

Ritual de iniciação no Alto Xingu: a reclusão feminina Kamayurá*

*Sofia Pereira Madeira*¹

Universidade Federal de Uberlândia

Resumo

Este artigo consta na análise do ritual feminino de iniciação no interior do grupo étnico Kamayurá, cuja pesquisa foi realizada pelo método da observação participante, mediante o qual pude vivenciar o cotidiano desse grupo localizado no Alto Xingu/MT. Tal experiência despertou minha curiosidade científica, centralizada nas relações de gênero no interior desse grupo, tendo como recorte o ritual de iniciação das jovens Kamayurá e a função que ele desempenha no interior de uma rede de relações coletivamente estabelecidas – colaborando para a formação cultural do grupo, fixando valores e reafirmando crenças. Torna-se, contudo, evidente a importância de um sólido embasamento teórico para a realização desse contato e da análise proposta.

Palavras-chave: Ritual de iniciação; Indígenas; Reclusão; Papel social.

Abstract

This article consists on the analysis of the feminine ritual of initiation inside the ethnic group of the Kamayurá indians, in which the research happened through the participative observation method, where I could live daily with this group – located on the Alto Xingu/MT. This experience awakened my scientific curiosity, centered on the relations of gender inside this group, detaching the initiation ritual of the young Kamayurá and the function it represents inside of a relationship net collectively established – collaborating on the cultural formation of the group, fixating values and reaffirming beliefs. It becomes, however, clear the importance of a solid theoretical basement for the realization of this contact and the proposition analyses.

Keywords: Ritual of initiation; Indians; Reclusion; Social role.

* Initiation ritual on the Alto Xingu: the Kamayurá feminine reclusion

¹ Endereço para correspondências: Rua Presidente Costa e Silva, 100, Morada da Colina, Uberlândia, MG, 38411-110 (E-mail: sofiapmadeira@gmail.com).

Introdução

A presente pesquisa teve início com a leitura de monografias etnográficas, seguida de trabalhos de campo realizados em visitas ao grupo indígena Kamajurá² – localizado na aldeia de Ipawu, no Alto Xingu, Estado do Mato Grosso. Pelo método da observação participante,³ pude acompanhar e vivenciar o cotidiano daquele grupo, e selecionar uma problemática que se mostrou de grande relevância. Durante conversas livremente estabelecidas, tomei conhecimento do ritual de “aprisionamento” de jovens índias que, quando têm seu primeiro fluxo menstrual, são reclusas em certa parte da casa, sendo-lhes proibida a saída. Questionei algumas meninas – ainda impúberes – acerca desse ritual de iniciação. Afinal me interessava saber o que pensavam a respeito. Todas se puseram a rir, e uma disse que tinha medo, pois sabia que sua hora estava chegando. Durante a conversa, muitas se entreolhavam e sorriam, demonstrando certa timidez. Fomos nos aproximando e as conversas e informações se deram mais naturalmente.

Logo percebi que tal ritual tinha magnitude até então por mim desconhecida. Durante uma conversa com Takumã, pajé da aldeia e pai de uma moça reclusa, percebi que o ritual parece “amarrar” a cultura local, preparando as moças para se transformar em mulheres, ou seja, mães e esposas. Tal reclusão pareceu-me, à primeira vista, um sacrifício, talvez até uma penitência, mas logo percebi que ali se daria a construção social da mulher Kamayurá. Essa construção precisaria, portanto, de tempo e isolamento para se dar de forma sólida e completa, talvez com o intuito de fortalecer e sedimentar os laços e costumes daquela cultura.

A jovem “presa” aprende a confeccionar artesanato, tecer o fio do algodão e a cozinhar com a mãe e outras mulheres do grupo, num intervalo de tempo que pode variar, mas dura ao menos um ano. Durante esse período, sua franja não poderá ser aparada, crescerá até cobrir-lhe o rosto, o que impede que indivíduos de fora do círculo familiar lhe olhem diretamente nos olhos. Concluído o tempo de reclusão – delimitado pelo pai da moça –,

² Grafia tupi, lê-se: Kamayurá. Para facilitar a leitura e a pronúncia corretas, adotei grafia Kamayurá.

³ As visitas ao grupo se deram entre os dias 8 e 16 de outubro de 2004, 22 e 28 de outubro de 2005 e 15 e 22 de novembro de 2006, mediante a observação participante, metodologia largamente utilizada em contatos interétnicos, que visa a maior proximidade entre pesquisador e pesquisados, na qual se faz imprescindível o registro dos acontecimentos no que se convencionou chamar de “diário de campo”.

a jovem é apresentada a toda a comunidade como mulher, passível de pretendentes e propostas de casamento. Além de preparar as jovens para ser esposas e mães (sobretudo de homens), a reclusão as mantém intocadas – já que são inacessíveis aos homens –, serve, portanto, como controle de natalidade do grupo e previne que tribos rivais roubem suas mulheres.⁴

O ritual feminino de iniciação tem acontecimento correspondente no universo masculino, porém, é facultativo, aplica-se àqueles jovens que desejam se tornar líderes do grupo ou grandes lutadores do *Huka-huka*.⁵ Nesse último caso, por volta dos 14 anos de idade, os rapazes são confinados e recebem alimentação especial, específica para a limpeza corporal e enrijecimento muscular, o que, somado aos ensinamentos dos velhos lutadores e intensos treinamentos da luta, prepara o jovem rapaz para ser um exímio lutador da tradicional luta alto-xinguana. Tal acontecimento marca o ritual de passagem dos jovens para a idade adulta.

