

RITUAL FEMININO DE INICIAÇÃO: A RECLUSÃO KAMAYURÁ¹

Sofia Pereira Madeira - sofia madeira@gmail.com

Licenciada e Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU

Mestranda em Demografia pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Resumo: O presente trabalho consta na análise do ritual de iniciação das jovens índias Kamayurá e a função que este desempenha no interior de uma rede de relações coletivamente estabelecidas no interior do grupo selecionado, sob a hipótese de que o mesmo colabora para a formação cultural do grupo, fixando valores e reafirmando crenças. Percebe-se que tal rito implica, para além da reclusão física da jovem moça em determinado espaço da casa, em um período de intenso aprendizado, uma vez que a jovem aprende a confeccionar artesanatos, tecer o fio do algodão e a cozinhar com a mãe e outras mulheres do grupo. Concluído o tempo de reclusão, delimitado pelo pai da moça, a jovem é apresentada a toda a comunidade como mulher, passível de pretendentes e propostas de casamento. O ritual feminino de iniciação, portanto, desempenha um importante papel social no interior da cultura Kamayurá, pois é o momento social que revela tanto a *distinção* quanto a *separação* entre o mundo infantil e o mundo adulto; é um rito de passagem entre *nascer* mulher e *tornar-se* mulher. A magnitude do rito de iniciação feminino consta, tendo em vista a centralidade da figura feminina na organização sócio-espacial daquela comunidade, no fato de que o mesmo prepara as jovens indígenas para as responsabilidades que a vida adulta lhes trará, como o matrimônio e a maternidade.

Palavras-chave: ritual de iniciação; indígenas; reclusão.

A presente pesquisa teve início com a leitura de monografias etnográficas, seguida de trabalhos de campo realizados entre os dias oito e dezesseis de outubro de 2004 e vinte e dois a vinte e oito de outubro de 2005, em visita à aldeia Kamajurá² – localizada no Alto Xingu, Mato Grosso.

Através da observação daquele grupo e da confecção do diário de campo, pude selecionar uma problemática que a mim se mostrou de grande relevância. Durante conversas livremente estabelecidas, tomei conhecimento do ritual de “aprisionamento” de jovens índias

¹ Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil.

² Grafia Tupi, lê-se Kamayurá; para facilitar a pronúncia e a leitura corretas, dar-se-á preferência à grafia não-indígena (Kamayurá).

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 deste ritual de iniciação, afinal me interessava saber o que estas 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 entreolharam e sorriram, demonstrando certa timidez. Fomos nos aproximando mais e as conversas e informações se davam mais naturalmente. Logo percebi que tal ritual possuía uma magnitude até então por mim desconhecida.

Durante uma conversa com Iacuman, pajé da aldeia e pai de moça reclusa, pude perceber que tal ritual parece “amarrar” a cultura local, preparando as moças para se transformarem em mulheres, ou seja, mães e esposas. Tal reclusão pareceu-me, à primeira vista, um sacrifício, talvez até mesmo uma penitência; mas logo percebi que ali se daria a construção social da mulher Kamayurá. Tal construção precisaria, assim, de certo tempo e isolamento para se dar de forma sólida e completa, talvez com o intuito de fortalecer e sedimentar laços e costumes daquela cultura.

Desta forma, parto da análise da função social que este ritual de iniciação desempenha na cultura Kamayurá, tendo como referencial teórico as formulações de VAN GENNEP (1977), SHORTER (1989) e RIBEIRO (1979), prioritariamente. Caminharei, portanto, numa perspectiva antropológica descrente de modelos analíticos rígidos, que não captam as singularidades explícitas de culturas tão distintas. Partirei, aqui, da análise crítica de tal problemática, associada ao trabalho de campo e à leitura incessante de etnografias que abranjam o aspecto social-ritualístico de culturas indígenas – campo este ainda insuficientemente explorado pela literatura indigenista.

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. Estas 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 – a saber, 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) se dá pelo objetivo final das mesmas, que apresentam meios quase idênticos para atingi-lo. Tal objetivo é fazer passar um indivíduo de uma situação determinada à outra situação igualmente determinada. Aí o indivíduo se modifica, pois tem atrás de si várias etapas, tendo atravessado diversas fronteiras.

