ela gosta de todo rapaz, a *Tchuacô*. Ai quando terminou, ai o *Pyat*, a mulher dele e mais a família, ai chamaram ele: tu vai voltar pra tua mulher? Ai o *Pyat* disse: eu já sei ler, e sei o pensamento dos brancos, e isso é errado. Eu não gosto não. Porque eu tenho pensamento, eu tô estudando igual com os brancos, eu quero só que minha mulher me ame e ela também, que eu ame só ela, eu não agüento. Se vai cobrar, eu pago. Naquele tempo da *Tchuacô* todas mulheres, ele olhou no olho do negócio dela. Ela todo mês tava falando pro *Pyat* pra voltar. Só por isso que quando pega outra moça, ele não tá nem resolvendo, porque o parente do marido paga a mulher. Ai depois, eu tava solteira ai ele combinou com o meu tio Zé Pires: “eu vou casar com a tua sobrinha: ele combinou, eu não tava nem sabendo. No tempo de *Krõõ jõ pi* que as mulheres vão se esconder tudinho.

O mundo representado pela sexualidade é uma obra aberta, e permanentemente inacabada. Ao pensar a sexualidade e seu processo de produção, procuro afirmar o próprio mundo como potência criadora que produz, sem descanso, novas leituras e maneiras de vive-la. Um exemplo desta dinâmica é ver hoje que, entre os canelas, a importância da caça e sua relação de troca com o sexo está mudando de status, não sendo mais como outrora. Em breve, quem sabe um dia, a caça será substituída pela ida coletiva aos supermercados da cidade. A sexualidade, suas regras e usos, sem dúvida estarão mudados, mas o desejo por sexo continuará existindo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, fui guiada pela percepção da onipresença da sexualidade entre os canelas. Demonstrar esta onipresença constituiu-se no eixo do trabalho. Compreender e identificar a diversidade das formas e das percepções sexuais como construtoras das identidades foram meus objetivos iniciais. A onipresença da sexualidade entre os canelas exprime-se no quotidiano da vida social, no imaginário dos mitos, nas palavras do discurso, nas metonímias do imaginário sexual, no trabalho, na educação das crianças e nos rituais. A sexualidade é vivida em todos os seus sentidos, sejam eles práticos simbólicos. Na sociedade canela, nem tudo é sexualidade, mas há sexualidade em toda parte. Ela conecta-se a tudo, em todas as dimensões da sociedade e ajuda a construir identidades. Apresenta-se como uma prática que constrói o social, ao mesmo tempo em que estabelece as regras que lhe permitem funcionar.

Antes de tudo, a percepção da sexualidade passa, pela experiência corporal. Expus, portanto, o contexto de construção do corpo e da pessoa canela considerando os aspectos dinâmicos do corpo vivido e experienciado. A categoria *corpo vivido* permite a descrição de hábitos e interações de homens com mulheres, mulheres com mulheres, homens com homens de maneira que possam atender às possibilidades plurais de comportamento, construtoras da identidade sexual. Este corpo está exposto à percepção, à linguagem, à motricidade, aos instintos, à sexualidade e à relação com o outro, e estes elementos constroem a pessoa canela.

Esta noção de pessoa é moldada a partir da combinação do princípio corporal e do princípio vital. O princípio corporal ‘*hi*’ (a carne)’, ou *ihkreka* (a casa da pessoa, o corpo) desaparece com a morte. O princípio vital é o *caxwyn* (a pessoa de dentro), que se prolonga depois da morte do *ihkreka*.

Enquanto seres perceptivos, os canelas reconhecem um ‘dentro’ *amji kampa* (auscultar-se), o *amji kaiper* (sentir-se) e o ‘fora’ representado pelo corpo *hi* ou *ihkreka*. Uma pessoa completa é ‘*iji*’, e só assim, enquanto ‘*iji*’, é que ela faz parte do corpo social, o *amji cuton*. Esta construção dá visibilidade a diferentes

*dobraduras* e diferentes perspectivas: as *dobras* do ‘fora e as do ‘dentro’, e são estas múltiplas dobraduras que produzem os diferentes modos de representação da subjetividade. Em Deleuze (2007), a primeira exigência da percepção nas dobras é ter um corpo, ‘Devo ter um corpo’.

O corpo canela é construído a partir de resguardos sexuais, alimentares e comportamentais, e implica a idéia de consubstancialidade, um dos ingredientes do parentesco. Definida como a comunhão de substâncias corporais, se expressa na comensalidade e na convivialidade, como já foi observado por Souza (2004). Este corpo canela é construído com a intenção primeira de ser forte. É o ‘corpo forte’ que começa a ser edificado, ainda no ventre. Quando nasce, o bebê ainda não é uma pessoa. O seu corpo é muito frágil, e muitas vezes ‘folgado’, no sentido de que, ainda faltam muitos ingredientes para preenchê-lo. Por isto, deve ser acompanhado pelo resguardo dos pais, que possuem as mesmas substâncias e, portanto podem contaminar este ser frágil caso contaminem-se a si mesmos. O resguardo é mantenedor de força e de energia, de modo que, ao pai, a energia para suportar a paternidade é acumulada nos rituais de iniciação. Se não cumprir os resguardos nos ciclos da iniciação, *‘aí acabou a energia’, por que os filhos ‘sugam’ a energia do pai*. Para as mães restam os resguardos alimentares e sexuais e de comportamento.

Na construção da pessoa canela, o corpo é particularmente investido na medida em que a pessoa se submete ao seu corpo, e sofre as ocorrências do corpo. No sentido da ‘Fenomenologia da Percepção’, que orienta a linha do primeiro capítulo, eu ‘não estou em meu corpo, mas sou meu corpo’ (Merleau-Ponty, 2006). A pessoa canela é o corpo experienciado que age, e se expõe à percepção, à linguagem, à motricidade e a sexualidade.

Na cosmologia canela, *Pút* e *Pùtwyré* criaram homens e mulheres indistintamente. Logo, homens e mulheres possuem uma mesma origem, mas, no entanto são diferentes nas funções biológicas, nas experiências vividas, na sexualidade e na divisão do trabalho.

Os processos de produção das identidades sexuais foram analisados também a partir da ação produtiva da subsistência. A observação da divisão do trabalho na sociedade canela orientou a compreensão de como esta sociedade é

organizada por seus membros. Nesta sociedade, algumas tarefas são realizadas de acordo com os sexos, com as competências e com as gerações. A divisão sexual do trabalho, também é expressa na cosmologia (no mito de Sol e Lua), constituindo-se como a base da complementaridade, da reciprocidade e da cooperação que origina o casamento. Com o casamento, a relação entre homens, mulheres e trabalho, aparece como um princípio organizador da sociedade.

Mostrei que a importância do trabalho das mulheres está na assiduidade com que é realizado, visando à subsistência e a manutenção desta subsistência. E, se as obrigações masculinas dão prestígio aos homens pela centralidade presente nas questões políticas, o trabalho feminino dá suporte à atividade política masculina. Na captação da proteína, as mulheres não caçam porque não sabem e talvez por que não querem aprender, no entanto, são capazes de pescar ou de pegar pequenos animais. Por outro lado, os homens não sabem nem podem participar do nascimento de uma criança. Os homens são *caj* (curandeiros), mas as mulheres conhecem melhor as plantas que curam.

Apontei a relação muito estreita existente entre trabalho e sexualidade. Exemplo disto são as ocasiões de trabalho coletivo que incluem caçadas coletivas. O sexo é uma motivação que tonifica a solidariedade masculina e dinamiza a sociedade. O contexto de divisão do trabalho mudou com a chegada da energia elétrica, que alterou bastante a rotina e a organização do trabalho.

Abordei ainda a diversidade dos usos da sexualidade, e a polifonia dos discursos de homens e de mulheres em fragmentos de histórias que me orientaram a compreender que existem diferentes maneiras de viver e perceber a sexualidade. Estes discursos polifônicos expressam a sociedade inteira, encerrando em si a infinidade de pequenas percepções que se refletem nas concepções de pessoa, na organização do trabalho, nas representações do imaginário erótico, nos discursos do sexo sentido e na complexa transformação do mundo.

Legendre (2001) afirma que uma sociedade é lugar de ressonância, que reflete em cada indivíduo o enigma da alteridade alojada no coração de sua identidade. Uma sociedade também é lugar de construção de discursos, transcendendo cada sujeito particular, ela se inscreve por si mesma, na trama de um texto que atravessa as gerações, e que faz efeito de lei para aquele que fala

(2001). Nesta perspectiva, a sociedade canela fala através de seus homens e de suas mulheres, a partir de princípios e regras compartilhadas, de ações, de uma longa história de convivência vivida em um mesmo território, de histórias e experiências individuais vividas em um determinado espaço.

Neste espaço que constitui o território do povo canela, as mulheres são o foco central das atenções masculinas, ao passo que os homens estão no centro das preocupações femininas. Percebe-se isto nas narrações mitológicas, nas músicas, na vivência, dos assuntos cotidianos e na busca, sobretudo masculina, do ‘corpo forte’, saudável e atraente, alcançado com resguardos de diversas naturezas. Mulheres grávidas desejam sexo com este corpo forte que garantirá força e saúde para o bebê que estiverem gerando.

A socialização também é responsável por moldar o corpo. Este corpo socializado é um corpo disciplinado, domesticado, vinculado a um determinado contexto ocupado por ele em cada momento (no pátio na ocasião dos rituais, no espaço doméstico, na escola e em outros espaços de confinamento). Seus gestos são ritmados pela cadência do espaço-tempo. O corpo é a superfície sobre a qual se inscreve a lei de uma determinada sociedade e é sobre ele que serão atualizadas as relações de poder. O corpo forte é adquirido nos rituais, e ‘o princípio da generosidade sexual’ adquire-se no cotidiano da socialização. Aos usos sociais da sexualidade estão vinculados os usos culturais da socialização diferenciada dos meninos e das meninas canelas, feita à custa do corpo vivido.

Nesta socialização o valor da mulher na sociedade é representado no ritual do *Wé?té*, papel assumido exclusivamente por meninas que endossam a importância das mulheres nesta sociedade, pois, de acordo com um homem canela: *‘esse é lei do índio, mesmo. Por que o índio no começo ficou como a mulher. Por que os povos fazem filhos daquela mulher, é irmã. É por isso que a mulher sempre sustenta a comunidade. Quando a comunidade vai cortar a tora é a mulher que vai dar de comer, homem não têm filho, não nasce dele’*.

