

# Quando jaboti inventou a vagina: abertura corporal entre os Araweté

*Camila Becattini Pereira de Caux*

Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional/  
UFRJ.

E-mail: [camilacaux@gmail.com](mailto:camilacaux@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-1297-2723?lang=en>



## Resumo

Antes, não havia vaginas. O artigo vai narrar um episódio contado a mim por um velho da etnia Araweté, povo que fala um idioma da matriz Tupi-Guarani, habitante do Médio Xingu. Na história, o jaboti trouxe as vaginas do poente, dando origem às mulheres e ao sexo. Abordarei, a seguir, a necessidade de ingerir a infusão *iwirara* após a menarca, relacionando esse momento com outras duas ocasiões de abertura corporal: o parto e o homicídio (quando ainda se faziam guerras). Tratarei, por fim, do estado de abertura que constitui o corpo feminino e como o corpo aberto engendra brechas para comunicação com outras agências que povoam o cosmos.

**Palavras-chave:** Araweté; Menarca; Abertura corporal; Sangue; Gênero.

## Abstract

Before, there were no vaginas. This article narrates an episode told to me by an old man of the Araweté ethnic group, a people who speak a language of the Tupi-Guarani family, living in the Middle Xingu river. In the story, the jaboti brought vaginas from the place where the sun sets, giving rise to women and sex. I will, then, address the need to ingest the *iwirara* infusion after menarche, and I will relate this moment to two other occasions of bodily opening among the Araweté: childbirth and murder (when there were still wars). I will discuss, at last, the constitutive openness of the female corporality and how an open body engenders breaches for communication with other agencies of the cosmos.

**Keywords:** Araweté; Menarche; Body breaches; Blood; Gender.

Quando<sup>1</sup> Aranami, zangado por um gracejo sobre suas pegadas gigantes, fez subir o chão de pedra e criou o suporte celeste, ele foi acompanhado pela multidão de seres que viria a habitar os estratos superiores do cosmos, os *maï* – as atuais divindades dos Araweté, um povo indígena falante de um idioma da matriz Tupi-Guarani, que habita atualmente as margens do rio Xingu e do igarapé Ipixuna (T.I. Arawete/Ipixuna, PA). Aqueles e aquelas Araweté que me contaram essa história sempre frisaram que, originalmente, partiriam também a Arama e seu marido, dois habitantes de então, mas, tendo Arama se esquecido de uma peça de sua vestimenta, o casal decidiu voltar para buscá-la. Aranami não esperou: munido de seu charuto de tabaco e seu chocalho *araï*, ele ergueu o céu e deixou para trás o casal (*h ñã mire*, “deixados”), no estrato terrestre onde hoje vivemos. Estes são *mïde*, “nós”. “Meu vovô sempre falava: se ela não tivesse esquecido, a gente tinha ido também, ido lá no *maï-pi* (“lugar das divindades”, ou estrato celeste), e a gente ia andar só bonito”, disse uma jovem amiga, após me narrar essa história em português. Eis uma imagem importante da vida no estrato celeste: “andar só bonito”.

De fato, as divindades *maï* são descritas como seres belos, grandes e pintados com jenipapo com desenhos finos ao longo de todo o corpo — diferentemente dos e das Araweté, que atualmente se pintam quase só com urucum, geralmente com traços grossos ou em áreas contínuas do corpo. As divindades também usam todo o tempo seus brincos, diademas e plumagens de gavião real. Os *maï* têm muito tempo para ornamentar-se, pois ali não existem obrigações: os machados e os facões trabalham sozinhos, as roças se plantam, os terreiros se varrem, as casas e os arcos se fazem. Os novos itens que também passaram a existir no céu – como espingardas, cartuchos, açúcar, café, arroz, fumo, linhas de crochê da cidade e até mesmo televisão e antena parabólica — não têm de ser adquiridos, pois são recebidos quando as divindades vêm, com os pajés, cantar nas aldeias araweté.

As atividades no *maï-pi* são somente prazerosas: as divindades bebem do cauim que se produz sozinho e dançam (*opurãhe*). Os homens caçam, mas a caça não é “trabalho”. Caça-se por prazer. As mulheres tampouco têm obrigações. Curiosamente, elas não têm de tecer, uma atividade pela qual mostram grande apreço no dia a dia da aldeia. Ao contrário, as saias, cintas e tipóias tecem-se sozinhas. Mas elas tampouco precisam das tipóias: os filhos, ali, não têm de ser criados. Eles

1. Agradeço a Luisa Elvira Belaunde e Elsj Lagrou pelos comentários a uma primeira versão deste texto.

se gestam, nascem sem causar dor, começam logo em seguida a andar e falar, e, sem que se perceba, logo estarão casados e com filhos próprios. Isto é, todo o trabalho envolvido em seu crescimento é inexistente. Têm-se filhos somente pelo prazer de tê-los, como tudo o mais no estrato celeste. Nenhuma das atividades rotineiramente desenvolvidas pelas mulheres têm seu lugar ali. O único que fazem é embelezar-se.