Um aspecto em especial - ao qual me reporto para fundamentar a compreensão do ritual de iniciação entre índias Kamayurá - é a diferenciação que VAN GENNEP (1977) faz entre puberdade fisiológica e puberdade social. O autor diz que estas raramente convergem, sendo que a primeira é marcada pelo intumescimento dos seios, alargamento da bacia, aparecimento de pêlos no púbis e, sobretudo, o primeiro fluxo menstrual. Na realidade, as coisas se passam de modo distinto na vida social, uma vez que o prazer sexual (orgasmo) independe da puberdade e também pelo fato de que o primeiro fluxo menstrual não ocorre na mesma idade entre diferentes grupos étnicos e mesmo no interior de cada um deles.

Por tudo isso, VAN GENNEP (1977) diz ser inaceitável o uso da expressão “ritos de puberdade” para designar o conjunto dos ritos, cerimônias, práticas de toda espécie que marcam nos diversos povos a passagem da infância para a “adolescência” – termo não largamente difundido entre os povos indígenas, que se referem a este período como mocidade (“virar moça”). Convém, portanto, distinguir puberdade fisiológica de puberdade social, assim como se distingue parentesco físico (consangüinidade) e parentesco social, maturidade física e maturidade social (maioridade), etc. Nesse sentido, a puberdade social é, de fato, mais ampla, porque marca o efetivo ingresso da jovem índia no mundo adulto – como uma mulher, preparada 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, encontrando como expoente máximo – no universo feminino – a menarca tem seu caráter acentuado porque se trata, com efeito, do marco principal de um fenômeno que, em seguida, será acompanhado de ritos especiais, “(...) devido à qualidade ‘impura’ tanto da mulher em si mesma quanto do sangue menstrual.” (VAN GENNEP, 1977, p. 73). Como ressalta SHORTER (1989):

O sangue que verte por ocasião da primeira menstruação e da primeira relação sexual delineia psicologicamente 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, podendo até mesmo passar despercebida pela coletividade; deste modo, é o surgimento de pêlos no púbis e barba que determinam a iniciação deles no mundo adulto.

Em “O processo ritual”, TURNER (1974) interpreta os ritos de passagem como processos rituais necessários à modelagem do ser “transitante”, uma vez que as jovens reclusas parecem “(...) reduzidas ou oprimidas até a uma condição uniforme, para serem modeladas de novo e dotadas de outros poderes, para se capacitarem a enfrentar sua nova situação de vida.” (TURNER, 1974, p. 118).

Em aparente concordância, VIVEIROS DE CASTRO (1987) toma a reclusão feminina como parte do processo de construção da pessoa xinguna, por meio da fabricação do corpo e aprendizagem de certos saberes de domínio adulto - ambas igualmente necessárias à vivência em grupo. Segundo o autor, a transição social é uma mudança corporal “vergonhosa”, daí a necessidade do isolamento social da reclusa, cujo comportamento é limitado ao silêncio e à “invisibilidade”³. É somente após um período de isolamento que a jovem toma posse de seu novo “papel social”, assumindo distinta posição no interior do grupo.

Com base na leitura da obra “A obscura formação de uma imagem – mulheres e iniciação”, de SHORTER (1989), pode-se entender o rito de iniciação como decorrente da maturação – anunciada pela subtaneidade da menarca – que constitui uma tentativa de ajustar e restabelecer a si mesma – corpo alterado e espírito confrontado – uma natureza renascida, casada com uma lei ou padrão reformado. Com a passagem da infância à dita “adolescência”, a menina sofre a perda ou mudança; metaforicamente falando, ela sofre sua morte e renascimento, sentindo-se irrevogavelmente separada da infância. Segundo a autora:

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).

³ Segundo VIVEIROS DE CASTRO (1987), o ser em “fabricação” está nu, não usa pinturas nem adornos - característicos de “estados”, ou seja, posições sociais. Uma vez desprovido de posição social, restam-lhe o isolamento e a clausura a fim de completar o seu processo de formação.