No entanto, o ‘corpo vivido’ dos canelas e a vivência de sua sexualidade, são transformados tendo como base, vetores de atualização como é o vetor histórico-temporal que marca o tempo e estabelece ritmo à sociedade. É representado pela introdução de relações comerciais, pela entrada de mercadorias industrializadas e

pelo contato com pessoas de fora que trazem para aldeia roupas, julgamentos e opiniões que originam novos hábitos. A educação escolar, por exemplo, foi inserida como mais uma maneira de expressão do poder da sociedade nacional, e tem se fixado, e se constituído como um objetivo dos jovens canelas que ‘querem ser alguém’. Neste sentido, trata-se de um ‘espaço de branco’, expressão de Tassinari (2001) para identificar instituições que alteram ou impõem uma nova ordem às aldeias indígenas, mas que continuam sendo compreendidas como externas à sociedade indígena. O que confirma Coelho com a idéia de que: “*A escola continua sendo percebida como algo dos brancos e como um espaço que deveria servir para o aprendizado do mundo dos brancos (...).*” (Coelho, 2008, 18).

As regras da sexualidade e suas fronteiras entre as práticas legítimas e as ilegítimas estão mudando com o contexto histórico e as transformações sócio-econômicas, que alteraram as práticas sexuais do povo canela e enfatizam sentimentos como o ciúme. Com a autoridade dos idosos enfraquecida, foi-se perdendo também o costume de se fazer sexo com pessoas mais velhas com o intuito de incorporar sua força, e o princípio da ‘generosidade sexual’, que dizia que os desejos sexuais do outro não podiam ser ignorados, foi sendo sucumbido por outros interesses.

Homens e mulheres canelas também estão em constante processo de mudança e com eles a representação dos papéis sociais e a vivência da sexualidade. As descrições etnográficas mais recentes indicam a participação feminina nos jogos de futebol e, de forma ainda tímida, nos contextos políticos. As transformações não concernem apenas as mulheres, mas o conjunto da sociedade. Os homens caçam menos e a relação que existia entre caça e sexualidade perde aos poucos o seu sentido

O corpo canela é moldado, construído, domesticado, e a sexualidade se apresenta como tela onde se imprimem representações sociais de inúmeras ‘dobraduras’, que se inserem em todos os domínios da vida, desde a construção da pessoa e sua identidade sexual, passando pelos processos de produção e manutenção da subsistência. Esta sexualidade concerne as pessoas e a intimidade de seu corpo, os ingredientes deste corpo e sua fecundidade. Nesta conjunção, a importância do corpo é antes de tudo a de ser um corpo sexuado, associado às

imagens e representações sociais. É a partir deste corpo sexuado e através da sexualidade que homens e mulheres se definem.

Esta pesquisa abre perspectivas de continuação no sentido de investigar a vivência da sexualidade das mulheres indígenas na cidade. Neste contexto urbano, a prostituição de mulheres canelas é crescente. Por muito pouco se prostituem. Doenças sexualmente transmissíveis chegam à aldeia e representam um perigo constante.

Apesar das limitações desta pesquisa, espero ter contribuído para a etnografia do povo canela e avançado na compreensão sobre como a sexualidade deste povo é vivenciada.

## REFERÊNCIAS

- ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida Rita. Pacificando o branco: Cosmologia do contato no Norte-Amazônico – São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002 - 551 p
- ALMEIDA Mônica, A Construção do Ser Canela: dinâmicas educacionais na aldeia Escalvado. Dissertação apresentada ao Programa de Pósgraduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Elizabeth Maria Beserra Coelho. São Luís (2009),
- AUGÉ, Marc. Um ethnologue dans Le métró, Hachette Literature, Paris, 1986
- AZANHA, Gilberto. A forma “Timbira”: estrutura e resistência. São Paulo: USP, (Dissertação de Mestrado), 1984 - 148 p
- AZANHA, encarte do CD *Amjëkin*, CTI, 2004
- BALANDIER, Georges, Le sexuel et le social. Lecture anthropologique in Cahiers internationaux de sociologie, Vol. LXXVI, 1984
- BAZIN L. Déclinaison anthropologiques des sexualités, In Journal des Anthropologues, n.82-83, 2000
- BELAUNDE, Luiza Elvira, Viviendo bien : género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía peruana, Lima, 2002.
- BELAUNDE, Luiza Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia1. 2006
- \_\_\_\_\_ El recuerdo de luna: género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos, Lima, Universidad Mayor de San Marcos, 2005.
- BELAUNDE, Olschewski Luisa Elvira Gender, Commensality and Community among the Airo-Pai of West Amazonia (Secoya, Western-Tukanoan Speaking), Ph.D. thesis, London University, 1992
- BELLIER, Irene, Réflexions sur la question du genre dans les sociétés amazoniennes In L’Homme 126-128, avr.-déc. XXXIII (2-4), p. 517-526, 1993

- BELMONT, Nicole, Naissance, In: Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, BONTE e IZARD, PUF, Paris, 1991 (503-505 pp.).
- BONOMI, Andrea. Fenomenologia e Estruturalismo. Editora Perspectiva S.A., São Paulo, 1974
- BORUTTI, Silvana. Interprétation et construction, In Construire le Savoir Anthropologique. Altergan, francis, org. Paris PUF, 1999.
- BOURDIEU Pierre. La domination masculine. Paris: Le Seuil, 1998.
- BOURDIEU, 2003 « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales* 5/2003 (n° 150), p. 43-58.
- BUTLER, Judith. Trouble dans le genre. Paris: La Découverte, 1990-2005.
- CARATINI, Sophie. Les non-dits de l'anthropologie. Paris : PUF, 2004.
- CARVALHO, Valéria. Os Filhos do Trovão e a Expansão Colonial: uma etno-história do noroeste amazônico, 1775-1889. Tese dirigida por Patrick Menget, 2006.
- CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. Os Kanamari da Amazônia ocidental : história e etnografia. São Paulo, USP, 1998. 336 p. (Tese de Doutorado)
- CHAUMEIL, J-P. , Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien, Editions de l'EHESS, Paris, 1984.
- CLASTRES, Pierre. "O arco e o cesto". In: A Sociedade Contra o Estado, Rio de Janeiro, 1978-96.
- \_\_\_\_\_ De la Torture dans les sociétés primitives in L'Homme – revue française d'anthropologie – Juillet-Septembre, 1973 n.3 Tome XIII, pp.114-121.
- COELHO, Elizabeth Maria Beserra (org.), Estado Multicultural e Políticas Indigenistas. São Luís : EDUFMA/CNPq, 2008
- COULOURIS, Daniella – Ideologia, dominação e discurso de gênero: reflexões possíveis sobre a discriminação da vítima em processos judiciais de estupro. Revista Virtual de Humanidades, n.11,v.5.jul/set2004 Dossiê Gênero ISSN 1518-3394

CROCKER, William. "O Movimento Messiânico dos Canelas: Uma Introdução". In E. Schaden, 1967.

\_\_\_\_\_. The Canela (Eastern Timbira), I – an ethnographic introduction, 1990.

\_\_\_\_\_. Os Canelas : Parentesco, Ritual e Sexo em uma Tribo da Cahapada Maranhense, Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

\_\_\_\_\_. "The canela since Nimuendajú: a preliminary report on cultural change". *Antropological Quartely*, Washington, v. 34, n. 2, p. 69-84, 1961.

CUNHA, Manuela. Les études Gé in L'Homme 126-128, avr.-déc. 1993, XXXIII (2-4) pp. 77-93.

\_\_\_\_\_. Logique du Mythe et de l'action - Le mouvement messianique Canela de 1963 in L' Homme XIII n. 1 1973.

\_\_\_\_\_. Os Mortos e os Outros - Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Krahô. São Paulo: HUCITEC, 1978.

\_\_\_\_\_, Org. Historia dos Índios no Brasil Fapaesp/SMC - Cia das Letras, São Paulo, 1984-1992.

DA MATTA, Roberto. Um Mundo Dividido - a estrutura social dos índios Apinayé Petrópolis: Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. "Mito e antimito entre os Timbira", in Mito e Linguagem Social, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.

DA MATTA; SEEGER ;VIVEIROS DE CASTRO. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil. Rio de Janeiro:Marco Zero, 1987.

DESCOLA, Philippe. "Le Jardin de Colibri. Procès de Travail et catégorisations sexuelles chez les Achuar de l'Equateur » in L'Homme XXIII (I), pp.61-89, 1983

\_\_\_\_\_. Les lances du crépuscule. Relations jivaros, Haute-Amazonie. Paris : Plon (Terres Humaines), 1993 506p.

- DELEUZE, Gilles A Dobra. Leinniz e o Barroco, Papirus Editora, Campinas, São Paulo, 1991.
- DIETSCHY, Hans, La structure des amitiés formelles dans la société Canela - Separata dos Anais do XXXI Congrès International des Américanistes. São Paulo, 1955.
- DIECKERT; MEHRINGER. A corrida de toras no sistema cultural dos índios brasileiros Canela (relatório de pesquisa provisório). Manuscrito para a Revista Contribuições de Munique para a Etnologia. "Zeitschrift Munchner Beitrage zur Völkerkunde", 1989.
- DOS SANTOS, José Rodriguez. « Les savoirs par-delà les cultures », in *Sciences Humaines* – Hors série n°24, La dynamique des savoirs, pp. 68-71, 1999
- DREYFUS Simone - Les Kayapó du Nord Etat du Pará - Brésil - Contribution à l'étude des Indiens Gé. Paris : Mouton & CO École Pratique des Hautes Etudes, 1963.
- ERIKSON, Philip. La griffe des Aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie, Edition PEETERS SELAF, Paris. 1996.
- FISHER, William H. « Age-Based Genders among the Kayapo », in *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Londres, University of California Press, pp. 115-140, 2001
- FOLHES, Rodrigo Theophilo. O Antropólogo como Nativo: etnografia sobre a produção do relacionamento etnográfico (William Crocker e os Ramkokamekra-Canela), Rio de Janeiro: PPGSA/IFCS/URFJ, 2004.
- FORLINE, Louis Carlos. A mulher do caçador: Uma análise à partir dos índios Guajá. In: A Mulher Existe? Uma contribuição ao estudo da mulher e gênero na Amazônia. ALVARES e D ' INCAO, GEPEN/GOELDI, Belém, Pará, 1995.
- GEERTZ, Clifford – Ici et là bas. L'anthropologue comme auteur. Paris : Editions Métailié, 1996
- GIANNINI, I. V. *A Ave Resgatada*: "a impossibilidade da leveza do ser". Dissertação de Mestrado em Antropologia, FFLCH/USP, 1991.

