

A semântica sexual na mitologia Ramkokamekra – modelo de uma prática ?¹

Rose-France de Farias Panet²

École Pratique des Hautes Etudes-EPHE e Universidade Federal do Maranhão-UFMA

Resumo: Pretendo com este trabalho analisar a relação fecunda existente entre o mito do “Krenhré” recolhido na aldeia dos ameríndios Kanela-Ramkokamekra e o “Krojôpi”, uma prática sexual ritualizada, existente nesta comunidade, que revela e afirma as identidades sexuais bem como a submissão e a domesticação feminina face à dominação masculina à partir das práticas sexuais e dos fluidos corporais. Mostrarei aqui que mito e ritual, tanto um quanto outro divulga a relação entre os sexos inscrita em um sistema de representação. Ambos sugerem que a ordem social repousa sobre uma violência original contra as mulheres. O essencial do trabalho será o questionamento do mito enquanto fundador de uma cerimônia de transgressão de uma norma social de afirmação das identidades sexuais.

Palavras-chaves: mitologia, sexualidade e violência

Introdução

Antes de começar diretamente com a mitologia que proponho analisar, passo rapidamente por algumas informações indispensáveis sobre os Ramkokamekra para melhor compreensão da análise.

Os Kanela-Ramkokamekra constituem um povo pertencente ao grupo lingüístico Timbira, precisamente aos Timbira orientais dos quais os Krahô, Krikati, Pykopjé e Apaniekra também fazem parte. Há muito tempo estas populações ocupam uma região de cerrado entre o sul do Estado do Maranhão e o norte do rio Tocantins e espalham-se ao longo dos rios Gurupi, Pindoré, baixo Grajaú e Mearim.

Possuem residência matrilocal, sendo a casa o lugar onde as mulheres passam a maior parte do tempo, onde dão à luz à seus filhos e na ocasião enterram suas placentas.

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

² O presente trabalho foi realizado com o apoio do Governo do Estado do Maranhão através da Fundação de Amparo à Pesquisa e ao desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA - BRASIL

Existe uma idéia comum entre alguns antropólogos sobre as sociedades de residência matrilocal de que as mulheres que se encontram nestas sociedades, possuem uma situação melhor e mais confortável que as mulheres que vivem em sociedades de residência patri ou virilocal (Lavandier, 1998, p.41). Com efeito, as mulheres das sociedades Ramkkamekra, encontram uma certa liberdade e segurança que não teriam em uma sociedade patrilocal.

No que concerne a sexualidade, apesar da liberdade sexual que vivem, os Ramkokamekra respeitam a proibição do incesto e as 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. No entanto, uma mulher poderá 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 Kanela-Ramkokamekra, as pessoas unidas por relações de irmandade consangüíneas são (teoricamente) constituídas pelas mesmas substâncias: o sangue, o leite da mãe e o sêmen do pai, assim, 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, 1984 pp.109-110).

A análise da mitologia proposta neste trabalho está direcionada no registro semântico da sexualidade. Uma sexualidade muito presente, mas fora do normal, ou do socialmente aceito. Aqui, como em outras narrações mitológicas, tudo o que é tido como imoral e indecente está incluído, a começar pelo incesto de segundo grau que dá início à narração mítica.

A Palavra

Para facilitar o trabalho e a leitura, dividi o mito em quatro partes.

Mito do Krenhré³

1ª parte.

“Uma mulher casada ia pra roça de tardezinha, sozinha. O marido dela tinha um problema no olho ‘tôchá’. Aí passou 1 mês, 2 meses, aí a mulher tá assim, desse jeito (grávida). Aí o marido dela: -rapaz, eu nunca fiz nada com essa mulher mulher tá assim, aí ela foi pra roça. “tú vai pra algum lugar? Ela perguntou. – “não, eu não vou pra lugar nenhum.”

³ Crocker recolheu este mito na década de 70 com outro nome: o mito do tatu Pebá. Krenhré significa papagaio.

Então tu fica aqui, que eu vou na roça limpar batata (por que de primeiro era só batata). Aí apanhou o côfo e foi lá pra roça. O marido dela ficou imaginando ir na roça, aí disse pros filhos, vocês ficam aqui que eu vou atrás da mãe de vocês que foi sozinha. Aí foi no brejo, banhou e foi atrás dela. Tava só um rastro de pegadas no caminho da roça. Chegou na mata, já vão dois rastros, - quem que foi por este rastro? é, talvez algum caçador. Foi, foi, foi, chegou na roça, só tá o facão pendurado, mais nada. Ele não gritou, ficou só reparando o jeito. Quando foi mais um pedacinho, ele escutou risos, ah, ela tá por aqui. Aí foi, foi chegando perto, pisou numa folha, num galinho de pau, aí quebrou o galhozinho de pau e a mulher escutou o galhinho quebrar, aí ela disse pra o genro, olhe, eu escutei uma pessoa pisar, um pau quebro. É vento que tá quebrando, não tem nada não. Ele em riba dela, tava fazendo wanin(sexo). Aí foi chegando, foi chegando aí viu o serviço lá. O homem tava em riba da mulher dele. Aí olhou, olhou e conheceu que era o genro dele. Disse: Ah! Meu genro mesmo tá fazendo isso? Pois eu pensei que era outra pessoa, pois é ele quem emprenhou minha mulher, pois agora, é hoje, aí botou a flecha. A flecha pegou bem no meio das costelas dele. Levantou lá mesmo e caiu e a mulher viu o marido dela, pronto passou pra o mato, correu. Ele correu atrás dela mas não pegou, aí voltou, viu o genro dele, morto.⁴

De acordo com a definição de Françoise Héritier, incesto do segundo tipo é a conjugação de dois consangüíneos do mesmo sexo pelo intermédio de um parceiro sexual em comum (Héritier, 1994, p.186). É o caso do relacionamento entre o genro e a sogra deste mito que, na sociedade Ramkokamekra é considerado anormal. Como já foi dito acima, “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”. O ciúme é o resultado da ação de ver com os olhos, assim, dentro do espaço doméstico compartilhado, deve haver respeito mútuo e evitar àqueles com quem não se pode manter relações sexuais. O velho neste mito não tem ciúmes da sua mulher por que seu problema nos olhos o impede de ver. No entanto, quando curado, segue a mulher até a roça onde descobre tudo e mata⁵ o genro⁶. Por este motivo, pais e filhas decidem abandonar a aldeia e a vida social, e é na natureza que encontram uma nova perspectiva de vida.

⁴ Versão contada por Paulo Adão Ahprooro na aldeia Escalvado em fevereiro de 2005

⁵ Em outra versão recolhida com outra pessoa, o genro flecha o olho do genro, sem matá-lo.

⁶ Em outra versão recolhida com outro informante, o velho começa a ficar bom da doença de seus olhos e a perceber sua esposa e seu genro flertando dentro de casa.

A regra quebrada neste mito está diretamente relacionada à circulação das substâncias corporais. Um homem não deve compartilhar sua substância sexual com uma mulher e com a mãe desta ao mesmo tempo. Tal fato coloca mãe e filha em contato sexual indireto. Nos termos de Ladeira (1984), uma mulher não poderá casar-se com um homem si já teve relações sexuais com o pai deste. Do mesmo modo, um homem não poderá unir-se matrimonialmente a uma mulher si já se relacionou sexualmente com a mãe dela (Ladeira 1984:112).

Continuando a estória, depois de descobrir a relação amorosa entre sua mulher e seu genro, o homem volta à casa e explica o que viu às suas filhas. Em seguida toma a decisão de deixar a aldeia. Suas três filhas decidem acompanhá-lo:

2ª parte

Aí foi, chegou na casa, as filhas dele disseram: “Cadê mamãe?”

- Sua mãe ficou na roça, mas ela vem. Aí foi deitar, deitou um pedaço depois levantou, minha filha, venha cá vocês todas, aí chegaram as 3 moças e ele falou: olhe minhas filhas vocês fiquem por aí, mas sua mãe tá fazendo isso, vergonha pra mim, e eu matei teu marido. E é assim, eu não vou ficar aqui não. Si vocês quiserem ficar aqui, fiquem, eu vou tocar o mundo, vou andar no mundo. Aí as filhas dele disseram: não, não vamos ficar aqui não. Se arrumaram e as três cunhãs seguiram com o pai. Aí a outra levou a cinta dela que é de uso da nossa cultura, levou, foi lá no mato, e minhas filhas, vamos dar um jeito, vamos experimentar se nós viramos animais, aí falou para se virar em animais, viajou e chegou no brejo, o pai perguntou: minhas filhas, como é que nós iremos atravessar? Eu não sei, papai.

-Nós vamos virar veado gaeiro ‘pogahàc’, aí disseram o nome pogahàc e viraram pogahàc e atravessaram o brejo. Se juntaram tudinho do outro lado do brejo, aí a que leva o negócio, queria virar, mas não dava, ela levava o cinto dela, o rôlêchê, ipré, aí correu com ele no braço, aí chegou, atravessou e foi embora, chegou, foi viajando, foi mais na frente, chegou no brejo.

O mito não descreve, mas sugere que todo objeto pessoal deveria ser esquecido em casa, na aldeia. No entanto, a filha caçula leva consigo o cinto de algodão, o *ipré* que a impede em ‘transformar-se’. As moças que já foram *whyty* ganham este cinto de algodão, muito prestigiado na sociedade. Este cinto não é um objeto qualquer, ele têm uma importância social e sua importância no mito é determinante. A meu ver, no mito, trata-se de um objeto

que revela o paradigma natureza-cultura, pois 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. A filha caçula é a única que não consegue esquecê-lo e por isto é a única que não consegue se « naturalizar » transformando-se em animal (Panet, 2005, p.11). Entre os Timbira, Kanela, Krahô e Apinajê, há casos conhecidos de crenças em metamorfoses como conseqüências provocadas pelo rompimento da regra do incesto. No final dos anos 30, segundo Coelho de Souza, Crocker recolheu informações junto aos Kanela, os quais contaram-lhe que:

(...) um homem passou a comportar-se como um animal após ter relações sexuais com a irmã. Ambos enlouqueceram; a moça faleceu logo depois, mas ele, tornado selvagem e perigoso, teve de ser confinado e mantido sob vigilância em uma pequena gaiola, a que chamavam “chiqueiro”, onde morreu rapidamente (Coelho de Souza, 2004, p.25).

Os Apinajê também contaram à Da Matta, dois casos de homens que após terem cometido incesto, teriam se transformado em animais semelhantes a cães (Da Matta, 1979 citado por Coelho de Souza, 2004, p.25). Para os Ramkokamekra, o termo que designa incesto é ‘*to ayprè*’, que significa “tornar transformado”, sentido semelhante para os Xavante para os quais a palavra ‘*tsiwamnã*’r designa ao mesmo tempo incesto e metamorfose (Coelho de Souza, 2004, pp.25-60).

Independentemente de quem transgrediu a norma do respeito e da proibição do incesto, há neste mito a presença da metamorfose humana em animais, como se o preço a pagar fosse muito alto, implicando no abandono do espaço protegido da cultura e da forma humana à toda sociedade. O incesto entre irmãos uterino é considerado uma das piores tragédias familiares, que pode causar loucura e morte à quem cometer (Crocker, 1990, citado por Coelho de Souza, 2004, p.34). Na mitologia esta metáfora é fortemente evocada, segundo Coelho de Souza (Coelho de Souza, 2004, pp.25-60), à exemplo do mito “*Pitxô-Kamtxwu*” recolhido por Nimuendaju na aldeia dos Apinayé. Este mito narra a estória de meninos que, na ausência dos pais decidem deflorar suas próprias irmãs. Depois do ato consumado os meninos se enfeitam com penas, batem asas e levantam vôo transformando-se em pássaros.

Mito do Pitxô-Kamtxwu

Enquanto seus pais se achavam ocupados na roça, reuniram-se os meninos e as meninas da aldeia, sob a chefia de um menino mais velho e foram ao campo. As meninas tinham levado massa de mandioca e fizeram um rancho, enquanto os meninos caçavam passarinhos e ratos para fazer bolo.

Feito isso, aquele menino mais velho chamou os seus companheiros para um lado e propôs-lhes que cada qual fôsse deflorar sua própria irmã. Ele mesmo foi em primeiro lugar para o mato, para onde os outros lhe mandaram a irmã. Ela chorava e não queria ir, mas os outros meninos a levaram à força. Assim procederam com todas as meninas. Depois, comeram o bolo, enfeitaram-se com as penas dos passarinhos que mataram, fizeram asas de palha de bacabeira e voltaram à aldeia.

O menino mais velho procurou o conselheiro e pediu (sic) que ele avisasse seus pais para que estes lhes fizessem enfeites. Depois implantou uma bananeira na praça e todos os meninos atiraram nela crivando-a de flechas. A seguir cantaram pela rua da aldeia e dirigiram-se de novo à praça, bateram as asas e levantaram vôo como aves. O mais pequeno dos meninos não conseguiu a princípio, mas os outros o ajudaram a elevar-se no ar.

Voaram para uma lagôa onde sentaram o pequeno num tóco de pau no meio da água, depois bateram tinguí e envenenaram a água da lagôa para apanhar os peixes intoxicados. Pegaram uma grande quantidade e alimentaram o pequeno com peixinhos crus, que lhe meteram na boca. A mãe do pequeno chorou muito e foi atrás dos fugitivos. Vendo de longe seu filho sentado no tóco, em meio à lagôa, fez uma máscara de folhas de buritirana, com que disfarçou a cabeça e mergulhou na água da lagôa. Já perto do pequeno ela veio à superfície, resfolegando. Quando os outros reconheceram-na, levantaram vôo imediatamente, levando o pequeno consigo. Transformaram-se em maguari e outras aves aquáticas e foram embora para o outro lado do Tocantins (Nimuendaju, 1983, p.136).

O processo de enunciação do mito tem um compromisso com a linearidade do desenvolvimento da ação narrativa. Esta ação narrativa é assimilada a um percurso orientado que segue as etapas do esquema narrativo. Assim, neste mito, bem como no mito do Krenhré, cada lugar percorrido define-se paradigmaticamente pela sua função sociológica e simbólica bem como pelas qualidades com as quais os personagens da estória entram em conjunção. Refiro-me à morfologia do espaço Ramkokamekra que estrutura as relações entre os indivíduos e entre os sexos, de forma que, no mito do Krenhré, o espaço doméstico, onde começa a estória é o espaço definidor do parentesco por excelência. É no espaço doméstico que se dá a partilha alimentar, a solidariedade política e a interdição sexual, atributos normativos que completam a definição de parentes (Coelho de Souza, 2004, p.36). Esta esfera

doméstica situada no círculo externo da aldeia e representada pela residência matrilocal é o espaço da fabricação e da circulação das substâncias corporais (produção de indivíduos, de alimentos e a associação por laço de substância). Este espaço se opõe, segundo Da Matta, com o domínio estruturado em termos de relações sociais de dominação de nomeação e de classes de idade representado pelo círculo central da aldeia, espaço cerimonial e masculino por excelência (Da Matta, 1987, p.21). Dentro desta perspectiva, contrariando Coelho de Souza (2004, p.27), não seria forçado dizer que parentesco e humanidade são coextensivos ao menos neste mito, pois o processo de construção de identidade dos personagens se opera essencialmente pelos seus percursos que começam dentro do espaço doméstico, espaço constitutivo da definição de parentes e onde, no mito, os personagens se relacionam ainda em suas formas humanas. Construindo o espaço no qual estes personagens evoluem, o mito redefina suas próprias identidades que se transformam com a sequência narrativa. O incesto está no centro de toda esta dinâmica, sendo a pior das tragédias capaz de transformar seres humanos em animais, tirando-os do convívio da cultura e colocando-os no contexto da natureza. Percebe-se que de humanos os personagens passam com facilidade para o mundo da natureza, à começar pela mãe e seu genro que inauguram um processo de animalização que começa com o transgressão da norma.

Continuando a sequência do mito, pai e filhas chegam no brejo e lá encontram o bicho peba, o *altchede pru ru ré*:

3ª parte

Lá tinha um altchede pru ru ré⁷, o peba que falava, toda coisa. Botou tinguí no brejo para pegar peixe, aí falava, ah, peixe pra mim, deixa eu pegar, é só pra mim, aí o pai escutou: olhe ele tá pegando peixe, eu vou pegar também pra nós comer, aí viraram aquele pássaro que é mesmo que o chocó que come peixe, o 'tepcrit', aí ele virou lá, correu, pegou, agarrou um e foi se sentar num pau, aí o altchêde pruru-ré falou: ê, tá pegando o meu peixe. Eu botei o tinguí, não é pra tu pegar, não. É meu! Aí o pai levou o peixe, comeu e achou bom, agora vocês fiquem aqui, eu vou pegar mais um. Aí foi lá, pegou mais um aí o peba escutou a conversa atrapalhada da menina que levava o 'rôlétché', aí largou de pegar peixe, correu pra rumo dela, tavam lá as três e o pai delas, pintadas de pau de leite. Aí disse, como foi que vocês saíram pintadas desse jeito? – não, nós estamos moqueadas por isso que nós estamos pintadas. Pois faz isso comigo, eu também gosto, aí as quatro correram e fizeram moquia, botaram moquia e enterraramo

⁷ Em outra versão recolhida em 1999 com Zezinho Tchêp cá, este tatu tem um pênis enorme que lhe permite atravessar o brejo usando-o como ponte.

tatu . E agora o pai delas correu. A menina que levava o 'rôlétché' disse pra irmã dela: podem ir por que eu esqueci meu 'rôlétché' lá na moquia, eu vou buscar. Aí chegou lá, cavou, tirou um pedaço de carne do peba, pegou logo o pau do peba (risos). Aí foi caminhando. As irmãs viram ela mastigando e perguntaram: Mas o que é que tu tá comendo? Ah!, assim que nós saímos chegou um bocado de parente, estão com uma carne moqueada e aí me deram esse pedacinho que eu vim comendo. “-deixa eu ver, aí uma irmã olhou na mão dela e tava o negócio do peba (risos). Tomou da mão da irmã e jogou, aí ralhou muito, depois foram andando, chegou mais na frente, tinha um pé de buriti baixo, aí o pai falou: vamos subir no pé de buriti. O peba não deixa não, ele vai vim atrás de nós, aí falou pra o buriti pra aumentar pra subir mais e o buriti subiu, alto. Lá em cima eles sentaram. Com mais um pouco lá vem conversando, aí o peba foi chegando, cadê rastro? Sumiu o rastro, aí voltou, ficou em baixo do buriti, aí a menina cuspiu pra ele e ele escutou o cuspe, olhou pra cima, tavam lá tudo sentado no alto do buriti.

No fundo os mitos não dizem outra coisa que re-contar como os homens e os animais eram semelhantes e como um dia se separaram. Como lembra Boccara, até Lévi-Strauss reconheceu esta questão, definindo os mitos como histórias do tempo onde o homem e o animal não eram diferenciados (Boccara, 2002, p.6). E é o que se vê no mito do krenhré. Nas primeiras sequências do mito, percebe-se a dualidade natureza/cultura como uma comodidade para pensar a diferença. No entanto, ao longo da estória, os elementos deste paradigma se auto seduzem. A natureza imposta com ar de punição é domesticada e a cultura e as regras do mundo social são naturalizadas no mundo dos animais. Para Da Matta, é “o corpo, a grande arena onde essas transformações são possíveis, como faz prova toda a mitologia sul-americana que deve, agora, ser relida como histórias com um centro: a idéia fundamental de corporalidade.”(Da Matta, 1987, p.23)

No que concerne primordialmente a sexualidade, homens e animais se diferenciam nas primeiras idéias do mito. Esta diferença é quebrada logo no começo, com o incesto. A oposição entre natureza e cultura é utilizada neste trabalho como um instrumento metodológico não para opôr valores, mas como parâmetros para exemplificar as diferenças. Assim, diferenciando homens e animais neste mito, pode-se listar algumas considerações:

Os homens definiram o incesto submetendo-se à ele.

Os homens enterram seus mortos ao contrário das sociedades animais. Vale a pena lembrar que no mito, a menina, a única que não se naturaliza, enterra o tatu. No entanto, ela transgride várias regras condenadas por seu pai à começar pela impossibilidade que encontra

em se transformar em animal, mesmo que tente, ela não consegue. A menina come o pênis do tatu, e nesta atitude de comer exprime o desejo de transformar-se, pois, comendo o outro nos transformamos nele. Existe em algumas sociedades uma conexão simbólica entre sexualidade e comida. Penso que neste mito, a atitude de comer o pênis do animal está vulgarmente associada à libido sexual. Esta conexão é bastante presente entre os Ramkokamekra e existe não só no alimento que é consumido, mas como e com quem é consumido. Um rapaz, por exemplo não pode comer na presença de uma jovem futura esposa. Uma sogra nunca poderá comer na presença de seu genro nem um sogro na presença de sua nora. Isto equivaleria a fazer sexo com aquela pessoa. Tanto o sexo quanto a comida são objetos de investidura de coesão social, bem como de conflitos. Continuando a estória: Vendo a família toda sentada em cima do pé do buriti o tatu pergunta:

4ª parte

“Como é que tu subiu, rapaz?”