RIBEIRO (1979), em “Diário do Xingu”, organiza bem os dados que obteve acerca da origem dos povos xinguanos⁴, bem como os troncos lingüísticos. A autora coloca que no Alto Xingu há um convívio e uma ‘interinfluenciação’ entre as tribos, como por exemplo, o uso do ulurí, a minúscula tanga feminina usada por todas as mulheres do Xingu, fazendo parte da cultura xinguanana – o Alto Xingu é, por isso, conhecido também como “área do ulurí”.

Mas nem sempre este convívio se deu de forma amistosa, como bem relata a autora acerca dos inúmeros embates que se deram entre diferentes povos indígenas. O que me interessa aqui, e já adiante, é a denúncia que RIBEIRO (1979) faz do roubo de mulheres que se deu - e ainda se dá – entre diferentes grupos no interior do Parque Nacional do Xingu⁵ e entre xinguanos e outros grupos. Conforme constatou RIBEIRO (1979, p. 26), “(...) 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”. Nesse caso, foi preciso que os indigenistas e irmãos Villas Boas⁶ entrassem em contato com os Suyá, estabelecendo a paz entre eles e os grupos vizinhos.

RIBEIRO (1979) descreve, com atenção e detalhamento, um ritual que presenciou quando de 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-huka⁷ masculino, muito semelhantes, embora este último – na visão da autora – muito mais prestigiado e enaltecido. Depois das lutas, procedeu-se à colocação do ulurí nas meninas púberes Waurá, numa Yawalapití e em três Kamayurá (grupos étnicos esclarecidos pela fonte pessoal da autora). RIBEIRO (1979) esclarece que o uso do ulurí 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. Assim definiu RIBEIRO (1979, p. 179):

O ulurí consta de um triângulo de entrecasca de árvore, medindo os maiores 5,5 cm de largura por 2 cm 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 *panema*. Isto é, azarado, não achará caça nem peixe, tudo lhe irá mal.

⁴ Termo que designa a população que habita o Parque Nacional do Xingu.

⁵ Área indígena demarcada em 1961, com o intuito de proteger a população nativa contra a extinção e o esbulho de suas terras - segundo RIBEIRO (1979).

⁶ Indigenistas idealizadores do Parque Nacional do Xingu, em defesa dos povos indígenas da região.

⁷ Por volta dos 14 anos de idade, os jovens são confinados e recebem alimentação especial. Durante essa fase, não podem falar com mulheres e só saem para o treinamento do Huka-huka, luta tradicional do Alto Xingu que marca o ritual de passagem dos jovens para a idade adulta. O objetivo é derrubar o adversário com as costas no chão ou agarrar sua perna. Não existem juizes para determinar o vencedor. Nos intervalos das lutas, os descansos são breves e os guerreiros não devem se mostrar cansados ou ofegantes.

Tratava-se da “festa das mulheres”; nesse dia elas ficavam dispensadas de seus trabalhos cotidianos: trazer água, acender o fogo, fazer beiju, cuidar das crianças. Os homens é que se incumbiriam disso. Ribeiro revela que, de fato, as mulheres ocupadas na cerimônia, deixaram de trazer água e não havia nenhuma gota dela na aldeia; denuncia, então, 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. Um caos.

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, que VAN GENNEP (1977) chamou de *ritos de passagem*. Estes costumam se desenvolver por meio de três fases: 1) ritos de separação; 2) ritos de transição (margem); e 3) ritos de incorporação (VAN GENNEP, 1960 apud MELATTI, 1987, p. 120) – cada qual tendo maior ou menor importância conforme cada rito de passagem.

São *ritos de passagem* aqueles ligados à gestação, ao nascimento, ritos matrimoniais, ritos iniciatórios, funerários, entre outros. Em relação às três fases anteriormente citadas, a primeira se refere ao afastamento do indivíduo ou de um grupo: “(...) quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um ‘estado’), ou ainda de ambos” (TURNER, 1974, p. 116).