Certo dia, o finado Tatoaro frisava para mim um detalhe, enquanto me narrava o destino póstumo das mulheres araweté. Ele me dizia que, quando as mortas chegam ao céu, elas são refeitas com toda sua beleza jovial: após terem morrido, enfrentado o longo caminho rumo ao Oeste até o céu e terem sido devoradas pelas divindades – o que também acontece com os homens que nunca mataram um inimigo —, elas serão refeitas no banho de água borbulhante. Terão novamente a pele, os cabelos, os dentes e tudo o mais rejuvenescido. Em seguida, seus corpos serão delineados por meio de traços finos de jenipapo, mas, à diferença dos homens, elas serão particularmente desenhadas em uma de suas partes: a vulva. De fato, quando os *maï* remodelam a vagina feminina, eles confeccionam essa parte especialmente comprida, desenhando minuciosamente na superfície traços finos de jenipapo. Segundo me frisou o velho Tatoaro, o tamanho e a ornamentação dessa parte do corpo são a marca distintiva do divino feminino.

Assim como no *maï-pi*, também no estrato terrestre a vagina tem de ser fabricada. De fato, toda a elaboração araweté acerca do órgão feminino sublinha que não há nada de “natural” nele, e a própria possibilidade fisiológica de ser dotada de um aparelho reprodutor feminino não é “dada”, mas foi instaurada com o episódio de *Jaacy Dowĩhã*, Jaboti Gigante.

A história conta que antes não havia vaginas. Também não havia mulheres, tampouco havia crianças. Mas *Jaacy Dowĩhã* queria namorar e resolveu ir atrás de *Ñã Nowĩhã*, Onça Gigante. Este tentou safar-se: “há formigas de fogo aqui”, ele dizia, indicando que era impossível deitar-se. Mas *Jaacy Dowĩhã* continuava firme em seu desejo. Em fuga, *Ñã Nowĩhã* encontrou um buraco na pedra, onde se escondeu, e, apesar das tentativas do jaboti de convencê-lo a sair, onça conseguiu tampar a frincha. Ainda desejoso de sexo, *Jaacy Dewĩhã* resolveu buscar vaginas em outro lugar. Havia muitas lá onde o céu desce sobre a

terra (*tamã hetí iwã neji pã we*), perto de onde o sol se põe, então lá ele foi, trazendo em seu retorno muitas vaginas. Ao chegar, distribuiu-as entre os ex-homens (*kume'e-pe*), criando assim as mulheres.

## A abertura

Segundo me explicaram homens e mulheres araweté, as meninas pequenas são “tampadas” (*hakapetĩ*): elas não têm abertura vaginal, são *ikũ'i me'e*, “sem buraco”. Por isto, elas são “verdes” (*dzačĩ*), e seu orifício terá de ser feito. *Mumu* é a palavra para “furar”, para o ato de abertura que é também a criação do orifício vaginal. Após a abertura, me disseram, seria necessário que a moça bebesse a infusão purgante chamada *iwirara*. Um adulto terá de ir ao mato, não muito longe da aldeia, para buscar um pouco da casca da árvore *iwirara*, identificada em português pelos Araweté como a caranapaúba. A substância será fervida até que se desmanche como uma esponja fibrosa. Tirada a massa da casca, a moça terá de beber a infusão amarga que resulta do banho — e nem uma vez, ao comentarem da bebida, passou despercebida a informação de que o *iwirara* é, de fato, *da mee*: “coisa ‘da’, da raiz ‘da’ que indica, ao mesmo tempo, coisas amargas, azedas, fermentadas e alcoólicas.

5

Se bem entendi, algumas décadas atrás, quando era comum que as meninas impúberes desposassem homens maduros, eram os maridos que perfaziam a sua abertura vaginal. Eram esses, então, que ministravam a bebida amarga a elas — e eles próprios bebiam, pois o parceiro que ocasionou o furo também deveria ingeri-la. Hoje em dia, o mais comum é que, a partir dos dez ou onze anos, meninas e meninos se engajem em relações ou brincadeiras eróticas entre si, algumas furtivas, outras resultando em casamentos tentativos que, mais frequentemente do que não, se fazem e desfazem em uma série de uniões e separações.

Antes de entrar na puberdade, é comum que meninos e meninas já morem em casas separadas dos pais. Se houver uma habitação disponível vizinha à deles, os jovens passarão a dormir ali, normalmente com irmãos e irmãs mais novos. As moças, em particular, podem residir junto a uma avó viúva, o que elas justificam afirmando que têm de “ajudar” a velha, “lavar sua roupa”. Mas tal mudança permitirá a elas também uma relativa independência, que é, entre outras coisas, sexual:

tornam-se mais fáceis as escapadas para aventuras e flertes. Idealmente, contavam-me os adultos, uma moça teria de avisar aos pais quando foi desvirginada, pois ela teria de ingerir a infusão. Isso raramente acontece. Todavia, em algum momento, os pais saberão: se uma moça menstrou, é porque ela teve relações sexuais. A menstruação é o indício mais preciso de que a menina está ativa sexualmente.

