



QUESTÕES QUE SAEM PELOS PÓROS. SEXUALIDADE E GÊNERO ENTRE OS KANELA-RAMKOKAMEKRA

Rose-France de Farias Panet ¹

Introdução

O povo canela ou Kanela, conhecido também por Ramkokamekra, corresponde a uma das ramificações dos povos chamados de Timbira. Em contextos de alteridade, diante de não timbiras, autodenominam-se *mehim*, palavra indígena que traduzida para o português significa ‘índio próprio’. O território indígena que abriga o povo canela, está localizado no estado do Maranhão no município de Fernando Falcão, às margens do rio Santo Estevão, no Centro-Sul do Maranhão, em uma região de cerrado², legalmente demarcada entre 1971 e 1978 pela FUNAI. A aldeia principal, de nome Escalvado, conta com um posto de saúde, administrado pela FUNASA, uma escola, sob a jurisdição da Secretaria de Estado da Educação do Maranhão e um posto administrativo da FUNAI. O território indígena canela estende-se em uma superfície de 125.212,16 hectares, demarcada e homologada conforme decreto da União, desde 1970. A aldeia Escalvado, de acordo com alguns informantes indígenas, existe há mais de 50 anos, e atualmente, a população está estimada em 1.989 indivíduos, sendo 1014 homens e 975 mulheres segundo dados do Distrito Sanitário Especial Indígena do Maranhão – DSEI/MA de 2010.

O primeiro contacto dos canelas com os não-índios foi registrado em 1710 (CROCKER, 2009). No entanto, foi apenas em 1941, que o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) - hoje FUNAI (Fundação Nacional do Índio) - instalou o posto de administração e de apoio junto à aldeia, trazendo para os canelas grandes mudanças no equilíbrio das suas relações externas.

Neste artigo, analiso a onipresença da sexualidade tendo como base as experiências do cotidiano social e doméstico da vida dos canelas, e de alguns rituais que propiciam o estabelecimento de padrões de sociabilidade. Interesse-me, pela maneira como vivenciam a sexualidade, especialmente, pela prática do *Krõõ jõ pi*³, uma das formas do sexo seqüencial⁴ e pelo discurso dos atores sociais sobre esta prática sexual, que acontece no final de três festas de caráter essencialmente masculino: o *Kêtuajê*, o *Pêpjê* e o *Pepkahàc*.

¹ Mestre em antropologia pela EHESS-Paris. Doutoranda em cotutela entre a EPHE-Paris/França e a UFMA. rosepanet@gmail.com

² O cerrado representa o segundo maior bioma brasileiro.

³ Crocker refere-se ao *Krõõ jõ pi* como ‘dia do porco do mato’.

⁴ Termo empregado por Crocker.



A Onipresença da Sexualidade entre os Canelas

Entre os canelas, a sexualidade é extraordinariamente exibida. Com efeito, por várias vezes, Crocker⁵ manifestou-se impressionado com o interesse dos canelas sobre estes assuntos: *'Achei impressionante o interesse constante em sexo. Com sexo tão facilmente disponível, eu me perguntava por que o interesse era tão intenso'* (2009, p.148). Representações diversas se espalham no quotidiano da vida social, no imaginário dos mitos, nas palavras do discurso, nas metonímias, no trabalho, na educação das crianças e nos rituais. A sexualidade é vivida em todos os seus sentidos, sejam eles práticos simbólicos ou ainda como um desafio central das confrontações entre os sexos que acontecem nas diversas escalas da vida sócio-cultural (quotidiano, rituais).

A frequência e a diversidade das práticas sexuais entre os canelas, também chamou a atenção de Dieckert e Mehringer (1989) que observaram e denominaram de 'contato sexual' as práticas que aconteciam depois das corridas de tora. Nestas ocasiões, o grupo vencedor escolhia uma mulher que servia de modelo para as medidas do corte de uma tora. Esta mulher se colocaria à disposição do grupo vencedor para relações sexuais (DIECKERT e MEHRINGER, 1989, p.16).

A sexualidade implica a procura de pares e regras sociais que regulamentem a união. A importância do corpo é de ser um corpo sexuado associado às imagens sociais, e é a partir deste corpo sexuado e através da sexualidade que homens e mulheres canelas se definem. A procura de saber o que é ser um homem e o que é ser uma mulher na sociedade canela me fez pensar que o que nutriu minhas primeiras impressões sobre o assunto foram as leituras de descrições etnográficas construídas a partir de uma percepção androcêntrica, ou seja, a reprodução pelo etnólogo homem ou mesmo mulher, de um discurso, na maioria das vezes masculino, que desconsidera o protagonismo feminino. Como afirma Malinowski (1927), Godelier (1982 e 1996), Bourdieu (2003) entre outros autores, as mulheres, ao contrário dos homens, falam pouco aos antropólogos, elas mais riem, para e com os antropólogos, o que ajuda a construir uma representação masculina e unilateral da sociedade. Neste artigo, procuro, explorar, vantajosamente, as falas femininas em diálogos que me fizeram questionar no encontro com a sexualidade, o que significa ser homem e o que significa ser mulher.

Vários rituais canelas fazem alusão à sexualidade dando a oportunidade de exercê-la como forma de socialização. Através do ritual de iniciação, os meninos aprendem as regras morais da sociedade. Os costumes e os valores timbiras são transmitidos nesta ocasião. Os ensinamentos que

⁵ Há cinquenta anos Crocker realiza pesquisas entre os Canelas.



recebem se dividem em obrigações e regras a serem respeitadas e em qualidades pessoais que são reveladas. Estes rituais, fundamentais para a socialização canela, estabelecem códigos de conduta que devem ser obedecidos por homens e por mulheres. Na iniciação, praticam resguardos alimentares e sexuais, não podendo tocar nos órgãos genitais. Acordam cedo para banhar e não podem rir. A importância dos resguardos encontra-se na aquisição de saberes ligados à caça, ao poder de cura, à força necessária para as corridas de tora, à coragem para ser um bom chefe entre outras qualidades reservadamente masculinas. Estes resguardos estão carregados de significados sociais o de adquirir princípios morais, conhecimentos e competências necessários para exercer as posições sociais associadas à idade e ao sexo. Os meninos ainda aprendem a arte da oralidade, fundamental para estabelecer uma personalidade forte, uma das metas buscadas pelos rituais de iniciação. A voz firme, forte e clara é promessa de um bom chefe.

A festa das máscaras, exaustivamente descrita por Crocker em seus livros (1990, 2004, 2009) é uma oportunidade de exercitar a sexualidade. Crocker (2009, p.118) descreve que, em um dado momento, quando as máscaras vão entrando na aldeia, mulheres correm oferecendo-se para serem as “mães” das máscaras. Se o homem que estiver sob a máscara perceber que se trata de uma parenta sua, ele a evitará, pois, as intenções de ser a “mãe” da máscara podem resumir-se no desejo manifesto de manter relações sexuais com o portador daquela máscara. Caso a mulher não seja ‘proibida’, a máscara deixará que ela amarre um cordão de miçangas em um de seus “chifres”. É possível ver em seguida, dois pares de pés por baixo da máscara. À noite o casal se encontra para maior intimidade.

Além do que aprendem nos rituais de iniciação, os códigos sociais são vivenciados pelos indivíduos desde as primeiras etapas de sua socialização. No processo de socialização canela, meninas e meninos brincam juntos até certa idade, seis ou sete anos, em brincadeiras diversas que não incluem caçadas a pequenos animais. Correm, se escondem, brincam com os animais, constroem carrinhos de brinquedo, casinhas, e fazem bolas a partir de resina vegetal da mangabeira. A socialização oferecida às meninas não estimula o aprendizado das técnicas de domínio masculino. Além das brincadeiras em comum, as meninas brincam de cozinhar. Brincam também com crianças de colo como se fossem bonecos. No aprendizado das regras sociais, o papel dos tios é fundamental. O comportamento sexual de meninos e meninas deve ser constantemente vigiado.

A sexualidade acompanha o cotidiano e é usada como estratégia de socialização, como a cerimônia realizada com jovens garotos, narrada por Crocker, que hoje em dia não é mais praticada.



Esta cerimônia consistia em disciplinar os jovens que estivessem praticando sexo com garotas jovens. Segundo ele,

Se se tornasse público que um jovem estava praticando sexo com garotas jovens, comendo alimentos poluídos ou geralmente deixando de cooperar com anciões, o homem mais velho que tivesse o temperamento de um guerreiro feroz convocava o jovem a se apresentar diante dele (CROCKER, 2009, p.34).

Crocker relata que antigamente, o rapaz seria colocado diante da jovem com a qual praticara sexo, o que normalmente também a deixava envergonhada. O guerreiro poderia punir o jovem com algumas sanções corporais como: puxões de orelha, pisadas nos pés e sermões que descreveriam suas infrações, humilhando-o diante das mulheres. Estas sanções corporais eram ainda mais severas até o ano de 1915, segundo um interlocutor de Crocker. Como uma verdadeira tortura corporal, as sanções consistiam em arranhões profundos com dentes de roedores nas pernas do jovem, raspagem até o sangramento de uma de suas axilas com um tipo de capim navalha, introdução de pimenta na boca do rapaz e ainda, exposição pública da glândula do *hixôt* (pênis) com puxões do prepúcio. A exposição da genitália feminina também era praticada nesta ocasião como forma de punir as garotas que tivessem violado as regras de restrição sexual e alimentar. A cena seria fonte de pilheria por parte dos expectadores que comentariam sobre os detalhes do que teriam visto, humilhando mais ainda os infratores. (CROCKER, 2009, p.35).

Além da presença da sexualidade nos rituais, o cotidiano canela é preenchido por brincadeiras sexuais, alternado por períodos de rituais animados por práticas sexuais. Como observou Crocker (2009) “certas situações festivas pedem paródias públicas do comportamento sexual, as quais, enquanto intencionalmente ridículas, são na verdade expressão de grande alegria”. Desta forma, “as crianças são expostas ao sexo como uma atividade de alegria” (CROCKER, 2009, p.153 e 149).

Meninas e meninos crescem ouvindo suas irmãs mais velhas praticando sexo. Desta forma as crianças aprendem sobre sexo de uma maneira lúdica, “testemunhando as atividades sexuais vagamente escondidas e os jogos públicos de conotação sexual, praticados por adultos ao redor delas” (CROCKER, 2009, p.149-150). As imagens de uma sexualidade onipresente são gravadas para sempre na memória e no comportamento das pessoas.

O Krõõ jõ pi como exemplo da diversidade das formas da sexualidade canela

Quando entendi a onipresença da sexualidade entre os canelas, um leque abriu-se à minha frente e percebi algumas nuances do dégradé e das formas da sexualidade canela vivida sob



discursos polissêmicos. Umhas com intensidade lúdica e vital, e outras com mais discrição. Todas moldadas por protocolos e regras que insinuam que se trata bem mais do que simples práticas sexuais.

A diversidade destas práticas, sua definição e suas características particulares, foram pouco a pouco sendo descritas pelas “falas” dos meus interlocutores, que, conheciam do meu interesse particular sobre o *Krõõ jõ pi*.

Em uma de minhas primeiras investidas na direção da compreensão do *Krõõ jõ pi*, escutei as seguintes definições de meus interlocutores:

Rose – O que é o *Krõõ jõ pi*?

Cajari – É uma festa, só um dia. Eu sou *harankatejê*⁶, aí eu acompanhei eles porque eu sou mulher de brincar. Cheguei lá na roça aí *mehim* pegou nós. E o caboclo me pegando e eu com medo, mas eu tô aguentando. É com muitos, muitos homens. Uns cinqüenta. Comeu mesmo e eu só deitada... (risos). Eu não levanto não... (risos). Os outros ficam tudo olhando igual com cachorro. Depois que termina eu levo carne de gado, arroz, farinha, me pagam, pronto. Depois do *wanim*⁷ o homem me pinta No *Pepkahàc* a festa é mais dias, mas pra pegar mulher é só um dia.

Prunkwyj - *Krõõ jõ pi* é tora de pau, é buritizeiro. Sai no *Pepkahàc*, no *Pepyê*, *Icrerê*. Todo mundo canta indo para a roça. O *harankatejê* vai para a roça e todas as mulheres do *harankatejê* também vão para a roça. Aí o *keykatejê* fica aqui na aldeia.

Das conversas que mantive principalmente com as mulheres canelas, compreendi que o *Krõõ jõ pi* é uma prática sexual que acontece no final dos três rituais masculinos: o *Pêpjê*, o *Kêtuajê* e o *Pepkahàc*. No último dia de cada um destes rituais, os grupos de metades masculinas sai a procura de mulheres pela aldeia ou nos arredores da aldeia. Os grupos de metades se dividem e praticam sexo (*wanim*) com uma mulher ou com quantas conseguirem apanhar. Os outros assistem o ato cantando, enquanto esperam sua vez.

Qualquer mulher pode ser escolhida e levada ao *krõõ jõ pi*, basta caminhar pela aldeia ou nas suas proximidades e agradar aos homens de um dos grupo. No entanto, há algumas exceções: se for muito velha, e se a mulher estiver menstruada é possível não ser levada. Caso esteja menstruada, deve assinalar com um cinto de algodão pintado de urucu, provavelmente o mesmo ‘*rôlétché*’ utilizado cerimonialmente. A mulher indicará sua condição pronunciando a palavra ‘*ih-tàm*’ que significa ‘eu estou crua’ (CROCKER, 1990, p. 292).

No contexto do *Krõõ jõ pi*, a solidariedade social está em jogo, destacando a fronteira da identidade dos sexos. Esta prática é um exemplo que mostra que a sexualidade é o resultado de representações do masculino e do feminino, fortemente arraigadas na mentalidade dos indivíduos da

⁶ Apesar de dizer que é *harankatejê*, esta mulher é apenas casada com um homem da metade *keykatêjê*. Ela se diz *harankatejê* por oposição ao seu marido.

⁷ *Wanim* é sexo no sentido de relação sexual em língua Canela-Timbira.



sociedade canela. Enquanto prática ritualizada, é realizado seis vezes em uma década, segundo (CROCKER, 2009, p.162), e sela a entrada de novos membros no grupo da sociedade dos homens, sendo a emergência de uma “comunhão sexual” a ‘prova final’ que rege a solidariedade masculina.

Fora destes rituais sancionados pela sociedade, o ciúme e a ‘zanga’ dos cônjuges é justificada, embora o princípio geral do ‘contrato sexual’ da sociedade canela seja ‘ser sexualmente generoso’.

Inserido no final do ritual de iniciação dos meninos, o *krõõ jõ pi* constitui-se na última etapa do ritual que tem em seu ideal transformar meninos em homens completos, e como sem as mulheres nada disto seria possível, o *krõõ jõ pi* também situa a identidade feminina, como uma *dobra* ou diversas *dobraduras* que produzem diferentes maneiras de vivenciar a subjetividade da sexualidade.

O discurso à respeito do *krõõ jõ pi* e do sexo seqüencial é polissêmico. Algumas mulheres, expressam o sentimento de raiva e ciúme de seus maridos que vão ao *krõõ jõ pi*,

Faz tempo, parece que faz 15 anos. Era na época em que eu ainda tinha minha vizinha velha. Ela falou: eí meu neto, não vai não que outro tá juntando aqui na rua. Mas outro me disse: vamos embora ver festa lá na roça pra cantar lá? Não, eu não vou não. Meu marido que tava no meio da festa, e outro dizendo. “ê *Cajari. Yacó* pegou outra mulher”. Aí eu fiquei com raiva, eu tô escutando, pois eu vou também! (risos)...olhe que outro pegou e os outros falando: olhe Elisa, seu marido pegou outra mulher...aí pronto, outro chegou aqui, umbora, Elisa pra olhar lá, só olhar e voltar logo e pronto, bora pra carregar a tora pra trazer. Então bora.