- GIRALDIN, Odair. *AXPÊN PYRÀK*. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação da professora doutora Vanessa Rosemary Lea. 2000.
- GIGLIO-JACQUEMOT. L'ethnographie comme dialogue: immersion et interaction dans l'enquête. In : OBADIA, Lionel org. Paris, Fayard. 2003
- GODELIER, Maurice. La Production des grands hommes . Paris : Librairie Arthème Fayard, 1982 et 1996
- GODELIER, Maurice. Travail in. Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie ionário de etnologia BONTE, Pierre, IZARD, Michel p.717, Paris PUF, 2007.
- GOMES, Francisco Ernesto Basilio, Das "trevas" à luz": Os Canela a caminho do "desenvolvimento sustentável", *Ano de Obtenção: Mestrado em Ciências Sociais*, orientadora: Elizabeth Maria Beserra Coelho, UFMA, 2007.
- GONÇALVES, Marco Antônio, O mundo Inacabado. Ação e criação em uma Cosmologia Amazônica. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2001
- GOULARD, Jean Pierre *Le genre du corps*, tese de doutorado, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998 (2008).
- GRELAND, Pierre., Introduction à l'étude de l'univers Wayãpi. Ethno-écologie des Indiens du Haut-Oyapock, Guyane française, SELAF, Paris, 1980.
- GROSSI, Miriam Pillar e SCHWADE, Elisete. Política e Cotidiano: estudos antropológicos sobre gênero, família e sexualidade, Blumenau, Nova Letra, 2006.
- HERITIER, Françoise Masculin/Féminin : La pensée de la différence. Paris : Editions Odile Jacob, 1996.
- \_\_\_\_\_ Les deux sœurs et leur mère. Anthropologie de l'inceste. Paris: Éditions Odile Jacob, 1994.
- HOWARD, Catherine V.A domesticação das mercadorias: Estratégias Waiwai. In Pacificando o Branco, Ramos e Albert org., 2002, p.25.
- HUGH-JONES Steven. The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge : Cambridge University Press, 1979, 332p.

- JONCKERS, Renée CARRE, Marie-Claude DUPRE, Danielle sous la direction de. *Femme plurielles – Les représentation des femmes, discours, normes et conduites* –Paris : Editions de la Maisons de Science de l’Homme, 1999.
- KYMLICKA, WILL, *Ciudadania Multicultural*. Paidós: Buenos Aires, 1996.
- KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade, *O Masculino e o Feminino: Uma visão antropológica*. Boletim de Antropologia, Nova Série – 4, p.45-52, Curitiba, 1988.
- KOWALSKI, Andreas. “Tu és quem sabe” Aukê e o mito canela de “ajuda aos índios”, Brasília, Paralelo, 2008.
- LADEIRA, Maria Elisa. *A troca de nomes e a troca de cônjuges : uma contribuição ao estudo do parentesco timbira*. São Paulo : USP, 1982. (Dissertação de Mestrado).
- LADEIRA, Maria Elisa. *Uma aldeia Timbira*. In: NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.). *Habitacões indígenas*. São Paulo : Nobel ; Edusp, 1983. p. 11-32.
- LADEIRA, Maria Elisa. *Las Mujeres Timbira : Control del cuerpo y reproducción social*. In GONZALES MONTE, 5ª (ed). *Mujeres y relaciones de género en la antropologia latinoamericana*, México, Colégio de México, pp.105-20, 1997.
- LANNA, Marcos – *As sociedades contra o Estado, existem ? Reciprocidade e poder em Pierre Clastres* – MANA, 2005.
- LANNA, Amadeo. *La division sexuelle du travail chez les Suyá du Brésil central in L’Homme*, Tome VII, janv.-mars 1967 n ; 1 p.67-71.
- LAVE, Jean Carter - *Social Taxonomy among the Krikati(Gê) of Central Brazil*. PhD thesis, Harvard University (1967).
- LAPLANTINE, François. *L’anthropologie*, Paris, Payot, 1987.
- LASMAR, Cristiane – *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.
- LEA, Vanessa – *Casas e Casas Mebengokre in Amazônia, Etnologia e Historia Indígena*. Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, Manuela, org. São Paulo: Nucleo de Historia Indigena e do indigenismo da USP: FAPESP, p. 265-282, 1993

- LEA, Vanessa. Uma aula de Choro Cerimonial Mebêngôkre. In *Línguas e Culturas Macro-Jê*, Brasília, 2007
- LEGENDRE, Pierre. *De la société comme texte – Linéaments d’une anthropologie dogmatique*. Fayard, 2001
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale I*. Paris : Plon, 1958 et 1974  
 \_\_\_\_\_ . *Tristes Trópicos*. Paris, Plon, 1955
- LÉVY, Pierre. *Plissé fractal ou como as máquinas de Guattari podem nos ajudar a pensar o transcendental hoje*. 2003, disponível em: <http://caosmose.net/pierrelevy/plissefractal.html>, Acesso em março de 2010
- LIBÓRIO, Agnaldo Pereira. *O xamanismo e a medicina ocidental entre os Ramkokamekra: concepções e práticas em saúde/doença*. Monografia apresentada no Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. (mimeo). Maranhão, 1998
- LIZOT, Lizot, Jacques, 1976, *Le cercle des feux. Faits et dits des Indiens Yanomami*, Paris, Éditions du Seuil. 1974  
 \_\_\_\_\_ . *Histoires indiennes d’amour*. In *Les Temps modernes* 30ème année. Octobre 1974, n.339, p.1, 34.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *La Vie Sexuelle des sauvages Du nord ouest de la Melanésie*, Payot, Paris, 1930  
 \_\_\_\_\_ . *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*. Petite Bibliothèque Payot, 1921, Paris
- MATHIEU N. C. *Remarques sur la personne, le sexe et le genre* » in *Gradhiva*, n.23, pp.47-60, 1998  
 \_\_\_\_\_ *Homme Culture et Femme Nature ?* in *L’Homme – Revue française d’anthropologie* – Juillet-Septembre n.3 Tome XIII pp.101-113, 1973  
 \_\_\_\_\_ *Sexe et Genre. De la hiérarchie entre les sexes* In HURTIG M-C, KAIL M., ROUCH H. (coord.), Paris : CNRS Editions, 2002 [1991]
- MAUSS Marcel. *Essai sur le don. Forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques*. Sociologie et anthropologie. Paris : Quadrige / P.U.F, pp 145-279, 1950 (1924)

- MAYBURY-LEWIS, David. *Dialectical Societies – The Gê and Bororo of Central Brazil*. Massachusetts and London, England: Harvard University Press Cambridge, 1979
- MCCALLUM, Cecilia. *Gender and Sociality in Amazonia. How real people are made*. Oxford. New York, 2001
- \_\_\_\_\_ - 1999. *Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá*. In *Revista de Estudos Feministas*, Vol. 7 (pp 157-175), IFCS/UFRJ e CFH/UFSC.
- MEAD, Margaret. *L'un et l'autre sexe*. Paris: Editions Denol/Gonthier, 1966
- MELATTI, Julio César - *Reflexões sobre algumas narrativas Krahó*. (Série Antropologia, 8) Brasília : UnB, 1974.
- \_\_\_\_\_ *O messianismo Krahó*. São Paulo : Herder/Edusp, 1972.
- \_\_\_\_\_ Curt Nimuendaju e os Jê (pdf) disponível em <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie49empdf.pdf>
- \_\_\_\_\_ *O sistema de parentesco dos índios Krahó*. (Série Antropologia, 3) Brasília : UnB, 1973.
- \_\_\_\_\_ *Por que a aldeia Krahó é redonda?* Informativo Funai, Brasília : Funai, n. 11/12, p. 34-41, 1974.
- \_\_\_\_\_ *The relationship system of the Krahó*. In: MAYBURY-LEWIS, David (Org.). *Dialectical societies*. Cambridge : Harvard University Press, 1979. p. 46-79.
- \_\_\_\_\_ *Ritos de uma tribo timbira* . São Paulo, Atica, Coleção ensaios; 53. 364 p, 1978
- MENGET, Patrick – *Temps de naître, temps d'être : La couvade*, in IZARD, Michel, ed. SMITH, Pierre, ed.; *La fonction symbolique : Essais d'anthropologie*, pp. 245-264 1979
- \_\_\_\_\_ *Em Nome dos Outros*. Museu Nacional de Etnologia – Assírio e Alvim. Lisboa: 2001
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo, Martins Fontes, 2006

- \_\_\_\_\_. Os Pensadores. Textos Escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1984
- \_\_\_\_\_. Le Visible et l'invisible. Paris: Gallimard, 1964
- MURPHY, Yolanda et Robert – Women of the Forest Columbia University press, New York and London, 1974
- NIMUENDAJÚ, Curt. Os Apinayé. Belém : MPEG, 146 p, 1983.
- \_\_\_\_\_. The Eastern Timbira. Berkeley e Los Angeles : University of California Press, 1946.
- \_\_\_\_\_ A Corrida de Tora dos Timbira – MANA 7(2): 151-194, 2001
- NÓBREGA, Terezinha Petrucia da. Merleau-Ponty: O corpo como obra de Arte. – Princípios UFRN. Natal v.7 n.8 p.95-108 jan-dez 2000. Disponível em (<http://www.principios.cchla.ufrn.br/08P-95-108.pdf>). Consultado em janeiro de 2010.
- OLIVEIRA, Adalberto Luiz Rizzo de. Ramkokamekra-Canela : dominação e resistência de um povo Timbira no Centroeste Maranhense. Campinas : Unicamp, 2002. (Dissertação de Mestrado)
- \_\_\_\_\_ Messianismo Canela: Entre o Indigenismo de Estado e as Estratégias do Desenvolvimento, Tese de Doutorado, 2006. *Orientador*: Elizabeth Maria Beserra Coelho.
- OLIVEIRA, Ana Carolina Amorim – Ritos, Corpos e Intermedialidade; Análise das práticas de Resguardos de proteção entre os Ramkokamekra/Canela. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de pós-graduação em Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da UFPE, 2009.
- OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. MANA, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, 1999. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo>>.
- OVERING KAPLAN, Joanna. The Piaroa, a People of the Orinoco Basin: a Study in Kinship and Marriage. Oxford: Claredon Press. 1975