De fato, as Araweté fazem uma estreita relação entre sangue menstrual e o sexo — e, então, também entre o início das relações sexuais e a menarca. Toda menstruação é o resultado do sexo com pelo menos um parceiro, cujo sêmen se transforma em sangue no ventre feminino e desce (*-eji*), após a visita sexual de *Jahi*, o Lua. A idéia não é incomum. Em sua revisão sobre a hematologia na Amazônia ameríndia, Luisa Elvira Belaunde nos lembra que a “[m]enstruation is certainly not conceived as a ‘naturally’ occurring organic process” (2006:136). A noção de que a menstruação é produzida pelo ato sexual, e que a abertura da moça é lentamente preparada pelo marido ou primeiro amante antes do advento da puberdade, é comum a vários contextos ameríndios (ver, por exemplo, McCallum 2001: 15, Rodgers, 2002: 107; C. Hugh-Jones: 1979: 139; Mata, 1976: 83, n.11; Erikson, 1986: 191, Lagrou, 1998). Entre as Araweté, além das relações com outros homens, quando desce o primeiro fluxo da moça, pode-se dizer *Jahi herowārō*, isto é, que “Lua inaugurou” a jovem, ao fazer sexo com ela.

Mas a menarca não é só o primeiro sangue menstrual, é também um indício do estado de abertura corporal em que a moça agora se encontra — uma abertura que envolve também outros tipos de descerramentos. De fato, para que o corpo da menina seja fabricado como um corpo adulto, é necessário que uma menina *saia*, que ela “ande”. Ela deve se relacionar com *outros*, com afins, pois são eles que devem operar as transformações em seu corpo. “Ficar sentada” é o que as mulheres fazem quando já são casadas, quando sentam-se em seus pátios e tecem suas saias, aguardando seus maridos retornar da caçada. Já as crianças e moças, elas têm de sair de seu território doméstico, efetivando relações fora do seu núcleo próximo de consanguíneos.

Algumas histórias deixam isso claro. Certo dia, viajávamos de Altamira à aldeia na embarcação de um casal e seus três filhos. Dois irmãos, uma menina de cerca de 10 anos e um menino por volta dos 8, sentavam-se comigo no mesmo banco, cada um de um lado. Pouco tempo depois, contudo, tentaram vencer o tédio mudando de lugar

e assentando-se lado a lado, à minha direita. Conversavam, catavam piolhos e, em um dado momento, começaram a fazer cócegas um no outro. As gargalhadas ressoavam alto. Durante alguns minutos, os pais fizeram vista grossa. Logo, porém, a algazarra teve fim: o pai voltou-se para o garoto e disse, com a voz inusualmente brava, que a menina já tinha marido — um rapazote da aldeia, e não o irmão, como se fazia parecer. O que a ruidosa brincadeira entre as crianças denunciava era uma intimidade inadmissível entre germanos: eles estavam “fazendo saliente” um com o outro, como os Araweté costumam dizer em português. O que a repreensão paterna evidenciava era esse tipo de “continência sexual e verbal (aliás frequentemente identificadas)” (Coelho, 2004: 33) que compõe o comportamento entre irmãos. O objetivo do pai, ao censurar os filhos, era o de conter aquelas brincadeiras e fazer as crianças comportarem-se da maneira correta: com “medo-vergonha”, *ixiĩ’e*, entre si.

Eduardo Viveiros de Castro (1986: 413ss.) já mostrou em que sentido o “medo-vergonha” marca o vínculo entre germanos. Além do pudor da fala, a reserva e o comedimento se estendem a um rol de comportamentos, sobretudo entre irmãos de sexo cruzado. Não que existam “normas” de atitudes, algo muito distante da pragmática araweté. Tampouco existe uma segregação convivial. Pelo contrário, irmãos e irmãs são bastante unidos e, até o casamento, certas atividades próprias a cônjuges podem ser realizadas pelo irmão de sexo oposto: as meninas lavarão as roupas de seus irmãos e cozinharão eventuais peixes ou pequenas caças trazidas por eles (ver A. C. Taylor, 2000, para uma espécie de união para-conjugal entre germanos cruzados solteiros entre os Jivaro). Contudo, se a manifestação de intimidade for muito clara, ela provavelmente motivará o esforço contrário da parte dos adultos para a sua separação. É o que este episódio do barco nos mostra.

Garotas e garotos araweté são curiosos. E, em geral, são também dotados de grande autonomia de movimento — autonomia que se reveste, entre outras coisas, de liberdade sexual. Não foram poucas as vezes que participei de conversas entre mulheres cujo tema era a recente “perfuração” da filha de uma delas — conversas frequentemente descontraídas, que narravam cenas furtivas das brincadeiras das crianças. Eram, antes de tudo, brincadeiras: tudo nos primeiros anos das crianças é brincadeira, de aprender a fiar e tecer a cozinhar, de cuidar de bebês a lavar roupa, de mariscar a lançar flechas, tudo replica ativi-

dades adultas (cf. Cohn, 2000), e, então, também o sexo. As conversas das mulheres abordavam, assim, ocasiões em que elas surpreendiam as crianças nessas brincadeiras eróticas que replicavam, de sua forma, as ações dos adultos.

