

O ruído outra vez: A dinâmica dos fluidos entre os Tupinambá da costa

Camila Becattini Pereira de Caux¹

Resumo

O presente artigo propõe mais uma visita aos relatos seiscentistas sobre o ritual do homicídio dos Tupinambá da costa, desta vez para trazer para o primeiro plano a ontologia de substâncias própria do idioma da corporeidade ameríndio. Seguindo as poucas pistas sobre a menstruação feminina, e em particular sobre o ritual que sucedia a menarca, parece possível argumentar que a reclusão do matador não era só um ritual guerreiro, nem somente um “ritual de passagem” para a condição de homem adulto. Ao aproximar as duas cerimônias, a do jovem após o homicídio e a da moça após a menarca, espera-se poder especular sobre uma dinâmica entre sangue e sêmen na criação de corpos maduros férteis.

Palavras-chave: Tupinambá; fluidos corporais; guerra; parentesco.

Abstract

This article proposes one more visit to the 16th century accounts on the ritual murder of the Tupinambá people from the coast, this time to bring to the foreground the ontology of substances proper to the language of Amerindian corporeality. Following the few clues about female menstruation, and in particular about the ritual that followed the menarche, it seems possible to argue that the confinement of the killer was not only a warrior ritual, nor just a "rite of passage" to the condition of an adult man. Juxtaposing the two ceremonies, that of the young man after the murder and that of the girl after the menarche, I hope to speculate on a dynamic between blood and semen in the creation of fertile mature bodies.

Keywords: Tupinambá; body fluids; war; kinship.

Pororoipok: este é o termo que André Thevet registrou, no tomo de sua cosmografia dedicado especialmente aos Tupinambá da costa, para designar a segunda menstruação de uma jovem. *Faire bruict de rechef* (1545: 947), “fazer ruído outra vez”, é a curiosa tradução trazida pelo frade no curso de sua descrição dos ritos que seguiam o descimento da menarca.

Não nos parece inconcebível — para nós, que também possuímos um vocábulo específico para nomear a primeira menstruação — imaginar a existência de um termo como *quioundu-ar*, que o frade diz referir-se ao primeiro fluxo da menina. Tampouco é

¹ Camila Caux concluiu seu doutorado em Antropologia Social no Museu Nacional em 2015. Trabalha com os Araweté desde 2010, dedicando-se a refletir sobre gestação e criação de crianças, parentesco e formas de socialidade feminina.

inusitado reconhecer uma frase como *aiko-ai-p*, usada pela mulher para anunciar todos os meses a partir de então que seu fluxo havia descido. É aquele termo que nos deixa surpresas. Por que ruído? E por que outra vez?

Não sabemos. O autor continua sua descrição detalhando as escarificações por que passava a jovem em decorrência do seu sangramento — incisões que, justamente por sua semelhança com aquelas “que os homens fazem no peito e em outras partes do corpo” após o homicídio do cativo de guerra, merecem sua atenção no capítulo dedicado ao “Meio de que se utilizam para massacrar aquele a quem tornam prisioneiros, e o tipo de prisão que lhe é oferecida” (2009:155).

Não me parece necessário sublinhar a pouca atenção oferecida pelos cronistas ao universo feminino tupinambá. Sabemos que páginas e páginas foram dedicadas ao ritual guerreiro; quanto à cerimônia que seguia a menarca, por exemplo, apenas Thevet descreveu com algum rigor suas etapas. Não possuímos dados suficientes para descamar dos excessos cristãos, europeus, seiscentistas e masculinos as descrições que chegaram até nós, ou para elaborar teorias etnográficas que busquem se aproximar um pouco mais do que poderiam ser as ideias tupinambá sobre o mundo, a pessoa e as relações entre os seres. Não será possível fazer com aspectos do universo feminino o que Florestan Fernandes (1989, 2006), Métraux (1979), Hélène Clastres (1975, 1972), Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro (1985; para este último, também 1986 e 2002) e Renato Sztutman (2005) fizeram com o ritual da guerra, a antropofagia, a prática política, o profetismo e o xamanismo tupinambá.

Isto não previne nossa curiosidade, porém. Ao lado das já caricaturais imagens das velhas lambuzando os dedos na gordura da carne do morto no moquém, das mães besuntando suas crianças de colo com o sangue do inimigo, das esposas dos prisioneiros cuja carne devoravam a despeito dos lamentos fúnebres lançados na noite anterior, o que mais podemos encontrar sobre as Tupinambá?

Pois alguns dados há, embora eles sejam incomparavelmente menos aprofundados que aqueles a respeito do papel dos homens no ritual antropofágico. Todavia, tal escassez de descrições não impede que possamos nos convidar a um exercício de pensamento. Seria afinal demasiado ambicioso chamar o que discutirei aqui de uma hipótese. Mais próximo de uma conjectura, este artigo traz uma espécie de

especulação controlada², um esforço de refletir sobre, em particular, a menstruação entre as mulheres Tupinambá. A intenção é, seguindo o fio que liga a menstruação a uma dinâmica de fluidos mais abrangente, reconsiderar noções como corpo e gênero entre os mais célebres habitantes da costa brasileira nos primórdios da invasão européia.

Duas medidas, dois pesos

Foi Yves D'Évreux quem nos legou a mais completa descrição do desenvolvimento e das classes de idade dos homens e mulheres tupinambá. “Ordem e respeito que a natureza pôs entre os selvagens e que são observados inviolavelmente pela juventude” é o nome do capítulo dedicado aos “diferentes graus” da idade masculina. Os *peitan*, contados por Évreux, eram os recém-nascidos, que, assim que começavam a andar, tornavam-se *kounoumy miry*, meninos. A partir dos 7 ou 8 anos, porém, já eram considerados *kounoumy*, e deixavam o ambiente feminino para começar a acompanhar os pais nas atividades do dia a dia. Os *kounoumy ouassu*, por sua vez, eram os rapazes que, embora ainda solteiros, já se dedicavam inteiramente a quase todas as atividades masculinas. E os *avá*, os homens maduros, tinham entre os 25 e os 40 anos, eram “bons guerreiros para lutar, mas não para mandar” (D'Évreux, 2009:174), e podiam tomar inimigos na guerra, adquirir novos nomes e casar-se. Finalmente, *Thouyuaë* eram os idosos com mais de 40 anos, “honrados por todos aqueles cuja idade é inferior à deles” (2009:175): são os primeiros a serem servidos nas cauinagens, sua fala é respeitada e sua morte causa grande comoção.