- PANET, Rose-France de Farias. Dualismo, metades assimétricas e lógica paradoxal na mitologia Ramkokamekra. In Revista Pós Ciências Sociais/ Universidade Federal do Maranhão, PPGCS. V.2, n. 4, 2005. São Luís: EDUFMA, 2005
- \_\_\_\_\_. L'espace du village Ramkokamekra et ses corrélations avec son cadre socioculturel, Dissertação de mestrado, dir. Michel Perrin, EHESS, 2003
- \_\_\_\_\_. Matadores de Satanás. O poder da criança Kanela. In: 53º Congresso Internacional de Americanistas, 2009, Ciudad do México. 53º Congresso Internacional de Americanistas, 2009. v. 1. p. 320.
- \_\_\_\_\_. Representações femininas da sexualidade e da corporeidade masculina entre mulheres ameríndias Kanela-Ramkokamekra. In: Identidades de Gênero e Práticas Discursivas. SILVA (Org) – Campina Grande: EDUEP, 2008 (179-184pp).
- POPJES, Jack D. Dicionário Canela, SIL, 2006
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Desana, le symbolisme universel des indiens Tukano du Vaupès ; Editions Gallimard, Paris, 1973.
- RIBEIRO, Berta, As artes da vida do indígena brasileiro. In Indios no Brasil, GRUPIONE, org. São Paulo: Editora Global, 1998
- ROCHA, Raquel, “A Questão de Gênero na Etnologia Jê: A partir de um estudo sobre os Apinajé”. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação da Profa. Dra. Vanessa Lea, 2001
- RODRIGUES DE SÁ, Rodolpho, Nunca deixamos de ser índio - Educação escolar e experiencia na(da) cidade entre os Ramkokamekrá-Kanela, Mestrado em Antropologia Social Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN, Brasil. *Ano de Obtenção: 2009.*
- SILVA, Rosane Neves da. A Dobra Deleuziana: Políticas de Subjetivação. 2004. Disponível em <http://www.uff.br/ichf/publicacoes/revista-psi-artigos/2004-1-Cap4.pdf> . Consultado em janeiro de 2010

- SISKIND, Janet. « Tropical Forest Hunters and the Economy of Sex », in Gross Daniel R. *Peoples and Cultures of Native South America*. New York, The Natural History Press, pp. 226-240, 1972
- SILVA JUNIOR, Jonathon Alves da. Mito de Awkhê Ressignificado : os movimentos Messiânicos – Canela. Monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão. Maranhão, 2006.
- SOUZA, Marcela. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira in MANA 10 (1): 25-60, 2004.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Organização social e mitologia entre os Timbira de Leste. Rev. do Instituto de Estudos Brasileiros, São Paulo : USP, n.9, p. 101-2, 1970.
- SCOTT, Joan - Gênero, categoria útil de análise histórica', Disponível em [http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/generodh/gen\\_categoria.html](http://www.dhnet.org.br/direitos/textos/generodh/gen_categoria.html), 1990
- SPERBER, Dan – Le Savoir des Anthropologues. Hermann, Paris, 1982
- SURRALLES, Alexandre. Au coeur du sens Perception, affectivité, action chez les Candoshi Paris : CNRS Editions, 2003
- TABET, Paola – Les mains, les outils, les armes – in L'Homme, juil.-déc. 1979, XIX (3-4),pp.5-61
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz, Escola indígena : novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação, In: Silva, Aracy Lopes da e Ferreira, Mariana Kawall Leal. Antropologia e Educação. A questão Indígena e a Escola. São Paulo : Global, 2001
- TUBIANA, Marie-José, Hommes-femmes : méthodes d'enquêtes. In Femmes Plurielles. Les représentation des femmes, discours, normes et conduites. JONCKERS, Renée CARRE, Marie-Claude DUPRE, Danielle sous la direction de. Paris : Editions de la Maisons de Science de l'Homme, 1999.
- VIVEIROS DE CASTRO A, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002

---

"Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico". In: E. Viveiros de Castro e M. Carneiro da Cunha (orgs.),

*Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII/USP-FAPESP. pp. 149-210. 1993

WERNER, Dennis, *Mulheres solteiras entre os Mekranotí – Kayapó* Anuário Antropológico, Fortaleza-Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1984

YOUNG, Iris, 2003 <http://vsites.unb.br/ih/his/gefem/labrys3/web/bras/young1.htm>

## ANEXOS

### Anexo 1

#### **A estória de Awkê<sup>175</sup>**

Awkê foi uma criança diferente das outras pois já nasceu falando. Gostava de tomar banho e sempre pedia à mãe para levá-lo ao brejo. Um dia Awkê pediu à mãe que chamasse outras crianças da família e da aldeia para irem banhar juntos. Perto do brejo, Awkê começou a brincar de se esconder. De repente transformava-se em onça e assustava as outras crianças. Depois da transformação em onça foi logo avisando à mãe que iria em seguida transformar-se em sucurí.

Quando completou 13 anos, seu povo decidiu matá-lo, pois ele representava uma ameaça para a aldeia. A tarefa de matar Awkê estava sob a responsabilidade de seus próprios tios.

Um belo dia, eles o chamaram para caçar. Awkê avisou à mãe que iria ser morto, pois adivinhava as coisas e já conhecia a sua sorte.

A pedido de seus tios, Awkê subiu em uma montanha bem alta. Chegando no topo da montanha foi empurrado por um dos seus tios. Porém, na queda, Awkê transformou-se em folha seca e flutuou. Assim que tocou no chão voltou a sua forma humana.

Com o seu poder Awkê fez outras montanhas que cercaram seus tios, deixando-os presos e perdidos. Não conseguindo encontrar o caminho de volta, o grupo passou fome.

Awkê contou em detalhes o que havia acontecido para a sua mãe que o aconselhou a trazer seus tios de volta.

O grupo finalmente encontrou o caminho de casa, mas voltou magro e fraco. Apesar de tudo os tios de Awkê, continuaram determinados em matar Awkê. Fizeram uma grande fogueira no centro do pátio e um dos tios de Awkê pediu que ele fôsse acender seu cigarro. Awkê pressentiu mais uma vez que iria ser morto.

---

<sup>175</sup> Mito recolhido por na aldeia Escalvado em 2000

Contou tudo à sua mãe, como de costume. Ela resolveu pintá-lo com urucum antes que ele fôsse ao fogo. Rõrkw`yi chorava enquanto pintava o filho.

Quando Awkê abaixou-se para pegar uma chama de fogo, um de seus tios o empurrou. Dois outros seguraram suas pernas para que Awkê não fugisse.

Antes de ser jogado no fogo Awkê havia instruído sua mãe para recolher todas as suas cinzas e colocá-las em um lugar distante da aldeia, sendo que em quatro cantos diferentes (nos quatro pontos cardeais). Depois de espalhar as cinzas, a mãe de Awkê voltou para a aldeia. No dia seguinte voltou ao lugar onde havia deixado as cinzas e encontrou uma bela casa de tijolos. Dentro da casa estava seu filho Awkê, são e salvo. Dentro desta casa havia de tudo. A casa estava toda pronta. Possuía móveis, televisão, fogão, geladeira, enfim, tudo que uma casa possui. Havia também um arco e flechas e uma espingarda. Tinha até um branco de empregado doméstico. A casa chamou a atenção dos índios da aldeia que logo foram conhece-la.

Awkê pegou o arco e flecha e chamou a mãe. Assim que ela chegou Awkê atirou nela uma flecha. Sua mãe caiu morta no chão, mas Awkê logo passou a mão em sua ferida que cicatrizou imediatamente. Depois de alguns segundos ela estava de pé. Os índios que viram a cena ficaram impressionados. Depois Awkê chamou um empregado seu. Desta vez usou a arma de fogo que possuía, fazendo um enorme barulho. Os índios que ali estavam se assustaram com o estouro e começaram a se queixar de dor nas costas, na cabeça, nas pernas, nos peitos como se a bala os tivesse atingido.

No entanto, o único realmente atingido foi o empregado branco de Awkê, que ficou caído no chão. Como havia feito com a sua mãe, Awkê passou a mão na ferida do branco e com alguns segundos este se levantou.

Awkê mostrou a espingarda aos índios e ofereceu-a, dizendo ser muito mais eficaz que o arco e flecha. Os índios recusaram a espingarda e preferiram continuar com a tradicional maneira de caçar, ou seja, com arco e flecha. Awkê insistiu dizendo ser realmente muito melhor caçar com espingarda. Mas os índios estavam firmes e não aceitaram a arma de fogo, preferindo o arco e flecha.

Depois Awkê ofereceu os móveis e todo o luxo e conforto da casa, mas os índios não quiseram preferindo continuar com suas tradicionais casas de palha. Awkê ofereceu ainda outros utensílios domésticos, mas da casa os índios só quiseram levar o arco e flecha, o maracá, o côfo, a cabaça e o mocó. Recusaram os móveis, a espingarda, os tijolos, as telhas que cobriam a casa e todos os utensílios que hoje são

usados pelos homens brancos. Dizem que é por isso que os brancos moram em casas de tijolos e possuem móveis, eletrodomésticos e os índios moram em casas de palha com poucos utensílios.

Diz o índio que “é por isso que somos assim.”

## **Anexo 2**

**Mito de Kruëlé e Waijatom** (colhido em 2000 com Zezinho Tchpcá Canela e traduzido para o português por Antônio Kacró Canela).

Kruëlé e Waijatom eram irmãos. Eles tinham dois arcos e flechas. Eles brigavam com as flechas que eram meninos. Os dois guerreiros não queriam pegar água para a mãe. O tio deles também era um guerreiro. Brigava e lutava com outros povos. A mãe dos guerreiros pede para que eles peguem água para que eles possam se movimentar e ficar fortes ao mesmo tempo em que ajudam a avó.

A mãe pede que eles peguem água para cozinhar. Mas eles não queriam pegar água. O tio de Kruëlé e Waijatom é guerreiro e lutava muito pela aldeia. Kruëlé e Waijatom foram brincar com as flechas sem dar ouvidos à mãe.

O mais velho, Kruëlé, fala para Waijatom: Irmão, vamos pegar água ? O mais rápido de nós deixa o balde d'água em casa. Eles largam as flechas no meio do pátio e saem correndo buscar água.

Um irmão dos dois guerreiros se preocupa e pergunta à mãe: será que eles machucaram um ao outro? Kruëlé sai na frente por que é o mais veloz. Assim que chegam em casa pegam cada um uma cabaça e corre para pegar água. Quando estão no rio enche-as e voltam para casa correndo. Kruëlé chega primeiro com a cabaça cheia d'água. Depois desse dia Kruëlé e Waijatom passaram a pegar água correndo, até crescerem. Depois que cresceram, Kruëlé pergunta para Waijatom: Waijatom, você lembra o que mamãe falou sobre o nosso tio? Waijatom respondeu: Lembro.

A mãe dizia que o avô lutava muito e sozinho. A corrida dos meninos era para treiná-los e um dia poder ajudar o tio. Kruëlé perguntou para Waijatom: Esse nosso tio que mamãe fala nunca lembrou d'agente. Quando ele vier para a casa de sua irmã eu vou falar com ele. À tarde, na reunião com as lideranças, o tio de Kruëlé.

Waijatom estava presente, participando. Depois da reunião foi para casa, e disse à mulher: eu vou lá na casa dos meus parentes (de sua irmã).

O tio de Kruélé e Waijatom morava do outro lado da aldeia. Logo que o viu a irmã do velho pediu às filhas a esteira ka-tu para que o velho pudesse se sentar. O velho sentou no ka-tu a espera do berubu. Kruélé e Waijatom estavam no quarto só escutando. A irmã de Kruélé e Waijatom perguntou ao tio: qual o berubu que você quer, vovó?

O velho respondeu: Quero berubu de macaxeira (in-có). A neta levou um berubu enorme para o velho comer. Depois a irmã dele pediu para a filha para pôr a cabaça com água para o tio lavar a boca. O velho abriu o berubu, tirou um pedaço, mastigou e engoliu. Após engolir o primeiro pedaço pegou o segundo. Kruélé neste instante levantou-se para falar com o tio. Disse: Sim, vovô, mamãe falava muito sobre o senhor e nos aconselhava a correr para ficar-mos fortes e substituí-lo como guerreiro.

O pedaço de berubu que o velho tinha na boca ficou parado em sua boca e o velho ficou escutando o neto falar. Kruélé continuou: Você, vovô não tem coragem de nos levar para as lutas com os outros povos, por que?

Depois de falar tudo o que tinha para dizer, Kruélé calou-se. O velho abriu a boca e o berubu que tinha na boca caiu no chão. Depois o velho pegou seus pertences, arco e flecha e voltou para casa. Depois que o tio foi embora, a mãe de Kruélé e Waijatom discutiu com eles. Vocês têm que ter paciência com o tio de vocês. Vocês tem que saber que é o jeito dele. Logo logo ele leva vocês para a guerra.

O tio foi para casa e passou dois dias sem voltar. À noite, dois dias depois, o velho começou a cantar. Passou a noite à cantar. Todos da aldeia já sabiam que Krankurhom (o velho) era guerreiro e que cantava quando no dia seguinte ia para a guerra.

Quando amanheceu o dia, os líderes mais velhos receberam Krankurhom. As lideranças chamam-se Prokham. Krankurhom não podia ir para a guerra sem antes conversar com as lideranças. Este queria levar os netos Kruélé e Waijatom.

Katut-can, Tôgran e Krankurhom, as três lideranças escutaram Krankurhom que disse:

Eu não sairei sem antes conversar com vocês. É que eu quero levar Kruëlé e Waijatom. Vocês já estão sabendo. O compadre de Kran-cuon que também se chama Krankurhom diz: você pode levar Kruëlé e Waijatom. Aguardaremos sua volta. O guerreiro volta satisfeito para casa. Pegou umas flechas bem bonitase levou para casa dos netos. A irmã de Kruëlé e Waijatom viu o tio trazendo feixos de flechas e avisou à mãe. A mãe falou: sim, as flechas são para a caça.

O velho chegou na casa de Kruëlé e Waijatom e perguntou: como vão os netos? A mãe respondeu: eles estão deitados. Depois de falar com Kruëlé e Waijatom disse para a mãe dos meninos: cozinhe amendoim e batata.

A irmã dele fez. Kruëlé e Waijatom demoraram um pouco mas depois seguiram o *queti* (termo para tio ou avô). Foram andando. Quando chegaram no alto de um morro, Kruëlé e Waijatom. Pararam para caçar. Eles queriam caçar para a mãe deles fazer um berubu para o irmão. O velho escutando isto já foi tirando o arco e as flechas. Kruëlé e Waijatom falaram para o tio: que não precisavam de flechas, pois corriam muito e podiam pegar a caça sem arma, 'no ôlho'. O tio perguntou: Mas como é que vocês vão pegar a caça sem arco e flecha. O tio deles tinha levado o arco e a flecha, mais a borduna e o krua-tua (parece um arco). –Tá bom, respondeu o tio. Então vocês vão levar pelo menos duas coisas: o krua-tua e a borduna. Kruëlé ficou com a borduna. Eles entraram no mato e o tio ficou dizendo: vocês não vão matar nada. O velho seguiu os meninos. Kruëlé e Waijatom viram os rastros de um veado. Daí Kruëlé auxiliava Waijatom na procura do veado através das pegadas.

Ah, Waijatom, você não vê nada! Waijatom respondeu: você é quem tem olhos bons e enxerga longe. Kruëlé enxergou o veado lá de longe e perguntou para Waijatom: Você viu? Waijatom respondeu: Não, não vi. Daí os dois foram mais perto. Aí sim, Waijatom conseguiu conseguiu ver o veado. Kruëlé disse para ele: se eu pegar primeiro, você mata o bicho. Se for você quem pegar, primeiro, eu mato o bicho.

Kruëlé pediu à Waijatom para sacudie os galhos para espantar e chamar a atenção do veado. Depois disso os dois saíram correndo atrás do veado. Kruëlé não deixou Waijatom para trás. Os dois corriam perto um do outro. Kruëlé furou o veado e fez o veado cair. Waijatom chegou em seguida e acabou de matar o animal.

Kruëlé disse para Waijatom: estaremos sempre juntos. Waijatom comia mais que Kruëlé. Waijatom carregou o veado para o lado da aldeia. Daí eles viram uma onça. Deixaram o veado no chão e cooreram atrás da onça. Usaram a mesma tática e acabaram por matar a onça. Levaram os dois animais para casa. Waijatom assobiou e a mãe e o tio escutaram. ‘ Os meninos já estão chegando. A mãe viu de longe. O tio perguntou: e aí? Mataram alguma coisa? Não, eles estão voltando sem nada. Os dois chegaram em casa, deixaram as coisas e foram deitar. Enquanto estavam deitados a mãe deles levou a batata e o amendoim.

Kruëlé abriu a batata e comeu sem a casca, só por dentro, e depois fechou a casca. Waijatom comia a batata inteira e criticava Kruëlé por não comer a batata toda. Depois de comerem Kruëlé disse para Waijatom dizer para o tio que eles tinham matado um tatu peba não um veado e uma onça. Disse onde a caça estava e o tio foi buscar no brejo. O tio viu no chão uma grande onça e um grande veado. O velho pensou que a onça tivesse pego o veado e que os meninos tinham tido o trabalho de matar apenas a onça. O velho não conseguiu pegar a caça sozinho. Pediu a ajuda de Waijatom. O velho pediu ao sobrinho para apressar o moqueado.

Antigamente não existia ralador de côco. Existia um galho crespo para ralar o côco. Ralaram macaxeira, pelaram o veado e a onça e começaram a picar a carne para o berubu. Em seguida dividiu a carne para a família. Em seguida moquearam o berubu. O velho contou histórias enquanto o berubu cozinhava. O tio disse para o sobrinho: vá ver se já está cozido o berubu. Depois de cozido o velho chamou os sobrinhos para comerem. Kruëlé não quis comer carne. Waijatom aceitou.

O tio perguntou então: Kruëlé não quer? Waijatom respondeu: não, tio. Só nós dois vamos comer o berubu. Os dois comeram todo o berubu. Depois de comer o berubu, eles amarraram as coisas cozidas para levarem. Antigamente, eles não sabiam os dias da semana. Conferiam nos dedos. Assim fizeram para saber quantas noites iriam passar. Daí eles foram para a guerra. A família voltou para a aldeia. Daí eles foram andando. Kruëlé disse para Waijatom: Waijatom, você anda, mas eu vou na frente. Waijatom veio atrás com o tio. Kruëlé viu um peba no caminho. Ele pisou no peba e ficou segurando com os pés. Daí chamou o irmão e o tio.

O tio matou o peba e o deixou para trás. O sangue do nariz do peba escorreu pelo chão, mas depois voltou para o nariz do animal. O velho viu o sinal de sangue e

falou para os sobrinhos: isto é um bom sinal! Vamos ganhar a luta! Não custaemos muito para voltar-mos para casa. Lá na frente eles viram dois veados. Kruélé disse para Waijatom: vamos matar um veado para comer-mos.

Os dois correram atrás do veado. O tio ficou olhando. Usaram a mesma tática que usaram para matar o primeiro veado e a primeira onça. Kruélé ficou com a caça e Waijatom foi buscar o tio. O velho se perguntou: o que será que minha irmã comeu quando estava grávida e que não gostou?

Waijatom moqueou o veado e depois comeu junto com o tio. Depois, lá na frente, à noite, eles dormiram. À noite apareceu o pássaro cap-cabré. O velho escutou a ave e disse: esse é um sinal de que vamos matar alguém. Depois de dormirem, ao amanhecer do dia, seguiram andando. Atravessaram o brejo e seguiram. Depois chegaram em um cocal. Lá eles deixaram as coisas que tinham levado. Deixaram fora da estrada para ver onde os inimigos iam passar. O tio disse para os meninos comecem a quebrar côco. Ei!, nós não viemos aqui para comer!

Os meninos continuaram a cortar e a comer côco. E começaram a assoviar. O velho disse: o outro povo gosta de comer côco e de assoviar. Se vocês continuarem eles vão escutar. Kruélé disse para o tio que conhecia a aldeia e que Waijatom precisava arrodar a aldeia para observar se alguém saía de lá.

Depois de andarem a aldeia eles escutaram um cachorro latir. Ficaram escutando o cachorro latir. Os meninos disseram para o tio: esperar para matarem o veado. O veado vem chegando cansado, pois o cachorro vinha lhe seguindo. Logo logo Kruélé e Waijatom. Conseguiram matar o veado. O dono do cachorro vem gritando para o cachorro pegar o veado. Ele viu o cachorro arrodando o veado e pensou com ele mesmo.

Kruélé e Waijatom esconderam-se para que o dono do cachorro não os visse. O tio também se escondeu. Assim que o dono do cachorro chegou, pegou o veado arrastou-o para a sombra. O tio de Kruélé e Waijatom continuou escondido. Jogou a flecha para o alto para espantar o dono do cachorro. O dono do cachorro atacou com flechas contra Kruélé e Waijatom.

Assim que o dono do cachorro lançou todas as suas flechas, Kruélé flechou-o, matando-o. Waijatom estava com os parentes do dono do cachorro. Estes iam flechando Waijatom, mas Kruélé chegou bem na hora.

Kruëlé é muito esperto e não se deixa flechar. Ele se livrou de todas. Kruëlé disse para Waijatôm dizer para o tio para seguirem de volta para a aldeia (de acordo com o narrador do mito, os sonhos são mito importantes para os canelas. Neste mito, conta-se que as vítimas foram avisadas para não saírem naquele dia, pois alguém tinha sonhado com a morte deles). Foram advertidos, porém não escutaram. Alguém sonhou, disse para o pajé e o pajé ordenou a todos na aldeia que não saíssem.