O *Huka-huka* tem versão feminina, embora seja restrito às moças púberes e tenha menor importância, porém, ambas as lutas ocorrem durante o ritual do *Kwaryp*,⁶ cerimônia que reverencia os mortos ilustres e remonta à narrativa mitológica fundadora da vida humana.

*O ritual do Kuarup revive a narrativa religiosa dos índios do Xingu, centrada na figura de Mawutzinin, relativa à vida e à morte de seres humanos. [...] Mawutzinin é um ser eterno, antropomorfo, responsável pela criação dos primeiros seres humanos, a partir de troncos de árvore. Mawutzinin é também o responsável pela criação da sociedade, após ceder as filhas que criou de troncos Kuarup para casamento com as onças (ZARUR, 2003)*⁷.

⁴ O roubo de mulheres serve tanto para reconstituir a vida tribal, uma vez ameaçada, quanto para vingar as mortes por feitiço. Nesses casos, roubam-se mulheres e crianças do grupo do feiticeiro, em substituição dos defuntos pelos cativos (RIBEIRO, 1979).

⁵ Nome dado pelos Kamayurá à luta cujo objetivo é derrubar o adversário com as costas no chão ou agarrar sua perna. Não existem juízes para determinar o vencedor. Nos intervalos das lutas, os descansos são breves e os guerreiros não devem se mostrar cansados ou ofegantes. O nome deve-se aos gritos emitidos pelos lutadores durante o embate, que imitam o rugido da onça.

⁶ Grafia tupi, lê-se: *Kwarup*.

⁷ Disponível em: <<http://www.brasiloste.com.br/noticia/1293/kuarup>>. Acesso em: 15 set. 2003.

O próprio espaço da reclusão fundamenta-se na narrativa religiosa representada na celebração do Kwaryp:

A fabricação primordial dos humanos, de acordo com a mitologia alto-xinguana, foi obra de um demiurgo que deu vida a toras de madeira dispostas em um gabinete de reclusão, ao soprar-lhes fumaça de tabaco. Assim foram criadas as primeiras mulheres, entre elas a mãe dos gêmeos Sol e Lua, arquétipos e autores da humanidade atual. Em homenagem a essa mulher foi celebrada a primeira festa dos mortos, que é a mais importante do Alto Xingu e que consiste, portanto, em uma reencenação da criação primordial, sendo também o momento privilegiado de apresentação pública dos jovens recém-saídos da reclusão pubertária. Assim, é um ritual que enreda a morte e a vida; as moças que saem da reclusão são como as primeiras humanas, mães dos homens (CASTRO, 2002)⁸.

O fim da reclusão feminina também coincide com esse momento de magnânima importância na vida dos povos do Alto Xingu, uma vez que, após as lutas, as jovens “presas” abandonam o espaço de sua reclusão, saem de suas casas e são apresentadas a todos, inclusive aos visitantes. Algumas chegam a se casar nesse mesmo dia.

Tendo em vista a relevância social e simbólica desse ritual no interior da cultura alto-xinguana, minha análise gravitará em torno desse “aprimoramento” – abrange sua extensão no interior da cultura Kamayurá – sob a hipótese de que este provoca uma concreta e forte sedimentação da cultura nativa, fortalece e confirma valores, crenças, laços afetivos e práticas sociais.

Dessa forma, parto da análise do papel que esse ritual de iniciação desempenha no interior do grupo selecionado, mais especificamente de sua importância na *construção social* da mulher Kamayurá. Entende-se, aqui, como “construção social” a formação física e espiritual da pessoa. No caso feminino, essa construção pauta-se em dois princípios: o cuidado com o corpo (sua saúde e beleza) e o domínio das técnicas artesanais.

⁸ Disponível em: <<http://socioambiental.org/pib/epi/xingu/cosmo.shtml>>. Acesso em: 22 set. 2003.

Terei como referencial teórico, fundamentalmente, as formulações e interpretações desenvolvidas por VAN GENNEP (1977), SHORTER (1989) e RIBEIRO (1979), no tocante aos ritos de passagem. Caminharei, portanto, numa perspectiva antropológica descrente de modelos analíticos rígidos, que não captam as singularidades explícitas de culturas tão distintas. Partirei da análise crítica da problemática selecionada, associada a trabalhos de campo e à leitura incessante de etnografias que abranjam o aspecto social-ritualístico de culturas indígenas, uma vez que, embora esse tema já tenha sido objeto de estudo de outros autores (ver, por exemplo, TAVARES, 1994), não foram esgotadas as possibilidades de análise do ritual em questão.

A relevância do tema pesquisado, sobretudo nos dias atuais, sugere que o presente estudo trará acréscimos para a literatura indigenista, uma vez que contempla a temática do rito de iniciação sob a luz de elaborações teóricas que salientam a necessidade de maior aproximação entre pesquisador e grupo pesquisado, o que aponta o trabalho de campo como condição *sine qua non* para a elucidação de uma série de questões.

No contexto atual, significativas mudanças podem ser observadas na vida dos povos alto-xinguanos, claramente percebidas quando contrastadas com a realidade que aqueles povos vivenciavam há quarenta anos. Atualmente, os indígenas – sobretudo os jovens do sexo masculino – participam mais significativamente da vida nacional brasileira. As escolas espalham-se pelas aldeias e professores se multiplicam⁹ na árdua tarefa de ensinar às crianças e jovens de sua comunidade a leitura e escrita de sua língua materna e da língua portuguesa. Até as aldeias já chegaram televisões, antenas parabólicas (movidas a baterias convencionais ou solares), bicicletas (usadas por homens e mulheres), algumas motocicletas – de propriedade individual – e até caminhões e barcos motorizados.