A narrativa continua no capítulo seguinte, intitulado “A mesma ordem e respeito são mantidos entre as meninas e as mulheres”. As categorias aqui são análogas às masculinas, respondendo às mesmas 6 classes de idade claramente definidas a partir das recém-nascidas (*peitan*). Estas, assim como os meninos, tornavam-se *kougatin-miry* após caminharem, até por volta dos 7 anos, quando tornavam-se *kugatin*: moças até os 15 anos, período em que perdiam a virgindade. Passavam então a *kougnamoucou*,

² Pode-se dizer que meu trabalho junto aos Araweté (um povo falante de um idioma da matriz tupi-guarani, que vive atualmente na bacia do Médio Xingu, na Amazônia) serve como controle das especulações feitas aqui. Eduardo Viveiros de Castro (1986) já mostrou haver analogias importantes entre o complexo guerreiro Tupinambá e o Araweté. Além disso, a leitura necessária do material tupi, que serviu para dialogar com o que aprendi com os Araweté, serve agora para uma discussão do material dos Tupinambá.

quando, entre os 15 e os 25 anos, casavam-se e tinham filhos; dali, tornavam-se *kugnan*, “uma mulher nos esplendor de sua força” (D'Évreux, 2009:181). Contudo, à diferença dos homens, “a sua decadência vem a galope” (ibid.), o que se evidencia com as *Ouainuy*, mulheres a partir dos 40 anos. Embora fossem respeitadas — pois responsáveis pelas cauinagens, pela cocção dos mortos, pelas casas de reunião etc. — haveria “uma diferença entre velhos e velhas”, afirma D'Évreux: “os homens velhos tornam-se veneráveis e assumem um ar de gravidade e autoridade; as mulheres velhas (...) ficam carrancudas e enrugadas como um pergaminho nas chamas (...)” (2009: 182).

“[A] natureza os guia com mais força do que a lei (...)”, afirmou D'Évreux (2009:170), quando introduziu sua descrição das categorias de idade. Mas, como vai ficando claro a partir da leitura dos dados tanto dos cronistas quanto dos analistas, a noção de natureza torna-se muito mais facilmente projetada na descrição do desenvolvimento feminino — e a puberdade é o momento em que tal diferença fica mais evidente. Fazendo uma divisão já habitual dos rituais tupinambá,³ por exemplo, João Azevedo Fernandes aponta, em seu livro dedicado especificamente ao universo feminino dos Tupinambá, que a passagem para a condição de adultos, para os meninos, “estava condicionad[a] ao assassinato ritual de um inimigo”; para as meninas, “era ditad[o] unicamente pela biologia, isto é, pelo aparecimento da menarca” (2003:145)

Recebendo da natureza os sinais de seu amadurecimento e mais presa a ela em função de seus fluxos e fluidos corporais — além de naturalmente dada aos cuidados de reprodução e maternagem — a mulher assume assim seu lugar já tradicionalmente guardado na esquina das análises sociológicas: seu peso biológico implicaria também, como argumenta Ortner (1979), em um status não questionado de “classe secundária”. Há que se discutir, contudo, este bias dado ao ritual feminino tupinambá, ou, em outras palavras, questionar por que nos parece tão natural considerar “natural” o desenvolvimento feminino.

De fato, é possível colocar a questão por duas vias. A primeira, já relativamente estabelecida nos estudos antropológicos — sobretudo a partir da crítica de Schneider (1984) às nossas bases biogenéticas como definidoras de domínios como o parentesco

³ Florestan Fernandes, por exemplo, faz o mesmo: “O conceito social de maturidade, no segundo caso [o das jovens], estava correlacionado ao desenvolvimento biológico da mulher. (...) Assim que apareciam as primeiras regras, as meninas púberes submetiam-se aos ritos de iniciação, sendo-lhes permitido adquirir cônjuge ou manter relações sexuais livres” (Fernandes, 1989:156 e 162-163).

—, aponta o impacto do pensamento biológico na matriz classificatória do pensamento ocidental. O que consideramos, por exemplo, um desenvolvimento natural do corpo feminino corresponde a um processo de significação que projeta este elemento para o campo do "dado" (Wagner, 2010). Assim como as mulheres são associadas, neste contexto, ao domínio da natureza, também os ciclos temporais (em oposição ao Tempo linear patriarcal) são comumente relacionados ao campo simbólico do feminino (Kristeva, 1981).

A segunda, que é também uma implicação da primeira, é que aqueles aspectos antes remetidos ao universo "natural" das mulheres — corpos, fluidos, filhos — não são apenas femininos. Isto, a etnologia dos povos indígenas das terras baixas da Amazônia tomou como um potente motor para o pensamento, percebendo a ênfase destas cosmologias em um idioma da corporeidade (Seeger *et al.* 1979; Vilaça, 2005).

Retornemos, portanto, às Tupinambá e seu fluxo menstrual. Os três diferentes vocábulos para designar três sucessivos ciclos femininos indicariam, a meu ver, uma riqueza simbólica inexplorada da cosmologia deste povo. Mas *o que mais* não foi registrado, e nem sequer questionado pelos cronistas, é o que me instiga a fazer novas perguntas. Uma me interessa em particular: o que causava o sangue menstrual entre as Tupinambá?

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; ver também Caux, 2018; McCallum 2001:15, Rodgers, 2002:107; C. Hugh-Jones: 1979:139; Mata, 1976:83, n.11). De fato, nas etnografias que descrevem a fisiologia do corpo feminino, o mais frequente é encontrarmos referências a ações que causam não apenas os ciclos menstruais femininos, mas também outros de seus processos corporais. Belaunde resume:

Indeed, the ideas that sexual intercourse causes women to menstruate, that sexually inactive women “dry out,” and that the accumulation in the womb of large quantities of semen—from one or more fathers—is required to interrupt menstruation and complete gestation, are found across Amazonia (2006:136).

Há que se notar que a “fabricação” da menstruação não se restringe aos ciclos de uma mulher adulta. A menarca — muito contrariamente à noção de um evento “ditado

unicamente pela biologia” — também deve ser motivada por alguma agência do cosmos. Com frequência, é o sêmen dos parceiros que "enche" as moças. Outras vezes, são ou Lua ou Anaconda, dois “masters of *dédoublement*” (Belaunde, 2006:137), que fazem vir seu primeiro fluxo. Há vezes em que é uma combinação entre os dois: os não humanos “inaugurariam” o primeiro ciclo, sendo depois os homens os responsáveis pelas próximas menstruações; ou os homens deveriam injetar regularmente a matéria que, no período correto do ciclo da mulher, os não humanos fariam descer na forma de sangue.