-Rapaz, eu tirei talo, tirei 8 buritis, amarramos e subimos até aqui – Pois faz assim: eu quero subir também, aí tiraram folha, amarraram até quando chegou. O velho gritou para o peba amarrar bem no meio do corpo e depois foram puxando ele. O pai mesmo quem disse assim: olhe, minha filha, não bote aqui, não, si tu botar aqui vai derrubar nós tudinho, corta a imbirá. Cortaram a imbirá, e páaaaaaa, o tatu caiu. Agora vou virar jabuti, aí virou jabuti, ah!!! Foi carangueijo, esqueci (risos)

Aí o pai disse, agora vamos descer, aí ele falou para o buriti descer, o buriti ficou baixinho, aí foram andando, andando. O ‘altchêde’ caiu, quebrou tudo, morreu. Aí foi mais a frente o pai disse: quer saber de uma coisa, vamos deixar a irmã de vocês e assim o pai disse, vamos deixar ela aqui e vamos embora, aí as outras disseram: tá bom, papai, vamos. Então vamos virar krenhré pra nós irmos embora. Aí falaram pra o buriti ficar baixinho. Aí a irmã dela falou: agora nós vamos te deixar mesmo. Nós vamos tocar pra outro rumo. Voaram, pronto e a besta ficou lá, ficou imaginando...eu vou tocar nesse mundo, aí ela foi sozinha e chegou num brejo, numa fonte bonita, subiu num pé de pau.

Um urubuzinho novo com a cabaça na mão, chegou no brejo, encheu a cabaça botou no ombro, aí a menina falou: “xi, xi, quebra cabaça dele, quebra”! Não deu nem um minuto, a cabaça escapuliu do ombro, pá quebrou. Foi apanhar outra cabaça, encheu d’água e pá, quebrou de novo, até que acabou de quebrar todas as cabaças, aí a mãe do urubuzinho brigou com ele. E ele disse: não,

mamãe, se você não quer me dar de comer eu não vou te apresentar uma coisa bonita que eu vi. Aí o pai dele disse: tá tá, então vamos mostrar essa coisa.

A comida dele era uma bosta velha seca, é do urubu, mesmo. Aí a mulher desceu e mudou pra outro pau. O urubuzinho reparou no lugar. Ela não tá aqui, não. A cunhã não tá aqui, não, mudou, aí reparou ela tava n'outro pau, aí foi lá e falou pra ela: desce daí pra tu ir comer alguma coisa!

Aí chegando na casa do tchôdi, do urubu, aí mandou recado para o urubu rei pra avisar a ele pra vim. Aí quando ele chegou na casa do urubú, ela tava sentada. Aí disseram, olha, essa cunhã apareceu por aí, nós pegamos, mandei avisar pra vocês.

- “Hum, eu vou comer ela” , aí pronto, ajuntou urubu, o urubú-rei, tudo fazendo ‘wanin’ com a cunhã que pegaram, fizeram até ela morrer, ‘ramré’.”

A árvore que os personagens sobem, é uma palmeira. Nesta versão o narrador especifica como sendo um buritizeiro. Se se tratar da Sucupira, refere-se a uma árvore que aparece em vários outros mitos e é considerada a árvore do mundo, suporte do universo mitológico estratificado (Dieckert e Mehringer, 1989, p.5). Esta árvore se comunica com o outro mundo, o mundo subterrâneo onde moram os tatus. Sendo um buritizeiro, é o tronco desta palmeira que extraem como material mais usado nas corridas de tora. Contam Dieckert e Mehringer que para os Ramkokamekra as toras do buriti utilizadas nas corridas, têm uma relação com o corpo feminino. Segundo estes autores, antigamente tirava-se a medida 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 concedido 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 no “significado” das toras. O ato de tirar medidas” em uma mulher, corresponderia a afirmativa confirmada por vários homens Kanela de que realmente a tora é uma moça (Dieckert e Mehringer, 1989, p.16). Assim conta o mito de Hijaka, recolhido por Dieckert e Mehringer (1989, pp.20-21).

Mito de Hijaka (amarelo fraco).

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.

De volta ao mito do Krenhré, percebe-se nele que o espaço que define os percursos assume a forma de um círculo. No caso da “heroína” por exemplo, esta passa de uma aldeia, a aldeia dos homens no mundo da cultura, e chega à outra aldeia, visivelmente a aldeia dos pássaros no mundo da natureza, e provavelmente a aldeia dos mortos⁸. O incesto de segundo grau é consumado na roça, e chama à desordem. Ora, o incesto atenta contra as regras sexuais impostas socialmente. Atenta também contra as regras de casamento concebidas como ponto fundamental para a solidariedade social e constituição da sociedade.

Considerações Preliminares do Mito

Segundo Boccara, a perspectiva das análises modernas da mitologia se dá, não com a sociologia, mas com a psicologia à partir dos trabalhos de Freud, sendo a perspectiva freudiana caracterizada pela intervenção nos fundamentos da narração e na sua base no emocional (Boccara, 2002, p.81). Neste contexto é possível articular a teoria freudiana das pulsões com o fundamento pulsional do mito. Sendo que, além do princípio de prazer ao qual respondem as pulsões sexuais incluídas nas pulsões de vida, encontramos a morte sobre a qual a pulsão sexual deve escorar-se e à qual ela não pode evitar. Para Boccara, “todo mito tem por objetivo viver a morte” (Boccara, 2002, p.97). No mito em questão, não há ausência de causalidade, mas um excesso, pois estamos diante de um pensamento sintético. Assim, a transgressão de uma norma social leva à animalização. A recusa em abandonar todo objeto cultural leva à impossibilidade de naturalização e em seguida, à um ato sexual abusivo que leva à morte. Em outras palavras, o que legitima a violência é o mal uso do poder da cultura, possuído exclusivamente pela menina.

De acordo com Boccara, o tornar-se animal é um meio poderoso de construir relações sociais e fundar na ilusão e na violência uma ordem que permite o desenvolvimento de uma nova sociedade (Boccara, 2002, p.14). Esta perspectiva enquadra-se bem neste caso onde a solução da desordem parece basear-se sobre uma violência original contra as mulheres, já que o ato final está claramente dentro de um prisma de dominação masculina.

⁸ Uma das minhas idéias de interpretação deste mito baseia-se no texto de Manuela Carneiro de Cunha sobre a escatologia entre os Krahó, (1986 pp.63-82). A hipótese é de que toda a estória já se passaria no mundo dos mortos. Onde todos, menos a menina, já seriam mekarō vagando ao acaso e se metamorfoseando em animais.

Análise em seguida o *Krojôpi* buscando compreender o quanto ritual e mito estão relacionados.

O Ato

Status de produto do pensamento simbólico, os mitos e os ritos se encontram no mesmo patamar que outras representações tais como a organização do espaço cujo princípio consiste em combinar os dados do mundo da natureza e do mundo da cultura re-significando o mundo social. Ambos são objetos semióticos pois dependem de um mesmo processo conceitual cujo funcionamento pode ser definido como ação simbólica que se inscreve nos fundamentos das relações sociais. O *Krojôpi* está associado ao ritual de iniciação masculina e este à reprodução da sociedade onde os meninos se tornam homens e aprendem as regras morais da sociedade. Os costumes e os valores timbira são transmitidos na ocasião desta iniciação que inaugura uma distinção importante nas relações sociais entre os meninos e o mundo feminino. A seleção e mesmo a exclusão das mulheres em boa parte dos rituais incluindo o ritual de iniciação é um dispositivo necessário para que os homens se constituam um corpo coletivo sólido e solidário.

O *Krôjôpi*, parece corresponder ao que Dieckert e Mehringer(1989) chamaram de ‘contato sexual’ que acontecia depois das corridas de tora onde o grupo vencedor escolhia uma mulher que servia de modelo para as medidas de uma tora que seria cortada. Esta mulher em seguida se colocaria à disposição do grupo vencedor para relações sexuais (Dieckert e Mehringer, 1989, p.16). No entanto, as informações que recolhi na aldeia escalvado dizem que esta prática, acontece no final de três festas de caráter essencialmente masculino: o *Pêpjê*, o *Kêtuajê* e o *Pepkahàc*. Tem em seu repertório uma série de atos, músicas e palavras codificadas, repetidas de maneira semelhante a cada ano. No último dia de cada um destes rituais, vários homens praticam sexo com uma única mulher ou com quantas conseguir levar. Os outros assistem o ato cantando, enquanto esperam a vez. Depois de ter satisfeito a 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 (Panet, 2005, p.13).

Todas as mulheres são suscetíveis de irem ao *Krôjôpi*, basta caminhar pela aldeia ou nas proximidades e agradar os homens de um dos grupo para que seja levada à satisfazer a libido masculina. No entanto, se estiver menstruada, deve assinalar com um cinto de algodão pintado de vermelho, provavelmente o mesmo ‘*rôlétché*’ utilizado cerimonialmente. A mulher indicará sua condição pronunciando a palavra ‘*i-tam*’ que significa ‘eu estou crua’ (Crocker, 1990, p.292).

Segundo Crocker o *Krõjõpi* 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 metades de idade. Um grupo vai para a roça enquanto outro permanece na aldeia. Maridos e mulheres se separam. Esteiras ou jirais são preparados para os casais. A mulher é instalada para o encontro sexual rápido. Segundo Crocker, esta atividade pode ocorrer ainda na beira dos brejos. Depois do ato sexual, pintam-se de preto e dançam a noite toda. (Crocker, 1990 pp.280-281).

Inserido no ritual de iniciação dos meninos, o *Krojõpi* e seu caráter sexual não se constitui em rito de passagem nem rito de iniciação sexual, já que sua prática não marca nenhuma mudança de estado nem de status e menos ainda pelo fato de que não são os meninos em situação de iniciação os agentes ativos do *Krõjõpi* e sim homens adultos já iniciados sexualmente. Como outros casos de práticas sexuais onde as mulheres são principalmente agentes passíveis da relação, e até mesmo submissas à violência masculina, o *Krojõpi* é um exemplo que mostra que a sexualidade é o resultado de representações do masculino e do feminino fortemente arraigados na mentalidade dos indivíduos da sociedade Kanela. Outra hipótese é de que o *Krõjõpi* seja uma prática ritualizada para selar a entrada de novos membros no grupo da sociedade dos homens, sendo a emergência de uma “comunhão sexual” a prova que preside a solidariedade masculina.

Na construção da identidade masculina, os meninos são confrontados à alteridade e à necessidade de destacar-se e de diferenciar-se. Desta forma, os ensinamentos que recebem durante a iniciação se dividem em obrigações e regras a serem respeitadas e em qualidades pessoais que são reveladas. 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. Assim, percebe-se que existe uma continuidade entre os princípios transmitidos no ritual de iniciação Timbira e os valores veiculados pelo *Krojõpi*, sendo o primeiro o marco na distinção entre os sexos e os gêneros, e o segundo uma representação de uma idealizada dominação dos homens sobre as mulheres e ambos ferramentas para a construção do gênero na sociedade e na afirmação das identidades sexuais.

Conclusão

Como afirma Hugh-Jones, 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). Excluído do contexto social um ritual não tem sentido, mas só se inserido no contexto da sociedade e dentro de um sistema ritual ao

qual é associado. Nesta lógica é verdade que a articulação e a interpretação que proponho pode ser um tanto quanto redutora. No entanto, tenho clareza de que não estou fazendo elucubrações sem fundamento. Não pretendo, como Theodor Preuss, que a ação ritual se reduza à uma representação cênica do mito, no entanto, assim como ele, acredito que todo rito se fundamente em uma concepção que tem o mito como centro. Para ele, um verdadeiro mito constitui a inauguração de um determinado ato ritual. (Preuss, 51, citado por Alcocer, 2006, p.159)

Ritual e mito constituem-se em problemas filosóficos à medida que exprimem uma orientação da consciência de organizar o mundo. Em todos os mitos que apresentei aqui, a semântica sexual está presente e faz referência a uma regra social ou a um determinado ritual, sempre se referindo à construção dos gêneros e das identidades sexuais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

ALCOCER, Paulina. La forme interne de la conscience mythique. Apport de Konrad Theodor Preuss à la Philosophie des formes symboliques de Ernest Cassirer. In : L'Homme, 180/2006 pp.139 à 170

BOCCARA, Michel. La part animale de l'homme : esquisse d'une théorie du mythe et du chamanisme. Paris: Anthropos, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade. São Paulo. Brasiliense, Editora da Universidade de São Paulo, 1986

COELHO DE SOUZA, Marcela. Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento Timbira in MANA 10 (1): 25-60, 2004

CROCKER, William – The Canela (Eastern Timbira), An Ethnographic Introduction – Smithsonian Institution Press Washington D.C. 1990

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

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

HERITIER, Françoise – Les deux sœurs et leur mère ; Ed. Odile Jacob, Paris 1994

HUGH-JONES Steven. The Palm and the Pleiades : Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge : Cambridge University Press, 1979

LAVANDIER, Delphine. Antagonismes sexuels et violence rituelle en Amazonie – maîtrise d'ethnologie comparative. Sous la direction de Patrick Menget et Philippe Erikson. Nanterre, 1998

LADEIRA, Maria Elisa. Las Mujeres Timbira : Control del cuerpo y reproducción social. In GONZALES MONTE, 5ª (ed). Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana, México, Colégio de México, pp.105-20, 1997

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Apinayé. Belém : MPEG, 1983.

PANET, Rose - Da palavra ao ato - questionamentos sobre a condição feminina diante de uma prática ritualizada. Trabalho apresentado no I Seminário Temático Timbira, São Luís, Maranhão, UFMA, 2005