Diante desse quadro, torna-se mais relevante o estudo do ritual feminino de iniciação, devido a sua importância no reforço e na continuidade da cultura local, bem como na manutenção da estrutura social dos povos do Alto Xingu – dada a centralidade da figura feminina como mãe e educadora, a quem cabe a divulgação dos costumes no interior do núcleo familiar.

⁹ Cursos de formação de professores indígenas e agentes indígenas de saúde (AIS) são ministrados nos postos de atendimento instalados no parque.

Referencial teórico

A partir da leitura do livro *Os ritos de passagem*, de VAN GENNEP (1977), fica clara a importância social dos ritos de iniciação. Afinal, para o autor, a vida individual – em qualquer tipo de sociedade – consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de uma ocupação a outra. Essas passagens são acompanhadas por atos especiais, pois, no interior de sociedades ditas “semicivilizadas”, nenhum ato é absolutamente independente do sagrado.

De acordo com VAN GENNEP (1977, p. 26): “Toda alteração na situação de um indivíduo implica aí ações e reações que devem ser regulamentadas e vigiadas, a fim de a sociedade geral não sofrer nenhum constrangimento ou dano”. O próprio fato de viver exige passagens sucessivas de uma sociedade a outra ou de uma situação social a outra, de modo que a vida individual consiste em uma sucessão de etapas, tendo por começo e término conjuntos da mesma natureza (nascimento, puberdade social, casamento, paternidade, progressão de classe, especialização de ocupação e morte).

A semelhança geral entre diversas cerimônias (nascimento, infância, puberdade social, noivado, casamento, gravidez, paternidade, iniciação nas sociedades religiosas e funerais) dá-se pelo objetivo final delas, que apresentam meios quase idênticos para atingi-lo. O objetivo é fazer um indivíduo passar de uma situação determinada a outra igualmente determinada. Assim, o indivíduo modifica-se, pois tem atrás de si várias etapas, e atravessou diversas fronteiras.

Um aspecto em especial ao qual me reporto para fundamentar a compreensão do ritual feminino de iniciação é a diferenciação que VAN GENNEP (1977) faz entre *puberdade fisiológica* e *puberdade social*. O autor diz ser inadmissível o uso da expressão “ritos de puberdade” para designar o conjunto de ritos, cerimônias e práticas de toda espécie que marcam nos diversos povos a passagem da infância para a “adolescência”.¹⁰ VAN GENNEP (1977) sugere que, assim como se distingue parentesco físico (consangüinidade) de parentesco social e maturidade física de maturidade social (maioridade civil), devemos distinguir puberdade fisiológica de puberdade social.

¹⁰ Termo ainda não difundido entre os povos indígenas, que se referem a esse período como mocidade (“virar moça”).

O autor diz que elas raramente convergem, e, nas meninas, a primeira é marcada pelo intumescimento dos seios, alargamento da bacia, aparecimento de pêlos no púbis e, sobretudo, o primeiro fluxo menstrual – que não ocorre na mesma idade entre diferentes grupos étnicos e nem mesmo no interior de cada um deles. Entretanto, na vida social, os acontecimentos dão-se de modo distinto. A puberdade social é, de fato, mais ampla, pois marca o efetivo ingresso da jovem no mundo adulto, como mulher, apta para o matrimônio e a maternidade.

Não obstante, a puberdade fisiológica parece ainda ser o fenômeno norteador da passagem da vida infantil para a vida adulta, e encontra como expoente máximo – no universo feminino – a menarca, cujo caráter é acentuado, “[...] devido à qualidade ‘impura’ tanto da mulher em si mesma quanto do sangue menstrual” (VAN GENNEP, 1977, p. 73).

O sangue que verte por ocasião da primeira menstruação e da primeira relação sexual delinea psicológica e simbolicamente uma mulher. O sangue é um símbolo natural de ferida, sacrifício e martírio. Chama a atenção para a inconsciente imagem masculina dela, assim como para sua semelhança feminina, pois, juntamente com seu corpo de mulher, o seu ideal e a imagem do homem é também rompida e tem de reformar-se em reação ao que agora aconteceu (SHORTER, 1989, p.76).

Tal fenômeno ocorre de modo distinto entre os meninos, pois, como salienta VAN GENNEP (1977), a primeira emissão de esperma pode ocorrer desde a mais tenra idade, pode até mesmo passar despercebida pela coletividade. Por isso, o surgimento de pêlos no púbis e barba determina a iniciação deles no mundo adulto, o que confirma a superior importância das mudanças fisiológicas que, somente em momento posterior, desencadeiam uma série de ritos e práticas sociais de modo a contemplar a real inserção do jovem no mundo adulto de sua sociedade.

Com base na leitura da obra *A obscura formação de uma imagem: mulheres e iniciação*, de SHORTER (1989), entende-se a menarca como acontecimento sentido fisicamente pela mulher, que precisa ser recebido antes de se tornar consciente. “Somente mais tarde é que o significado se torna manifesto de maneira a dar sentido individual ao que é, de início, um evento desconcertante e privado” (SHORTER, 1989, p. 71).