Kruëlé foi em direção a aldeia e ficou prestando atenção. Fez o sinal we we we chamndo uma autoridade da aldeia para que este fosse ver os parentes mortos. É a aldeia de Rhomkwaxe kraré. Kruëlé ficou sentado em um galho. Os Rhomkwaxe kraré começaram a aglomerar-se e alguém incitou os outros de começarem a flechar. Nesta hora Kruëlé se levantou e começou a mancar para que os inimigos pensassem tê-lo atingido. Daí eles começaram e continuaram a jogar flechas, mas pouco a pouco Kruëlé foi apesando o passo em vez de mancar.

Um inimigo percebeu que Kruëlé estava só fingindo. Kruëlé tentava pegar as flechas com as mãos. Kruëlé começou a colher as flechas dos inimigos que caíam no chão. Com elas fez um feixo de flechas. Deixou-as separadas e correu para recolher mais.

Os Honkwajêhkrare começaram a xingar Kruëlé, dizendo que iriam visita-lo na época da colheita. Um Honkwajêhkrare gritou dizendo para Kruëlé que sabia que o seu tio já tinha matado dois de seus integrantes.

As vítimas eram dois cantores e os Honkwajêhkrare estavam inconsoláveis. Disseram gritando para Kruëlé que ele parecia com uma cobra que ficava escondida à espreita das vítimas. O índio Honkwajêhkrare que estava gritando diz para o tio de Kruëlé que ele têm que se alimentar muito bem para ficar forte, pois eles iriam atacar como o peturé (tipo de formiga muito nociva para a colheita e que sempre anda em grandes grupos). Kruëlé ficou só escutando e se perguntando: mas por que estão falando do meu tio?

Depois de ter escutado a ameaça, Kruëlé saiu correndo em busca do tio e do irmão Waijatôm. Estes, quando olharam para traz, viram Kruëlé com feixos de flechas. Waijatôm falou para o tio: Tio, Kruëlé vem com um feixo de flechas. Será que foi a aldeia dos Honkwajêhkrare que junto pra ele?

O tio respondeu: esta aldeia nunca dará presentes pra ninguém! Kruélé deu o feixo de flechas para Waijatom e disse: eu vou indo na frente para pôr farinha de baata no fogo para quando vocês chegarem comerem. Mais tarde chega Waijatom e seu tio. Kruélé serve-os de batatas dizendo já ter comido. Waijatom e o tio gostaram tanto que lamberam a cuia. Depois de comerem as batatas, Kruélé mandou perguntar para o tio por que os Honkwajêhkrare falaram de seu nome. Os Honkwajêhkrare disseram que o senhor tinha acabado com os papagaios cantores. Por que? Disse também que ele parecia com uma cobra que espreitava as vítimas para pegá-las. O tio deles respondeu para eles que tomassem cuidado que os Honkwajêhkrare quando avisavam que vinham, vinham mesmo. Não eram de meias palavras.

Os três,( Kruélé, Waijatom e o tio) dormiram no mesmo lugar da ida. O tio estava com urucú e continuou a pintar-se com carvão no dia seguinte. Chegando na aldeia, foram direto para a casa da mãe dos meninos Kruélé e Waijatom. As mulheres se juntaram e viram o sinal de urucú na barriga dos três. Comeram a comida servida pela mãe. Depois de comerem o tio disse que os meninos estavam entregues, sãos e salvos, mas que se corria a ameaça da visita dos Honkwajêhkrare. Dizendo isso voltou para sua casa.

É tempo de colheita, data prevista para a chegada dos Honkwajêhkrare. O tio sonha que era flechado pelos Honkwajêhkrare. Quando acordou chamou um dos conselheiros para falar-lhe do sonho. O conselheiro Katut-ca e Togran chegam cantando no pátio: ou ou ou ou oooooooooou. Os que não sabiam cantar faziam como as onças. Depois da cantoria, se reúnem e todos afirmam ter tido pesadelos durante a noite. No amanhecer do dia, o tio de Kruélé pede para que as mulheres e as crianças saiam da aldeia e deixem apenas os homens guerreiros. As mulheres iriam para a roça com as crianças para cozinharem amendoim.

Kruélé e Waijatom comeram amendoim. Kruélé comeu só um pouco e disse para Waijatom: Waijatom, você tem que comer pouco para não ficar com a barriga pesada. Waijatom respondeu: eu preciso comer para ficar forte para a flecha não me acertar.

Kruélé e Waijatom viram fumaça na aldeia e gritos. Os Honkwajêhkrare já estavam atacando. Eles perguntaram para o tio: Por que tem fumaça e gritos na aldeia?

Eram duas aldeias Honkwajêhkrare e Rarodikraré. Kruélé falou com o tio e pediu para ir à aldeia ver o que estava acontecendo. O tio respondeu que iria com Waijatom. Kruélé ficou.

A mulher do tio de Kruélé e Waijatom estava com medo e andava de um lado para outro. Kruélé deitou um pouco e depois levantou-se. Levantou-se e tirou o krwa-tua (tipo de bastão enfeitado de penas). A mulher do tio estava sentada e ele pôs este bastão entre as pernas da mulher dizendo para ela ir pegar lenha para o amendoim. Ela tinha escutado barulho e disse que temia em chamar a atenção dos Honkwajêhkrare com a fumaça para o amendoim.

Kruélé canta uma música, depois diz que não pediu para os Honkwajêhkrare virem guerrear. Nesta hora sua mãe já está na aldeia. Kruélé sai correndo em direção da aldeia. Os três ficam esperando Kruélé na entrada da aldeia. Eles chamavam Kruélé para vim o mais rápido o possível. Kruélé correu em direção da mãe que estava usando um cocar. Este cocar foi oferecido por Kruélé. A mãe tirou o cocar dizendo que o cocar era filho de Kruélé. Nesta hora exata, o inimigo, Honkwajêhkrare ficou à espera. Kruélé quis correr em direção ao inimigo para atacá-lo.

Os Honkwajêhkrare jogaram uma flecha que caiu perto do grupo de Kruélé. O tio falou ao Kruélé para quebrar a flecha e devolver ao inimigo. Kruélé ficou de cócoras na frente do grupo dele olhando os Honkwajêhkrare.

Um dos Honkwajêhkrare, Jōnkr`yti, foi em direção à Kruélé dizer-lhe que ele era muito pequeno e não era de nada. Que apesar do cocar ele não era de nada e ele não merecia aquele cocar, não era digno dele, e que Kruélé só valia para seus tios. Que para os Honkwajêhkrare ele não valia nada. Dizendo isto, Jōnkr`yti mostrou o braço para Kruélé em sinal de que Kruélé morreria no braço dele. Nesta hora, Kruélé levantou-se e disse que os parentes dele não achavam isso. Achavam-no realmente forte e veloz. Kruélé diz, ironicamente que ele iria sim, morrer no braço do inimigo. Quando Kruélé acabou de falar, Jōnkr`yti já começou o ataque.

Ao lado dos parentes, Kruélé respondeu o ataque com sucesso. Waijatom também atacou os Honkwajêhkrare, matando-os. Os Honkwajêhkrare já eram poucos quando resolveram desistir da batalha.

Waijatom matou mais Honkwajêhkrare que Kruélé. Um dos Honkwajêhkrare (Kreatomere) foi bem pintadinho para a guerra. Todos os Honkwajêhkrare que restaram, desistem da batalha e voltam para casa. Jōnkr`yti foi seguindo a tropa dos Honkwajêhkrare bem atrás. Nisto Kruélé tentou mata-lo com o krwatua até que conseguiram derrubar Jōnkr`yti. Kruélé falou pra ele: Agora se levante e venha me matar com o braço como você falou que faria!

Jōnkr`yti falou: você pode me matar, mas fique sabendo que eu já matei muitos de seus antepassados. Daí chega o tio Krankurom que, flechando Jōnkr`yti acaba de mata-lo. Depois da luta, Kruélé correu para seguir os outros inimigos que estavam voltando. Um velho Honkwajêhkrare (Kreatomere), se escondeu no brejo e ficou cantando. Kruélé e Waijatom seguem matando os Honkwajêhkrare. Falta apenas uma pessoa para morrer. Chegando na aldeia onde estavam as mulheres e as crianças dos Honkwajêhkrare, Kruélé e Waijatom avisam que todos estavam mortos. As mulheres e as crianças começam a correr, se espalhando pelo mato. Depois Waijatom e seu tio seguram Kruélé para que este não matasse as mulheres. Ele estava furioso.

Os guerreiros começaram a conversar para se dividirem a fim de matar os outros guerreiros que estavam escondidos nas árvores. Eles acharam seis inimigos trepados nos galhos de árvores e começaram a flechá-los. Daí eles mataram todos os que estavam nos galhos. Eles procuraram mais inimigos e acharam uns inimigos escondidos dentro do oco de uma árvore com os pés de fora. Mas antes de matarem, eles perceberam que dentro do oco desta árvore estava toda uma família. Antes de mata-los, Kruélé lhes perguntou pelo artesanato original que eles estavam usando. Kruélé, Waijatom e seu tio tiram o artesanato dos inimigos para em seguida atearem fogo para matar os inimigos asfixiados com a fumaça.

Final da história: todos os Honkwajêhkrare e os Honkwajêhkrare foram mortos, menos as mulheres e as crianças.

### **Anexo 3**

#### **Pajatuyré**

Estava tendo briga pelas terras dos Cotih-kre (antepassados dos canelas). A turma dos Cotih-kre foi presa durante a festa dos presos. A família dos presos

combinaram para que terminasse logo a festa dos presos. Combinaram para irem caçar lá fora, para fazer berubu. Assim que saíram para caçar eles levaram os presos e os puseram em cima de um morro, enquanto os velhos da família saíram em busca da caça. Depois Pajatuyré foi à aldeia dos Cotih-kre escondido, para ataca-los. Depois voltou sozinho em busca de alguém para lhe ajudar a atacar a aldeia. Pajatuyré acompanhou os rastros e viu os rastros dos presos dos Cotih-kre e seguiu para ver se encontrava os pais dos presos.

Pajatuyré falou para o seu grupo de fabricarem uma cabeça falsa de ema para que eles pudessem reparar, observar os Cotih-kre de bem perto. Pajatuyré se enfeitou com folhas e foi levando a cabeça de uma ema para observar os presos.

Um dos presos teve a idéia de brincar de jogar pedras. Aí eles viram a cabeça da ema. Um disse para o outro: -Lá em baixo tem uma ema bem mansa. Vamos mata-la? Mas o chefe dos presos Cotih-kre negou e não concordou.

O Pajatuyré desistiu e voltou para o seu grupo, e conversando, falou para os outros que o grupo dos presos Cotih-kre estavam em cima de um morro. Pajatuyré convence-os a permanecerem lá, até à noite para o ataque aos presos. Caso estes sáíssem de onde estavam, o grupo de Pajatuyré iria ataca-los na prisão mesmo.

Mas, a turma dos presos desceu do morro e foram cada um para sua casa. Depois, tarde da noite, quando os presos doemiam, Pajatuyré foi espiá-los. Depois correu para o seu grupo que começou a discutir se eles iriam mata-lo, ou não. Até que eles decidem matar todos os presos em suas casas. Depois de matarem todos os presos Cotih-kre, o grupo de Pajatuyré voltou para casa.

Neste tempo, a mãe de Cotih-kre estava grávida. Os pais dos presos que tinham saído para caçar vêem um urubu peto do lugar onde estavam os presos. As crianças que os acompanhavam começaram a jogar flechas no urubu que disse: não mexe comigo por que fui eu que comeu o fígado do teu irmão. Nisso o menino correu e foi contar para o pai. Daí todos ficam sabendo do que aconteceu com os presos. Daí chamaram outros para se reunirem na presença do menino que escutou o urubu falar.

Em seguida eles decidem mandar alguém (duas pessoas) para levarem carne para os presos na aldeia. No meio do caminho estas duas pessoas fazem um fogo para esquentar a carne. Nesta hora eles vêem um urubu descendo na aldeia. Um diz

para o outro: O urubu está descendo lá na aldeia. Então eles caminharam mais rápido em direção à aldeia. Viram na aldeia não só urubur, mas todo tipo de ave que come carniça. Depois de verem as carniças, os dois homens voltaram para contar aos outros. Mas os outros não acreditaram neles. De madrugada começaram a caminhar em direção à aldeia e viram as carniças e os restos mortais, começaram a chorar e a enterrar os restos mortais. Depois de enterrá-los, eles não ligaram mais para Pajatuyré. Neste momento, o irmão de Cotih-kre que ainda estava na barriga da mãe nasceu. O menino chamou-se Cotih-kré, o mesmo nome do irmão morto. Com o nascimento da criança a mãe e o pai ficaram de resguardo, sem namorar, cuidando do filho para que este crescesse mais rápido (o resguardo dura de 7 a 8 meses)

Cotih-kré cresce, cresce e fica um rapaz. Com 10 anos já sabia atirar com flecha. Já matava passarinho e quando trazia o passarinho entregava-o à sua avó que colocava o passarinho no colo e começava a chorar.

Quando Cotih-kré cresceu mais, decidiu perguntar à avó por que ele chorava toda vez que ele trazia um animal morto. Cotih-kré saía para caçar e trazia pássaros mortos, e todas as vezes, sua avó pegava-os, os colocava no colo e começava a chorar. Cotih-kré perguntou: Vovó, por que você chora quando eu trago pássaros mortos? Ela responde:

É por que eu me lembro do teu irmão que era forte e esperto. E começou a contar a história do massacre que matou seu irmão. Cotih-kré perguntou qual aldeia havia atacado. A avó respondeu que tinha sido a aldeia do Pajatuyré. Depois de ouvir toda a história, Cotih-kré pediu à seu avô que lhe fizesse uma borduna. Depois de receber a borduna de seu avô, Cotih-kré foi ter com as lideranças no pátio. Daí ele contou no pátio o que acontecia com sua avô cada vez que ele trazia um pássaro morto e que foi assim que ele tomou conhecimento do massacre que matou o seu irmão.

Cotih-kré pediu às lideranças que o acompanhassem para a vingança contra Pajatuyré. E que, caso não concordassem em acompanhá-lo, ele iria só. Mas as lideranças decidiram acompanhá-lo.

No dia seguinte as mulheres vão à cozinha preparar algo para os homens que iriam partir para o ataque. A avó de Cotih-kré preparou pipoca de milho branco.

Depois Cotih-kré foi pintado de urucum por sua avô. A pintura fica bonita, e isto era um bom sinal. Depois de ser pintado, Cotih-kré pôs sua borduna em baixo do braço.

Cotih-kré foi o primeiro a seguir na frente. Quando Cotih-kré já estava perto da aldeia de Pajatuyré, sentou-se esperando os outros.

Uma das lideranças chamou seu neto para apresentar Cotih-kré, para que algum de seus netos saísse à procura de um brejo.

Depois de chamar o neto para apresentar Cotih-kré, o neto da liderança transforma-se em coati para subir bem alto em uma árvore a fim de espiar a aldeia do Pajatuyré. O menino coati fica lá em cima da árvore e olha para todos os lados, em seguida transforma-se novamente, desta vez em gavião. Depois volta como coati, desce da árvore e transforma-se em menino outra vez. Aí ele diz que eles estavam perto da aldeia do Pajatuyré. Logo que Cotih-kré ouviu isto, saiu em direção dos Pajatuyré.

Assim Cotih-kré chegou pertinho da aldeia. Logo que chegaram ao redor da aldeia, organizaram-se em torno da aldeia do Pajatuyré esperando o sinal de ataque. Alguém fez o sinal de ataque e invadiram a aldeia. Cotih-kré foi exatamente na casa de Pajatuyré e deu-lhe umabordunada na cabeça, matando-o na hora. A maioria da aldeia inimiga foi morta, com exceção de alguns.

Depois de atacarem com sucesso a aldeia do Pajatuyré, o grupo de Cotih-kré voltou para sua aldeia. Chegando em casa, o grupo vitorioso foi recebido com alegria.

#### **Anexo 4**

##### **P`yb – O arqueiro valente**

Quando P`yb queria matar alguém, ele lançava sua flecha para o alto e sempre atingia a vítima no olho. Ele era bom de flecha. P`yb saiu de viagem. Os Honkoixekare viram P`yb e ficaram com medo. Um dos Honkoixekare disse para o grupo: eu não sou cego e tenho olho pra enxergar a flecha do P`yb. P`yb começou a lançar suas flechas e a acertar as vítimas no olho. Todas as batalhas eram ganhas por P`yb. Na aldeia do P`yb estavam todos reunidos. Uma marreca estava no alto de uma

árvore. O compadre de P`yb falou-lhe das penas do pássaro marreca para fazer-lhe um cocar, pois ele era cantor. O compadre de P`yb pediu-lhe então que matasse a marreca para fazer um cocar. P`yb estava em casa quando foi avisado do desejo de seu compadre de fazer um cocar com penas de marreca. O sobrinho de P`yb explicou-lhe do desejo do compadre.

P`yb perguntou aos outros índios onde estava a marreca. Depois lançou sua flecha para o alto. Assim que ele lançou a flecha, foi logo avisando: esperem um pouco que a ave já vai cair. Virou-se e em menos de um minuto a marreca começou a cair do alto. Assim que caiu no chão, morta, começaram a tirar-lhe as penas. Foi feito um cocar para o compadre cantor.

P`yb pediu ao compadre para ficar no lugar dele para ir lutar com os Honkoixekare. O compadre no entanto teve medo e foi logo avisar para P`yb. O sobrinho do compadre foi avisar-lhe do medo do tio.

P`yb disse para o sobrinho: Será que este inimigo é assim tão bom de flecha? Tão bom ou melhor que eu? P`yb pegou seu arco e saiu em busca do compadre. Assim que encontrou-se com o compadre soube que o inimigo era mesmo bom de flecha. Neste momento, quase que P`yb era atingido por uma flecha.

P`yb gritou para o inimigo pedindo-lhe para que parasse. O inimigo não atendeu e P`yb correu em direção ao inimigo que tentou esconder-se em um buraco, ficando preso. P`yb pediu-lhe apenas o cocar dizendo-lhe que não iria mata-lo. O Honkoixekare tirou o cocar da cabeça e entregou-lhe a P`yb que deu para o seu compadre.

No dia seguinte eles foram caçar. P`yb estava criando um casal de arara. Pegou uma arara, pôs no ombro. Quando a arara viu um Honkoixekare ficou com medo e quis voar. P`yb perguntou para a arara: O que foi? O que é que você viu?

Até que P`yb enxergou o inimigo e entendeu a afobação da arara. P`yb quebrou um galho e deixou a arara em cima. Se os Honkoixekare me matarem, eles vão levar vocês para criar. P`yb começou sua luta. Jogou flechas para o alto que atingiram os inimigos nos olhos, matando-os. P`yb matou muitos inimigos. Os que sobreviveram desistiram da luta e correram.

Quando a luta acabou, P`yb recolheu suas araras e foi juntar-se aos seus amigos para caçar. Antigamente, entre os canelas, haviam muitos guerreiros. Eram

eles que defendiam a comunidade: Kruëlle, Waijatome, Préjaka, P`yb, Yunkrainon, Katutka, Tohgran, Crankurom, Hongrainon. Esse último acertava até passarinho com a flecha.

## **Anexo 5**

### **A história do Iõnkr`yti**

Era uma vez, um grande caçador. Matou um veado e no caminho encontrou-se com seu tio. Assim que encontrou-se com seu tio disse-lhe que não podia dividir a carne por que a carne seria para um ‘batismo’. O tio conformou-se pois de qualquer maneira ele era liderança e iria comer da carne do veado de qualquer maneira.

No outro dia o tio foi caçar e perguntou a mulher, na chegada, se o ‘batismo’ já estava sendo preparado. Este velho era um pajé e pôs um feitiço nos olhos do sobrinho mentiroso e sovina, deixando-o doente. O rapaz já não aguentava mais a dor. No dia seguinte foi ao rio. Lá ficou colocando água gelda nos olhos para esfriá-los. Enquanto isto a mulher do peixe sabão estava chorando pela morte do seu marido. Ela tinha sentido o cheiro do sangue do seu marido morto. Ela se lamentava pelos lugares por onde ele havia passado. Este peixe fêmea, vendo o rapaz chorar, perguntou-lhe o que estava acontecendo. Ele explicou-lhe que eram os olhos que estavam doendo. O kredi fêmea, ouvindo os lamentos do rapaz, curou-lhe os olhos. Depois o peixe avisou ao rapaz quem havia colocado aquele feitiço em seus olhos. O rapaz prometeu vingança.

Depois o peixe perguntou-lhe se ele sabia qual tinha sido a aldeia que havia matado o seu marido. O rapaz respondeu que tinha sido alguém de sua aldeia, o que era mentira, pois ele não sabia.

O kredi fêmea saiu satisfeito. Entrou no rio mas continuou chorando. O peixe fêmea, muito agradecido ao rapaz deu-lhe muitos poderes, como por exemplo o poder de cura. Chegando em casa o rapaz pegou um gafanhoto. Esperou seu tio se distrair para jogar-lhe um feitiço. O feitiço atingiu os dois olhos do velho que ficou cego.

## Anexo 6

### Mito de origem dos grupos Timbira (colhido por Gilberto Azanha entre os canela-Ramkokamekra)

Sim, antes os nosso primeiros eram valentes e mandavam na aldeia. Só os guerreiros é que mandavam e governavam a aldeia. E sempre que as outras tribos valentes atacavam a aldeia, um guerreiro sempre matava os atacantes. Logo, ele sozinho começou a governar a aldeia. Ele fez a aldeia grande e lá ficaram. E os pequenos faziam arapuca, mas os outros vinham primeiro e pegavam o ahtore que estava preso e já estavam se dirigindo palavras ruins, e aqueles que pegaram o ahtore na arapuca, começaram a brigar com os outros e começaram a atirar flechas, com o arco pequeno começaram a se flechar. E um índio chamado Caprôôe foi flechado Caprôôe caiu deitado e eles o flecharam no cotovelo, bem no meio do coraçõozinho, bem no lugar onde dá choque foi flechado. A flecha tinha sido feita com Talo de Najá e lá mesmo onde caiu, ele morreu. Quando chegaram os outros, eles o descobriram. Ai seus pais começaram a discutir e a se flecharem e a gritarem uns para os outros, e logo que acabaram de atirar flechas todos ficaram inimigos, e tiraram logo seus próprios nomes e assim que tiraram iam andando. Estes são os Krêêjê e saiam.

Outros são Py Kopjêê e saiam.

E também outros chamados Crahô e também saíram.

E também outros puseram Hakàhpoti (Xavante) e saíram e entraram no Cocal.

E outros chamaram Apanyêkra e ficaram bem perto.

E outros chamaram Xààkãm e ficaram no Mucura.

Mas o Mõrtum re ficou aqui nesse lugar. E eles eram mito poucos e andavam aqui. E as outras tribos ficaram longe e voltavam para lutar com os daqui. E eles mesmos se matavam e sempre ficavam inimigos e sempre se matavam e sempre, sempre se dividindo e assim ficaram até quando o governo soube tudo e parou com tudo. E o governo os separou e ele os segurou. Mas ainda assim hoje quando alguém sai sozinho e lá chega, eles o matam. Mas aqui não matamos ninguém, ninguém de outra tribo.

É, na aldeia do Me môrtum re não se mata ninguém de outra tribo.

Aqui se tem pena dos outros.

## **Anexo 7**

### **Pùt e Pùt**

A lua e o sol andavam sempre juntos. Eram comadre e compadre um do outro. Nesta época, o sol e lua viviam no chão.

Nos galhos das árvores, havia um passarinho chamado pica-pau que usava um chapéu muito bonito. O pica-pau batia com o bico no pau e fazia “brum...brum...brum”. O sol foi falar com o pica-pau e disse: Ei, compadre, olha, este chapéu é tão bonito, será que dá pra você me arrumar pelo menos um para eu usar na rua?

O pica-pau respondeu para o sol:

Será que você vai agüentar com o fogo no chapéu?

O sol respondeu:

Eu agüento, eu agüento, e aí o pica-pau tirou o chapéu da cabeça e o jogou para o sol. Mas, foi a lua quem pegou o chapéu e disse: Esse chapéu é quente demais, eu não agüento não!

Enquanto falava, jogava o chapéu de uma mão para outra. Até que a lua abriu a mão e o chapéu caiu no chão e pegou fogo.

A lua correu para frente do fogo, depois foi para a casinha do maribondo. A lua entrou na casa do maribondo e o fogo se espalhou pela casa. Depois entrou no buraco do tatu peba e o fogo queimou. Passou e queimou tudo que é mato. Depois de um tempo o tatu pôs a mão para fora do buraco para sentir se o chão já tinha esfriado. O tatu só saiu quando o chão estava frio.

Aí o sol falou: Eu não sei pra onde foi a comadre lua. Eu não sei nem o que queimou. Eu vou é esperar aqui mesmo. Depois de algum tempo, a lua aparece. Ela havia escapado do fogo, mas estava toda queimada. Chegando perto do tatu peba pergunta: ôpa, compadre, chegou?

- Cheguei.- respondeu o tatu.
- E por que você não se queimou? – perguntou a lua.
- Eu entrei em um buraco e escapei. – respondeu o tatu.

- O sol falou pra lua: Ei, comadre, vamos caçar um bicho queimado? Vamos pegar umas carnihas para nós comermos?

Então saíram juntos, o sol e a lua, em busca de alimento.

Pegaram uma capivara para comer. Prepararam-na, abriram sua barriga e retiraram a gordura do animal. O sol pegou a gordura da capivara e a guardou escondido da lua. Depois de comerem a carne, deitaram-se. A lua estava dormindo quando o sol pegou a gordura da capivara e fez um espetinho para assar no fogo e comer. O sol comeu a gordura e

ficou com a barriga tão cheia que nem pôde mais levantar. Comeu tanto que ficou fraco e sonolento. Enquanto o sol estava comendo, um pedaço da gordura caiu em cima da barriga da lua e...cri...cri...cri.

- Aiiii! Tá quente, tá quente. – reclamou a lua.

A lua correu para o brejo e pulou dentro d'água para aliviar a queimadura.

O jabuti do brejo saiu de dentro da casinha dele para ver o que estava acontecendo. A lua o viu e pegou uma varinha e colocou dentro do buraco do jabuti de onde começou a jorrar muita água. Formou-se uma correnteza que começou a carregar a lua.

- Agora eu vou morrer afogada. Preciso me agarrar em algum cipó para poder me salvar.

Passando por baixo de uma árvore a lua se agarrou em um galho, e foi assim que ela conseguiu escapar.

Durante isto, o sol acorda com vontade de comer buriti. Depois de comer buriti, o sol faz cocô. De volta, a lua observa o cocô do sol e pergunta:

- Ei compadre, o que é que você comeu que deixou o seu cocô assim tão bonito?

- Eu estou comendo a flor daquele pau. Pau d'ara. É verdade! – mente o sol.

A lua sobe no pau d'ara e come da flor. Come até encher toda a barriga. Na hora de fazer cocô, a bosta dela não presta, sai feia feia. Aí a lua pergunta para o sol:

- Compadre, é verdade que você comeu dessa florzinha? Porque a minha bosta não presta. Não fica assim bonita como a sua. Acho que você está comendo é outra coisa.

- Não, eu comi desta florzinha mesmo, comadre.- responde o sol.

Eu vou te pegar! Na hora em que você estiver comendo eu vou saber o que é. Eu vou atrás de você! – exclama a lua.

Depois de algum tempo, o sol saiu em direção ao buritizal. A lua levantou a cabeça e foi seguindo as pegadas do sol.

O sol foi no pé de buriti e tirou um com a mão (Nossos avós contavam que antigamente o buriti era um pé de árvore bem baixinho.)

Descascou e comeu.

A lua viu tudo e disse:

- Ah compadre, o que você está comendo é buriti. É por isso que quando você caga sua bosta sai bem bonita. Você me enganou, compadre sol!

Sol e lua comeram buriti. O sol saiu e a lua continuou comendo. A lua pegou um caroço de buriti e o jogou para o alto. O caroço saiu voando. Dizem que é por isso que hoje o buriti é uma árvore alta, de pé comprido. Se não fosse pela lua o buriti seria um pé pequeno e poderíamos pegar o fruto com as mãos.

## GLOSSÁRIO

**Amji cuton**-comunidade

**Amji Kaiper**-sentir-se

**Amji Kampa**-auscultar-se

**Anahcô**-suor

**Anarrôgo**-comida

**Apaniekra**-filhos do peixe piranha

**Caahàxa**-útero

**Cabarrom-nô?**-Está namorando?

**Cai**-curandeiro

**Capen**-saudável

**Caprô**-sangue menstrual

**Cati**-grande

**Caxwyn**-espírito

**Cukaká**-preguiçoso, ocioso, vadio

**Cupé ché**-homem branco vestido

**Cupê gatontongré** – aquele que atira com arma de fogo

**Cupê kahok**-grande brancos

**Cupê peire**-brancos do cotidiano

**Cupê**-o não índio

**Há-?khre-pey**-saber

**Hapên peg**-trabalhar bem

**Hàpén**-trabalhar

**Híiro**-almas

**Him**-carne

**Holpin**-compadre

**Hu pihho**-trabalho bom

**Hujahêr**-caça

**I mã a kupên prám** – em você tocar eu preciso

**I ma kin nare**-Não gosto

**I ma kin**-gosto

**Ih hê kra**-vagina

**Ih pahàm**-vergonha

**Ih tàm**-estou crua

**Ih.hi.re**-magro

**Ihcajren**-estar com desejos sexuais

**Ihiiró**-esperma

**Ihkreka**-corpo

**Ihkyhti**-placenta

**Ihtur**-urina

**Ikwy** – fezes

**Im-pê** – suor

**In to capôc**-bom caçador

**Incre**-testículos

**Ipré**-cinto

**Ipré**-cinto de tucum

**Itorrôco póhré**-sobrancelhas grossas

**Itorromxicô**-pestanas pra cima

**Izarecô**-catarro

**Karô**-alma

**Khré** – pele

**Kra-caró**-primeira menstruação

**Krõõ jõ pi**-dia do porco do mato

**Me Ipicaxêr**-casamento

**Mehim**-minha carne

**Mehrro** – caroço

**Mekarõ**-almas

**Nare**-negativa

**Pahi**-chefe

**Pepkahà**-gavião guerreiro

**Phuhim**-animal gente

**Pintxwyj**-comadre

**Pi**-tora ou pau de madeiro

**Prohkam** – autoridades

**Prokham**-autoridades, conselho de velhos

**Pur**-roça

**Pùt** –sol

**Putwr'yрэ**- Lua

**Que**-não

**Quetre** – tio ou avô

**Ramkokamekra**-povo habitante em terras onde há almecegra e água.

(Ram=almecegra;ko=água;)

**Recama ipa**-aquele que gosta de andar vestido

**Rõjarin**-vômito

**To hapak-khre**-furar orelha

**Togazine**-remela

**Tói a pacsá** – estou com saudades

**Torrôpo**-que têm sobrancelhas

**Tyjré**-avó

**Wanim**-sexo

**We?té**-figura feminina importante, ‘rainha’.