Mas nem todos os pais e mães são receptivos à ideia das brincadeiras eróticas entre crianças, sobretudo de suas filhas. Alguns pais são considerados mais “avarentos” em relação à movimentação delas — algo que chega a ser motivo de fofoca entre os corresidentes. Por exemplo, de uma garota que já era grande, mas cujos pais não “deixavam passear sozinha”, me explicaram: “A mãe dela deixa ela lá dentro de casa, guarda a menina, tem vigia dela. Ela sempre sai acompanhada, sai acompanhada pra banhar, pra mijar, sempre tem vigilância dela. Quando vai assistir televisão na casa do outro, já tem vigilância”. O motivo, me diziam, era a preocupação de que a moça fosse “furada”. “O pessoal não tem medo de furar não, anda tudo no terreiro por aí...”, me explicavam, em uma defesa da ideia de que as jovens tinham de “andar”, frequentar outros pátios, se relacionar com outros, pois tal movimento fazia parte do crescimento esperado das meninas.

O perigo de não deixar uma menina “andar” é justamente o inverso da abertura sociológica para o universo dos afins. De outra menina cuja mãe tampouco deixava passear, as fofocas na aldeia frisavam: “ela só anda com o irmão”. A própria mãe o dizia. Ela e sobretudo o seu marido julgavam que a menina ainda não devia ser furada, então não queriam que ela participasse das dinâmicas de brincadeiras: “Por isso eu não deixo ela brincar com outros, para não deixar outro furar. Ela só brinca com irmão”. Para evitar o curso já esperado de seu desenvolvimento, a mãe proibia que sua filha “andasse”, “brincasse com outros”.

Tal controle sempre foi motivo de comentários entre os e as Araweté com quem convivi: “a mãe dela não deixa passear sozinha para homem não pegar... todas as outras moças estão com peito grande, e a mãe dessa não deixa sair sozinha”. Se ela não tem peito, é porque ela ainda não teve relações sexuais: não há sêmen para enchê-los. Mas se ela não tem relações sexuais, não seria por falta de interesse de sua parte, mas sim porque os pais a “prendem”, restringem seus movimentos de forma que ela não possa se iniciar nas aventuras eróticas. A limitação imposta por eles aparece então como esforço de frear ou contornar algo previsto no seu crescimento.



Evitar a deambulação é o mesmo que evitar seus efeitos. Andar é relacionar-se com outros — o que é desejável que as crianças façam, ou ficarão restritas ao núcleo doméstico. Negar a relação com outros é, então, reforçar a relação entre si. Mas isso é perigoso. Certo dia, quando a menina e seu irmão não continham as risadas altas ao perseguirem-se no pátio, um velho respeitado comentou: “essa daí já tem marido [apontando para o irmão]. Ela é doida”. Isto é, se a moça não “anda”, se ela não se relaciona com outros, ela se relacionará com quem está próximo: seu irmão. A contraface de não deixar uma menina andar seria, justamente, a de propiciar o incesto. Se as crianças agiam naquele momento como marido e mulher — rindo alto, fazendo brincadeiras entre si — o perigo era de que assim permanecessem.

Dessa forma, a não ser que de fato se efetive uma união incestuosa, o fechamento social implica também em fechamento corporal. Limitar o movimento de uma moça é restringir suas relações com o exterior, e restringir suas relações corresponde à tentativa de deixar seu corpo fechado. Mas é justamente isso que não se deve evitar, num corpo feminino. A abertura é um distintivo de gênero. O corpo feminino adulto é furado, é aberto.

## A ferida

É importante retomar algumas considerações sobre a menarca. Acabei de falar sobre o curso de desenvolvimento de uma menina, notando em que sentido é importante que ela “andê” e se relacione com outros. É assim que seu corpo se tornará “aberto”. A partir desse momento, seu corpo terá mais um orifício — uma abertura a mais que o dos homens — que será ativado de dentro para fora e de fora para dentro, por via do sexo (que introduz sêmen) e da menstruação (que expele o sangue).

Mas a presença do *iwirara* após a menarca é algo que chama atenção. As mulheres podem beber da infusão em outros ciclos, mas o primeiro é o único em que tal ingestão é necessária. E esse não é o único momento em que se deve ingeri-lo. De certa forma, a bebida aproxima a menarca de outros dois eventos importantes: o nascimento e o homicídio. São as três únicas ocasiões em que é imprescindível ingerir o purgante. E é interessante que são, todos os três, ocasiões de abertura corporal<sup>2</sup>: a perfuração do orifício vaginal no desvirginamento, a dilatação vaginal no parto e a ferida mortal no homicídio. O que motiva a

2. É interessante que também em casos de diarreia se possa ministrar o *iwirara* ao enfermo. Todavia, nesse caso, não é necessário que o doente o tome, é só um remédio que — se assim o entendo, considerando essas outras três situações — quer conter a abertura corporal que se realiza com o fluxo.

abertura em cada um é diferente — o sexo, a gestação e a guerra —, mas todos os três têm este resultado em comum: o derramamento de sangue.