Durante a segunda fase, também conhecida por período *limiar*, o “transitante” tem características ambíguas, passando por um domínio cultural que pouco ou nada tem dos atributos do passado ou futuro; encontra-se em posição intermediária, no limiar de uma a outra fase, à margem. Para TURNER (1974, p. 117), “(...) as entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial.”

Num terceiro momento, também chamado de *reagregação*, o transitante consoma de fato a sua passagem, retornando a um estado relativamente estável no qual ficam claros quais os seus direitos e obrigações sociais. Espera-se, portanto, que o sujeito ritual se comporte de acordo com normas do costume e padrões éticos, uma vez que está vinculado a uma posição social e esta, a padrões de conduta.

Embora de modos distintos, os ritos de iniciação são manifestações comuns a um grande número de sociedades indígenas, nos quais fica clara a presença das três fases evidenciadas por VAN GENNEP (1977). No caso da reclusão feminina Kamayurá, a

separação é marcada pelo recolhimento da jovem na ocasião de sua primeira menstruação, ficando apartada do convívio social. A transição é caracterizada por intervenções no organismo da reclusa, como as escarificações e a ingestão de bebidas eméticas, cujo fim é a purificação do corpo “doente”, somadas ao constante aprendizado cultural e pragmático da vida na sua própria sociedade. Por fim, a incorporação se dá quando a jovem tem sua franja cortada e é então retirada da clausura e apresentada a toda a comunidade como mulher, portanto, apta para o casamento e as responsabilidades que este traz consigo.

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. Em relação a essa análise, JUNQUEIRA (2002, p. 25) afirma que “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.”

Foi a partir do que VAN GENNEP (1977) chamou de “fase liminar” que TURNER (1974) elaborou o conceito de “liminaridade”, cujas principais características são a ausência de sexualidade, anomínia, nudez, submissão (comportamento passivo), silêncio, homogeneidade, ausência de propriedade, humildade, abolição de categorias, suspensão dos direitos e obrigações de parentesco, aceitação da dor e sofrimento, entre outras. Esses atributos são ambíguos justamente por se referirem a pessoas e condições que escapam a uma classificação, deslocadas de estados e posições no interior do espaço cultural do seu grupo. Por isso, segundo TURNER (1974, p. 117), “(...) a liminaridade freqüentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua.”

Para compreender a relevância do passar sucessivo de uma etapa a outra que caracteriza tal liminaridade, faz-se necessário entender qual a imagem que 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 tem suas vontades e desejos 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 – exigindo uma postura de generosidade e cuidado com os mais novos e mais fracos 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, à alegria e intenção de ajudar os demais membros do grupo.

Ao lado das qualidades ideais da pessoa Kamayurá⁸, 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, necessitando de um período exclusivo para a preparação física e espiritual dos jovens – que tem início na puberdade. Segundo MALINOVSKI (1973 apud TAVARES, 1994, p. 3):

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.

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, pelo contrário, tem implicações fisiológicas, psicológicas e sociais, alterando o modo como o jovem se vê e como ele é visto por seu grupo. Este 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, exigindo 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 considera esse momento - dentre vários outros - como crucial para o que VIVEIROS DE CASTRO (1987) denominou “construção da pessoa”, requerendo um período de reclusão durante o qual o jovem deve aprender voluntariamente⁹ as tarefas que a ele serão

⁸ Segundo o grupo, a pessoa Kamayurá deve ser generosa, paciente, calma e alheia a fofocas e intrigas.

⁹ A reclusão, por representar um longo processo de aprendizado, necessita da disposição de quem aprende para se dar de forma sólida e coerente. A educação Kamayurá pressupõe a participação efetiva do jovem na vivência

designadas na vida adulta. Conforme VIVEIROS DE CASTRO (2002):

A fabricação da pessoa no Alto Xingu envolve diversos períodos de reclusão, todos concebidos como momentos de fabricação do corpo: a couvade (restrições impostas aos casais com filhos recém-nascidos), a puberdade, a doença, a iniciação xamanística e o luto. Essa fabricação do corpo é também uma modelagem da personalidade ideal, sobretudo no caso da reclusão pubertária, a mais importante. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)¹⁰.