Menstruação, casamento, gravidez e menopausa, acham-se todos envolvidos na efetivação do significado, não simplesmente na expressão deste. A mudança chega a uma mulher, é recebida e registrada inicialmente no corpo; somente depois é que o significado se revela. O que o ritual lhe revela, consciente e inconscientemente, é o que antes permanecera oculto, mas está agora pronto para ser desvelado. Depois, ela não mais o conhece parcialmente ou por ouvir dizer, mas por verificação própria de sua psique ou alma. [...] Agora como então, a mulher descobre o uso correto de seu corpo modificado, que é o mesmo que descobrir sua lei e o significado dela. O objetivo e a intenção inconscientes do chamado à mudança são então atendidos. [...] Ela cresceu (SHORTER, 1989, p. 85-86).

Embora a autora não faça a distinção de VAN GENNEP (1977) entre puberdade fisiológica e social, a puberdade fisiológica – nesse caso, anunciada pela subitaneidade da menarca – desencadeará a puberdade social, ou seja, revelará para o grupo as transformações sentidas individualmente pelo corpo feminino, constituindo “uma tentativa de ajustar e restabelecer a si mesma (*perante um*) corpo alterado e um espírito confrontado” (SHORTER, 1989, p. 81). Com a passagem da infância à mocidade, a menina sofre a perda ou mudança. Metaforicamente falando, ela sofre morte e renascimento, sente-se irrevogavelmente separada da infância.

Com ou sem o benefício do ritual, uma garota é naturalmente impelida ao estado de mulher no começo da menstruação. Para ela, isso assinala a saída da infância e o ingresso no estado adulto. É um rite de passage entre nascer mulher e tornar-se mulher. Conscientemente ou não, no espaço intermediário entre dois mundos, o da criança e o do adulto, uma menina/mulher prepara-se para ser a pessoa que física e também espiritualmente será. Contudo,

independente[mente] do quanto aprenda do estado do seu ser na ocasião, a jornada para a frente e o caminho do próximo estágio de sua vida continuam. Ela não pode demorar-se no limiar; seu corpo garante isso (SHORTER, 1989, p. 70).

O ritual feminino de iniciação seria, portanto, o momento social que revela tanto a distinção quanto a *separação* entre o mundo da infância e o mundo adulto, ou seja, aponta muito mais que as mudanças dadas pela maturação fisiológica do corpo feminino. Nele, a mulher toma consciência dessas transformações e se apossa de um novo corpo, agora maduro, adulto, feminino e fecundo.

RIBEIRO (1979), em *Diário do Xingu*, organiza os dados que obteve acerca da origem dos povos xinguanos,¹¹ bem como seus troncos lingüísticos e práticas sociais. A autora coloca que, entre as diferentes etnias do Alto Xingu, há relativo convívio e “interinfluência”, como, por exemplo, o uso do *uluri* – a minúscula tanga feminina usada por todas as mulheres (púberes) do Xingu, que faz parte da cultura local. Segundo a autora, nem sempre esse convívio deu-se de forma amistosa, tendo em vista os inúmeros embates que houve entre diferentes povos indígenas na região. Entre as diferentes manifestações de hostilidade intertribal, RIBEIRO (1979) ressalta o roubo de mulheres que houve – e ainda há – entre diferentes grupos no interior do Parque Indígena do Xingu e entre xinguanos e outros povos. Esse roubo dá-se com o intuito de represália ou para reconstituir a vida tribal, uma vez ameaçada. “[...] Em represália, e para reconstituir a vida tribal, (os *Suyá*) atacaram os Waurá e roubaram quatro mulheres. Através de outras incursões obtiveram mulheres e crianças Kayapó” (RIBEIRO, 1979, p. 26). Nesse caso, foi preciso que os irmãos indigenistas Villas Bôas entrassem em contato com os *Suyá*, a fim de estabelecer a paz entre eles e os grupos vizinhos.

RIBEIRO (1979) descreve, com atenção e detalhamento, um ritual que presenciou em sua visita ao Xingu. O ritual, que mais parecia uma festa, teve início com a luta das mulheres, o chamado *Huka-huka* feminino. Após as lutas femininas, deu-se início ao *Huka-huka* masculino, muito semelhante, embora esse último – na visão da autora – seja muito mais prestigiado e enaltecido. Depois das lutas, procedeu-se à colocação do *uluri* nas meninas púberes Waurá, numa *Yawalapití* e em três Kamayurá (grupos étnicos alto-xinguanos).

¹¹ Termo que designa a população que habita o Parque Indígena do Xingu.

RIBEIRO (1979) esclarece que o uso do *uluri* simboliza a passagem da categoria de “adolescente” para a de mulher, já que, antes da menarca, as meninas usam apenas o cinto de cordéis de buriti na altura da ilharga.

O uluri consta de um triângulo de entrecasca de árvore, medindo os maiores 5,5cm de largura por 2cm de comprimento, de cujo vértice, voltado para baixo, pende um cordel perineal. É suspenso sobre um outro cordel finamente torcido, pintado de amarelo de pequi. Este é atado a de 10 a 50 desses fios torcidos, reunidos para formar o cinto que contorna as cadeiras. [...] É uma espécie de cinto de castidade porque o homem não pode tocá-lo sem o consentimento da mulher, do contrário fica pane-ma. Isto é, azarado, não achará caça nem peixe, tudo lhe irá mal (RIBEIRO, 1979, p. 179).