Pouco ouvi dos Araweté sobre o sangue que corre dentro do corpo (*wi*). O sangue derramado — *wi-pe*: *wi*, sangue + *-re*, destacado do corpo — merece mais atenção. Contudo, poucas foram as ocasiões em que o vi objeto de elaborações muito profundas. Não conheço muitas interdições relacionadas à limpeza da carne de caça, e, com frequência, encontram-se jiraus, esteiras ou o chão sujos de sangue. Tampouco é um feito excepcional ingerir carnes bastante vermelhas. O nome para sangue é também o nome para cru (*wi*), mas não por ser ‘sangrento’ um elemento torna-se problemático.

O odor do sangue cru entra na categoria dos excrementos (*te-potsiã’ã*, “cheiro de fezes”). Embora não agradável, não parece oferecer muitas ameaças. O sangue menstrual também é denominado *wi*, mas seu odor é identificado sob uma classe específica: *hawiã’ã*. À diferença do primeiro, este “fede” (*-dē*) porque é “podre” (*idē me’e*). O contato com essa substância perigosa, especialmente via sexo, causaria uma morte sobrenatural repentina denominada *hai’wã*.

Os sangues do parto e do homicídio são mais próximos ao menstrual — também são podres, também fedem e também ocasionariam morte por contato — mas diferem dele pela intensidade do fluxo e do processo de putrefação: com o do parto, disse um jovem, “a gente fica tonto, o sangue estraga muito, apodrece, a gente olha para o sangue e fica tonto. Não é igual quando está *heji* (menstruada), é muito sangue, fica igual água. A mulher fica *idē heti* (fedendo muito)”. A barriga da mãe fica cheia dessa substância, mas não apenas a dela. Também se enchem as do seu marido e dos homens que contribuíram com matéria seminal para o bebê — tal qual o matador após o homicídio, que também tinha a barriga cheia do sangue de seu inimigo morto.

Um dos elementos que une esses três sangues — da menstruação, do parto e do homicídio — é a putrefação. É isso que os diferencia das outras vazões do sangue, que, embora possam exalar cheiro ruim, não fedem a podre. Há, é claro, inúmeras outras substâncias que apodrecem. Um rapaz, quando me ensinava sobre tal categoria, notou que “tudo fica podre quando não cozinha”. Daí, talvez, a necessidade do fogo (*tatã*) e da cinza (*tadzimo*) nessas ocasiões. A mediação desses elementos parece operar uma reversão do processo de apodrecimento.

Tudo o que não cozinha fica podre, mas os humanos apodrecem apenas após a morte: apodrecer em vida é uma antecipação de tal evento (ver Viveiros de Castro, 1992: 247 para a putrefação e o matador).

Diz-se que durante a vazão do sangue, tanto a mulher que pariu quanto o homicida tremem de frio — a saída da substância resfria (*morōhi*) o corpo. Eles pedem então a um parente para acender o fogo debaixo de sua rede e ficam “em cozimento” por alguns dias (o mesmo entre os guarani ñandevá, segundo Schaden, 1962: 92). No caso da menstruação, é a cinza que assume uma posição relevante. Após a menarca — e apenas nela, não nos ciclos subsequentes — a menina terá de tomar também uma infusão de água com cinza da fogueira doméstica (*opiño-o*). As explicações que ouvi foram variadas: para ter pouco sangramento nas próximas menstruações; para sua barriga não sofrer o inflamento (*-apū*) típico do pós-homicídio e do pós parto; para não sair muito sangue nos seus partos. Em que pese a variedade de respostas, chama atenção a associação a elementos do complexo parto-homicídio.

*Koako* é o vocábulo utilizado pelos Araweté para se referir às interdições de atividades e alimentos presentes após o parto e o homicídio<sup>3</sup>, dois dos três momentos de vazão do sangue apodrecido. O termo encontra cognatos em várias outras tupi-guarani. Schaden identifica o *odjékóakú* entre os Guarani, que se refere ao resguardo pós-parto e pós-menarca (Mbyá e Kaiowá) e na iniciação masculina (Kaiowá), quando a pessoa está “sujeita a perigo de encantamento sexual, a que se denomina *odjépotá*” (1962: 85). Pissolato nota que o resguardo perinatal “visa principalmente a evitação de danos à saúde da criança” (2007: 278), mas com algumas ações que podem “causar prejuízos para os adultos envolvidos” (2007: 285). O cognato wayãpi é *-koako*, ao qual Gallois dá o significado de “evitar coisas e ações que fazem mal”; a definição, nota a autora, é negativa: trata-se de um “sistema de proibições” que age como “medida profilática” de “substâncias malignas que alteram o equilíbrio das substâncias vitais” (1988: 196; ver também Fausto, 2001: 309; Baldus, 1970: 290).

Entre os Araweté, o termo remete sobretudo ao resguardo sexual, mas pode contemplar também a abstenção de alimentos e a reclusão ao interior da casa tanto dos pais de um recém-nascido quanto do matador após o homicídio, quando ainda se faziam guerras. Algo que os Araweté afirmam sobre o *koako* envolve, justamente,

3. Além disso, também em ocasiões de enfermidade grave de parentes próximos é necessário *koako*. Não tenho condições de abordar aqui os resguardos realizados em casos de doença ou picada de cobra. É importante dizer apenas que, à diferença do parto e do homicídio, há uma distinção de classes de parentes que se resguardam mutuamente: todos aqueles considerados pais e filhos/as, irmãos e irmãs, avós e netos/as. É de se notar que esposas e maridos não fazem resguardo entre si, uma vez que eles são *amute*, outros, não compartilhando a mesma substância corporal.

a comparação entre esses dois momentos: o matador (*morop ɥ'nã*) é como os pais de um bebê (*tai ñã* e *memi ñã*, donos de criança).