Segundo VIVEIROS DE CASTRO (1987), o complexo da reclusão é um instrumento de construção *da pessoa* xinguna por ser por meio dele que novos papéis sociais são assumidos; sendo importante destacar que “(...) o idioma da reclusão seja sobretudo um idioma da corporalidade, isso nos indica o papel central que a imagem do corpo desempenha na elaboração da *persona* xinguna.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 36).

Nesta perspectiva, o corpo só é corpo humano a partir de uma fabricação cultural, passando por uma mudança substantiva. Fica-se recluso, portanto, para “trocar o corpo”, “mudar o corpo” e, sobretudo, para formar ou reformar a personalidade ideal-adulta. Uma das idéias centrais do pensamento alto-xinguno, segundo VIVEIROS DE CASTRO (1987), é que:

(...) O corpo humano necessita ser submetido a processos intencionais, periódicos, de fabricação. As relações sexuais entre os genitores de um futuro indivíduo são apenas o momento inicial desta tarefa. E tal fabricação é concebida dominante, mas não exclusivamente, como um conjunto sistemático de intervenções sobre as substâncias que comunicam o corpo e o mundo: fluidos corporais, alimentos, eméticos, tabaco, óleos e tinturas vegetais. (VIVEIROS DE CASTRO, 1987, p. 31).

Segundo GALVÃO (1979), a reclusão é uma instituição muito importante para as comunidades alto-xinguanas, uma vez que confere o status de emancipado, adulto ou mesmo de “ser homem” ou “ser mulher” ao indivíduo. 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 exercerem esses papéis, precisam de um sólido aprendizado e este, por sua vez, requer um período de reclusão física e espiritual do jovem, uma vez que, de acordo com VIVEIROS DE CASTRO (1987, p. 35), “(...) a personificação do homem ideal depende de uma adesão correta às regras ditadas pela tecnologia do corpo na reclusão.”

cotidiana dos valores e costumes do grupo. Portanto, embora a reclusão seja uma exigência do grupo - exteriorizada pela família (membros mais próximos ao jovem) -, precisa da disposição e introspecção do jovem para que possa se concretizar. No caso dos meninos, é permitida a saída ao jovem que não desejar permanecer na reclusão - o que não é permitido às meninas, cuja clausura é obrigatória e sem intervalos.

¹⁰ Disponível em: <<http://www.socioambiental.org.br/pib/epi/xingu/cosmo.shtm>>. Acesso em: 24 ago. 2004.

A reclusão representa, portanto, um momento de profundas transformações fisiológicas e psicossociais – sentidas diferentemente por cada indivíduo –, período em que os jovens são submetidos a restrições alimentares (que seguem tabus, prescrições e normas específicas), isolamento social¹¹ e ingestão de substâncias eméticas¹² que visam, segundo TAVARES (1994, p. 11), “(...) a incorporação ou excorporação de fluidos corporais, com suas restrições e prescrições vinculadas principalmente, ao sexo e a alimentação.” 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 -, cobrindo seu rosto por ocasião de suas saídas noturnas, de modo que não seja visto¹³.

A reclusão varia segundo o sexo e a finalidade do isolamento. Segundo JUNQUEIRA (2003)¹⁴, “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 liberdade¹⁵.” 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 que diária – motivos pelos quais eles deixam o espaço da reclusão. De acordo com TAVARES (1994):

(...) só meninos virgens podem entrar pra ficar preso. Porque se ele já namorou, o menino não vai agüentar ficar preso, só depois de ficar preso, depois de sair que pode namorar, quando ficar homem. Porque o menino que fica preso e namora, fica muito fraco, com as pernas mole. Agora depois que fica preso, aí sim pode sair pra namorar. (TAVARES, 1994, p. 44)¹⁶.

¹¹ Durante a reclusão, a menina só tem permissão para algumas aparições públicas em ocasiões especiais, como o ritual do *Kwaryp* e do *Yamurikumã*.

¹² Substâncias eméticas, geralmente consumidas sob a forma líquida, provocam vômitos constantes.

¹³ O jovem tem permissão para deixar a casa somente durante a noite, para evacuar. Durante o dia, toma banho com a água que a mãe lhe traz. Há relatos de meninos reclusos que saíram com o rosto descoberto e foram abordados por *mamaés*, que os questionaram sobre o que faziam ali tarde da noite. Foram por eles enfeitiçados e morreram em poucos dias.

¹⁴ Disponível em: <<http://socioambiental.org/pib/epi/kamaiura/social.shtm>>. Acesso em: 23 out. 2003.

¹⁵ 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 ele deve aguardar até que tenha se tornado um bom lutador. Disponível em: <<http://socioambiental.org/pib/epi/kamaiura/social.shtm>>. Acesso em: 23 out. 2003.

¹⁶ Trecho de um depoimento do pajé Takumã Kamayurá ao pesquisador Sérgio Corrêa Tavares, cedido em 1993 por ocasião de sua visita à aldeia de Ipawu.

No caso das meninas, a reclusão é ininterrupta, devendo se estender por pelo menos um ano. Quando elas têm sua primeira menstruação, 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 eméticas¹⁷ dadas pela mãe durante alguns dias e continua sem se alimentar enquanto estiver sangrando. JUNQUEIRA (2002) relata que:

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. Imagino que Mavutsinin, ao ser surpreendido gerando vida, dom feminino que ele usurpou, acabou punido pelo próprio olhar profano das mulheres e obrigado a recomençar 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).

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, mas apenas cozido. Durante toda a reclusão é proibido à reclusa ingerir carne, mel, mingau de mandioca (*perereba*), pimenta e sal – restando-lhe apenas o beiju, o *kauim*, algumas espécies de peixe, pequenas aves, pequi e outras frutas¹⁸.

A alimentação é um ponto fundamental para a construção de um corpo saudável e, conseqüentemente, para seu crescimento e desenvolvimento físico. Alguns estudos¹⁹ 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, permanecendo quase a totalidade do tempo em repouso ou realizando esforços mínimos em atividades manuais, tendo a pele 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

¹⁷ Segundo TAVARES (1994), a raiz dada às reclusas chama-se *Aputatamai*, fervida e tomada fria com o intuito de provocar vômitos.

¹⁸ A alimentação da reclusa segue tabus que determinam que os alimentos sejam elaborados exclusivamente pela mãe e levados a ela pelos próprios pais ou por mulheres do seu círculo familiar.

¹⁹ Vide, por exemplo, VERANI, Cibele; MORGADO, Anastácio. *Fatores culturais associados à doença da reclusão do Alto Xingu (Brasil Central): considerações antropológicas sobre a abordagem epidemiológica*. Caderno de Saúde Pública, v. 7, nº 4, Rio de Janeiro, out./dez. 1991.

pernas com os dentes do peixe-cachorra²⁰ – o que faz sangrar muito – e passar raiz logo em seguida para cicatrizar. Essa escarificação 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 necessitando de nenhuma 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 escarificações, provoca edemas no local, alterando a proporção da panturrilha – que serve como indicador de crescimento da “presa”.

Neste 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 jovem tem a franja cortada (pelo pai, mãe ou, em caso de casar-se logo em seguida²¹, pelo responsável pela cerimônia), recebe novo nome²² e é considerada adulta, pronta para o casamento e, portanto, para a maternidade.

Considerações finais

De acordo com VAN GENNEP (1977, p. 26), “Nascer, parir, caçar, etc., são (...) atos que se prendem ao sagrado pela maioria de seus aspectos.” E, embora o profano e o sagrado dialoguem entre si, são universos incompatíveis, de tal modo que a passagem de um ao outro não pode ocorrer sem um estágio intermediário. Cabe ao processo ritual, portanto, purificar todos aqueles que a ele se submetem, numa espécie de obrigação social com as forças sobrenaturais; assim, aqueles que se esquivam do rito iniciatório da reclusão carregam pesado estigma e acredita-se que tudo de desagradável que acontecer na vida deles é reflexo de não terem passado pela reclusão. Conforme SHORTER (1989):

²⁰ A “arranhadeira” (*Yayap*, na língua nativa) é feita com um pedaço triangular de cuia, onde são incrustados dentes do peixe-cachorra próximos à borda superior, fixados atrás por uma espécie de cera.