Não encontrei dados sobre a conexão do sangue menstrual com as figuras de Lua ou Cobra Grande, tampouco com outros não humanos. Quanto à inserção de sêmen humano, as fontes sobre os Tupinambá são quase sempre unívocas: antes da menarca, as moças eram “tabu” (Fernandes, 1989:156). Cardim, por exemplo, diz que “a mulher (...) não conhecia homem, até lhe não vir sua regra, depois da qual lhe fazião grandes festas” (Cardim, 1978 (1625): 103; *apud* Fernandes, 1989: 229). Soares de Sousa conta que os pretendentes de uma jovem “servem os pais das damas dois e três anos primeiro que lhas dêem por mulheres” (1971:304), mas que “por nenhum caso se entrega a dama a seu marido enquanto lhe não vem seu costume” (id:305).

É verdade que, considerando o recato religioso no que diz respeito ao sexo, particularmente à sexualidade feminina, não seria impossível especular que os cronistas não tivessem tanta certeza do que estavam falando, apenas preenchendo a lacuna com um dado que tomavam por evidente. Contudo, talvez D'Évreux nos forneça, em uma descrição divertidamente complicada, um dado ligeiramente diferente. Contando sobre as *kougnantin* (as meninas entre os sete e os quinze anos), ele nota:

Nesse período, elas geralmente perdem por capricho, aquilo que seu sexo tem de mais caro, e sem o que elas não merecem ser estimadas, nem diante de Deus, nem diante dos homens. (...) pois essas pobres moças selvagens têm uma ideia errada procedente do autor de todo mal, e imaginam que não devem ser encontradas após essa idade com o sinal de sua pureza. Não direi mais nada, para não ofender o leitor; (...) (2009:178).

Seria portanto nesta faixa etária que, segundo o frade, as moças perdiam a virgindade. Mas, em uma frase ainda mais enigmática a respeito das *kougnamoucou*, as mulheres da categoria seguinte, parece-me ser possível entender que o ritual da menarca se passava *após* a iniciação sexual das moças. Afirma o cronista, logo após introduzir as

jovens a partir dos 15 anos: “Não vou falar aqui do abuso cometido durante esse período, pelo exagero que o costume errado dessa nação imprimiu como lei em suas mentes” (2009:179). Não nos é oferecida qualquer outra palavra sobre tal “costume errado”. Mas tampouco o ritual da menarca, tão marcante na vida das jovens, foi descrito por ele. Assim, D'Évreux registra, para as moças antes dos 15 anos, a perda do “sinal de sua pureza”, sem nos dizer nada sobre a menarca. Depois, para a faixa seguinte, ele anuncia um “abuso cometido” contra as moças, sem porém fornecer mais descrições. Não seria impossível imaginar, contudo, que a série de escarificações que seguia a primeira menstruação pudesse se encaixar nesta reação perplexa do autor.

Não é nosso objetivo, contudo, contestar a unanimidade dos outros cronistas a esse respeito. O fato é que não temos material histórico para aprofundar nossas reflexões sobre as causas da menstruação entre as Tupinambá. Isto não deveria nos impedir de explorar um pouco mais a noção de corporalidade entre aquele povo. Pode-se dizer que o que se segue é um esforço de “restauração” do presente etnográfico Tupinambá a partir de um idioma dos fluxos corporais que, como vimos, está muito presente na etnografia dos povos atuais habitantes da América do Sul tropical.

Se falo em “restauração”, é no sentido em que se poderia entender a recuperação de uma pintura muito apagada, cujos traços precisariam ser refeitos com base em outras obras do mesmo artista. O pressuposto central na sustentação desta “ficção conveniente ou controlada” (Strathern, 2006: 31) é o de que, tal como vimos ser comum às mulheres indígenas de todo o subcontinente, as Tupinambá concebiam a menstruação como provocada por um agente externo, e não como um “fenômeno natural”. Como não tenho em mãos nenhuma descrição da época para comprovar isto, convido a leitora a um sutil exercício de “suspensão de descrença”, exercício este todavia informado pelos diferentes contextos sobre os quais a etnologia ameríndia contemporânea tem se debruçado.

O ciclo do sangue

Um ponto sobre a organização social Tupinambá, e em particular sobre a vida das moças e rapazes, chamou a atenção dos cronistas. Florestan Fernandes conta como, por exemplo, Roger Barlow ficou “seriamente perturbado” ao notar a diferença de idade entre

os cônjuges. “[O] casamento ou o simples intercuro sexual”, resume Fernandes, “ocorria predominantemente entre indivíduos pertencentes a gerações alternadas” (1989:154).

Sabe-se que, para uma moça, o arranjo mais frequente era o casamento com o irmão da mãe: conta-nos Thevet que este levantava a recém nascida nos braços e anunciava que aquela seria sua *chérémirekorem*, sua futura esposa (2009:113). Não sendo o caso — isto é, na falta de um homem ocupando tal categoria sociológica ou apenas por desejo dos pais —, a moça podia casar-se com “um marido valente na guerra, chamado *Kereumbau*” (id.:114). Estes, como vimos, eram os homens maduros, que já haviam matado provavelmente não um, mas muitos inimigos. As moças que porventura rejeitassem as alianças prescritas e se casassem “com algum outro de sua vontade, contra a vontade da mãe, [eram] tidas entre eles como libidinosas, a que chama[va]m *Souaragi*; não [tinham] em conta essas desmioladas nem as considera[va]m mulheres de respeito” (Thevet, 2009:113).

Pelas informações fornecidas pelos cronistas, era de fato incomum que as moças se unissem aos jovens de sua faixa etária. A passagem clássica de Thevet explicita o motivo da recusa:

...se ele não tiver feito prisioneiros de guerra antes disso [antes de pedir uma mulher em casamento], não será recebido, pois a mãe não permite jamais que a sua filha se deite com um homem se este não fez pelo menos um ou dois prisioneiros e se não mudou de nome desde a infância, porque acreditam que as crianças geradas por um *Manem*, isto é, um homem que não aprisionou nenhum escravo, nunca serão um bom fruto, e sim *Mébek*, isto é, fracas, medrosas, preguiçosas (2009:116).

Florestan analisa tal diferença de idade como uma forma de preservar o “privilégio dos velhos” (1989: 154). Segundo ele, os “ideais de personalidade” tupinambá estavam “no bom chefe de família, no grande guerreiro ou no pajé de poderes excepcionais” (1989: 314), todos ocupados pelos respeitados velhos; a noção de prestígio era intrinsecamente associada a estas figuras. Os jovens eram *manem*, um termo que Plínio Ayrosa analisou como *mañe*, panema, “ruim, mau, imprestável”, e suas proles eram *membék*, “moles” (*apud* Fernandes, 2006:794, n. 592). É curioso que, segundo o Vocabulário da Língua Brasileira de 1621, “membra” é dado como sinônimo de “puba” (1953: 40). Poderíamos pensar que o fluido destes rapazes é como a mandioca que é posta na água ou enterrada

até amolecer, gerando a massa levemente fermentada que serve como base para o cauim. Mas, e isto é importante, a puba ainda não é cauim⁴.

Se era incomum que as jovens se unissem a rapazes de sua própria faixa etária, elas não necessariamente o fariam por proibição da mãe; é possível que nem elas desejassem unir-se aos *manem*. D'Évreux conta que as moças na verdade apreciavam as uniões com homens mais velhos, e tanto mais quanto mais prestígio tinha o parceiro (*apud* Fernandes, 1989:158). Abbeville diz que os Tupinambá “consideram uma vida boa a que se gasta na guerra, na exibição da valentia e na hostilidade encarniçada contra o inimigo; e acham covardes e efeminados os que não têm ânimo para isso” (*apud* Fernandes, 1989:197). O adjetivo “efeminados” pode muito bem ser uma liberdade tomada pelo padre para fins de sua descrição; todavia, não é improvável que, em um povo com tanto apreço ao prestígio guerreiro, os homens que não tivessem ido à guerra não fossem considerados atraentes pelas moças.

Considerando a situação dos rapazinhos diante de tais prescrições matrimoniais, Florestan Fernandes afirma que “dificilmente um jovem conseguia uma companheira fecunda, antes de ter alcançado no mínimo a idade de trinta anos” (2006: 157). Para “solução dos seus problemas sexuais” (2006:159), o antropólogo sugere, eles acabavam tendo como parceiras as mulheres velhas, frequentemente retratadas nos relatos como estéreis e abandonadas por seus maridos.

Esterilidade é um conceito chave, aqui. Ela deixa claro o procedimento naturalizante de nosso pensamento, fornecendo explicações que aparecem como “evidentes” para sistemas de relações operantes em outros contextos cosmológicos. Os “fatos’ da biologia” são formas de conhecimento que fundam uma matriz simbólica de explicação do mundo, nossa matriz simbólica, usada porém como base de classificações sobre como as pessoas se relacionam e sobre como se constroem os sistemas de parentesco.

Quem era, afinal, estéril entre os Tupinambá? Os relatos que possuímos sequer colocariam tal questão. A biologização do corpo feminino não deixaria dúvidas quanto às moças antes da menarca ou às velhas após a menopausa: se na menstruação está

⁴ Há que se considerar que este artigo ganharia uma camada de complexidade a mais se fossem acrescentadas ao estudo dos fluidos aqui presente as associações com o cauim. Para uma análise da relação entre sêmen e cauim, por exemplo, ver Lima (2005), para os Yudjá.

implicada a capacidade de gestar, e se ela é uma ocorrência natural do corpo feminino, as mulheres que não sangram não seriam férteis. A menstruação era um indício de sua fertilidade, e o ritual da menarca seria a forma não de performar, mas de “reconhecer” sua nova condição de adultas.

Para os jovens, não seria tão simples colar a posição de homens férteis ao ritual de passagem do homicídio, que acontecia só após os 25 anos. É interessante que Florestan Fernandes tenha questionado a descrição de Cardim — que afirmou que “nenhum mancebo costumava casar antes de tomar contrário, e perseverava virgem até que o tomasse e matasse correndo-lhe primeiro suas festas por espaço de dois ou três anos” (Cardim, p. 144; *apud* Fernandes, 1989: 158) —, mostrando as diversas formas de enlances sexuais dos jovens: além do casamento com mulheres “idosas”, também as relações com outros homens e as “noites de prova” com pretendentes. Em nenhum momento, contudo, a fertilidade dos rapazes foi posta em cheque: virgens ou não, o corpo masculino seria considerado apto, mesmo antes do ritual do homicídio, a produzir filhos.

Mas, se o ritual do homicídio era a entrada do rapaz para o universo dos homens maduros, era porque ele ainda não era um deles. Enquanto criança, o rapaz era apenas virtualmente um homem, pois era um “futuro homem”: ele viria a sê-lo após ter vingado os seus. O primeiro homicídio seria, como já argumentou Fernandes (1989:231), um ritual de iniciação em que o jovem tornava-se homem adulto por tornar-se guerreiro. E antes de se tornarem adultos, os jovens uniam-se a velhas: um casamento estéril.

Não obstante, em um universo em que a menstruação não flui naturalmente, a esterilidade de tal união não teria necessariamente de ser causada pelo corpo das mulheres velhas, que — de um ponto de vista biologizante — não menstruariam por já não serem férteis. Alternativamente, seria possível supor que as velhas não menstruariam porque nada as faz menstruar. Se o fluido inserido em seu corpo não é capaz de se transformar, ele não se torna “filho” -- pois ele é mole como a puba, uma massa que ainda não se tornou cauim --, mas tampouco se transforma em sangue. As velhas não engravidam, tampouco menstruam.

Só após terem matado um inimigo é que os jovens deixariam de ser *manem*, adquirindo as capacidades de um corpo masculino fértil. Poderíamos supor, portanto, que só aí seu sêmen se tornaria fecundante. Mas por que a partir *desse momento*, especificamente? Ou melhor, *como* se daria a transformação? Mais uma vez, só

poderíamos encontrar uma chave para este enigma tomando como inspiração etnografias contemporâneas sobre a guerra ameríndia (Vilaça, 2006; Taylor 2000; Conklin, 2001; Viveiros de Castro 1986; Albert 1985), para concluir que o sangue do inimigo morto seria o operador de tal transformação no corpo do homicida.

Que o sangue do inimigo tupinambá seria derramado por vingança (Fernandes, 2006) e que a vingança seria um “elo entre o que foi e o que será, os mortos do passado e os mortos por vir” (Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro, 1985:200), não é questão aqui: tudo isto não exclui a hipótese de que o sangue possa também transformar a *capacidade* dos corpos envolvidos. Estamos falando de uma dinâmica dos corpos, vivos e mortos, em uma ontologia de substâncias. Não se trata de apropriar-se “simbolicamente” da substância do cativo, do “mana” ou qualquer força advinda do morto (Métraux, 1979:267). O que está em jogo neste conjunto, proponho, é uma mecânica de transformação de fluidos corporais: sangue em sêmen, e vice-versa.

Em sua descrição do ritual antropofágico, Gândavo conta que o matador, o único que não comia do morto, “manda[va]-se sarjar por todo o corpo, porque [tinha] por certo que logo morrer[ia] se nam *derrama[sse] de si aquelle sangue tanto* que acaba[va] de fazer seu ofício” (1980; g.a.). A prática das escarificações foi bastante notada pelos cronistas; já o ponto sobre o matador ter em si “*aquelle sangue tanto*” não o foi.

A analogia entre as práticas que seguiam o homicídio e a menarca é clara. Tanto rapazes quanto moças deixavam as áreas comuns da aldeia e entravam em reclusão. Embrulhavam-se em redes atadas no alto, devendo reduzir todo contato com o mundo exterior — sobre as moças, especificamente, sabemos que eram “envoltas de tal forma nesses leitos, que ninguém as vê” (Thevet, 2009:163). Quando desciam, rapazes e moças não podiam pôr os pés no chão⁵. Ambos tinham de manter o silêncio. Jejuavam por um mês⁶: não comiam carne, apenas farinha e água. Escarificavam-se. Depois, passado um período, realizavam uma segunda reclusão. *Pororoipok*, como vimos, é o nome do

⁵ Thevet registra para os rapazes: o matador permanecia “em seu leito sem pôr os pés no chão durante três dias” (Thevet, 2009:161), ou “[e]le fica quinze dias sem ousar tocar a terra com seus pés” (*apud* Fernandes, 1989: 480); para as moças: “põem-nas em pé sobre uma pedra achatada” e, “Após o término de três dias, descem sobre a mesma pedra onde suportaram seu martírio, para que não toquem o chão com os pés” (Thevet, 2009:164).

⁶ Thevet registra, para os rapazes: “Depois ele fica uma lua toda, (é um mês), sem comer carne, nem peixe, e não come senão farinha, e raízes, e bebe cauíim.” (*apud* Fernandes, 1989: 480); para as moças: “elas são colocadas de novo em seu leito, sendo-lhes fornecido, apenas, um pouco de farinha e algumas raízes cozidas (...) Permanecem nesse estado até que o segundo sangue tenha chegado (...)” (Thevet, 2009:164)

segundo fluxo de sangue das moças, seguido de novas escarificações; quanto ao matador, não temos notícias se haveria um termo para o seu segundo ato.

Havia diferenças, é claro: as meninas tinham de raspar os cabelos, enquanto os rapazes os deixavam crescer; as escarificações femininas eram feitas na parte superior do corpo, as masculinas na parte inferior; e as atividades a que se dedicavam em seu tempo recluso divergiam. Em todo caso, Thevet mesmo já havia evidenciado a afinidade entre os rituais: as jovens “cumpriam o mesmo ritual dos carrascos”, ele afirmou (2009). Florestan Fernandes (1989) e Eduardo Viveiros de Castro (1986:648) também mencionam as correspondências. Renato Sztutman vai além:

Se considerada a semelhança dos processos aos quais era submetido o matador em seu resguardo após o homicídio, é possível afirmar que o modelo de reclusão, também o modelo de familiarização de substâncias perigosas, era feminino. A reclusão masculina repetia a feminina à medida que consistia na domesticação e integração de um elemento extra-social ou intra-humano, de modo a obter capacidades de procriação (2005: 179).

Creio não ser infrequente que se encare a reclusão da menarca como um “processamento” do sangue no interior do corpo das moças. O que isso poderia dizer sobre a reclusão masculina? Após o primeiro homicídio, os corpos dos guerreiros tornavam-se contenedores do sangue derramado do inimigo. A longa e complexa sequência de atos rituais devia ser performada de modo rigoroso: “ele [o matador], receoso, deitava-se temendo algum lapso eventual na observância dos ritos tradicionais. Se isto acontecesse, podia inclusive ser morto pela alma do inimigo sacrificado”, nota Cardim (*apud* Fernandes, 1989:279). Após o ritual, contudo, seu sêmen se tornaria apto a fecundar “da maneira correta” as mulheres, isto é, introduzir uma substância que não resultaria *membék*.

Voltemos à esterilidade, mas agora tendo em vista a posição feminina. Como já dissemos acerca do ritual da menarca, justamente por influência de nossas concepções da fisiologia feminina, não seria difícil considerar que as meninas antes da primeira menstruação fossem estéreis. Todavia, seria agora necessário supor que as razões para tal esterilidade, e para a fisiologia implicada nos corpos férteis, seriam diferentes das nossas.

Temos poucas informações sobre como os Tupinambá concebiam a fisiologia dos corpos, muito menos dos corpos femininos. D'Évreux, contudo, relata a existência de um motivo clássico também entre povos ameríndios contemporâneos: que as mulheres são como “vasos”, “panelas”, “envoltórios”. Ele conta: “os selvagens acreditam que a mãe não tem nenhuma participação na geração do filho, mas que tudo vem do pai e a mãe apenas serve de *Karamémo*, isto é, estojo, ou *Va* (garrafa ou vaso), para receber em si o princípio da geração (...)” (D'Évreux, 2009:187).

"Nenhuma participação" é uma conclusão precipitada, ainda que bastante frequente em relatos que indicam apenas um dos cônjuges como provedor de substância para o feto. Não fornecer matéria, evidentemente, não é o mesmo que não participar: sendo a mulher o "continente" da matéria, ela recebe e guarda a substância, mas é ela também quem transforma (ou que oferece as condições para transformar) o sêmen em embrião. Não seria descabido encarar tal transformação como um tipo de cozimento, ou como o processamento do cauim (Sztutman, 2007:58): a mandioca deve ser transformada por meio da fermentação e da cocção para que possa ser consumida na forma da bebida. Os dois elementos são necessários, o alimento e a preparação, a substância e a transformação da substância.

Seria então possível encarar a menarca como um ritual para a criação de um corpo capaz de conter e transformar. Para isto, o corpo da menina deve ser ativamente tornado apto a abrir-se durante o sexo, receber a substância introduzida em seu interior e processá-la. Ela precisaria adquirir a capacidade de transformar o fluido, mas agora na via inversa: o sêmen do marido torna-se sangue do filho futuro. Quando a substância se converte na matéria de um novo corpo, um feto será “cozido” em seu interior, resultando em uma gestação. Quando isto não ocorre, ela terá o seu fluxo — como nos lembrou Belaunde acima, a menstruação é muito comumente considerada, na Amazônia indígena, uma concepção não continuada.

Meu argumento aqui, enfim, é que a produção de sujeitos férteis — tanto no caso dos rapazes quanto das moças tupinambá — não seria tomada como “natural”, pois não decorreria de um desenvolvimento espontâneo dos corpos. Assim como a matéria liberada pelos rapazinhos seria mole como a puba, devendo ser tornada capaz de gerar novos seres por meio do ritual de homicídio, o corpo da mulher também deveria tornar-se ativamente apto a conter aquela substância e transformá-la em um novo ser. Era

necessária uma ruptura no desenvolvimento da pessoa de forma que se criasse nela a capacidade de engendrar outros seres.

O primeiro homicídio e a primeira menstruação — seguidos de reclusão, escarificação e restrições de alimentos e atividades — consistiriam então na criação desses corpos férteis, indissociáveis do complexo geral da guerra tupinambá. O corpo da mulher se tornava recipiente da inseminação, mas o sêmen que ela recebia em seu interior também teria de ser apto a se transformar. O homem, após o homicídio, teria de ser capaz de converter o sangue acumulado em matéria fértil. O sangue inimigo, portanto, processado pelo homem e pela mulher sucessivamente, tornava-se o sangue de um novo membro de seu próprio grupo.

Uma marcante diferença de gênero, neste caso, parece ser elicitada pelas transformações opostas de fluidos corporais operadas por estes corpos maduros: transformação de sêmen em sangue, no corpo feminino, e transformação de sangue em sêmen, no corpo masculino. Tal dinâmica de fluidos, fundamental para a geração de novos corpos, seria portanto indicativa de um processo de generificação condizente com o notável interesse das ontologias ameríndias pela construção de corpos humanos.

Machões e Tebiras

Porém, como de hábito nestes quesitos, isso não é tudo. Falamos até aqui de corpos *férteis*. Outros pontos constantes nos relatos da época, porém, nos permitem questionar se esse aspecto seria suficiente para esgotar a maneira como os Tupinambá da costa concebiam a diferença de gênero. De fato, os registros nos contam também sobre corpos adultos generificados, mas não submetidos à lógica reprodutiva. Conta-nos, por exemplo, Gândavo:

Algumas Indias ha que tambem entre elles determinam de ser castas, as quaes nam conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todos os exercicio de mulheres e imitam os homens e seguem seus officios, como senam fossem femeas. Trazem os cabellos cortados da mesma maneira que os machos, e vão à guerra com seus arcos e frechas, e à caça perseverando sempre na companhia de homens, e cada uma tem uma mulher que a serve, com quem diz que é casada, e assim se comunicam e conversam como marido e mulher (1980).

Pelo que se pode supor, esta não era uma ocorrência rara. De fato, o Vocabulário na Língua Brasileira de 1621 oferece uma entrada específica para a categoria “Machão q. não conhece homem e tem mulher e fala e peleia como homê. — Çacoibaeguira.” (1952: 27). Sobre eles, Pero Correa nota: “A maior injúria que lhes podem fazer é chamá-las mulheres” (*apud* Fernandes, 1989: 160). Isto é, não era *como se* “nam fossem femeas”: os *çacoibaeguira* não o eram de fato.

Seus corpos eram marcados pelos atributos masculinos, realizavam atividades produtivas masculinas. E casavam-se com mulheres, com quem “conversam como marido e mulher”. Este parece-me um ponto importante: os *çacoibaeguira* não se relacionavam sexualmente com homens. Mais que isto. Segundo Gândavo, nunca o teriam feito: “nam conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem”. Eles nunca teriam sido “abertos” pelo sexo masculino, seus corpos não seriam contenedores de semen como eram aqueles das mulheres férteis⁷. Ao contrário, eles eram corpos de guerreiros: eles derramavam o sangue inimigo. O que os *çacoibaeguira* não fariam — ou assim supomos — era transformar a matéria do inimigo em sêmen.

É curioso que, dois verbetes abaixo no Vocabulário, encontra-se também uma outra entrada: “Machoa q. não pare”. Esta, como também a “Estéril fêmea” (1952b:129), é remetida a mais um vocábulo: “Maninha femea — Membigrêigma. Cambeba⁸.” Ou seja, machoa, estéril e maninha, três verbetes indicando mulheres que não possuem filhos.

Mas note-se: são aqui machoas, não machões. Ou seja, diferente do termo para os homens transgênero tupinambá, o vocábulo remeteria especificamente à esterilidade feminina: *membigrêigma*, “sem filho”, é composta pelo étimo *membigra*, termo para filho/a de uma mulher (1952b:139). Assim, esta esterilidade é conectada a uma particularidade de gênero, uma vez que seria próprio das “machoas que não parem”, ou “maninhas

⁷ Mas, ao que parece, não precisava ser assim. Thevet também conta de uma mulher que, não tendo sido seu marido vingado por nenhum parente, foi ela mesma à guerra capturar inimigos, que deu a seus filhos ao chegar à aldeia. Em seguida, “abandonando os costumes femininos, e adotando os masculinos e viris, cortou os cabelos que até então usava compridos, como as demais mulheres, e passou a vestir-se e paramentar-se como os guerreiros, com cocares e outros ornamentos de pena só a eles reservados” (2009:99).

⁸ Tibiriça (1984:36) analisa Cambeba como “peito chato”. Estas, então, seriam estéreis e não apresentariam feições corporais femininas — o que seria muito facilmente associado pelo nosso idioma biológico a um problema fisiológico. “Maninha fêmea” é uma expressão curiosa: maninha é um termo usado no nordeste do Brasil para designar mulheres inférteis; maninho, para homens gays. A questão — que não passa de um detalhe, mas que preferimos destacar — é por que os inácianos teriam preferido o pleonasma “maninha fêmea”.

fêmeas”, não terem filhos. Seriam estas as parceiras dos *çacoibaeguira*? Ainda que pareça provável, não podemos afirmar.

Mas é possível encontrar também nas fontes notícias que sugerem o caso oposto. Thevet anota o termo *tevir* (2009:117), e Léry o *tyvire* (2009:219), ambos para designar o “insulto” que se faziam os Tupinambá ao chamar um homem de “sodomita”. Soares de Sousa oferece uma breve descrição que sugere uma diferença de gênero de acordo com as posições ativa ou passiva no sexo anal. “[O] que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza”, escreve ele (1971: 308). Já os passivos seriam associados — não sabemos se por Soares de Souza ou se pelo próprios índios — a mulheres: “há alguns que têm tenda pública a quantos os querem como mulheres públicas”, relata o cronista (1971: 308).

O Vocabulário na Língua Brasília fornece o termo tupinambá *tebira* para três entradas distintas: “*Pathicus*” (1953:68), ou pessoas que praticam sexo anal; “*Catamitus*” (1952: 69), ou os amantes púberes em uma relação homoerótica masculina; e “Peccado, ou peccador contra a natura .s. o *patiens*” (1953:68). Curiosamente, o Vocabulário também inclui uma entrada para “Mulher que tem testículos” entre os seus verbetes, embora o termo tupinambá oferecido pareça de difícil análise: “ria.” (1953: 40). Não encontrei mais informações sobre a identificação de gênero⁹ dos *tebira*, nem sobre como adornavam-se ou sobre suas rotinas de atividades, mas parece-me importante considerar a distinção feita por Soares de Sousa quanto às posições masculina e feminina. Os ativos — “que se têm por valentes” — estariam na posição dos homens guerreiros, que introduziriam sêmen em seus parceiros; os passivos, por oposição, receberiam aquela substância, contendo-a em seus corpos. Estes porém não teriam — ou assim supomos — a capacidade de transformá-la em sangue.

Parece-me no entanto interessante ressaltar que os espíritos dos *tebira* não tinham o mesmo fim dos homens guerreiros. Como já muito se discutiu, os últimos iam a “lugares de prazer, onde há belos arvoredos, jardins, vergéis” (Thevet, 2009:84); já a maioria das mulheres, as crianças e os homens que não mataram inimigos — incluem-se, aqui, os *tebira* — permaneciam, nas palavras do padre, no meio do caminho, com o “Espírito Maligno”, os Ainhã.

⁹ Ver o famoso artigo “O arco e o cesto”, de Pierre Clastres (2003), para uma análise de gênero a partir de um caso de uma mulher transgênero entre os Guarani.

Este decurso pelo universo transgênero tupinambá indica a complexidade das concepções de gênero e sexualidade deste povo, que certamente poderiam ser trabalhadas com mais atenção. Se do ponto de vista da dinâmica dos fluidos que estamos desenvolvendo os corpos transgênero ou homossexuais apontam para uma concordância em relação àquilo que expressa a corporalidade tupinambá, assim como a diferença entre corpos estéreis e corpos férteis, eles também indicam que tal oposição não subsume a diferença de gênero em si. De fato, um corpo feminino não se resumiria a um corpo capaz de transformar sêmen em sangue; porém, um corpo feminino fértil seria capaz de fazê-lo — para isso, era preciso que este corpo fosse produzido como tal. Os corpos adultos são generificados, e todos possuem a capacidade de conter substâncias externas, seja sêmen ou sangue, mas nem todos se submetem ao esquema da fertilidade e da reprodução.

O ruído

Com este artigo, tentamos nos afastar daquele modelo de gênero recorrente nas descrições do ritual antropofágico para considerar a pessoa tupinambá a partir de um novo código, que se expressa de acordo com as diferentes maneiras pelas quais um corpo pode ser agenciado. Falamos de corpos que contêm substâncias, corpos contenedores, alguns de sangue, outros de sêmen. Dentre eles, alguns também criariam — por meio de dispositivos rituais de reclusão — a capacidade de transformar aquelas substâncias, fazendo-as fluir em sua forma processada: uns verteriam o sêmen que já foi sangue, outras o sangue que já foi sêmen. Encontraríamos aí uma dinâmica de fluxos, sua circulação entre os corpos, e sua implicação na lógica de produção de novos corpos a partir de substâncias incorporadas do exterior.

Não nos afastamos da antropofagia. Estamos ainda circulando pelos mesmos pátios, com os mesmos personagens e na mesma série de atos que detiveram a atenção dos cronistas da época, assim como dos analistas posteriores. Contudo, pousamos agora nossa atenção em cenas paralelas: não no movimento do coletivo que devorava o corpo do inimigo morto, mas no corpo que processava a morte da substância inimiga, transformando-a no fluido próprio que possibilitava a criação de vida, agora de um consanguíneo. "Os meus me vingarão", dizia o cativo de guerra logo antes de morrer, na posição que todo guerreiro aspirava tomar. A guerra não se resume a uma sociologia,

mas é *também* sociologia: um filho é um futuro vingador. Um elo entre o presente e o futuro reside também na produção de gente, na produção da continuidade e das condições de mundo que garantem a conexão entre o Outro e o eu, e entre os que já viveram e os que viverão. Falar da vingança entre os Tupinambá é também falar da produção de pessoas, que é a condição para a dinâmica da máquina de guerra.

Mas o que dizer sobre o ruído? Não poderíamos concluir este artigo sem voltar, mesmo se brevemente, ao curioso termo registrado por Thevet, *pororoipok*. De fato, há algo sobre os rituais de reclusão que ainda nos chama atenção. Foi outra vez o frade quem notou uma explicação importante envolvendo a reclusão das meninas:

Quando desejam fazer suas necessidades, a mãe ou qualquer uma de suas tias ou avós as traz para fora, segurando um carvão em brasa e um pouco de algodão num caco de panela, com medo, dizem elas, de que certas coisas ruins (às quais chamam de *Maé*) se aproximem das jovens ou entrem em seus corpos pelas partes secretas ou de qualquer outra maneira (Thevet, 2009: 269).

Havia que proteger, portanto, a jovem a fim de evitar que os espíritos *Maé* a penetrassem por seus orifícios corporais. Também no caso dos ritos após o homicídio, pode-se supor que o matador fazia o mesmo. Ele devia permanecer em seu leito, sem pôr os pés no chão, durante três dias (Thevet, 2009:161). Neste período, ele “era carregado pelos companheiros quando precisava fazer certas necessidades” (Fernandes, 2006:280), “tendo essa louca persuasão de que, agindo de outro modo, cairá sob alguma maldição e talvez possa perder a vida” (Thevet, 2009:161).

Como vimos, a reclusão era acompanhada, nos dois casos, de uma dieta restrita, da economia da fala e do controle da visão. Fernandes cita Montoya sobre as Guarani: “[E]las deitam imediatamente, nas suas rêdes as envolvem e costuram realmente como fariam com um defunto em sua mortalha, e deixam unicamente de costurar para o lado da boca para que elas possam respirar” (*apud* Fernandes, 1989:272). Todos os fluxos eram restritos. Todos os orifícios eram controlados, procurando-se contar tudo que pudesse transitar para dentro e para fora de seus corpos.

Curioso que, até onde tenho conhecimento, Thevet usa *bruict* apenas outras duas vezes em seu volume da Cosmografia dedicado aos Tupinambá da costa. Uma refere-se ao ruído da artilharia francesa; já a outra pode ajudar-nos a pensar sobre o caso que temos aqui. Ao narrar as cerimônias proféticas realizadas pelos pajés, em que estes eram

reclusos em uma cabana nova e deitados em uma rede, onde invocavam os espíritos *Houioulsira*. “E quando o espírito vem, arfando e assobiando, [...] pois que acontece com frequência, estando o povo ainda presente, *Houioulsira* chega, não que eles o vejam, mas ouvem alguns ruídos e uivos” (2009:82).

Isto não nos diz nada sobre a segunda menstruação das mulheres, é verdade: o ritual da menarca nada tem, a princípio, a ver com o ritual da pajelança, os espíritos *Maé* não são *Houioulsira*. Porém, nos diz de um povo para o qual a comunicação com seres não humanos é possível, e às vezes até desejável, como no caso dos pajés. No caso dos jovens em reclusão, porém, tal contato deveria ser controlado. Seus corpos deviam ser fechados, pois estavam particularmente acessíveis à comunicação exacerbada. Os olhos, a boca, o ânus, os genitais, e até o nariz são orifícios capazes de alguma modulação, alguma regulação de seu fluxo. O ouvido, porém, é o único orifício do corpo humano que não se tapa por si mesmo. Abertura até certo ponto incontornável, e que por isso mesmo talvez seja signo, tal como o sangue vertido, de uma interferência perigosa, mas necessária, entre o eu e o Outro.

Referências bibliográficas

- ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira, 1o Volume (A-I)*. 2a Edição Revisada e confrontada com o Ms. fg. 3144 da Bibl. Nacional de Lisboa por Carlos Drummond. Boletim n. 137 da Faculdade de Filosofia, da Universidade de São Paulo, n. 23 da Série "Etnografia e Língua Tupi-guarani". 1952.
- ANÔNIMO. *Vocabulário na Língua Brasileira, 1o Volume (I-Z)*. 2a Edição Revisada e confrontada com o Ms. fg. 3144 da Bibl. Nacional de Lisboa por Carlos Drummond. Boletim n. 138 da Faculdade de Filosofia, da Universidade de São Paulo, n. 24 da Série "Etnografia e Língua Tupi-guarani". 1953.
- BELAUNDE, Luisa Elvira. "The Strength of Thoughts, the Stench of Blood: Amazonian Hematology and Gender," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 4: Iss. 1, Article 7. 2006.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Vingança e temporalidade: os Tupinambá". *Journal de la Société des Américanistes*, nº 71, pp. 191-208. 1985.
- CAUX, Camila. "A Lua e o outro lado da Terra: menstruação, concepção e gestação entre as Araweté". *Mana*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 9-36, Aug. 2018.
- CLASTRES, Héléne. 1972, "Les beaux-frères ennemis. À propos du cannibalisme Tupinamba" Article publié dans "Destins du cannibalisme", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, , nº 6, automne 1972. Paris: Gallimard.

- CLASTRES, Héléne. *La terre sans mal: le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Éditions du Seuil, 1975.
- CLASTRES, Pierre. "O Arco e o Cesto". In *A Sociedade contra o Estado*, São Paulo, Cosac & Naify. 2003.
- CONKLIN, Beth A. "Women's Blood, Warrior's Blood, and the Conquest of Vitality in Amazonia" In: Gregor, Thomas A, and Donald Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia: an Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- ÉVREUX, Yves d'. 2009. *História das coisas mais memoráveis, ocorridas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614*. Coleção Franceses no Brasil. Vol. 4. Rio de Janeiro: Batel, Fundação Darcy Ribeiro.
- FERNANDES, Florestan. 1989. *Organização social dos Tupinambá*. São Paulo: Ed. Hucitec.
- FERNANDES, Florestan. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. Prefácio Roque de Barros Laraia. – 3. ed. – São Paulo : Globo, 2006.
- FERNANDES, João Azevedo. *De Cunhã a Mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003.
- GÂNDAVO, Pero de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil; História da Província Santa Cruz*, Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. 1979.
- KRISTEVA, Julia. "Women's Time". *Signs*, Vol 7, No. 1, 1981.
- LIMA, Tânia Stolze. 2005. *Um peixe olhou pra mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. 1a. ed. São Paulo/Rio de Janeiro: ISA/Editora Unesp/NuTI.
- MATA, Roberto da. 1976. *Um Mundo Dividido: a estrutura social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Editora Vozes.
- MCCALLUM, Cecilia. *Gender and Sociality in Amazonia: How Real People are Made*. Oxford: Berg. 2001.
- MÉTRAUX, Alfred. 1979. *A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis*. SP: Companhia Editora Nacional; Editora da Universidade de São Paulo.
- ORTNER, Sherry. 1979. "Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?". In: Rosaldo, Lamphere, *A mulher, a Cultura e a sociedade*. São Paulo: Paz e Terra.
- RODGERS, David. 2002. "A soma anômala: a questão do suplemento no xamanismo e menstruação Ikpeng". *Mana*, Rio de Janeiro , v. 8, n. 2, p. 91-125, Oct. 2002.
- SCHNEIDER, David. *A Critique of the Study of Kinship*. University of Michigan Press, 1984
- SEEGER, Anthony, Roberto da Matta & Eduardo B. V. de Castro. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32, p. 2-19. 1979.

- SOARES DE SOUSA, Gabriel. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Edição comentada por Francisco Adolfo de Varnhagen. São Paulo. Cia. Editora Nacional. 1971.
- STRATHERN, Marilyn. *O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora Unicamp. 2006.
- SZTUTMAN, Renato. "Cauim pepica – notas sobre os antigos festivais antropofágicos". *Campos* 8(1):45-70, 2007.
- SZTUTMAN, Renato. 2005. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. São Paulo: USP.
- TAYLOR, Anne-Christine. 2000. "Le sexe de la proie: représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme*, 154-155:309-334.
- THEVET, A. *La Cosmographie Universelle d'André Thevet Cosmographe du Roy, illustrée de diverses figures des choses plus remarquables veues par l'Auteur, & incogneuës de noz Anciens & Modernes*. Tome Second. Paris: Guillaume Chaudière, 1575
- THEVET, André. 2009. *A cosmografia universal de André Thevet, cosmógrafo do Rei*. Coleção Franceses no Brasil. Vol. 2. Rio de Janeiro: Batel, Fundação Darci Ribeiro.
- TIBIRIÇA, Luiz Caldas. *Dicionário Tupi Português*. 2a ed. São Paulo: Traço, 1984.
- VILAÇA, Aparecida. "Chronically unstable bodies". *Journal of the Royal Anthropological Institute*. Vol. 8. N. 2. 2005.
- VILAÇA, Aparecida. *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro: EdUFRJ. 608 pp. 2006.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo O mármore e a murta. In: *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Araweté, os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Zahar/Anpocs
- WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify. 2006.