De fato, as práticas araweté envolvidas no período puerperal e as narrativas sobre os efeitos dos homicídios possuem uma estreita analogia: em ambos, o sangue se acumula no ventre, apodrece e deixa a pessoa fraca; sentem-se tremedeiras e acende-se o fogo para neutralizar o frio; faz-se a reclusão ao interior da casa, para proteger-se das fezes dos astros celestes; estira-se na rede, permanecendo imóvel; sentem-se ânsias de vômito, pelo sangue ou pela comida forte; reduz-se o contato com corresidentes, consanguíneos ou não. Além disso, as duas situações levantam interdições *koako* semelhantes. De certa forma, o que percebi ao comparar as duas situações é que, nelas, o fluxo do sangue é mais do que apenas uma vazão do corpo perfurado. O sangue é o operador de uma transformação importante: ele ocasiona uma espécie de fusão entre aquele que fez verter o sangue (o marido, no parto; o homicida, na guerra) e aquele de quem foi vertido (a esposa, a vítima).

Mas talvez não seja impossível perceber uma dinâmica parecida na menarca. É verdade que, ao menos atualmente, o catamênio não exige resguardo: duas mulheres, que são ainda jovens, contaram-me que “antigamente velho mandava *ojikoako*”, proibindo a jovem de ingerir certos alimentos. Não observei tais precauções e tampouco tive notícia delas por via de idosas. Em todo caso, talvez não seja descabido lembrar que em outros contextos tupi-guarani, como o dos Guarani de quem fala Schaden (1962), o cognato *adjékóakú* refere-se também às interdições deste momento, além do nascimento e da perfuração labial dos meninos. Ou que, no caso Tupinambá, as mesmas restrições existiam na menarca, para as moças, e no homicídio, para os rapazes, além de no parto, para ambos (Fernandes, 1989: 226ss.; Sztutman, 2005: 220ss.). O mesmo se dava entre os Wayãpi (vd. Grenand, 1984 e Gallois, 1988: 210ss.) e os Urubu Kaapor (Huxley, 1963: 280 e Kakumasu, 1985).

Em todo caso, mesmo sem as restrições *koako*, talvez seja possível depreender que, assim como no parto e no homicídio, a exigência do *iwirara* após a primeira relação sexual sublinha uma característica importante deste último evento. Assim como naqueles dois, a abertura e o derramamento de sangue geram também uma espécie de abertura cosmológica, um estado de comunicação excessiva e indiscriminada com outras agências do cosmos. De fato, o que as noções araweté de corpo sublinham é que o corpo é fechado. Ou melhor, a forma corporal

humana não é “tampada”: ela é dotada de determinados orifícios, que se acionam sob determinadas etiquetas. Ou seja, o corpo tem “brechas” — a boca, os olhos, os ouvidos, o nariz, a vagina, o pênis, o ânus — cuja abertura deve respeitar códigos. A abertura descomedida e desregrada do corpo faculta interações não premeditadas.

Qualquer abertura é uma forma de comunicação, mas só pode haver abertura em algo que se feche. A palavra para corpo, entre os Araweté, é *hiro*, mas ela não é utilizada apenas para o corpo, mas para qualquer contenedor, como uma garrafa pode ser o *hiro* do café que ela contém, por exemplo. Um contenedor é algo com limites, algo em cujo interior elementos podem se abrigar, mas também algo de onde eles podem sair, ou entrar, quando encontram uma fresta. A abertura corporal, então, implica na ativação de algum fluxo entre o interior e o exterior. Certamente, vários fluxos transcorrem pelas brechas do corpo, mas deve haver uma codificação dessa ativação. Há substâncias e estímulos que ativam os orifícios corporais, além de orientações e momentos apropriados para o trânsito. A comunicação é de certa forma inevitável: por via das brechas do corpo relaciona-se com seus corresidentes. Mas é também por via delas que se relaciona com todos os outros seres do cosmos.

A ativação não comedida de certos orifícios pode causar algo como um curto-circuito comunicacional. Explicaram-me, por exemplo, que é proibido que um casal tenha relações sexuais na água: o *Iwikatihã*, o Dono do Rio, “namora com eles também” e *m de mopuruã*, “nos faz ficar grávidos” — tanto o homem quanto a mulher. O risco é o mesmo quando uma mulher faz sexo perto de uma grota d’água usando brincos de pena de japu. Mas não apenas as vias genitais são “sexuais”: se uma mulher chora portando tais brincos, o Dono do Rio também se aproxima e faz sexo com ela. O mesmo acontece quando ela usa tal ornamento quando está com diarreia ou resfriada.