Outras são movidas pela curiosidade ou pela instigação de outras mulheres, pela fantasia erótica. E, ainda, há aquelas que são incentivadas pelos parentes e às vezes até pelo próprio marido, interessado nos presentes que a mulher receberá.

O filho de Zé Diogo, de madrugada tava querendo me pegar. Mas não pega não. Foi no tempo em que eu era moça, ai minha mãe fala assim: olhe, você não vai sair por esta estrada não, você vai sair por outra estrada. Si você sair pela mesma estrada, ai o grupo pega você. Ai eu tava com outra amiga, ai eu tirei o pano e enrolei assim, segurando, só de calcinha pra poder correr, ai eu sai de casa e fiquei pertinho da outra estrada, ai falei pra outra: olha, chegou o grupo. Agora vamos correr com força até chegar no pátio. Ai eu sai correndo. Ai um falou assim: o pátio fica longe, com mais um pouco eu pego vocês. Tu não me pega não, eu corro. Ai eu fiquei braba. Ai não me pegaram não. Se te pegarem tu tens que ir. Depois de 300 pessoas tu fica doente mesmo (*Prumkwyj*, 2005).

A palavra das mulheres exprime diversas opiniões, diversos sentimentos e experiências. Existem as que gostam do *wanin* com muitos homens, no *krõõ jõ pi* e no sexo seqüencial, como no discurso da mulher abaixo:

(...) Quando dava três horas tô correndo de tora pra cá pra aldeia. Aguentei mesmo, pronto acabou festa, é só um dia. Tinha outras mulheres: *Pumkwyj*, *Vacay*, mãe do meu genro, *Putkwyj*, *Neuza Tebrã*, *Elisa Kajari* (filha de *Caapeletyc*), *Yomtã*, *Cahhu* (sua mãe) *Krampej* e minha irmã, *Amcrokwyj*. Aí o índio pega cada uma e vai para o mato aí depois dá carne e a mulher corre com tora pra cá. É bom, eu gosto, mas não vou mais não quando eu era de peito duro que eu andava assim correndo, mas agora já me operei (*Konekré*, 2005).



A sexualidade feminina e o princípio da ‘generosidade sexual’

Crocker coloca que “ninguém se sentia tão importante a ponto de considerar a satisfação de um companheiro da tribo menos gratificante do que o ganho pessoal.” Diz ainda que: “Outro grande valor canela, além de partilhar generosamente, era a empatia a compaixão em relação a uma pessoa em dificuldades. Assim, uma mulher ou um homem canela com auto-respeito, generosidade e desvelo teria extrema dificuldade de negar-se à necessidade sexual de outra pessoa, expressa de forma tão pungente” (CROCKER, 2009, p.175).

O prazer feminino expressa-se pelo princípio da ‘generosidade sexual. Informações transmitidas por mulheres às suas sobrinhas, e recolhidas por Crocker, dizem que a mulher não deve ser sexualmente sovina. Dizem que é divertido agradar os homens sexualmente e que, cada vez mais, as mulheres experientes vão desenvolvendo suas sensações sexuais, que,

melhorariam mais e mais, de modo que ela poderia até começar a “chorar” (*nkwè/amra*) de prazer e deleite. (o sexo seqüencial era algo que você tinha que adquirir o hábito de fazer, antes de realmente gostar, disseram as tias. Era uma maneira de se tornar popular e procurada por seus outros maridos para encontros privados. Então, vários de seus outros maridos poderiam se tornar amantes especiais, e isso era, realmente, desfrutar da vida ao máximo. As tias enfatizaram que, se ela não se submetesse ao sexo seqüencial, não poderia ganhar seu cinto de aceitação social. E se ela não ganhasse esse cinto, sua sogra e suas cunhadas não poderiam pintá-lo de vermelho, garantindo assim seu marido para eventuais bebês e uma família dela própria (CROCKER, 2009, p.159).