²¹ Embora RIBEIRO (1979) tenha relatado o caso de uma jovem presa há dois anos por não ter noivo, os pais das reclusas - quando questionados quanto a esse fato - disseram que, no caso de não ter nenhum pretendente, a jovem sai da reclusão e continua morando na casa dos pais, ajudando as demais mulheres do seu núcleo familiar na realização das tarefas domésticas - enquanto aguarda um pretendente.

²² Quando uma criança Kamayurá nasce, recebe do pai um dos nomes de seu falecido avô paterno e da mãe recebe o nome do avô materno. Ainda na infância, o menino tem sua orelha furada e recebe outro par de nomes, também de seus avós paterno e materno – nomes que o acompanharão por toda a vida. Na adolescência, entra em reclusão e de lá sai homem. Casa-se e passa a ser responsável por parte da roça familiar, onde trabalhará a fim de alimentar os seus dependentes. A mulher tem trajetória semelhante, tendo seus nomes substituídos no fim da reclusão por nomes também oriundos de seus avós paterno e materno. Porém, como não se pronuncia o nome de parentes afins (cunhados e sogros), os pais chamam seus filhos pelo nome que cada um lhe deu. Ao morrer, todos deixam para seus futuros netos os seus nomes.

(...) um ritual é uma cerimônia encenada com um propósito ou intuito sagrado, esteja-se ou não ciente desse propósito ou intuito. Nele fica-se sempre sujeito a um esmagador poder, capaz de destruir ou recriar o indivíduo. (...) Falar dele como sendo “inteiramente outro” nega sua capacidade de incorporação ou encarnação. (SHORTER, 1989, p. 60).

Tendo em vista a centralidade da figura feminina na organização social da comunidade indígena Kamayurá, percebe-se a necessidade de um período de preparação das jovens mulheres às obrigações a elas futuramente destinadas, sobretudo o matrimônio e a maternidade, uma vez que estas são vitais à perpetuação da comunidade como um todo. Daí a magnitude do ritual feminino de iniciação, uma vez que este ampara as jovens neste momento que TURNER (1974) chamou de “transição”, de *liminaridade*: elas se vêem 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. Como apontou SHORTER (1989):

Os ritos iniciatórios (...) acham-se aí para garantir que as meninas registrem o impacto de uma mensagem espiritual provinda das mudanças de seus corpos. O rito constitui um meio pelo qual o corpo encontra e se reúne com o significado, sendo através disso santificado, ou, inversamente, o lugar onde a fé e o engajamento espiritual recebem corpo. (SHORTER, 1989, p. 71).

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 no corpo. O amadurecimento do corpo deve ser acompanhado de um sólido aprendizado, um saber transmitido tradicionalmente pelas mulheres do núcleo familiar da reclusa. O domínio das técnicas artesanais e de tratamento (leia-se: embelezamento) do corpo, dentre outras lições, indica que a moça está pronta para assumir as responsabilidades tipicamente femininas, como o matrimônio e a maternidade²³. De acordo com TURNER (1974):

O que acontece é, parcialmente, a destruição de um ser anterior e, em parte, a têmpera de sua própria essência, a fim de prepará-lo para enfrentar suas novas responsabilidades e antecipadamente coibi-lo de abusar de seus novos privilégios. Tem-se de mostrar aos iniciados que, em si próprios, são barro ou pó, simples matéria, cuja forma lhes é imprimida [sic]. (TURNER, 1969 apud SHORTER, 1989, p. 67).

No processo ritual da reclusão, a mulher se conscientiza das mudanças físicas e sociais

²³ Além de preparar as jovens para serem esposas e mães, sobretudo de homens, a reclusão as mantém intocadas, já que são inacessíveis aos homens, servindo como controle de natalidade do grupo e prevenindo que tribos rivais roubem suas mulheres.

às quais fora submetida, toma posse de um novo corpo, agora maduro, adulto, feminino e fecundo, e é finalmente apresentada como mulher, passível de pretendentes e propostas de casamento.

Embora a reclusão seja uma experiência sentida diferentemente por cada indivíduo, seu significado é propriamente *social*. Desta forma, é papel do ritual exteriorizar e sobretudo notabilizar as mudanças sentidas primeiramente no nível individual, uma vez que o reconhecimento coletivo da maturidade (fisiológica e social) alcançada pela jovem é condição *sine qua non* para a posse de um novo papel social que lhe trará novas responsabilidades.

A ex-reclusa ocupará nova posição no interior do grupo e receberá novas atribuições sociais, podendo casar-se²⁴ e gerar filhos. A ela será permitido o uso de certos adornos limitados às adultas do grupo, como o *ulurí*, por exemplo, que, somado ao demorado embelezamento de seu corpo, lhe conferirá *status* e destaque nas cerimônias rituais. As aparições femininas no meio público confirmam a importância e a necessidade de sua atuação social. Conforme constatou VIVEIROS DE CASTRO (1987):

Em contraste a esses períodos fabricação corporal, marcados pela reclusão e liminaridade, a exibição do corpo atualiza marcas de status social (sexo, idade, papel ritual) e caracteriza a vida pública, o pátio da aldeia, o confronto com outras aldeias da região e o pátio cerimonial. Tal contraste parece marcar fortemente a vida no Alto Xingu, que se desenrola como oscilação entre esses dois momentos complementares, cuja dinâmica resulta na construção da pessoa nessas comunidades. O pátio, a fala do pátio, a luta corporal, a dança, a exibição (tipicamente masculina) da própria individualidade no centro da aldeia só existem articulados com o gabinete de reclusão, seu silêncio e seu segredo, a fabricação demorada do corpo a regras de contenção alimentar e sexual. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002)²⁵.

O processo ritual de iniciação, portanto, impede que as transformações no corpo da moça ocorram sem o acompanhamento de um ordenado sistema simbólico, uma vez que, segundo SHORTER (1989, p. 67), “O ritual, por si, não garante uma passagem segura, mas lhe garante significado.” Assim, é papel do ritual feminino de iniciação exteriorizar, acompanhar e agregar significados às mudanças ocorridas no âmbito da natureza corpórea para a apresentação simbólica e social de uma nova mulher.

Referências bibliográficas

GALVÃO, Eduardo. **Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

²⁴ Segundo JUNQUEIRA e CAMARGO (2005), os Kamayurá não consideram a relação sexual uma obrigação estrita ligada aos papéis de uma mulher casada, o que implica dizer que o ato sexual deve ocorrer apenas com o consentimento e desejo da mulher.

²⁵ Disponível em: < <http://www.socioambiental.org.br/pib/epi/xingu/cosmo.shtm>>. Acesso em: 24 ago. 2004.

JUNQUEIRA, Carmen. **Kamaiurá.** Disponível em:
<<http://socioambiental.org/pib/epi/kamaiura/kamaiura.shtm>>. Acesso em: 22 Abr. 2003.

JUNQUEIRA, Carmen. **Sexo e desigualdade entre os Kamaiurá e os Cinta Larga.** São Paulo, Ed. Olho d'Água, 2002.

MELATTI, Júlio Cezar. **Índios do Brasil.** São Paulo: Editora HUCITEC, 1987.

JUNQUEIRA, Carmen; CAMARGO, Cândido Procópio F. de. Reflexões acerca do mundo cultural e do comportamento reprodutivo dos Kamaiurá ontem e hoje. In: PAGLIARO, Heloísa; AZEVEDO, Marta Maria; SANOS, Ricardo Ventura (org). **Demografia dos povos indígenas no Brasil.** Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz e Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP), 2005.

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

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

TAVARES, Sérgio Corrêa. **A reclusão pubertária no Kamayurá de Ipawu:** um enfoque biocultural. Campinas: Unicamp, 1994.

TURNER, Victor W. **O processo ritual:** estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

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

VERANI, Cibele; MORGADO, Anastácio. **Fatores culturais associados à doença da reclusão do Alto Xingu (Brasil Central):** considerações antropológicas sobre a abordagem epidemiológica. Caderno de Saúde Pública, v. 7, nº 4, Rio de Janeiro, out/ dez 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. (org.) **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.** Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1987.