O orifício vaginal feminino em particular, e sobretudo sua ativação mensal por meio da menstruação, é um operador da abertura para o *Iwikati*, “o outro lado da terra”, isto é, o mundo subterrâneo. Nos dias em que dura o sangramento de uma mulher, ela não pode ter contato com qualquer elemento que seja associado ao Dono do Rio (que é uma transformação da cobra-grande, *maj aho*): ela não pode entrar na água do rio ou da grota, não pode enfeitar-se com penas e deve ter cuidado especial ao andar na roça. É como se a incontidência vaginal

engendrasse uma abertura para a ordem de realidade do *Iwikatihã*. Na perspectiva desse ser, o vazamento menstrual não é apenas uma disposição corporal, é um convite. Ele “acha que ela está falando com ele”, explicou-me uma mulher. O perigo é de ele levá-la para sua morada, fazendo dela sua esposa (*temijika-mo*).

Como vimos, as meninas são inicialmente tampadas, devendo ser “furadas”. Deste momento em diante, seus corpos tornam-se aberto, e delas verte-se sangue. Mas, se elas têm de ser furadas, é porque alguém tem de operar o furo. É nesse sentido que a menarca se assemelha aos outros dois outros de que falei.

No homicídio, eram os homens que iam à guerra, e eram eles que, ao furar um corpo inimigo, seriam donos das músicas entoadas pelas vítimas (vd. Viveiros de Castro, 1986; Heurich, 2015, 2020). No parto, o homem também deve *fabricar* a futura abertura da mulher: ele deve fazer inflar (*mowo*) sua barriga com seu sêmen (*taire*) — e é o feto, formado inteiramente pela substância do pai (e dos homens que o ajudaram), que irá se forçar através do canal vaginal da mãe até rasgá-la (*marara*). Assim também é na primeira relação sexual: inicialmente fechada, é necessário um homem — e não uma mulher, ou ambas morreriam por *ha'iwã* — para rasgar sua carne e fabricar seu orifício.

A pergunta presente após a perda da virgindade — ou após a menarca — é precisamente esta: *awã pu ku ne mumu*, “quem te furou?”. Após a menstruação, pode-se perguntar: “quem te fez menstruar?” (*awã pu ku ne moeji*). É o homem quem faz verter sangue — mas, para isso, ele deve fazê-la se abrir. E, após a abertura vaginal — a primeira abertura, que implica em seu primeiro derramamento de sangue — ela deve beber o *iwirara*, justamente como os pais de um recém-nascido e o matador após o homicídio.

## O jaboti

Antigamente, não havia vagina. Nessa época só havia homens, isto é, seres fechados — e quando Jaboti quis namorar Onça, este teve não apenas de se esconder, como também de *tampar* o local: a imagem do fechamento é bastante clara. Não haveria de ser o Onça que seria, ao fim, tornado aberto. O jaguar, sabe-se, ocupa um lugar de predador de excelência no bestiário ameríndio.

Falei aqui sobre três eventos em que se operam aberturas no corpo. Em todos os três é necessária agência externa: um homem/rapaz que fure a vagina com seu pênis; um marido que introduza o sêmen que se tornará feto, e fará a mulher se abrir por dentro durante o parto; e um homem que atire uma flecha, que causará a ferida mortal. Colocar em paralelo esses três eventos – os três que exigem a ingestão da infusão do *iwirara* – inspira a pensar que o corpo aberto, ao derramar sangue, é um corpo de presa: isto é, é um corpo que foi feito abrir por outrem. Não que as mulheres estejam *sempre* em posição de presa, e isto é importante frisar, pois nada do dia a dia da relação entre mulheres e homens permitiria tal afirmação. Mas, nos momentos em que seu corpo verte sangue, elas atualizam essa característica do corpo ferido: a qualidade-presença de um corpo que foi feito sangrar.

Nesse sentido, o corpo do Onça do mito não seria aberto. Sendo o predador por excelência, ele é, como um guerreiro, quem abre corpos. Tapeakunihi, uma mulher araweté, explicou-me certa vez a lógica da predação por via do medo: “Onça não tem medo de mulher. Tem medo de homem porque homem não tem medo dela. Mulher tem medo de onça, aí onça pega mulher”. É importante ir à guerra com isto em mente: o guerreiro é quem derrama o sangue, não quem tem o sangue derramado. O guerreiro não pode ter medo, muito pelo contrário. O finado Tatoaro, o mesmo que me contava sobre as pinturas no corpo das divindades mulheres, me disse também que antigamente, quando ainda se faziam guerras, todos os homens eram guerreiros — isto é, todos os homens já haviam matado inimigos. Os homicidas não eram comidos pelas divindades: quando chegavam ao céu, inspiravam medo nos habitantes celestes.

É curioso que uma das explicações dos Araweté para necessidade de beber *iwirara*, após esses três eventos, é “para poder comer jaboti”. Ainda restaria pensar sobre o lugar do jaboti no cardápio araweté: a presa que eles mais comem, e que possui uma carne considerada particularmente sangrenta. Se retornarmos ao mito que contei no início, percebemos que a presa por excelência — o jaboti — quer fazer o predador supremo tornar-se mulher, oficiando nele a abertura corporal da vagina. Uma torção clássica do humor dos mitos, a história permite, como afirmou Clastres, rir do que não se pode rir normalmente: “Na vida real o riso dos homens e o jaguar subsistem sempre na disjunção”

(Clastres, 2003: 160). O medo-vergonha *ixii'e* entre os Araweté implica, como vimos, em um comportamento de comedimento que exclui a risada.