Esta informação é mais compreensível se coordenada com a idéia de domesticação do corpo feminino com as diversas e freqüentes relações sexuais praticadas na sociedade canela. No sentido que, a experiência da mulher com o sexo se torna melhor com a prática.

A partilha dos atributos sexuais masculinos não dá espaço para a mesquinharia. O ciúme deve ser controlado. Os maridos precisam ser ensinados a não ter ciúme de suas esposas, caso contrário, a mulher do homem ciumento não recebe presente algum para levar para casa e ajudá-lo a sustentar suas parentas.

O flerte é prática instalada entre os canelas. Nas aldeias, muitas vezes basta um olhar para que os casais se encontrem. O desejo sexual pelo outro não é um tabu, sendo manifestado com freqüência. Como observou Crocker (2009, p.148), os homens dirão às mulheres: *i-mã a krupên prãm*, que significa: eu-em você-tocar preciso). Caso o sentimento seja recíproco, a mulher responderá de maneira semelhante. Em seguida, o rapaz enviará uma mensagem discreta através de alguém que, com muita freqüência é uma criança, e sugerirá um momento e um lugar. *I mã prãm* também significa estar com fome, e neste caso é usado para exprimir a fome sexual. Os casais



também costumam falar *I mã kim*, para expressar o sentimento de amor ou *I mã kim nare*, que expressa o não-amor.

Danças e semântica de músicas dão ensejo ao encontro de casais. É o caso da dança do *Âmu xôre*, ou ‘dança do rato’, de música de mesmo nome. Esta dança é praticada por homens e mulheres. Também pode ser dançada por crianças, no entanto, neste contexto o tom é mais lúdico que sexual. Os casais combinam durante a dança, através de gestos e olhares, de se encontrarem para namorar. No momento em que nos passos da dança há uma dispersão confusa, estes casais aproveitam para fugir.

O sentimento de vergonha tão presente na sociedade canela não se aplica nos contextos da sexualidade. No entanto, em minhas questões insisti sobre isso, mas as respostas me fizeram entender sua inadequação nestes contextos.

Rose. E depois do *wanin*, a mulher não fica com vergonha não, quando chega na aldeia?

Doninha: Outro não vê. Fica não. É depois que faz *wanin*, depois olha na cara dela. Lei é assim mesmo, parece com cachorro mesmo.

Rose. e a mulher gosta?

Doninha: Gosta.

Outras mulheres preferem não dizer que gostam ou que já passaram pela experiência do sexo seqüencial e do *Krõõ jõ pi*, mesmo se apontadas por outras mulheres como freqüentadoras destes encontros.

Este paraíso sexual, não desprovido, no entanto, de regras e tabus construídos culturalmente, existe por que é regido pelo princípio ‘máximo’ desta ‘generosidade sexual,’ que transforma o prazer do sexo em uma necessidade como as outras, de alimentar-se, abrigar-se, reproduzir-se e viver em sociedade.

É neste encontro, e à partir da experiência concreta de homens e de mulheres que a natureza da sexualidade emerge, e dela o conceito do que é ser homem e do que é ser mulher. Estes conceitos se revelam no corpo, nas funções deste corpo, na mecânica deste corpo e na capacidade de sentir prazer como uma forma de ser e estar no mundo. A percepção do corpo produz discursos polissêmicos, de forma que, algumas mulheres canelas afirmam sentir prazer. Para outras, o prazer, é uma prioridade e um privilégio do corpo masculino, sob a alegação de que, o corpo feminino não foi feito para senti-lo, mas para proporcionar o prazer ao homem.

Bibliografia



BOURDIEU, 2003 « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales* 5/2003 (n° 150), p. 43-58.

CROCKER, William. *Os Canelas : Parentesco, Ritual e Sexo em uma Tribo da Cahapada Maranhense*, Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

_____The Canela (Eastern Timbira), I – an ethnographic introduction, 1990.

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.

GODELIER, Maurice. *La Production des grands hommes* . Paris : Librairie Arthème Fayard, 1982 et 1996

MALINOWSKI, Bronislaw. *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*. Petite Bibliotheque Payot, 1927, Paris