Tratava-se da “festa das mulheres”, o Yamurikumã. Nesse dia, elas ficavam dispensadas de seus trabalhos cotidianos, como trazer água, acender o fogo, fazer beiju e cuidar das crianças – os homens se incumbiriam disso. RIBEIRO (1979) revela que, de fato, as mulheres ocupadas na cerimônia deixaram de trazer água e, por isso, não havia nenhuma gota dela na aldeia. Acrescenta, ainda, que não fora somente água que faltou, mas também o cuidado com as crianças, que muito choravam a ausência das mães e a falta de fogo aceso.

Dessa forma, RIBEIRO (1979) reforça a centralidade da figura feminina na organização social do grupo, cuja ausência foi sentida substancialmente por todos os convidados da festa, pois a dispensa das tarefas domésticas às mulheres não implicou transferência delas aos homens. Simplesmente, ninguém se encarregaria delas. “Todos comentamos que sem mulheres a aldeia não funciona: não havia água como disse nem tampouco fogo aceso. Um caos” (RIBEIRO, 1979, p. 180).

Por meio da leitura e compreensão dos autores supracitados, dentre outros, o presente trabalho consta na análise da função social que o ritual feminino de iniciação aqui elucidado desempenha no interior da cultura Kamayurá, particularmente, no que diz respeito à formação social da mulher e de seu papel no interior dessa comunidade. Salienta-se, sobretudo, a importância da fundamentação teórica na orientação dos trabalhos de campo, que possibilita um recorte estruturado da realidade pesquisada.

Procedimentos metodológicos

A preferência por estudar a etnia Kamayurá deu-se por dois motivos principais: a facilidade de ingressar na aldeia, uma vez que uma conhecida já havia trabalhado com o grupo quando estagiou enfermagem no parque, e estabeleceu um importante elo entre mim e o grupo; segundo, a ampla divulgação dos saberes e costumes daquele grupo na literatura indigenista à qual tive acesso, que alimentou minha curiosidade científica em relação aos Kamayurá.

SEEGER (1980) ressalta que a escolha do grupo étnico a ser estudado representa uma opção pessoal do pesquisador, embora vários possam ser os motivos para tanto. O autor salienta, também, que o recorte que o antropólogo faz no interior da cultura selecionada representa, substancialmente, a preocupação que ele nutre a respeito de sua própria sociedade, portanto, focaliza na outra certas características que lhe intrigam ou chamam atenção na sua. “As principais preocupações dos antropólogos no estudo de outras sociedades estiveram sempre ligadas às preocupações gerais quanto a sua própria sociedade” (SEEGER, 1980, p. 14).

Num primeiro momento, dediquei-me à leitura de etnografias de diferentes grupos indígenas, a fim de obter maiores informações sobre os diferentes modos de vida dos grupos étnicos que habitam o Brasil. Para obter dados mais específicos do grupo selecionado, realizei o primeiro trabalho de campo em outubro de 2004 na aldeia de Ipawu, da etnia Kamayurá, localizada no Alto Xingu/MT, quando tomei conhecimento do ritual feminino de iniciação. Num momento posterior, fixei minha atenção em leituras etnográficas que mais se aproximavam do foco de minha análise, organizando uma estrutura metodológica de pesquisa.

Voltando a campo, em outubro de 2005, levantei dados mais específicos relativos ao ritual observado por meio de diálogos informais, possibilitados pela técnica de observação participativa. Inicialmente, as conversas deram-se com as meninas impúberes (crianças)¹², durante atividades corriqueiras, como o banho na lagoa e a colheita de manga. Mais tarde, mantive contato com as moças reclusas, esforçando-me para estabelecer algum diálogo,

¹² Segundo SEEGER (1980), os antropólogos são introduzidos no mundo dos nativos pelas crianças e como crianças. O pesquisador não sabe a língua nativa, seus costumes, valores e crenças, e não tem habilidade para as tarefas mais elementares, como a caça, a pesca e a produção de alimentos, então, deve ser educado para a vida no interior daquele grupo.

embora não falássemos a mesma língua. Dada essa dificuldade, optei por perguntar a suas mães, apesar de falarem mal o português, na esperança de obter maiores informações, mas, quando informada de que os pais determinavam o tempo da reclusão – sendo os verdadeiros conhecedores do ritual – engajei-me em intermitentes conversas com homens adultos, sobretudo pais de moças “presas”, a fim de responder às inúmeras indagações que a observação me reservara.

Em novembro de 2006, retornei a Ipawu, para preencher algumas lacunas da pesquisa e sanar dúvidas suscitadas por pequenas contradições encontradas na leitura de diferentes fontes bibliográficas. Após colher informações que sanassem essas dúvidas, complementando os dados referentes ao período da reclusão feminina, dediquei-me à análise da função social que esse ritual desempenha na formação da mulher Kamayurá, sobretudo na construção de um papel sexual feminino, fortemente responsável pela manutenção e continuidade da estrutura sociocultural do grupo.

Desse modo, a presente pesquisa consta de dois suportes principais: o levantamento de conceitos que envolvem o aspecto ritualístico das culturas indígenas, norteado por indagações teóricas acerca da sociabilidade do grupo – o que serviu de alicerce para toda a pesquisa –; e os trabalhos de campo, cuja vivência prática possibilitou a confecção de diários de campo e o livre estabelecimento de diálogos. “É precisamente esse entrelaçamento entre a experiência de campo e as preocupações teóricas o que produz a análise antropológica” (SEEGER, 1980, p. 17).

Diferentemente da metodologia adotada pela antropologia até o século XIX – na qual sobressaía a idéia de que um distanciamento entre antropólogos e nativos ampliaria a cientificidade do trabalho etnográfico, pressupondo-se que as sociedades tribais eram inferiores e encontravam-se em processo de “evolução” –, o trabalho de campo, largamente utilizado pela antropologia moderna, aproxima o pesquisador da realidade do grupo pesquisado, ultrapassando a mera observação e favorecendo a efetiva participação do antropólogo nas relações cotidianas estabelecidas no interior do grupo.

Do ritual de iniciação

A vida é uma constante passagem de etapas, determinadas pela biologia e pela cultura. Tem início com o nascimento e finda com a morte.

Essas passagens são quase sempre marcadas por cerimônias e rituais. Nessa sucessão de etapas, tem-se a formação do homem e da mulher, o que é comumente chamado de “processo de socialização” ou “construção social”, cuja atenção dirige-se ao aprendizado cultural e pragmático da vida em sua própria sociedade.

Segundo VAN GENNEP (1977), cada etapa percorrida corresponde a um “compartimento”, um espaço socialmente estabelecido para a atuação de determinado papel social. Portanto, passar de um compartimento a outro implica dizer que a pessoa em transição vive um momento grave, uma vez que se encontra no limiar de duas etapas, ou seja, fora de qualquer espaço social. “A ótica de Van Gennep é inovadora em pelo menos dois pontos. Oferece indicadores das vibrações da vida social (as cerimônias que ligam situações contrastantes, mutuamente exclusivas) e aponta a relevância das posições liminares, isto é, vividas à margem” (JUNQUEIRA, 2002, p.25).

Para compreender a relevância desse passar sucessivo de uma etapa a outra, faz-se necessário entender qual imagem o grupo “idealiza como representação do homem e da mulher; perceber os atributos do quadro de referência que atua como um grande espelho onde cada um tem sua figura projetada” (JUNQUEIRA, 2002, p. 6). Os espaços de atuação do homem e da mulher são distintos, tanto na vida doméstica, cerimonial, no trabalho ou na guerra, sendo necessário que o grupo – sobretudo os mais velhos e experientes – eduque os jovens para o exercício diário das tarefas a eles futuramente atribuídas.

Na infância, a criança Kamayurá experimenta uma liberdade talvez nunca repetida ao longo da vida, pois suas vontades e seus desejos são atendidos ao menor sinal de choro ou insatisfação. Tendo suas vontades respeitadas, a criança é livre e espontânea, porém, a ela são impostos limites – embora bastante amplos –, exige-se postura de generosidade e cuidado com os mais novos e mais fracos do que ela. Essa conduta é estimulada desde a mais tenra idade, pois é condição para um cordial relacionamento no interior do grupo, somada ainda à disposição para o trabalho, ao carinho no trato com as crianças e à alegria e intenção de ajudar o próximo.

Ao lado das qualidades ideais da pessoa Kamayurá, nutre-se a expectativa de que todos devem trabalhar, casar e gerar filhos. O exercício das obrigações diárias, bem como o casamento e a procriação, é pilar central no interior da cultura local, necessita de um período exclusivo para a preparação física e espiritual dos jovens, que tem início na “puberdade”.

Numa idade que varia com o clima e a raça e que se estende de cerca dos nove aos quinze anos, a criança entra na idade da puberdade. A puberdade não é um momento ou um ponto de transição, mas um período mais ou menos prolongado de desenvolvimento durante o qual o aparelho sexual, todo o sistema de secreções internas e o organismo em geral são inteiramente refundidos. Não podemos considerar a puberdade como conditio sine qua non do interesse sexual ou mesmo das atividades sexuais, uma vez que as meninas não núbéis podem copular e conhecem-se meninos imaturos que têm ereções e praticam o immissio penis. Mas sem dúvida a idade da puberdade deve ser considerada como o marco mais importante da história sexual do indivíduo (MALINOVSKI, 1973 apud TAVARES, 1994, p. 3).

Convencionou-se chamar de puberdade a fase da vida em que ocorrem o estirão do crescimento, a especialização das funções sexuais, a viabilidade reprodutiva e uma série de mudanças psicológicas, enfim, é a passagem da infância para a vida adulta. Porém, a puberdade não é um fenômeno simples, ao contrário, tem implicações fisiológicas, psicológicas e sociais, altera o modo como o jovem se vê e como ele é visto por seu grupo. Esse período é de instabilidades e perdas, não apenas de um corpo infantil que perece, dando lugar a um corpo maduro, mas de uma posição social que se altera, exige preparo físico, psicológico e espiritual do jovem para assumir as novas responsabilidades que a vida adulta lhe reserva. Sociedades distintas têm tratado esse fenômeno de forma também distinta. A cultura alto-xinguana faz uso desse momento para o que se acredita ser a “construção social” da pessoa Kamayurá, no qual o jovem deve aprender voluntariamente¹³ as tarefas que a ele serão designadas na vida adulta. Os jovens “presos” almejam, fundamentalmente, alcançar um *tipo ideal*: os meninos espelham-se em grandes lutadores do *Huka-huka* e as meninas se esforçam para ser a base da estrutura familiar, cujo sustentáculo é a maternidade. Para exercer esses papéis, precisam de um sólido aprendizado, o qual requer um período de reclusão física e espiritual, que varia segundo o sexo e a finalidade do isolamento.

¹³ A reclusão, embora imposta pela família, precisa da disposição e introspecção do jovem. No caso dos meninos, é permitida a saída, caso não deseje permanecer na reclusão, o que não é permitido às meninas, cuja prisão é contínua, sem intervalos.

A reclusão é tanto mais prolongada quanto maiores as responsabilidades sociais que deva assumir na comunidade, de modo que possíveis líderes podem estender seu período de reclusão por até cinco anos, intercalados por curtos períodos de liberdade¹⁴ (JUNQUEIRA, 2003).

A reclusão representa, portanto, um momento de profundas transformações fisiológicas e psicossociais – sentidas diferentemente por cada jovem –, período em que os jovens são submetidos a restrições alimentares (seguem tabus, prescrições e normas específicas), isolamento social e ingestão de substâncias eméticas, “[...] visando a incorporação ou excorporação de fluidos corporais, com suas restrições e prescrições vinculadas, principalmente, ao sexo e à alimentação” (TAVARES, 1994). Em ambos os casos, enquanto são ministradas raízes eméticas, o jovem não pode estabelecer diálogo com nenhuma pessoa do grupo, a não ser aquela que lhe dá a medicação. Ele cobre seu rosto por ocasião de suas saídas noturnas, de modo que não seja visto.

No caso masculino, a reclusão destina-se apenas ao jovem que deseja se tornar lutador do Huka-huka ou grande líder da aldeia. Os jovens iniciados aprendem as técnicas de trabalho – como costurar a pena na flecha, fazer pente, trançar cestas e fazer cocares – e treinam regularmente o Huka-huka. Ingressam nessa reclusão apenas meninos virgens, pois se acredita que os já iniciados na vida sexual “não agüentam” ficar presos. Os meninos devem, portanto, se manter castos e concentrados nas tarefas a eles destinadas, como a caça, a pesca e a luta quase diária – motivos pelos quais eles deixam o espaço da reclusão.

No caso das meninas, a reclusão é ininterrupta, deve se estender por pelo menos um ano. Quando elas têm sua primeira menstruação (pacote), são banhadas pela mãe e deitadas na rede. Assim devem permanecer de dois a quatro dias, sem se alimentar nem se mover – aguardando o fim do sangramento. A jovem reclusa toma raízes eméticas dadas pela mãe durante alguns dias e continua sem se alimentar enquanto estiver sangrando. No primeiro mês – o mais severo –, ela não pode beber outra coisa que não seja o kauim e não pode alimentar-se de peixe. Após a primeira lua, poderá alimentar-se de peixe,

¹⁴ Segundo JUNQUEIRA (2003), nos períodos de liberdade que intercalam o tempo de reclusão, os pais evitam que o jovem tenha experiências sexuais, pois seu vigor pode ser comprometido. Os pais acreditam que devem aguardar até que ele tenha se tornado um bom lutador.

mas apenas cozido. Durante toda a reclusão é proibido à reclusa ingerir carne, mel, mingau de mandioca (perereba), pimenta e sal, resta-lhe apenas o beiju, o kauim, algumas espécies de peixe, pequenas aves, pequi e outras frutas.

A alimentação é um ponto fundamental para a construção de um corpo saudável e, conseqüentemente, para seu crescimento e desenvolvimento físico. Alguns estudos apontam sérios problemas causados pelo sedentarismo e carência de proteínas e vitaminas a que são submetidas as reclusas. Além das várias restrições alimentares, a jovem presa não exercita sua musculatura, uma vez que não se desloca mais que poucos metros no interior de sua maloca. A jovem permanece quase a totalidade do tempo em repouso ou realizando esforços mínimos em atividades manuais. A pele fica empalidecida pela carência da luz do sol.

Durante a reclusão, a jovem coloca amarrações (assemelham-se a ataduras) nas dobras dos joelhos e nos tornozelos, com a intenção de fortalecer a musculatura das panturrilhas, fazendo com que aumentem de volume. Para completar o processo, costuma “arranhar” as pernas com os dentes do peixe-cachorra – o que faz sangrar muito – e passar raiz logo em seguida para cicatrizar. Essa esscarificação serve para fortalecer a musculatura e para “limpar o sangue”, como dizem os pais das moças. O ato de arranhar é comum a todos os jovens e adultos da aldeia, não necessita de ocasião especial para que aconteça, embora seja mais freqüente na véspera de grandes lutas, cerimônias, pescarias e caçadas. O uso de ataduras, portanto, somado às freqüentes esscarificações, provoca edemas no local, altera a proporção da panturrilha, que serve como indicador de crescimento da “presa”.

A reclusão é um período de significativo aprendizado, pois a jovem moça aprende a fazer esteira, tecer rede e executar tarefas domésticas, como o preparo dos alimentos, principalmente os provenientes da mandioca, base alimentar dos alto-xinguanos. Geralmente as mulheres mais velhas de seu núcleo familiar lhe ensinam as tarefas domésticas.

Nesse período, ela não corta os cabelos, cuja franja deve cobrir-lhe o rosto até a altura do queixo. Após alguns meses de reclusão, quando seus olhos já estão cobertos pela franja crescida, a jovem reclusa pode sair para sua primeira dança, acompanhando a flauta Uruá. No entanto, ninguém se aproxima da jovem, tampouco lhe olha nos olhos. Seguirá aparecendo em certas ocasiões de festa e dança, mas sempre voltará para o espaço de sua reclusão.

Ao sair definitivamente, a franja da jovem é cortada (pelo pai, mãe ou, em caso de casar-se logo em seguida, pelo responsável pela cerimônia), ela recebe novo nome e é considerada adulta, pronta para o casamento e, portanto, para a maternidade.

A cerimônia do casamento é bastante simples, tem início quando a mãe ou outra parente da jovem vai à casa do noivo, pega sua rede e a leva à casa da moça. Então, estende sua rede acima da rede da mulher, posição tradicional que indica que o casal é recém-casado. O casal poderá ter relações sexuais. As redes ficam dispostas na posição inicial durante uma espécie de namoro – que pode durar até cinco meses, aproximadamente (informação verbal) –, até que se decidam se querem mesmo viver juntos. Se quiserem, ela descerá a rede do homem e a colocará ao lado da sua, levemente mais ao alto, em posição de aceite. Caso contrário, à mulher caberá a tarefa de recolher a rede do homem em sinal de reprovação e como pedido de sua partida.

A presença de uma moça reclusa altera a rotina do grupo familiar. A reclusão requer isolamento físico e espiritual da jovem, amparada na colaboração dos demais moradores da casa. Sua alimentação é de inteira responsabilidade da mãe e outras mulheres do grupo. Se uma das mulheres da casa fica *paquete* (menstruada), toda a comida que ela havia preparado deve ser desprezada, temendo-se “contaminação”. Transfere-se às demais mulheres a tarefa de preparar os alimentos. Não é permitido, também, ter relações sexuais no interior de uma casa que abrigue uma moça reclusa.

A explicação que os Kamayurá costumam dar para a menstruação remonta a Mavutsinin que, talvez por descuido, deixou minúsculas piranhas na barriga das mulheres que criou. A todo mês elas mordiscam suas entranhas, provocando perda de sangue. Mas custa crer que o imenso perigo que a menstruação oferece tenha sido derivado de uma origem tão casual. É mais razoável supor que Mavutsinin as amaldiçoou, fazendo com que periodicamente lembrem à sociedade que foram elas as causadoras do fracasso da primeira tentativa de criação do homem. Imagine que Mavutsinin, ao ser surpreendido gerando vida,

dom feminino que ele usurpou, acabou punido pelo próprio olhar profano das mulheres e obrigado a recomeçar o encantamento dos troncos. Sua vingança foi marcá-las com um estigma eterno, fazendo com que o sangue por elas vertido evoque o mistério da morte, da negação da vida, a destruição (JUNQUEIRA, 2002, p. 27).

Na ocasião da apresentação da moça como ex-reclusa, as demais mulheres da aldeia podem “elegê-la” líder, uma espécie de cacique feminino. Existem várias líderes, que se destacam por sua generosidade, seu altruísmo, paciência e, principalmente, discrição em relação a fofocas e intrigas pessoais. A jovem é então tatuada com quatro linhas horizontais no findar de cada ombro, o que marca para sempre as mulheres eleitas para o comando.

Conclusões

Tendo em vista a centralidade da figura feminina na organização socioespacial da comunidade indígena, percebe-se a necessidade de um período de preparação das jovens mulheres para todas as tarefas a elas futuramente destinadas, e elas são vitais à perpetuação da comunidade. Daí vem a magnitude do ritual de iniciação feminino, uma vez que ele ampara as jovens índias nesse momento de “transição” e, portanto, “marginalidade” social. As jovens vêm-se apartadas do universo infantil, e ainda despreparadas para sua real inserção no mundo adulto. Sofrem a perda e a morte simbólica de um corpo infantil, agora modificado com a chegada da mocidade. O amadurecimento de seu corpo deve ser acompanhado de sólido aprendizado, saber transmitido tradicionalmente pelas mulheres do núcleo familiar da reclusa. O domínio das técnicas artesanais e de tratamento (embelezamento) do corpo indica que a moça está pronta para assumir as responsabilidades tipicamente femininas, como a reprodução e manutenção cultural da família.

O ritual feminino de iniciação, portanto, é o momento social que revela tanto a *distinção* quanto a *separação* entre o mundo infantil e o mundo adulto, ambas já apontadas por uma maturação fisiológica – denunciada por súbitas alterações em seu corpo. Nele, a mulher toma consciência dessas alterações e toma posse de um novo corpo, agora maduro, adulto, feminino e fecundo.

Assim, é *papel social* desse ritual exteriorizar as mudanças ocorridas no âmbito da natureza corpórea para a apresentação mágica e social de uma nova mulher.

Referências bibliográficas

Carta de princípios da sabedoria indígena. Karajá, karitiana, krahô, maxakali, pataxó, suruí, tapurinã, terena, xavante e xerente. Brasília, 17 de abril de 1998.

CASTRO, E. V. Esboço de cosmologia yawalapití. In: CASTRO, E. V. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

JUNQUEIRA, C. *Kamaiurá*. Disponível em: <www.socioambiental.org>. Acesso em: 22 abr. 2003.

JUNQUEIRA, C. *Sexo e desigualdade entre os kamaiurá e os cinta larga*. São Paulo: Olho d'Água, 2002.

RIBEIRO, B. G. *Diário do Xingu*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SEEGER, A. *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro: Campus, 1980.

SHORTER, B. *A obscura formação de uma imagem: mulheres e iniciação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

TAVARES, S. C. *A reclusão pubertária no kamayurá de ipawu: um enfoque biocultural*. Campinas: Unicamp, 1994.

VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1977.

ZARUR, G. L. *Kuarup*. 2003. Disponível em: <www.brasiloste.com.br>. Acesso em: 25 ago. 2005.