Quando Jaboti inventou a vagina, ele inventou a abertura genital e, então, a mulher. Foi necessário ir longe buscar vaginas, lá onde se põe o sol. O lugar não é fortuito: uma das dobradiças da terra, o ponto onde desce o céu localiza-se precisamente na abertura geográfica para outra esfera do cosmos. O caminho do poente é aquele seguido pelos mortos para alcançar o mundo celeste, ao contrário do caminho a leste, que é aquele seguido pelo pajé ou pelas divindades quando vêm à terra passear e comer. Seguindo uma pista levantada por Viveiros de Castro (1986: 193), o caminho dos mortos é justamente a via pela qual a cosmologia araweté se articula com outras tupi-Guarani, que associam o domínio dos mortos (o Oeste) com o mundo subterrâneo, o estrato onde vive o Dono do Rio *Iwikatihã*, o grande predador sexual das mulheres.

De uma abertura corporal, a vagina, encontramos um complexo de associações de abertura. A abertura sociológica necessária para furá-la: a agência externa, de um 'outro', um afim – caso contrário a menina efetivaria uma relação incestuosa. A brecha comunicacional própria de um corpo aberto: um envoltório corporal, que, se não tomadas as devidas precauções, torna-se acessível à interação com seres de outros domínios cosmológicos. E a fenda geográfica para os confins da terra, justamente lá no domínio da alteridade da morte, mas também dos subterrâneos do *Iwikati*, o “outro lado da terra”.



## Referências

- Baldus, Herbert. 1970. *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- Belaunde, Luisa Elvira. 2005. *El recuerdo de luna: genero, sangre y memoria entre los pueblos amazonicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales – UNMSM.
- Clastres, Pierre. [1974] 2003. “De que riem os índios?”. In: *A Sociedade contra o Estado, pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 147-172.
- Coelho de Souza, Marcela. 2004. “Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira”. *Mana*. 10 (1): 25-60. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132004000100002>
- Cohn, Clarice. 2000. “Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá”. *Revista de Antropologia* 43(2): 195-222. [https://doi.org/10.1590/S0034-77012000000200009script=sci\\_arttext&pid=S0034-77012000000200009&lng=en&nrm=iso](https://doi.org/10.1590/S0034-77012000000200009script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200009&lng=en&nrm=iso)
- Gallois, Dominique. 1988. *O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformação do universo*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, SP, Brasil.
- Garcia, Uirá. 2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guaaja*. Tese de Doutorado, USP, São Paulo, SP, Brasil.
- Grenand, Françoise. 1984. “La longue attente ou la naissance à la via dans une société Tupi (Waiãpi du Haut Oyapock, Guyane Française)”. *Société Suisse des Américanistes*, Musée et Institut d’ethnographie / Bulletin 48.
- Erikson, Philippe. 1986. “Altérité, tatouage et anthropophagie chez les Pano : la belliqueuse quête du soi”. *Journal de la Société des Américanistes* 72: 185-210. DOI : <https://doi.org/10.3406/jsa.1986.1003>
- Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Fernandes, Florestan. 1989. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Ed. Hucitec.
- Heurich, Guilherme Orlandini. 2015. *Música, morte e esquecimento na arte verbal araweté*. Tese de doutorado, Museu Nacional, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Heurich, Guilherme Orlandini, 2020. “Broken words, furious wasps. How should we translate the sonic materiality of Araweté ritual singing?”. *Journal de la Société des américanistes*, 106 (1): 105-126. <https://doi.org/10.4000/jsa.18302>
- Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huxley, Francis. 1963. *Selvagens amáveis: Um antropologista entre os índios Urubus do Brasil*. Editora: Companhia Editora Nacional Acabamento.

- Kakumasu, Kiyoko. 1985. "Urubu-Kaapor girl's puberty rites". In: Merrifield, William R. (Ed.). *Five amazonian studies: on world view and cultural change*. Dallas: International Museum of Cultures.
- Lagrou, Elsje Maria. 1998. *Caminhos, duplos e corpos. Uma abordagem perspectivista da identidade e alteridades entre os Kaxinawa*. Tese de Doutorado, PPGAS, USP, São Paulo, SP, Brasil.
- Mata, Roberto da. 1976. *Um Mundo Dividido: a estrutura social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Maccallum, Cecilia. 2001. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made*. Oxford: Berg.
- Pissolato, Elizabeth de Paula. 2007. *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbyá (guarani)*. São Paulo/Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI.
- Rodgers, David. 2002. "A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng". *Mana* 8(2): 91-125.
- Schaden, Egon. 1962. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. SP: Difusão Européia do Livro.
- Sztutman, Renato. 2005. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Taylor, Anne-Christine. 2000. "Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme*, 154-155: 309-334. <https://www.jstor.org/stable/40661779>
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian Society*. Chicago and London: Chicago University Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs.