

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

KUNUMI RUKARA: UMA ETNOGRAFIA DOS TERREIROS DE CRIANÇA ASURINÍ

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de São Carlos

Xanda de Biase Miranda
Orientadora Clarice Cohn

SÃO CARLOS

2014

Xanda de Biase Miranda

Kunumi Rukara:

uma etnografia dos terreiros de criança Asuriní

Dissertação de mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de São Carlos
Orientadora Clarice Cohn

SÃO CARLOS

2014

Miranda, Xanda de Biase

Kunumi Rukara: uma etnografia dos terreiros de criança Asuriní / Xanda de Biase Miranda. -- 2014.

214 f. : 30 cm.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador: Clarice Cohn

Banca examinadora: Regina Aparecida Pollo Muller, Edmundo Antonio Peggion

Bibliografia

1. Etnologia indígena. 2. Crianças indígenas. 3. Educação. I. Orientador. II. Universidade Federal de São Carlos. III. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo Programa de Geração Automática da Secretaria Geral de Informática (SIn).

DADOS FORNECIDOS PELO(A) AUTOR(A)

Bibliotecário(a) Responsável: Ronildo Santos Prado – CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
Via Washington Luis, Km 235 - Caixa Postal 678
CEP 13565-905 - São Carlos - SP - Brasil
Fone: (16) 3361-8371 - ppgas.coordenacao@ufscar.br



PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

BANCA EXAMINADORA DA DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE

Xanda de Biase Miranda

10/09/2014

Profa. Dra. Clarice Cohn
Orientadora e Presidente
Universidade Federal de São Carlos / UFSCar

Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" UNESP

Profa. Dra. Regina Aparecida Polo Müller
Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP

Submetida à defesa em sessão pública
Realizada às 14:00h no dia 10/09/2014.

Banca Examinadora:
Profa. Dra. Clarice Cohn
Prof. Dr. Edmundo Antonio Peggion
Profa. Dra. Regina Aparecida Polo Müller

Homologado na CPG-PPGAS na
_____, Reunião no dia ____/____/____.

Prof. Dr. Igor José de Rese Machado
Coordenador do PPGAS

Para as mulheres da minha vida, minha mãe e minhas filhas.
E outras que fazem a diferença, em especial; Aracy Lopes da Silva,
in memoriam.

Agradecimentos

A dissertação de mestrado a seguir, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, foi desenvolvida no contexto do projeto “A educação escolar indígena em duas realidades: uma comparação entre os Territórios Etnoeducacionais Amazônia Oriental e Rio Negro”, coordenado pela Profa. Dra. Clarice Cohn, por meio do Edital nº 01/2009/CAPES/SECAD/INEP - Observatório da Educação Escolar Indígena (OEEI). Agradeço antes de mais, portanto, à CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pelo financiamento das atividades de campo e ao OEEI-UFSCar pelo cuidado com os inúmeros detalhes da preparação, traslado e permanência, sem os quais não seria este estudo não seria viável.

Agradeço as oportunidades de aprendizagem promovidas pelo PPGAS e OEEI da UFSCar, pelas disciplinas ofertadas e debates promovidos entre alunos e professores, sempre enriquecidos pela participação de especialistas convidados, como os professores e pesquisadores de diversas etnias indígenas. Em especial aos colegas de PPGAS, Camila Beltrame, Ana Elisa Santiago, Valdir Santana, Henrique Felipe Junior, Amanda Marqui e tantos outros que partilharam momentos fecundos de reflexão, sem os quais este texto não encontraria sua forma.

Agradeço à minha família e à Dra Lucila Hiromi Togashi pelo imprescindível, paciente e contínuo apoio, sem os quais provavelmente não lograria a conclusão.

Agradeço ao Ministério da Educação pelo período de afastamento concedido para dedicar-me a esta tarefa. No campo das políticas públicas, este estudo se inscreve na área definida como Território EtnoEducativo (TEE) Médio Xingu - originalmente TEE Amazônia Oriental, no Estado do Pará. Dentre os eixos de investigação propostos pelo referido Edital talvez possa contribuir com o adensamento da “abordagem interdisciplinar de problemas de ensino aprendizagem implicados na interculturalidade, nos usos bilíngües/multilíngües e nos processos próprios de aprendizagem das comunidades indígenas”⁶.

Agradeço, por fim e sobretudo, à minha orientadora Clarice Cohn, à Regina Müller e aos Asuriní do Xingu por acreditarem em mim para esta viagem sem volta, experiência rara e delicada, que me esforço para honrar adiante.

⁶ MEC, 2009. Edital n. 01/2009/CAPES/SECAD/INEP, p.03.

Resumo

A dissertação trata de como os Asuriní do Xingu concebem e produzem suas crianças e de como suas crianças retratam a si mesmas e a realidade que enxergam. As imagens do trabalho de campo trazidas para o campo teórico revelam a relação entre espaços, saberes e habilidades manejadas por homens e mulheres na fabricação de corpos consanguíneos, preparados pelo e para o xamanismo. Aborda-se também a questão da mobilidade de grupos de crianças no espaço delimitado a partir dos *ukara* (terreiros), que servem como um recorte para a socialidade, dando a cada criança a possibilidade de ativar alternadamente uma rede de relações com pessoas de sua faixa etária e/ou gênero, definidas tanto matri quanto patrilateralmente. As demais relações possíveis fora do *ukara* se inscrevem no registro da afinidade e são construídas a partir de oposições e contradições. O debate sobre a importância dos saberes *kwasiat*, termo que designa tanto os desenhos geométricos quanto a escrita, abre e fecha o trabalho, caracterizando a um mesmo tempo um código visual representativo, uma arte profilática e uma forma Asuriní de compreensão da escrita, que determina o lugar da educação escolar e evidencia a complexidade da noção de “bilinguismo e interculturalidade” neste campo.

Palavras-chave: crianças indígenas; Asuriní do Xingu; educação escolar indígena; regimes de conhecimento; etnologia indígena

Abstract

The dissertation deals with how the Asurini from the Xingu conceive and produce their children and how their children portray themselves and the reality they see. The images of the fieldwork brought to the theoretical field, reveal the relationship between spaces, knowledge and skills, managed by men and women in manufacturing consanguineous bodies, prepared by and for the shamanism. It also approaches the matter of mobility of the groups of children in the space delimited from the *ukara* (yard), which serves as a cutting to the sociality, giving to each child the possibility of activate alternatively a net of relationships with people of its age group and/or genre, defined from the matrilineal or patrilineal branch. The remaining possible relationships out side of the *ukara* exist in the context of affinity and are built from the oppositions and contradictions. The debate about the importance of the *kwasiat* knowledge, term which designates as much the geometrical drawings as the writing, opens and closes the work, characterizing at the same time a representative visual code, a prophylactically art and a Assurini way of comprehension of the writing, which determines the place of the school education and highlights the complexity of the notion of “bilingualism and interculturalism” in this field.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagens:

01.	<i>Ty´a</i> na <i>tuvapa</i>	Pg. 31
02.	Plateia interativa	Pg. 35
03.	Desenho de <i>Muruavi</i>	Pg. 43
04.	Panela de <i>Myra</i>	Pg. 61
05.	Pintura masculina	Pg. 75
06.	<i>Pirinyna</i>	Pg. 79
07.	Cerâmica rústica	Pg. 87
08.	<i>Boakara</i>	Pg. 113
09.	Pássaros domésticos	Pg. 128
10.	<i>Tavyve</i> , a casa comunal	Pg. 135
11.	Crianças na <i>tavyve</i>	Pg. 136
12.	<i>Anhynga</i> por <i>Morate´y</i>	Pg. 137
13.	Filhas de <i>Matuia</i>	Pg. 152
14.	<i>Yapema</i> para venda:	Pg. 171
15.	Lavando louça	Pg. 184
16.	Mascaradas	Pg. 187
17.	Teoria sobre a escrita	Pg. 187
18.	Teoria sobre o cifrão	Pg. 199
19.	<i>Kavava</i> o dinheiro	Pg. 203
20.	Tatuagem moderna	Pg. 204

Pranchas de imagens:

01.	As mãos	Pg. 33	26.	Tracajás e Jabotis	Pg. 96
02.	<i>Marakaina e Juywiri</i>	Pg. 34	27.	Conhecimentos	Pg. 97
03.	Crianças desenham	Pg. 38	28.	<i>Jeju e tamuatá</i>	Pg. 98
04.	<i>Upi'a</i> feto	Pg. 47	29.	Pesca com timbó	Pg. 100
05.	<i>Upi'a akyra</i>	Pg. 48	30.	Pesca no dia a dia	Pg. 103
06.	Rede de cair	Pg. 53	31.	<i>Uirá</i> pássaro	Pg. 107
07.	Rede de ficar	Pg. 54	32.	Instrumentos	Pg. 108
08.	Bebês na água	Pg. 56	33.	Palha e madeira	Pg. 110
09.	<i>Pukuap</i> acostumar	Pg. 57	34.	<i>Maia/Baia</i> , a cobra	Pg. 115
10.	Crianças na água	Pg. 58	35.	<i>Jawara</i> , onça	Pg. 116
11.	Panelas	Pg. 62	36.	Fui caçar com meu pai	Pg. 117
12.	O barro	Pg. 64	37.	A mata e a morte	Pg. 119
13.	<i>Pirinyrna</i> , a linha	Pg. 68	38.	<i>Akygwera</i> , ex-cabeça	Pg. 122
14.	<i>Ipinima</i> , o ponto	Pg. 69	39.	<i>Jawara</i> e <i>Tiva</i>	Pg. 124
15.	Combinações	Pg. 70	40.	<i>Jeremimava</i>	Pg. 130
16.	<i>Jaé'akinga</i>	Pg. 71	41.	Comer com, comer quem	Pg. 132
17.	<i>Ehiraimbava</i>	Pg. 72	42.	Comer como	Pg. 133
18.	<i>Juakete</i>	Pg. 80	43.	<i>Tava</i> e <i>aka</i>	Pg. 149
19.	Jenipapo	Pg. 82	44.	<i>Koati</i> ensina fazer <i>patuá</i>	Pg. 179
20.	<i>Iapire</i> , a pele	Pg. 84	45.	Plantando mandioca	Pg. 180
21.	Pintura de menino	Pg. 86	46.	Grafismo cotidiano	Pg. 182
22.	Crianças e canoas	Pg. 90	47.	A EMEF Kwatinemu	Pg. 193
23.	<i>Ka'a</i>	Pg. 92	48.	Bandeiras em favos	Pg. 200
24.	<i>Yvyra</i> madeira	Pg. 93	49.	Cifrões, estrelas e corações	Pg. 201

Figuras:

01.	Pirâmide etária dos Asuriní do Xingu em 2011	Pg. 27
02.	População entre 1930 e 2011	Pg. 28
03.	População total e % com até 10 anos entre 1970 e 2011	Pg. 28
04.	A população de mortos	Pg. 29
05.	População de até 10 anos e total de pajés	Pg. 29
06.	Croqui sem escala	Pg. 40
07.	População, segundo critérios de <i>Kwatireí</i>	Pg.42
08.	Pessoas adultas solteiras ou viúvas em 2011	Pg.42
09.	Alguns exemplos de herança de nomes	Pg. 147
10.	Casamentos segundo a idade dos parceiros	Pg. 154
11.	Casamentos segundo a intergeracionalidade:	Pg. 154
12.	Legendas de croquis e genogramas	Pg. 156
13.	<i>Ukara de Matuia, ukara de Mara</i>	Pg. 157
14.	Genograma do <i>ukara de Matuia</i>	Pg. 157
15.	Genograma do <i>ukara de Mara</i>	Pg. 158
16.	<i>Ukara de Tova, ukara de Muruka'í, ukara de Apeona</i>	Pg. 158
17.	Genograma do <i>ukara de Tova</i>	Pg. 159
18.	Genograma do <i>ukara de Murukaí</i>	Pg. 159
19.	Genograma do <i>ukara de Apeona</i>	Pg. 160
20.	<i>Ukara de Tewu, ukara de Tajmira, ukara de Myra</i>	Pg. 160
21.	Genograma do <i>ukara de Tewu</i>	Pg. 161
22.	Genograma do <i>ukara de Myra</i>	Pg. 161
23.	Genograma do <i>ukara de Tajmira</i>	Pg. 162
24.	<i>Ukara de Turé, ukara de Wewei</i>	Pg. 162
25.	Genograma do <i>ukara de Wewei</i>	Pg. 163

26.	Genograma do <i>ukara</i> de Turé	Pg. 163
27.	Nascidos, mortos e pajés	Pg. 170

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EMEF: Escola Municipal de Ensino Fundamental.

FUNAI: Fundação Nacional do Índio.

MEC: Ministério da Educação.

OEEI: Observatório de Educação Escolar Indígena.

PPGAS: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.

SEDUC: Secretaria Estadual de Educação (do Pará).

SECADI: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão.

SEMEC Altamira: Secretaria Municipal de Educação de Altamira.

TEE: Território Etnoeducacional.

TI: Terra Indígena.

PDDE: Programa Dinheiro Direto na Escola /MEC

PNLD: Programa Nacional do Livro Didático

Abreviaturas da pessoa no discurso e tradução dos pronomes:

	Abreviatura da Pessoa	português	asuriní
1ª PS:	Primeira pessoa do singular	eu / meu	<i>jê</i>
2ª PS:	Segunda pessoa do singular	tu ou você / teu ou seu	<i>ene</i>
3ª PSM:	Terceira pessoa do singular masculino	ele / dele	<i>ga</i>
3ª PSF:	Terceira pessoa do singular feminino	ela / dela	<i>~e</i>
1ª PP:	Primeira pessoa do plural	nós / nosso	----
1ª PPI:	Primeira pessoa do plural inclusivo	nós incluindo você(s)	<i>jane</i>
1ª PPE:	Primeira pessoa do plural exclusivo	nós excluindo você(s)	<i>ure</i>
2ª PP:	Segunda pessoa do plural	vós ou vocês/ vosso ou seu	<i>pene</i>
3ª PP:	Terceira pessoa do plural Uma tradução do asuriní para o português deve incluir também a 1ª PS nas duas formas de gênero:	Ele(s) ou ela(s) / dele(s) ou dela(s)	<i>gy</i>

Alfabeto Asuriní do Xingu e som em português

Vogais	<i>Kwatireí</i> (2012)	Montserrat (1988) ⁷	Som em português
a	a	a	a
e	e	e	é ou e
	g	g	ng ou g
i	i	i	i
	j	j	dj, ou y, ou nh
	k	k	qu, ou c antes de a
	m	m	m, ou mb
	n	n	n, ou nd
	p	p	p ou p̸ (não há em português)
	r	r	r em cara
	s	s	tx ou x
	t	t	t
u	u	u	u, ou ô
	v	v	v, ou b (como o v em espanhol)
	w	w	w (como de quilowatt)
y	<i>kwatireí</i> coloca “y” antes do “u” entre as vogais	y	y representa uma vogal que não existe em português: tenta-se pronunciar u com os lábios na posição de i
	x		
	‘ (apóstrofo)	‘ (apóstrofo)	Oclusão glotal (uma parada súbita entre duas vogais)
		~	Quando uma vogal tem til ela é nasal.

⁷ Para uma descrição completa, com diversos exemplos sobre as regras de pronúncia da língua Asuriní conf. Monserrat, 1988:04-05. Sobre o “~”, a necessidade de seu uso tem sido discutida por professores e linguistas durante oficinas de produção de material didático, a princípio o “~” não foi adotado, segundo a linguista Antonia Pereira a acentuação das palavras na língua é previsível.

SUMÁRIO

1º Capítulo O campo de trabalho e o trabalho de campo		Pg.16
1.1.	O campo de trabalho	Pg.16
1.2.	O trabalho de campo	Pg. 31
1.3.	De criança a <i>kunumi</i>	Pg. 44
2º Capítulo Da rede aos mortos		Pg. 46
2.1	O cair e a rede	Pg. 46
2.2	A mata e os mortos	Pg. 87
2.3	Corpos que vivem nomes	Pg.135
3º Capítulo <i>Kunumi Rukara</i>		Pg. 149
3.1	Os terreiros de criança	Pg. 150
3.2	Anexo - distribuição dos moradores “por <i>ukara</i> ”	Pg. 174
4º Capítulo: Kwasiat, o desenho geométrico e a escrita		Pg. 177
4.1	Construindo o saber: ver, ouvir, querer, dizer	Pg. 177
4.2	A EMEF Kwatinemu	Pg. 187
4.3	Os saberes <i>kwasiat</i>	Pg. 195
Considerações Finais		Pg. 206
	Bibliografia	Pg. 208

Prefácio

A dissertação apresentada adiante se estrutura em quatro capítulos. O **1º Capítulo “O campo de trabalho e o trabalho de campo”**, está dividido em três partes. Na primeira, revisitamos questões colocadas pela literatura sobre os Asuriní do Xingu, tomando como eixo diacrônico a narrativa demográfica, marcante neste campo de trabalho teórico. Na segunda parte, refletimos sobre questões levantadas pelo “trabalho em campo”, apresentando interlocutores, formas de enunciação e suas posições diante do estudo e seus instrumentais, incluindo uma proposição de “análise demográfica” sob outras bases. Trajetória que constrói as questões em questão na dissertação na terceira parte do capítulo, “de criança a *kunumi*”.

O **2º capítulo - Da rede aos mortos**, se debruça sobre a experiência social da criança mediada pelo grupo doméstico. O material também está distribuído em três partes. Na primeira, “o jenipapo e a vida”, apresentamos saberes e habilidades manejados pela mulher madura, oleira e xamã, na fabricação de corpos. Na segunda parte, “a mata e a morte”, abordamos conhecimentos e práticas investidos no mesmo sentido pelo homem maduro, guerreiro e xamã. Na terceira parte, “corpos que vivem nomes”, investigamos o significado da *tavyve*, a casa comunal e da nomeação para a concepção de crianças.

O **3º capítulo, *Kunumi rukara***, tem apenas duas partes. A primeira retrata a mobilidade e socialidade infantil no espaço da aldeia, dada por relações entre grupos de parentesco. Esta morfologia conduz ao aprofundamento da análise sobre o casamento, a construção do parentesco, o papel do morto, do inimigo e da mulher para a reprodução da vida neste campo. Os movimentos da narrativa demográfica acusados pela literatura são revistos sob bases mais próximas de uma ontologia Asuriní e se constata uma organização intergeracional em torno da criança. A segunda parte apresenta uma detalhada dos moradores por *ukara* e grupos de crianças a título de anexo.

O **4º capítulo, *Kwasiat*, o desenho geométrico e a escrita** examina a interação entre diferentes regimes de saberes. O capítulo se organiza em três tópicos. O primeiro, construindo o saber: ver, ouvir, querer e dizer, investiga o papel dos sentidos e a aquisição orientada de habilidades. O segundo tópico descreve a posição da EMEF Kwatinemu e de outros avatares da exterioridade na dinâmica social dos grupos domésticos. O último tópico é dedicado ao aprofundamento da investigação sobre os saberes *kwasiat*, expressão do caráter antropofágico do pensamento Asuriní.

1 O CAMPO DE TRABALHO E O TRABALHO DE CAMPO

Descrevo, neste primeiro capítulo, o trajeto entre o campo de trabalho e o trabalho de campo que nos levou às questões em questão na dissertação. A literatura etnográfica foi imprescindível para a compreensão do contexto encontrado em campo, mas, no retorno, foi necessário retomá-la do ponto de vista do material trazido, que apontava suas próprias direções, ampliando as questões colocadas inicialmente e colocando outras.

1.1 O campo de Trabalho

Como no título do ensaio de Regina Müller, “As crianças no processo de recuperação demográfica dos Asuriní do Xingu” (2002:188-207) tratamos, nesta introdução, de narrativas demográficas e crianças. As pirâmides etárias perduram na literatura sobre os Asuriní e as observações sobre os movimentos, aparentemente deliberados, de contenção, ou não, da natalidade, se projetam nos debates. Assim, a narrativa demográfica nos permite tomar o eixo diacrônico mortalidade/natalidade⁸ em paralelo aos temas investigados no campo teórico. No primeiro momento da narrativa demográfica, este eixo se mostra na constatação do drástico decréscimo populacional, resultado dos ataques de povos inimigos nas primeiras décadas do Século XX e epidemias dizimadas nas décadas posteriores. Müller (1990) descreve que, no início da década de 80, contavam-se apenas 52 pessoas⁹ consideradas Asuriní do Xingu, um terço das 150 estimadas nos anos 30 e metade das 100 registradas nos 70:

“O decréscimo populacional do grupo teve início com os ataques dos Kaiapó, acentuou-se com os ataques dos Araweté e tornou-se crítico por ocasião do contato com os brancos. Este trouxe epidemias que reduziram a população em mais de 50% no período de uma década” (Müller 1990:45).

No artigo “A Oleira e a Tecelã: o papel social da mulher na sociedade Asuriní” (1982), Berta Ribeiro remonta as mortes ocorridas nas regiões do Bacajá, Ipiaçava, Piranhaquara, Ipixuna, Cachoeira, Koatinemo, Altamira e Belém, construindo uma estimativa dos períodos e causas das mortes:

“De um total de 70 mortos, a cujo respeito obtivemos informações, 42, ou seja, 60%, foram vitimados por doenças (malária, gripe, febre – explicitadas dessa forma pelo informante)

⁸ Contamos com a compreensão do leitor em relação às digressões e análises populacionais dadas por esta opção. Como espero demonstrar adiante, a opção se dá em função das interlocuções com o trabalho de campo.

⁹ A tese de doutoramento de Regina Polo Müller, “De como cinquenta e duas pessoas reproduzem uma sociedade indígena, os Asuriní do Xingu”, foi defendida em 1987 e publicada em 1990, com o título de “Os Asuriní do Xingu – História e Arte”, trabalho ao qual remeto o leitor interessado em maiores informações sobre o processo histórico e sobre os Asuriní do Xingu. Maiores informações sobre os embates com os povos inimigos também podem ser encontradas em Fausto 2001; Teixeira Pinto 1988; Vidal 1988, Viveiros de Castro 1984, entre outros.

transmitidas pelos brancos. De morte natural faleceram apenas 4 índios, correspondendo a 0,5% do total. Os óbitos motivados por parto, que as mulheres Asuriní tanto temem, representam uma média muito baixa nesse cômputo: dois apenas. Vinte índios (quase 30%) foram vitimados por conflitos com grupos vizinhos, tangidos para o território Asuriní por pressão da sociedade nacional” (Ribeiro 1982:28).

Na época em que o artigo foi publicado, a população de mortos recenseada por Berta Ribeiro era maior do que a de viventes no Posto Indígena Koatinemo. Ao mesmo tempo, pesquisadores e funcionários da FUNAI constatavam o pequeno percentual de crianças na população¹⁰. No período de 1971 a 1977, Ribeiro (1982:30) aponta uma baixíssima taxa de natalidade¹¹ e a prática de sucessivos abortamentos¹² o que, afirma, poderia levar os Asuriní do Xingu “a um verdadeiro suicídio étnico”. Quanto ao “papel social da mulher” a autora aponta:

“Na sociedade Asuriní, a divisão do trabalho e o retardamento da maternidade privilegiam a mulher jovem, que é estimulada a conservar o frescor da adolescência, livrando-se do encargo que representa o cuidado com imaturos e, dessa forma, melhor servir a uma camada masculina mais idosa constituída de pajés, de cujos rituais ela participa ativamente, cantando, dançando, servindo o mingau cerimonial por ela preparado” (Ribeiro 1981:46).

Ainda que Berta Ribeiro não deixe de atribuir “a pequena geração infantil e adolescente” aos “claros abertos” na “estrutura demográfica” advindos das décadas anteriores (Ribeiro 1982:29), o exame das “relações de parentesco” e “casamentos vigentes e passados”, levam-na a concluir que a contenção da natalidade derivava, com raras exceções, da “persistência do mecanismo” de casamento poligâmico geracional, mesmo diante dos vazios na pirâmide etária (Ribeiro 1982:32-33). O ideal de casamento entre homens maduros e/ou idosos com mulheres jovens, comumente mãe e filha, ou entre homens jovens e mais velhos, pai e filho, com mulheres maduras, caracterizava uma “estrutura” que Berta Ribeiro denominou de “domínio gerontocrático” (Ribeiro 1982:32), na qual “homens velhos monopoliza(ria)m mulheres jovens e mulheres maduras procria(ria)m com pais adolescentes” (1982:33). Cabe destacar que 50% dos homens adultos - incluindo a quase totalidade dos homens maduros e idosos na época, eram considerados xamãs, tendo como auxiliares a totalidade dos homens jovens e das mulheres sem filhos (Ribeiro 1982:34).

¹⁰ 7,8%, em 1971 (Coltrim 1971:11 apud Müller 1990:46) e 15,09% em 1982 (Müller 1990:46, 2002:190).

¹¹ Menos de 0,5 filhos por mulher. Das 26 mulheres na época, apenas 10 tinham filhos, destas, apenas duas tinham mais de um filho (Ribeiro 1982: 26). Creio que em relação à natalidade a autora se baseia nos dados levantados por Müller até 77 (1990:47), Müller registrará, entre os anos de 1971 e 1982, o nascimento de apenas 8 crianças. Em relação aos abortos Müller (1990: 47) menciona a ocorrência de dois casos entre 1971 e 1982 e Ribeiro informa dados obtidos os dados diretamente.

¹² Ribeiro (1981: 29) aponta que os abortos eram provocados por meios mecânicos e sempre realizados por homens; “pelo parceiro extra-conjugal nos casos de ‘adultério’, pelo marido ciumento, pelo pajé, quando solicitado”.

Se, naquelas circunstâncias, o trato da natalidade parecia aos olhos de Berta Ribeiro uma característica “aristocrática” (1981:47), a maneira não menos “aristocrática” com que os Asuriní se ocupavam da couvade e de suas crianças também favorecia a contenção:

“pelo fato de o nascimento de uma criança representar um aumento de carga para cada grupo doméstico, hoje muito reduzido. Até que caia o cordão umbilical os pais não se levantam da rede. A água do banho lhes é trazida. Os familiares preparam os poucos alimentos que podem ingerir: jabuti branco, cotia, mutum, mingaus. Pai e mãe se abstêm de realizar qualquer tipo de trabalho artesanal (com exceção dos colares *mombaka* no caso dos homens) até a criança começar a andar. Até a adolescência a criança é cercada de carinhos e cuidados, contribuindo muito pouco para a economia doméstica” (Ribeiro 1982:33).

Neste enquadre, Berta Ribeiro atribuirá a prática de abortamentos exclusivamente ao “encargo econômico” que concepções ocorridas por inexperiência dos jovens representariam para os mais velhos, porque “a maioria dos velhos se assenhora, ou pretende fazê-lo, de mulheres jovens” e porque “a jovem, de certa forma, desempenha o papel de mulher e de filha”. Neste sentido, a filha jovem é tida como a “mais valia” da mãe (Ribeiro 1982:48), pois “casando-se com um homem idoso, a filha comparte-o com a mãe, que assim fica protegida”. A autora interpreta a união com um “adolescente” para o exercício da maternidade, partilhando com um homem mais velho a responsabilidade pela subsistência, como um “privilégio” da mulher madura (Ribeiro 1982:46), uma “compensação tardia”. No artigo “Tecelãs do Rio Xingu” Berta Ribeiro (1984/85:363) reitera suas conclusões, definindo o “domínio gerontocrático” como um “traço distintivo de grande monta” da estrutura social Asuriní. Müller questionará estas conclusões, esclarecendo que:

“Responsabilizar a participação das jovens nos rituais xamanísticos pelo fato de não terem filhos pode ser tendencioso, uma vez que essas são duas características concomitantes que definem uma fase de desenvolvimento biológico-social da mulher na sociedade Asuriní. Como observa a própria autora, são os vazios demográficos que impedem a procriação nos termos culturalmente estabelecidos pelo grupo, entre eles, a família nuclear poligâmica na qual os cônjuges do mesmo sexo pertencem a duas gerações” (Müller 1984/85:101).

Müller (1990:13) revela também que, para os representantes da FUNAI, a baixa natalidade se devia a uma recusa dos Asuriní em procriar, da qual deveriam ser dissuadidos, argumento que atribuía novamente aos Asuriní sua própria extinção, e é contra este que se dirige então:

“Antes mesmo do contato, o controle da natalidade entre os Asuriní pode ser constatado pela baixa porcentagem na população infantil em 1971 e pelos casos de mulheres sem filhos (...). Dentre as causas desse controle, os Asuriní citam os ataques de grupos inimigos que lhes roubavam as crianças e os obrigavam a situações de fuga. A pirâmide demografia mostra um estrangulamento nas faixas etárias correspondentes aos anos de 1966 e 1971, quando ocorreram conflitos com os Xikrin e Araweté” (Müller 1990:48).

Müller compreende a contenção de natalidade, ao contrário, como uma consequência da redução demográfica (Müller 1990:13). Para a autora, a natalidade espelha categorias ontológicas de gênero, obedecendo a um amplo espectro de prescrições, relacionadas ao casamento poliândrico/poligínico geracional; à capacidade e disponibilidade do grupo doméstico em arcar com o sustento da família nuclear do recém-nascido, às regras de abstenção sexual durante o plantio do milho, de execução dos rituais xamanísticos e à idade ideal para a mulher ter filhos, variando entre os 20 e 25 anos (Müller 1990: 48-49). Assim:

“se os Asuriní estavam, do ponto de vista numérico ameaçados de extinção, de outro lado, se observava uma afirmação acentuada dos valores do grupo e de sua visão de mundo através da realização de seus rituais e da obediência estrita às regras tradicionais de geração de filhos” (Müller 1990:49).

Da vigorosa etnografia elaborada por Müller (1990) sobre os Asuriní do Xingu, dedicada às esferas rituais do *turé*, do *maraká* e da arte gráfica ressaltamos, nesta introdução, apenas um traço essencial da ontologia, desconsiderado nas análises anteriores sobre a natalidade. Refiro-me às noções de *ynga* e *anhynga*. *Ynga* pode ser definido como princípio/substância vital “que constitui o ser uno/vivente, compartilhada por espíritos e humanos” (Müller 1990:30), está na voz, na sombra, na pulsação do corpo e do coração (Müller 1990:170). A noção de doença (Müller 1990:168), assemelhada à imagem de um fruto podre ou semidestruído, implica na perda do *ynga* pela pessoa, como no suor excessivo dos estados febris. O que nos leva ao *anhynga*, uma “dupla noção de multiplicidade e ausência, divisão e presença” (Müller 1990: 31-32). Um *anhynga* colado ao corpo do vivente pode levá-lo a definhar até a morte (Müller 1990: 169). Os *anhynga* podem estar em qualquer lugar, a qualquer momento, podem assustar, sequestrar e causar doenças (Müller 1984/85:108). Mas um *anhynga* não é, por definição, um vivente:

“Chamo de vivente não os que tem existência real mas os que possuem *ynga* no sentido de se constituírem seres unos em oposição à noção de dividido, ausente, cujo designativo é *anhynga*” (Müller 1990:245).

Müller (1990:139-140) esclarece que o xamanismo se constitui em oposição à guerra na narrativa mítica. Para a autora, os valores atribuídos aos dois papéis podem variar de um polo a outro, tanto no nível individual (maior ou menor especialização) quanto coletivo (maior ou menor número de xamãs ou de guerreiros numa aldeia). O guerreiro tira a vida, a decompõe, gera *anhynga*, mas traz a carne de caça. Através do contato com os espíritos o xamã promove, ao contrário, a unidade do eu, preservando o *ynga*. Por outro lado, a ambivalência da relação guerreiro-xamã está expressa nos mitos e na ação ritual e deve-se considerar que:

“Se o xamã está ligado à vida, preservando o *ynga*, associa-se também à morte, identificando-se com a Onça (nos rituais terapêuticos). Se o xamã está ligado à vida e morte, com ênfase na primeira, o guerreiro também está ligado às duas, com ênfase na segunda. O *boakara*, como vimos, também é aquele que alimenta o grupo. Além disso, sua função é executar a morte, ao se separar da vítima garante a vida, separando os domínios dos vivos e dos mortos no ritual do *turé*” (Müller 1990:278).

Se, como quer Berta Ribeiro, a quantidade de gêneros, bens e esposas expressa o prestígio do xamã, Müller argumentará que:

“o valor positivo atribuído ao xamã na narrativa mítica e a posição de liderança intimamente associada ao papel de xamã ocorrem num determinado momento histórico, durante o qual os xamãs atuam fundamentalmente na reprodução da sociedade” (Müller 1990:32).

Com uma população mínima, as regras de casamento se orientavam antes pela diferença de idade e sexo e pela necessidade de composição dos grupos domésticos. O grupo doméstico, definido como uma unidade econômica, social e política, compartilha, entre outros aspectos, atividades como a agricultura e o preparo de alimentos pelas mulheres (Müller 1990:64-65). A paternidade (Müller 1990:67) é partilhada entre os homens que tiveram relações sexuais com a mulher durante a gravidez¹³, tanto do próprio grupo doméstico, quanto de outros, chamados por ela de *jeruva* e *jeruvyra*, respectivamente, assumindo os primeiros a paternidade sociológica da criança. Considerando a nominação, Müller (1990:70) destaca que “com parentesco bilateral e paternidade difusa os Asuriní não possuem grupos de descendência”, criando “relações de consanguinidade entre quase todos os indivíduos”. Neste sentido, as regras de casamento estariam “baseadas na diferença de sexo e idade e não na classificação dos indivíduos pelo parentesco” (Müller 1990:71). O casamento com cônjuges de duas gerações era valorizado tanto na forma poligínica quanto poliândrica, sendo este último bastante comum, pois, se a uxorilocalidade garantia a permanência de mulheres parentes entre si no mesmo grupo doméstico, o casamento poliândrico geracional permitia ao homem conservar um filho consigo.

Mas voltemos à narrativa demográfica, que nos trabalhos seguintes apresentará uma nova configuração. Em 1994, Maria Luiza Rodrigues Souza elabora a dissertação “Nomes e História do Contato entre os Asuriní do Xingu”, acompanhando dados sobre natalidade, mortalidade, casamentos e rituais xamanísticos no período. As análises demográficas de Souza

¹³ Müller (1990:67) esclarece que quanto mais sêmen a mulher consegue para o feto, mais forte nascerá o bebê.

(1994:63) registram a tendência de declínio da mortalidade¹⁴ e de aumento da natalidade no final dos anos 80 (1994:64). Sobre a questão da natalidade afirma:

“Não se trata apenas de uma obediência restrita às regras tradicionais de geração de filhos, como o interpretou Regina Muller. Entendo que os Asuriní estavam, antes, passando por um momento de retração, de reorganização institucional provocado pelas alterações que sofreram desde as guerras com outros índios, até o desgaste causado pelo contato com a sociedade nacional. O que pude perceber é que a sociedade passa por momentos de retração e expansão” (Souza 1994:64).

No final da década, sete crianças nasceram. Para Souza (1994:69), a instituição de se preparar futuros cônjuges (*jeremymigá /jeremygara*) seguia eficaz nesta fase de expansão. Os Asuriní lhe explicaram que antes praticavam intensamente o aborto mecânico e não podiam ter crianças, porque viviam fugindo dos Kayapó e dos Araweté. As mulheres não queriam “ver seus filhos raptados, ou mortos”:

“(…) eram unânimes em dizer praticamente o mesmo: A gente não podia voltar a até a roça para pegar mandioca. Não tinha farinha nem milho. Os Ararawa (como denominam os Araweté) ficavam com tudo” (Souza 1994:69).

Sobre a onomástica, Souza afirma que os mais velhos podem possuir mais de dez nomes conforme os mortos se sucedem (Souza 1994:89)¹⁵, pois não deixam de ter o nome, apenas de usá-lo quando alguém morre. (Souza 1994: 91). Os Asuriní “mudam de nome para esquecer quem morreu” (Souza 1994:97) e pronunciar o nome do morto antes do tempo pode atrair seu *anhynga*. O morto deve ser totalmente afastado, tudo que é do morto deve desaparecer, sua casa quase sempre é derrubada (Souza 1994: 98). Por outro lado, quando o nome volta, traz consigo lembranças dos que se foram. A nomeação Asuriní teria, em comum outras formas Tupi-Guarani, a renomeação e o retorno dos nomes dos mortos (Souza 1994:88). O repertório de nomes Asuriní forma um conjunto finito e a pesquisadora não observou o uso de nomes em concomitância, de necrônimos ou de tecnônimos (Souza 1994:94), definindo a nomeação Asuriní pela exterioridade e impermanência, como outros exemplos TG.

Em 2000, Fabíola Silva desenvolve um detalhado estudo etnoarqueológico sobre a cerâmica Asuriní, “atividade zelosa levada a cabo com extremo rigor pelas ceramistas a partir de uma sequência operatória extremamente detalhada” (Silva 2000:56). O longo e minucioso processo de ensino da olaria abrange a coleta e manuseio do barro, os procedimentos técnicos, em suas diversas etapas de confecção, queima e decoração, além da classificação formal dos

¹⁴ Relacionada, entre outros fatores, ao “Projeto de Recuperação dos Assuriní do Koatinemo” desenvolvido pela FUNAI sob a coordenação da antropóloga Regina Polo Müller e equipe médica dos anos de 1978 a 1980. Atualmente, há um posto de saúde na T.I. Koatinemo, onde residiam, no período de campo deste estudo, uma enfermeira e seu filho de 2 anos.

¹⁵ A autora esclarece (Souza, 1994:89) em nota de rodapé que os Asuriní entendem por adulto todos aqueles que possam gerar filhos.

vasilhames. Saberes que implicam no domínio das dimensões abstratas e técnicas da olaria, transmitidos desde muito cedo pelas mulheres mais velhas às mais novas (Silva 2000:78-79). Através da análise estatística da padronização dos vasilhames, Silva (2000:86) constata não apenas o rigor da padronização no conjunto da produção, mas que as semelhanças formais dos vasilhames se tornam ainda mais estreitas entre as mulheres que vivem em um mesmo grupo doméstico. Ao mesmo tempo, este rigor “não impede que as mulheres exerçam sua criatividade individual” (Silva 2000:87), pois há um traço distintivo de estilo no trabalho de cada oleira, de maneira que:

“Todas dizem reconhecer seus vasilhames dentre os de outras ceramistas. Segundo elas, os traços de identificação estão no acabamento da borda, no fundo e no corpo. Este reconhecimento passa por categorias extremamente sutis que, muitas vezes, são de difícil verbalização para as ceramistas” (Silva 2000:87).

Acrescenta a autora que:

“Esta relação da ceramista com seus vasilhames é tão importante que, quando uma ceramista morre, suas vasilhas devem ser quebradas e jogadas fora. Quando perguntei o porquê disso a uma informante respondeu: ‘é para ninguém ficar lembrando dela, ter saudade’ (...) isso está relacionado à distinção crucial que os Asuriní fazem entre vivos e mortos, entre os que tem *ynga* (uno, vivente) e os que são *anhynga* (divididos, espíritos)” (Silva 2000:93).

Silva também trata das alterações demográficas, apontando o sentido ascendente da taxa de natalidade e da expectativa de vida. Os Asuriní se constituíam em uma população de 93 viventes no período de seu estudo. A autora reitera que:

“Os ataques de grupos inimigos resultavam no rapto de crianças, ou no seu abandono por parte dos pais que eram obrigados a fugir inesperadamente gerando um desequilíbrio na pirâmide demográfica (...). Durante minha pesquisa de campo pude observar que os casais Asuriní têm tido mais filhos e as mulheres vêm se tornando mães com uma idade inferior aos vinte anos” (Silva 2000:48).

Silva também associa a natalidade ao domínio das habilidades de olaria:

“Um dos aspectos que dificulta o aprendizado é a procriação, pois os filhos impedem o livre exercício e esmero nesta atividade. Talvez, por isso, elas sejam incentivadas a aprender a fazer a cerâmica desde muito cedo, antes de se tornarem mães. De qualquer modo, a perícia nesta atividade só é alcançada com o decorrer dos anos e são justamente as mulheres mais velhas, na faixa dos 50 anos ou mais, aquelas consideradas as melhores ceramistas da aldeia” (Silva 2000:79).

Em 2000, Müller publica o artigo “Corpo e imagem em movimento: há uma alma neste corpo” onde trata dos processos de construção de sentidos e transmissão de conhecimentos na ação ritual, em especial os movimentos corporais na performance ritual. A autora atualizará o “estado da arte” do debate demográfico:

“O aumento da população infantil, com alteração na composição do grupo familiar (aumento do número de filhos na família nuclear), decréscimo nas faixas de idade de jovens e adultos conformando uma pirâmide etária falha e invertida, desaparecimento de vários xamãs e líderes de grupos domésticos e casamento interétnicos (com índios Parakanã, Arara e Kararaô) resultaram em novos padrões de relacionamentos, novos comportamentos sociais e rearranjos na participação em rituais e na liderança das atividades internas e externas do grupo” (Müller 2000:172).

Pouco depois, no artigo “As crianças no processo de recuperação demográfica dos Asuriní do Xingu” (Müller 2002:188-207), Müller recupera observações sobre *Murumanak*, único menino na faixa de 5 anos de idade nos anos 80, que recebia todas as atenções, o pedaço de carne mais suculento e as miçangas mais bonitas. Contava, além da mãe, com pelo menos mais uma mulher do seu grupo doméstico dedicando-lhe cuidados cotidianos e dois pais, um mais velho e um mais jovem, que se revezavam carregando-o às costas na tipoia. Estar nos braços dos pais ou na tipoia foi uma constante até os 4 ou 5 anos, assim como os banhos. Na época, os meninos acompanhavam os homens nas atividades cotidianas, como a derrubada da roça, a fabricação de artefatos e nas ocasiões rituais, assim como meninas acompanhavam as atividades femininas. A educação das poucas meninas de 8 a 14 de idade na época, como *Matuia*, *Mará*, *Murukaí*, *Myra* e *Apeona* (Müller 2002:198-199), também exigia muita dedicação das mulheres dos seus grupos domésticos. Incluía a participação das moças como dançarinas nos rituais desde muito cedo e a aprendizagem da pintura corporal, da decoração da cerâmica, do preparo da farinha, da comida em geral e, em menor escala, da fiação do algodão. As crianças se encontravam principalmente nas roças e excursões para coleta de barro, permanecendo junto aos adultos na execução das demais atividades. Essas crianças, que na década 80 serão jovens na puberdade, tornar-se-ão pais e mães “de mais da metade das vinte crianças nascidas” na década seguinte (Müller 2002:201). Müller também descreverá as diferenças encontradas três décadas depois:

“Hoje, bandos de crianças correm pela aldeia e vão-se banhar no rio. Algumas ficam no posto da FUNAI sem os pais, o que jamais vi nos anos em que a pirâmide etária era invertida. Disse ‘algumas crianças’, entretanto, porque o mesmo comportamento de evitação de contato entre as crianças de diferentes grupos familiares permanece entre alguns deles. Vejo *Matuia* chamando energicamente a atenção dos filhos quando se afastam da casa e se aproximam de crianças de outras casas. Isso é proibitivo. De qualquer maneira, têm os irmãos. Que dizer de *Murumanak* que não tinha na aldeia toda sequer um menino para brincar?” (Müller 2002:189)

A pesquisadora destacará que o volume e o ritmo de atividades tradicionais como a agricultura, a tecelagem, a cerâmica e a culinária permaneciam inalterados no início dos anos 2000, apesar do aumento do trabalho doméstico ocasionado pelas grandes proles. Mas que se podia sentir a ausência dos belos corpos decorados das meninas-moças na aldeia e nos rituais xamanísticos, onde eram muitas vezes substituídas por mulheres mais velhas ou casadas e com

filhos. As jovens pareciam estar dedicadas “predominantemente a função procriadora e, em nome dela, até se casaram com homens não Asuriní, índios e inimigos” (Müller 2002:193), casamentos que, em alguns casos, terminaram tragicamente em espancamentos e assassinatos. Mesmo entre as mulheres mais velhas, a disponibilidade para as funções rituais rareou e a taxa de natalidade se ampliou, assim:

“temos, de um lado, uma preocupação dos adultos com a continuidade cultural e, de outro, a vontade deliberada de incrementar a população infantil. Esse incremento traz consequências (...) de maior autonomia da criança, de novas situações de construção de identidade social dos membros da aldeia, contrastando-se os com maior experiência da cultura tradicional – os adultos – com um grupo grande de indivíduos que vêm, desde o nascimento, convivendo com falantes do português” (Müller 2002:204).

Müller destaca ainda as possíveis influências de missionários e regionais:

“Com relação aos rituais, jovens do sexo feminino que, na década de 1970 se dedicavam à dança dos rituais xamanísticos passam a cuidar de uma prole, às vezes numerosa. Havia, em 1993, um único rapaz na faixa de idade na qual se recruta uma das principais funções rituais, o *wanapy*, espécie de auxiliar e mensageiro que articula o consenso entre os grupos domésticos para a realização do ritual xamanístico. Esse rapaz resistia então a desempenhá-la, numa atitude crítica estimulada pelo missionário evangélico e por suas frequentes visitas à Altamira” (Müller 2000:172).

Sobre a participação de missionários, da FUNAI e da economia de mercado no cotidiano Asuriní podemos encontrar referências na dissertação de mestrado em Ciências Ambientais de Fabio Nogueira Ribeiro (2009), que discute os conceitos de mercado verde e etnodesenvolvimento aplicados à Amazoncoop, cooperativa de produção de óleo de castanha do Pará, criada a partir de uma parceria entre a FUNAI, a Body Shop (empresa britânica) e os Asuriní do Xingu. Ribeiro descreve a circulação do dinheiro entre os grupos domésticos, apontando que a apreensão da ideia de mercado se deu a partir de uma “lógica da economia política nativa”, mas que as atividades da Amazoncoop contribuíram para a “monetização das relações entre grupos familiares” (Ribeiro 2009:181), com o incremento bens de consumo e o uso de dinheiro na mediação de relações antes baseadas apenas na troca. O autor se dedica longamente ao levantamento demográfico, comparando as pirâmides etárias de 1976, 1993 e 2005 (Ribeiro 2009: 81-82), quando encontrou na TI Koatinemo uma população composta por dois terços de crianças e jovens. A inversão completa da configuração da pirâmide etária fica demonstrada pelo autor, que relaciona poder, liderança e o fator etário:

“A organização política deixou de ser determinada apenas a partir dos parâmetros que fundamentavam o prestígio dos xamãs e das lideranças mais antigas. Ao invés disso, o poder atualmente é também determinado pelas múltiplas formas de ‘relações exteriores’. Tais fatores incluem a habilidade para falar a língua portuguesa, a capacidade de auferir renda monetária e o bom relacionamento com os Chefes de Posto da Funai na aldeia e com a população regional. Ou seja, em contraposição ao poder religioso dos velhos xamãs, observa-se hoje na sociedade

Asuriní a emergência de lideranças jovens cujo fundamento simbólico é, de certa forma, o poder econômico não tradicional. De acordo com Müller¹⁶ **essa transformação da configuração política e econômica indígena corresponde à passagem de uma sociedade indígena gerontocrática para outra infantocrática**” (Ribeiro 2009:84).

Ribeiro descreve “o abandono integral das antigas práticas de controle demográfico e o abandono parcial das regras matrimoniais” (Ribeiro 2009:82) com base nos poucos exemplos de casamento intergeracional e de residência uxorilocal. E destaca a morte de 8 xamãs entre 1976 e 2007, resultando na concentração do poder religioso nas mãos de um único xamã, o velho *Moreyra*.

Na dissertação de Alice Martins Villela Pinto (2009), que trata da performance no ritual xamanístico *Apykwara*, pudemos encontrar maiores informações sobre os projetos educacionais¹⁷ dos quais a pesquisadora participou em paralelo ao desenvolvimento da pesquisa. Segundo esta, os projetos buscavam contribuir com a elaboração do conteúdo programático da escola¹⁸:

“Abordando temas relacionados ao currículo normal escolar e a conteúdos específicos do povo Asuriní, efetivou-se a supervisão dos professores da escola, a produção de material didático (impresso e audiovisual), além da coordenação de oficinas a cargo de velhos da aldeia sobre técnicas de confecção de trançado, cerâmica, flauta ritual e histórias míticas. Nesse momento, a transmissão dos saberes dos velhos para os novos - que tradicionalmente acontece no âmbito dos grupos domésticos ou durante as atividades rituais que envolvem toda a aldeia - passa a ser abrigada pelo espaço da escola indígena” (Pinto 2009:35).

A pesquisadora tratará do crescimento demográfico associando-o aos novos padrões de relacionamento com não indígenas, às alterações na organização social e nas formas de transmissão de conhecimento. No levantamento realizado por Pinto (2009:33) quase metade da população (63 pessoas) tinha menos de 10 anos. A autora observa que “as relações entre os velhos e a numerosa parcela de jovens e crianças eram, muitas vezes, tensas” (Pinto 2009:33). A designação de “nova geração” para a população com até 20 anos em contraponto à “velha geração”, fazem sentido para a autora:

¹⁶ Comunicação pessoal durante a banca de qualificação do referido trabalho. Grifo meu.

¹⁷ Pinto integra a equipe dos projetos “Documentação e Transmissão dos Saberes Tradicionais dos Asuriní do Xingu” (Unicamp e Iphan, 2005) e “Cerâmicas e Trançados: Música e Dança dos Asuriní do Xingu” (Unicamp e CNPq, 2006/2007).

¹⁸ A educação escolar é introduzida na T.I. Koatinemo a partir dos anos 80 por iniciativa de instituições religiosas como o CIMI - Conselho Indigenista Missionário, com o apoio da Prelazia do Xingu, da Igreja Católica. As missionárias católicas “Irmãs de Jesus” atuam na T.I. Koatinemo pelo menos até 1982. Mais tarde, a FUNAI assume esta responsabilidade. Atuam também, na educação escolar e produção de material didático durante as décadas de 80 e 90, os missionários da ALEM - Associação Linguística Evangélica Missionária. No final da década de 90, a oferta de educação escolar deixa de ser responsabilidade institucional da FUNAI e, em 2000, a SEMEC de Altamira assume as atividades de educação escolar indígena na região. Em 2001, reconhece no sistema público de ensino a Escola Municipal de Ensino Fundamental - EMEF Indígena Kwatinemo na T.I. Koatinemo.

“se pensarmos que parte do grupo nasceu no pós-contato (a partir de 1971) e, por isso, compartilha interesses e posições semelhantes, especialmente quando confrontadas com visões e projetos de futuro dos indivíduos que já eram adultos quando o contato se deu” (Pinto 2009:33).

Os projetos de educação escolar diferenciada são colocados no contraponto das tendências observadas nesta “nova geração”, como um lugar privilegiado para a valorização e transmissão dos conhecimentos da “velha geração” (Pinto 2009:34), em vista do panorama com o qual a pesquisadora se depara:

“Os velhos Asuriní mostravam-se preocupados e tristes com o desinteresse dos jovens pelos conhecimentos tradicionais, ao mesmo tempo em que manifestavam nostalgia do “tempo dos antigos”. Para os jovens, principalmente os rapazes da faixa de idade de 12 a 15 anos e que ainda não haviam contraído casamentos, a vida na aldeia parecia estar esvaziada de sentido, eles se interessavam cada vez mais pelo modo de vida dos *akarái* (não-indígenas) - maneira de vestir, fala correta em português, programas de televisão (especialmente as telenovelas), música brega difundida entre os regionais, mercadorias eletrônicas (aparelho DVD, televisão, rádio, MP3), e outros. A identificação com o mundo *akarái* vem junto com a negação da cultura Asuriní e com a vergonha de ser índio, de acordo com a desvalorização da identidade étnica pela população regional” (Pinto 2009:34).

Abordando a relação geracional sob esse prisma, a autora compreenderá o crescimento demográfico como uma ameaça ao *ethos* Asuriní:

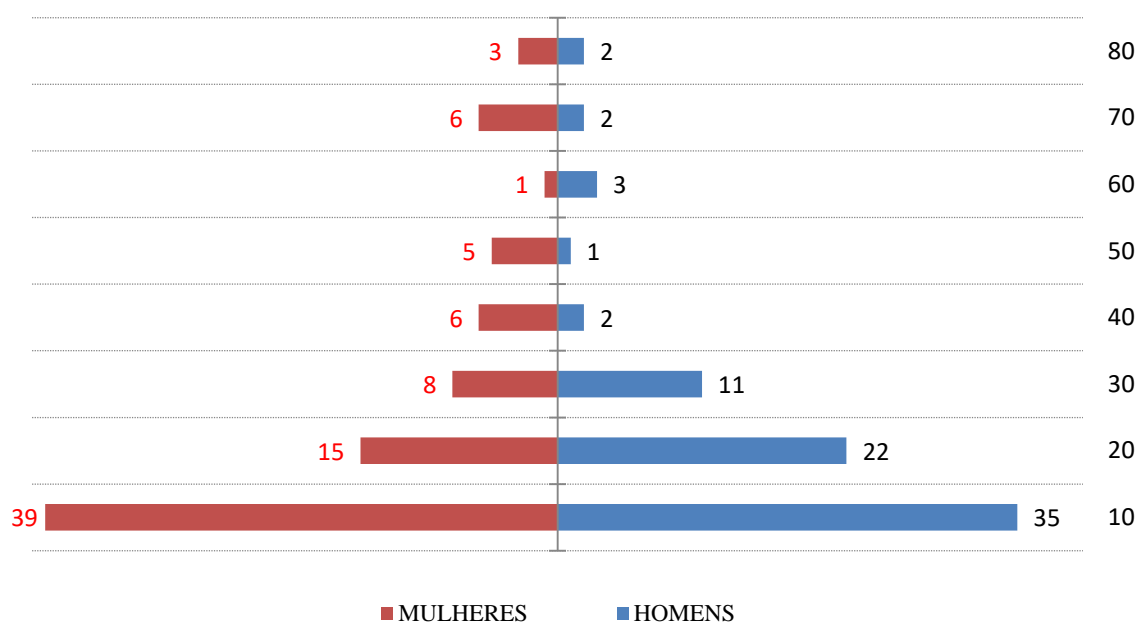
“Os novos padrões de relacionamento com os não-indígenas e os rearranjos no âmbito da estrutura social fazem-se sentir também nos rituais. Observa-se a diminuição da participação dos jovens nos rituais xamanísticos. (...). A partir desse panorama, podemos pensar que, no atual contexto, um dos desafios que os Asuriní enfrentam consiste em lidar com o crescimento demográfico, sem que se coloque em risco a própria reprodução das capacidades expressivas, ações sociais que reafirmam o *ethos* Asuriní” (Pinto 2009:161).

Destarte, a narrativa demográfica nos leva a dois momentos na literatura: a “gerontocracia” e a “infantocracia”. Temos, de um lado, a contenção de natalidade associada ao poder dos pajés. *Moreyra*, considerado o último grande xamã, conta hoje o auxílio de um único *wanapy*. A diminuição do prestígio e o não surgimento de novos pajés, a diminuição de práticas rituais, o surgimento de novos padrões de liderança são creditados na literatura, de maneira geral, a fatores externos. Ao mesmo tempo, a “maternidade ampla e irrestrita” (Müller 1994:06) nos sugere a inversão dos padrões inicialmente observados para a primeira gravidez, agora em torno no início da puberdade; ao tamanho da prole, atualmente numerosa; além do surgimento de muitos casamentos monogâmicos entre casais jovens.

As figuras 1, 2, 3, 4 e 5 adiante, representam graficamente a narrativa demográfica mencionada, incluindo os dados colhidos durante o campo deste estudo, onde encontramos 161 pessoas autoidentificadas como Asuriní do Xingu, 83 mulheres e 78 homens, segundo os parâmetros demográficos clássicos, sendo os nascidos na última década 46% do

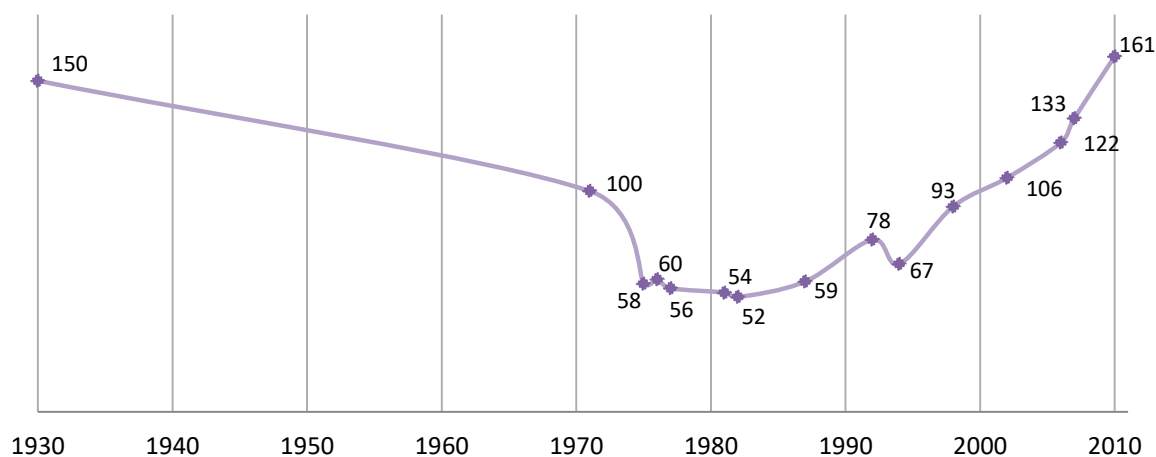
contingente total (74 pessoas). O ponto de inflexão o eixo mortalidade/natalidade observado no final da década de 80, culminará, uma década mais tarde, em uma completa inversão da pirâmide demográfica encontrada nos anos 70. E o declínio na quantidade de pajés parece inversamente proporcional ao aumento da população infantil, como ilustra a Figura 5.

Figura 1- Pirâmide demográfica dos Asuriní do Xingu em 2011:



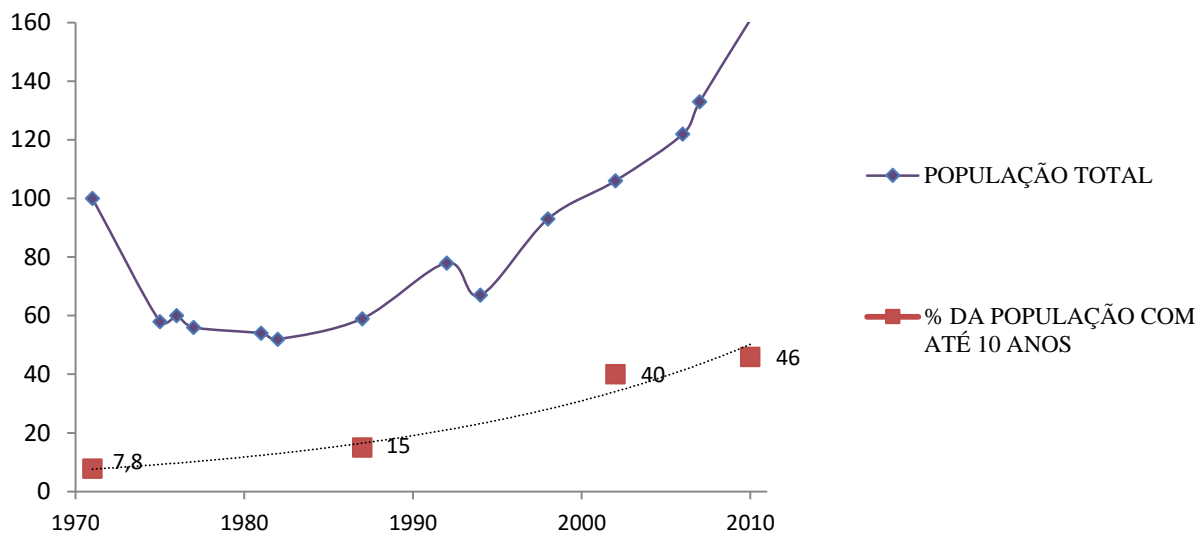
Como se observa na figura, a pirâmide etária de 2011 segue caracterizada pela predominância da população infantil e pontos de “estrangulamento” nas faixas etárias mais velhas.

Figura 2 - População entre 1930 e 2011:



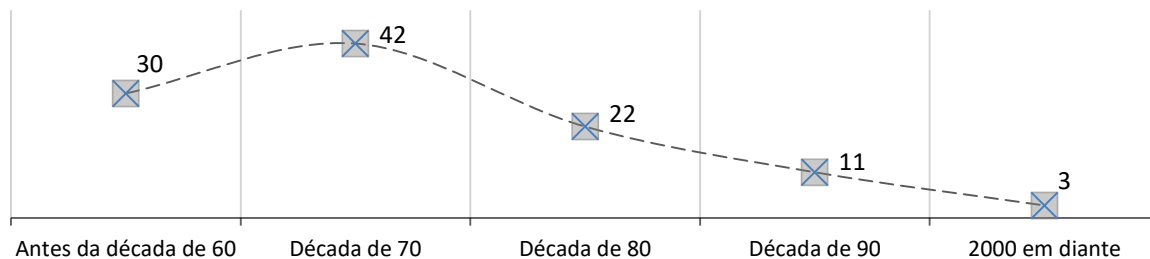
Na figura 2 se observa a curva de declínio e recuperação demográfica descrita na literatura entre 1930 a 2011.

Figura 3 - População total e % com até 10 anos entre 1970 e 2011:



Na figura 3 a curva de recuperação demográfica acompanha o percentual de crescimento da população com até 10 anos de idade ¹⁹.

Figura 4 – A população de mortos²⁰:

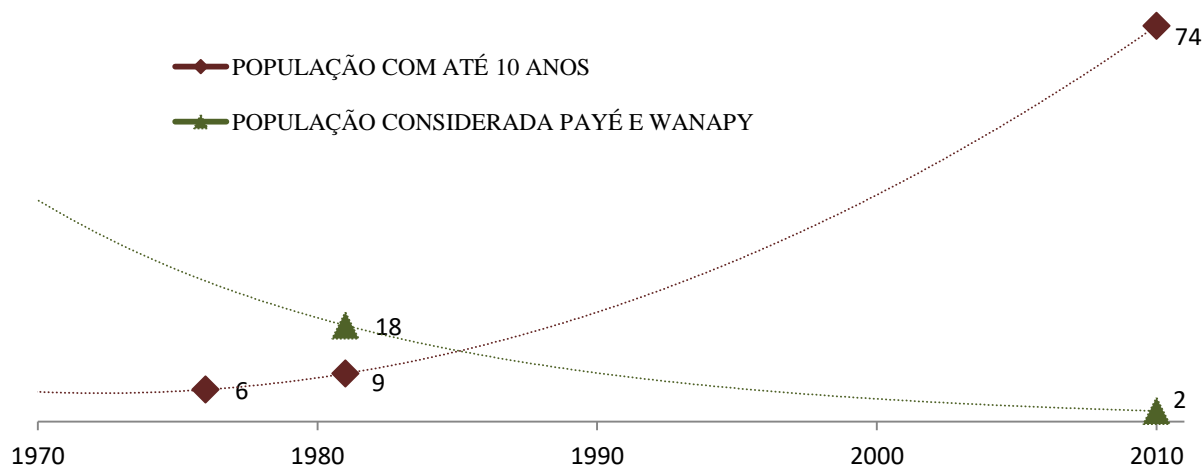


Mortalidade entre 1930 e 2011, estimada com base na literatura.

¹⁹ A tendência segue o aumento da taxa média de natalidade, dado que decidimos não evidenciar graficamente. Consideradas apenas as mulheres com mais de 30 anos, encontramos a maior parte delas com 8 ou 9 filhos.

²⁰ Os dados sobre a mortalidade são sistematicamente registrados por Müller e Souza até o início da década de 90, no final da década menciona-se 11 mortes, entre as quais 7 xamãs, que eram também líderes das sessões domésticas. De 2000 em diante, temos notícia por Ribeiro da morte de um xamã e, recentemente, dos recém-nascidos gêmeos de *Parajoa*. Não logramos obter dados oficiais sobre os óbitos por etnia na região, de maneira que tratamos aqui de uma estimativa.

Figura 5 - População de até 10 anos e total de pajés:



Representamos, nesta figura, a tendência de declínio desenhada pela intensa presença dos *payé* e *wanapy* na literatura até o início da década de 80 e sua notável ausência na literatura recente, incluindo os dados de 2011. No contraponto a tendência de crescimento da população infantil documentada no mesmo período.

Estas questões dialogam, ainda, com outras colocadas pelo campo teórico. O artigo de Müller (2002) “As crianças no processo de recuperação demográfica dos Asuriní do Xingu” integra uma coleção de ensaios²¹, que reitera o questionamento da naturalização da infância apontado desde Ariès e Mead. Os autores se debruçam sobre o conceito de socialização, trazendo novas perspectivas para a abordagem dos processos de ensino e aprendizagem.

Em uma memorável revisão sobre o tema Cohn nos alerta:

“O termo ‘socialização’ ficou marcado pela ideia, professada por muitos antropólogos, de que as sociedades são corpos estáveis e imutáveis que formam os indivíduos, moldando-os à sua imagem. Assim, cada nova geração seria levada pelas gerações anteriores, seus socializadores, a se tornar idêntica a elas. Vê-se que essa concepção só pode funcionar quando se concebe as sociedades como imutáveis, constantemente reproduzindo a si mesmas” (Cohn 2002:214).

Neste destino previsível do processo de socialização a criança é concebida como um adulto conhecido de antemão (Cohn 2002:228), um ser incompleto, o que seria um dos motivos do desinteresse da antropologia pelo tema²². A busca de superação desta perspectiva

²¹ O artigo de Müller integra a publicação Crianças Indígenas – ensaios antropológicos, da Série Antropologia e Educação, de grande influência sobre o conhecimento produzido posteriormente no campo de debates sobre a criança e a educação escolar indígena.

²² Nunes se fará a mesma pergunta (2003:33) e dedicará um tópico de sua tese à observação feita por Joanna Overing durante um seminário nos anos 90, de que talvez o desinteresse da antropologia pelo estudo da infância se devesse ao fato de tratar-se de um “grupo social sem poder” (2003:36-39). Nunes aponta o papel ativo e criativo das crianças Xavante na circulação da

“adultocêntrica” (Nunes 2002:276), que aborda a criança sujeita a processos estáticos e unilaterais de aprendizagem e reprodução social, leva os autores a buscar novos referenciais teóricos, que permitam abordá-la como sujeito pleno, produtor de cultura e de aprendizagem, investigando-a a partir das especificidades e autonomia de seu universo em relação ao dos adultos.

Neste contexto Müller traz a criança Asuriní para o primeiro plano do debate, o quê, antes de apresentar respostas fáceis, levanta novas questões. O trabalho de campo, portanto, se propunha primeiramente investigar a ressonância, ou não, da noção de *criança* no pensamento Asuriní, aprofundando as observações sobre este universo, para então investigar outras interlocuções com o campo teórico.

informação como uma perspectiva de investigação para se “questionar e aprofundar a ideia de serem ou não as crianças, Xavante ou quaisquer outras, um grupo social sem poder” (Nunes 2003:36).

1.2. O Trabalho de Campo

“Não são palavras somente que proliferam no imaginário Asuriní, são muitas imagens” (Müller 1990: 375).



Imagem 1 - Ty'a, filha de Tuwa e Manuka

Tratamos, nesta segunda parte do Capítulo, do trabalho de campo, realizado entre agosto e novembro de 2011, na T.I. Koatinemo, PA. Levamos na bagagem uma variada gama de materiais para desenho²³. Contrariando os temores iniciais, as crianças Asuriní se aproximaram facilmente e uma produção contínua de imagens ocorreu de forma intensa, livre e espontânea²⁴ durante todo o campo.

²³ Papeis de vários tamanhos, dos comuns sulfite A4 e cartolinas A1, aos menos comuns na região blocos para flip chat, além de lápis coloridos, canetas hidrográficas, giz de cera e tintas guache. O recurso ao desenho na etnografia brasileira claro, não é novidade, Fénelon Costa (1987:241) remonta seu uso na etnografia brasileira ao início do Sec. XX: Koch Grünberg (1909-1910) e Steinen (1940) na região do rio Xingu, Egon Schaden (1963) entre os Guarani e Darcy Ribeiro (1950), entre os Kadiwéu. Fénelon Costa propõe “o estabelecimento das bases de uma iconologia do alto Xingu tomando como documento principal de análise o desenho espontâneo em papel ou guache fornecidos pelo pesquisador” (1987:241). O uso abundante deste recurso pode ser encontrado nas coletâneas “O Grafismo Indígena” (1991) e “Suma Etnográfica Brasileira” (1987).

²⁴ Inspirada no rendimento etnográfico do desenho infantil nos estudos de Mead na Nova Guiné (1963 [1930], 1985 [1930]), de Toren em Fiji (1990, 1993) e de Cohn com os Kikrin (2005). Cohn esclarece a diferença de abordagens metodológicas do desenho espontâneo ou não espontâneo nos trabalhos de Mead e Toren, respectivamente: Mead busca a relatividade da experiência infantil ou a universalidade da imaginação fantasiosa infantil. Toren aposta na coleta controlada de dados, trabalhando no ambiente escolar e a partir de tarefas muito bem estabelecidas, a fim de apreender a interpretação de crianças e entender a construção de suas percepções, tomando-as tão legítimas como quaisquer outras percepções sobre o mundo (Cohn 2005:7-8).

Em algumas ocasiões foi pedido que os desenhistas colocassem nomes nos desenhos. A grande maioria dos desenhos, no entanto, foi produzida coletivamente. Em algumas circunstâncias foi possível conversar, ou mesmo gravar conversas com os desenhistas. Em outras, mais rendia observar como se relacionavam na divisão do material e do espaço, crianças de uma mesma, ou mais, sessões domésticas. O conjunto do material é eloquente na repetição de alguns temas e no tratamento de outros.

A geometrização e a tendência de ocupação integral dos espaços do papel, ou dos limites estabelecidos dentro dele, por exemplo, confirmam inequivocamente a impressão bem descrita por Müller (2002:194) de que é “como se entre o ser concreto e o olho humano houvesse uma tela interposta e tudo fosse visto por meio dessa geometrização” (vide Prancha 1 adiante).

Na bagagem também estavam um gravador, uma câmera fotográfica e um notebook, equipamentos utilizados durante todo o período em campo²⁵. Tratava-se de um equipamento de apoio com o qual não contávamos, efetivamente, fosse pela falta de acesso à energia ou por não nos autorizarem, pois, como apontado por Müller (2000:183) antes os Asuriní temiam a máquina fotográfica, uma ameaça à vida por sugar o *ynga* (o princípio vital) da pessoa ao reproduzir sua imagem (*ayngava*). Temiam o gravador pelo mesmo motivo (Müller 2000: 184). A autora (Müller 2000:165-193) demonstra a atribuição de sentidos à câmera filmadora²⁶ pelos Asuriní, tornando-a em parte da realidade estudada. A transmissão de conhecimentos para as novas gerações é uma dimensão importante desta mudança de paradigma, pois o registro da performance ritual visava, nos termos do informante *Manuka*, “mostrar para as crianças” (Müller 2000:184).

No campo deste estudo a câmera fotográfica adquiriu posição semelhante quando adultos e crianças apontavam deliberadamente uma cena ou chamavam para o registro acontecimentos específicos. (vide Prancha 2 e Imagem 2).

²⁵ Em vista da disponibilidade de luz elétrica durante algumas horas do dia proporcionada pelo gerador movido por combustível da T.I. Koatinemo. No período de algumas semanas em que o equipamento permaneceu quebrado, os Asuriní garantiram o fornecimento de energia no local, através de uma ligação com um segundo gerador, que alimentava a farmácia.

²⁶ Müller (2000:185) destaca que *moresakawa*, nome dado à câmera de vídeo é o mesmo dado à câmera fotográfica e ao espelho e significa, literalmente, “o que vê as coisas” (*moro*=prefixo de nome coletivo, *oseak*=ver, *av(a)*=sufixo formador de circunstância).

Prancha 1- As mãos:



Desenhos sobre o tema “mão” por autores de diversas faixas etárias.

Prancha 2 - Marakaina e Juywiri:



Marakaina (1) e Juywiri(2) filhas, respectivamente, de Kereka e de sua mãe, Tajmira.

Imagem 2 – Plateia interativa:



Marakaina e Juywiri com Kereka e irmãos, plateia que provocava atrás da lente, deliberadamente, as expressões registradas na prancha 2

Em relação ao gravador as reações eram curiosamente diferentes. A utilização do equipamento gerava uma formalidade na troca de informações, resultando quase inevitavelmente na necessidade de retribuir a gentileza ao enunciador, com algum quitute ou objeto material desejável, como linhas e anzóis de pesca, o que jamais ocorreu com o registro de imagens. Esta relação com o gravador se reproduzia com as crianças, a quem as gentilezas foram igualmente retribuídas. Chama a atenção o fato de parte importante dos depoimentos gravados estarem em língua asuriní, ainda que o português fosse adotado durante quase todo o tempo.

Por decisão das lideranças, permaneci na casa construída pela Fundação Ipiranga, um bom laboratório para a realização das atividades de desenho, não apenas por se tratar de um espaço amplo e equipado com grandes mesas de madeira, mas por se inserir na espacialidade de uma maneira específica, mostrando-se um lugar relativamente acessível aos

moradores de todos os grupos domésticos. Essa característica peculiar de acessibilidade é mais ou menos extensível às demais construções de *akarai*²⁷, que incluem os campos de futebol e as casas destinadas à escola, à moradia dos professores, ao posto de saúde, ao antigo posto da Funai, aos espaços da Associação Comunitária e equipamentos que fornecem água e energia elétrica. O acesso não significa, em absoluto, que estes espaços sejam considerados “neutros”, nem que sejam frequentados da mesma maneira e com a mesma periodicidade por todos. As observações iniciais sobre a socialidade infantil se deram primeiramente neste espaço, onde se desenhava (vide Prancha 3, adiante).

A circulação de crianças nos espaços externos pôde ser observada em detalhes quando diversas delas se engajaram em uma atividade de mapeamento da aldeia, que resultou no croqui (figura 6, adiante). A atividade não era exatamente uma novidade para as crianças (vide Ribeiro 2009: 53-54) e a inclusão de construções anexas, como cozinhas e áreas de trabalho cobertas, por exemplo, se deu por sugestão das crianças. O uso do computador em campo também se mostrou uma ferramenta profícua. O momento de organizar fotos, de elaborar os croquis da aldeia e a sobreposição, nestes croquis, dos *kunumi rukara* (vide Capítulo 3), foi sempre acompanhado por uma plateia curiosa e ativa, cheia de perguntas, informações e preciosas correções a fornecer.

Os adultos Asuriní se expressam com presenças e ausências, gestos ou silêncios eloquentes, espaços mais ou menos acessíveis, tons de voz sutis, porém enfáticos, entre outras sinalizações de aproximação ou afastamento. Receber comida e comer com alguém posiciona diariamente o pesquisador neste campo, podendo facilmente consolidar aproximações com alguns, enquanto afasta outros. Mas ainda que alguns grupos domésticos tenham permanecido fora do Koatinemo boa parte do tempo²⁸, praticamente todos contribuíram para a realização deste estudo, alternadamente, por meio de suas crianças, das imagens sugeridas, da comida compartilhada, dos chamados para fotografar, dos convites para as excursões, de visitas premiadas com pacientes explicações ou histórias sobre espíritos e Maíra.

O material pré-analisado em campo (figuras, desenhos, fotos e fotos de desenhos) que retornou na bagagem, se constituía em cerca de surpreendentes quase dez mil

²⁷ Como os Asuriní chamam os brancos. Os termos *carai* e *karaiba*, são cognatos do *akarai* asuriní, “o tema da pele muito branca de Maira aparece em algumas mitologias tupi, estando associado ao motivo da imortalidade obtida pela troca de pele” (Viveiros de Castro 2002:203 NR 17).

²⁸ Como os de *Murumanak* e *Mara*, *Myra* e seu filho *Kai*, *Turé* e seu marido *akarai*. O primeiro prestava serviços para os *akarai* e dizia ter planos de se mudar com seu grupo doméstico para outro local, o segundo fundava uma nova aldeia, Itaoça, e contava com a ajuda de outros grupos próximos para tanto. *Turé* vivia em Altamira com o marido.

imagens. A bem da verdade, o material trazido na bagagem tanto comunicava que, inicialmente, só havia a ausência de um vocabulário que não esvaziasse seus saberes e realidades originais. Refiro-me a um *Anthropological Blues* (Da Mata 1978) dado como intraduzibilidade, como impotência da representação em palavras. O leitor que nos acompanhou até o momento se deu conta que no campo Asuriní, de fato, nem todas as formas de enunciação estão dadas oralmente. Em Müller (1990:19), o recurso à análise do discurso (AD) se dá justamente no sentido de “estabelecer uma terminologia que permitisse definir as manifestações visuais do campo ritual e do campo da arte gráfica como formações discursivas não-verbais”.

No campo Asuriní os enunciados podem estar no movimento corporal dentro da ação ritual ou no estilo da oleira. Tomando os universos da olaria e da arte gráfica como exemplo, poderíamos afirmar que o domínio formal e dos quesitos técnicos para a confecção e pintura dos vasilhames não deixam de posicionar a oleira no agenciamento e transmissão de sentidos, enunciando através de seu estilo saberes que dizem respeito tanto seu grupo doméstico, quanto ao acúmulo de suas próprias habilidades técnicas e abstratas. Assim, sua expressão também pode ser compreendida como forma de enunciação, onde o enunciado é apreendido a partir dos mesmos quesitos formais e estéticos por outros que partilham deste conhecimento. As formas de enunciação aqui são muitas e, neste universo, o vasilhame pode ser uma forma de enunciação para a oleira e um enunciado para que lhe apreenda os sentidos.

Esta primeira vertigem diante do silêncio abismal foi contornada com o retorno das imagens produzidas pelas crianças, ao primeiro plano da narrativa. As imagens organizadas em pranchas, ou evidenciadas isoladamente, tornam-se neste estudo, à semelhança da filmadora de Müller, um veículo capaz de agenciar sentidos e saberes, sendo igualmente tomadas como uma forma de enunciação que interage com o texto etnográfico. A criança, como o etnólogo, está ingressando no complexo ontológico, seu ponto de vista representa traços essenciais, estruturantes do pensamento. Seguindo esta deixa, que evidencia habilidades e saberes investidos no seu ingresso, recuperamos a narrativa concernente ao texto etnográfico.

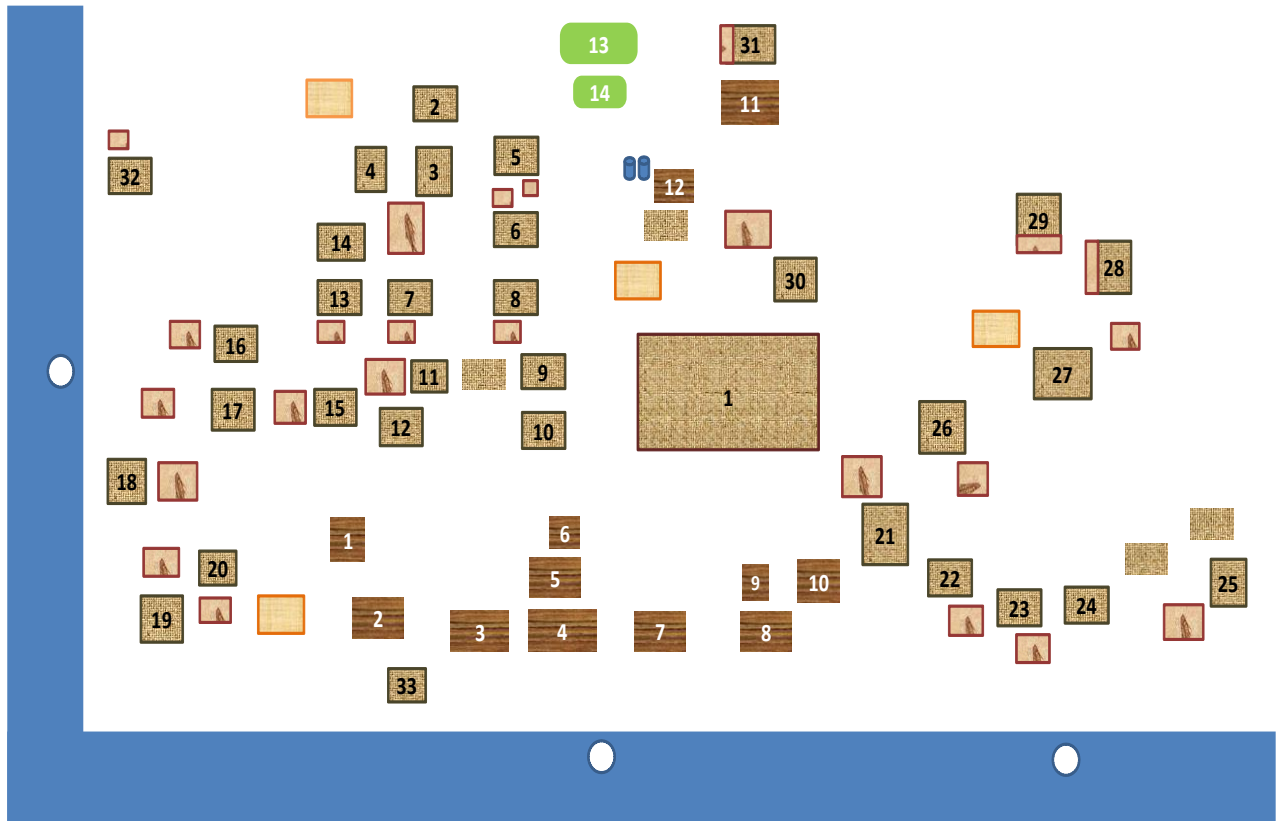
Prancha 3 - Crianças desenham:





Crianças de diferentes grupos domésticos desenhavam na casa da Fundação e espaços externos próximos.

Figura 6 - Croqui sem escala da aldeia Asurini – TI Koatinemo, 2011:



Croqui elaborado com ajuda de crianças Asurini do Xingu (sem escala, mas com muitos palpites). Na figura, a casa comunal esta representada como o 1 entre as construções de *Asurini*. Dentre as construções de *akaraí*: 2 é a casa dos professores; 3 o posto de saúde; 4 a “Casa da Fundação” e 11 a escola.

LEGENDA

-  Casas de Asurini
-  Abandonadas ou em construção
-  Cozinhas ou casas de trabalho
-  Casas de farinha
-  Casas de akaraí
-  Campos de futebol
-  Pontos de uso no rio

Cabe, por fim, uma nota sobre a questão da “tradução”, tarefa árdua apesar (ou por) todos falarem em português, trabalhada com a ajuda de dois jovens: o primeiro, *Parajoa*, único *wanapy* que auxilia o xamã *Moreyra* atualmente, é filho de *Takiri* e *Matuia*; o segundo, *Kwatireí*, é aluno do magistério indígena²⁹ alfabetizado em asuriní e português, filho de *Murukai* e *Koati*. A dificuldade de “tradução” começava com a própria palavra *criança*, em asuriní *kunumi*. Parece simples, mas quando partia dos Asuriní esta tradução pressupunha uma ideia sobre o que fosse um *kunumi*. E quando a pesquisadora se referia ao *kunumi* este movimento se dava no sentido contrário, a criança “bioetária” de até 10 anos da pirâmide etária estava projetada.

O “tradutor” *Kwatireí* é quem concede novos critérios “demográficos” a este estudo, designando populações genéricas, mas perfeitamente bem definidas. No início do trabalho de campo *Manuka* se lamentava pela mudança de dois dos seus jovens filhos para uma aldeia Parakanã, pois “faltavam mulheres no Koatinemo”. A pirâmide de 2011 indicava mais mulheres do que homens na população em quase todas as faixas etárias. A “tradução” introduz também o nosso leitor: a palavra *kunumi* pode ser usada para denominar alguém até os 12 ou 13 anos de idade (mais ou menos, porque isso depende dos ossos já estarem *duros*), desta idade até (mais ou menos) 22 anos, podemos chamar as moças de *kunatajã* e os moços de *awawuja*. Os adultos acima dos 23 anos (mais ou menos) chamamos *upyta*. Os velhos, com mais de 60 (mais ou menos) de *muruiawa*³⁰. Reorientamos, então, a análise populacional agrupando a população de acordo com os designativos desta explicação. A figura gerada (figura 7, adiante) apresenta uma população infantil ainda maior do que o observado anteriormente, os *kunumi* agora representavam 48% da população. Os jovens, agrupando-se *kunatajã* e *awawuja* representavam 24% da população. Note-se que apenas nessa faixa etária os gêneros foram enfatizados³¹. Adultos e velhos somavam 28% restantes.

²⁹ O curso de magistério ofertado pela SEDUC-PA acontece em sistema de alternância; as etapas tem previsão de duração de quarenta dias, duas vezes ao ano, na cidade de Altamira. O curso ainda não formou a primeira turma de alunos. Quinze jovens Asuriní foram aprovados no processo seletivo, mas o objetivo de grande parte deles, segundo me relataram os mesmos, era concluir o ensino fundamental. Até 2011 os dois professores que lecionavam na TI Koatinemo não eram indígenas, *Kwatireí* atuava como assistente e tradutor, em 2012, assumiu as salas do 1o ciclo do ensino fundamental na EMEF Kwatinememo.

³⁰ *Kwatirei* traduzia uma entrevista feita com *Koati*. Na entrevista o velho enfatizava, em asuriní que a altura de um *kunumi* tem relação com seus ossos e que o endurecimento dos ossos marca o fim da fase de crescimento “assim como o tronco da árvore para de crescer quando endurece”. E ele acrescenta “os *muruiawa* já estão ficando com os ossos moles e por isso ficam mais baixos. Mais ou menos na idade que os *akaraí* pagam a aposentadoria, entende?”

³¹ A pesquisadora pergunta ao seu interlocutor se há palavras que definam gênero nas demais categorias. Sim, basta acrescentar *Kujy* para as mulheres e *kujemae* para os homens, assim *Kunumi kujy* significa menina e *kunumi kujemae* significa menino, o

Figura 7 – População, segundo critérios de Kwatireí:

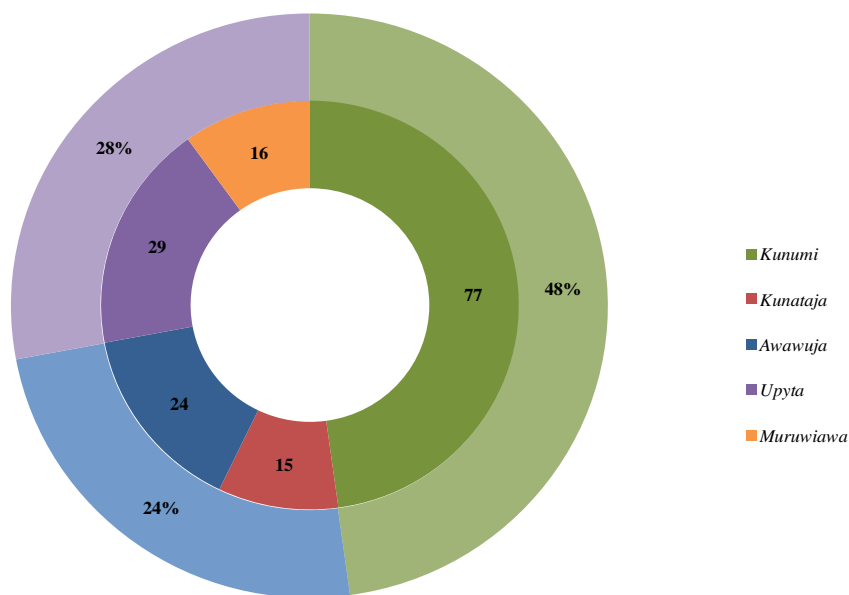
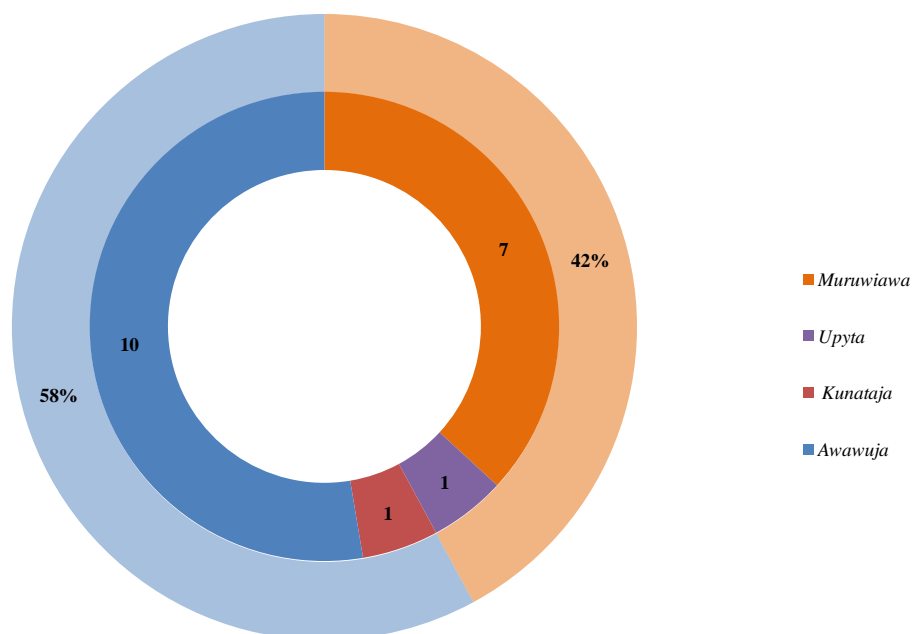


Figura 8– Pessoas adultas, solteiras ou viúvas em 2011:



mesmo se aplica para os demais designativos. Contudo, esta informação não foi destacada nas explicações, nem no cotidiano, comum dizerem simplesmente *awa* “gente” ao contrário do par jovem homem/mulher.

1.3 De criança a *kunumi*

*Curumim
Chama cunhatã
que eu vou contar
Jorge Ben Jor*



Imagem 3: Desenho de *Muruavi*, filha de *Matuia*.

As queixas do velho *Manuka*, claro, eram plenamente justificáveis, a análise (figura 8, na pagina anterior) deste ponto de vista demonstra a existência de uma única *kunatajã* solteira e de uma dezena de *awawuja* (ou 58% dos solteiros) procurando por uma noiva jovem, pois oito viúvas maduras ou idosas permaneciam solteiras. O tradutor, portanto, deu o salto no hiato entre *kunumi* e *criança*, com uma “narrativa demográfica” própria e nos trouxe, de uma conversa com seu pai *Koati*, a expressão *kunumi rukara* “terreiros de criança”, que dá título ao trabalho. Suas “traduções”, claro, revelam a leitura que fazem da leitura feita sobre eles, algo como uma metaetnografia. *Kwatireí* e *Parajoa* se posicionam a jusante, nas cabeceiras, na divisão das águas, como Crispim em Cunha (1987:18), são tradutores e, assim, também etnólogos e co-autores neste estudo. Com sua ajuda chegamos, enfim, às questões em questão na dissertação.

A tentativa de tradução, em uma narrativa etnográfica, dos sentidos que os nossos tradutores e enunciadoreis atribuem ao *kunumi*, torna-se é claro, questão em questão.

Seguindo a trilha aberta por Müller (2002:206-207), as crianças poderiam descortinar um vasto e fértil caminho, no sentido de captar a dinâmica social e histórica em processo:

“As crianças Asuriní tem entre seus pares experiências variadas de identidade, socialização, integração social, participação cultural, língua falada. A infância Asuriní atual é a experiência desse mosaico de situações interculturais, e o convívio das crianças entre si, a concomitante participação no grupo doméstico e na coletividade da aldeia proporcionam a construção de uma identidade historicamente dada de ser Asuriní e não-Asuriní, isso e aquilo. Disso entendem os Asuriní” (Müller 2002:206).

As sagazes afirmativas de Müller sobre o rendimento da investigação de duas situações - a de convivência dentro e fora do grupo doméstico, para as reflexões sobre a experiência social da criança, acrescentaram, ainda, uma diretriz para a observação etnográfica:

“Há duas situações que merecem ser destacadas para nossas reflexões sobre a experiência social da criança Asuriní, sua relação com a estrutura da sociedade, em particular o grupo doméstico como unidade social, com a geração dos pais e a construção da identidade. Matuia exerce sobre os filhos autoridade coercitiva, para proibir o convívio com crianças de outras casas, o livre acesso deles a outras regiões da aldeia, além dos limites de seu próprio grupo. As crianças são fortemente repreendidas, e ela faz duras críticas aos pais que permitem que seus filhos andem sozinhos e frequentem o Posto Indígena. Essa proibição de contato entre crianças de diferentes grupos verifica-se também entre outras mulheres” (Müller, 2002: 204).

Desta forma:

“Configuram-se então duas situações: a do grupo doméstico, ainda sobre o controle dos adultos, mas formado por proles numerosas, e o contexto da aldeia, apresentando-se também nesta um grande contingente de indivíduos dessa geração – aliás, hoje em dia quase a metade da população total. Matuia, é evidente, já percebeu que uma sociedade de crianças conforma uma nova realidade social, a de um contingente de crianças que vêm inclusive socializando crianças, seja nas novas situações de convívio (escola), seja nas novas relações de filhos com pais ainda crianças” (Müller, 2002: 204).

Ao trazermos a produção iconográfica e a socialidade infantil para o primeiro plano, as formas de enunciação tornaram-se parte do enunciado, como um fio condutor para a identificação dos elementos que se destacavam. O aprofundamento na investigação destas temáticas se deu na interlocução com as imagens fotográficas, narrativas míticas (dadas por, ou com, as crianças) e observações de campo. A análise nos levou ainda a outro nível de imagens, as imagens ontológicas projetadas sobre a realidade, como no caso das categorias “demográficas” antes apresentadas que, de fato, não têm como referência o mundo dos vivos.

Ao leitor incauto, cabe alertar que este percurso tortuoso resultou em uma abordagem não apenas multitemática³², mas derradeiramente polifônica, redundando na efusão de imagens apresentada no 2º capítulo; na adoção da espacialidade dos pequenos e da “demografia” dos tradutores no 3º capítulo; e na abordagem das formas singulares de apropriação de significados exteriores pelos regimes de conhecimento Asuriní, no 4º capítulo. A experiência social dentro ou fora do grupo doméstico marcam igualmente a estruturação dos Capítulos: no 2º a experiência ocorre sob a tutela do grupo doméstico; no 3º ocorre fora, de forma horizontal entre as crianças ou com adultos de outros grupos e; no 4º, ocorre no contexto escolar e na relação elementos simbólicos do exterior.

Das escolhas feitas neste trajeto entre o campo de trabalho e o trabalho de campo decorrem, em prejuízo do primeiro, a impossibilidade de aprofundamento em diversos dos temas apresentados, mas, em favor do segundo, o esforço de fidelidade ao universo fractal e intenso do *kunumi*, principal enunciador deste estudo. O material coletado em campo é fértil em possibilidades de aprofundamento e interlocução, tanto com a literatura específica quanto com debates contemporâneos. Estes debates, de forma geral, são apenas pontuados ao longo do texto, em um esforço de coesão e fluidez mas, principalmente, de valorização primária do material etnográfico Asuriní.

Müller (1990) advoga contra o enquadramento apressado desta etnografia em modelos teóricos comparativos. Questionamentos confirmados e, em parte, superados pela evolução interna do discurso antropológico nas últimas décadas, como buscamos desenvolver ao longo do texto. A advertência segue relevante, contudo, para que modelos não eclipses a especificidade do material, as posições do inimigo, do morto e da mulher são exemplos a serem tratados com excepcional cuidado neste campo. Ao leitor afeito ao exercício comparativo, adianto que uma ideia influente nos debates sulamericanistas é latente na discussão apresentada em virtude de sua rentabilidade para o adensamento da investigação e para uma releitura possível do material no horizonte contemporâneo do debate teórico, refiro-me ao conceito de afinidade potencial proposto por Viveiros de Castro (2002), que dispensa apresentações para o leitor não leigo.

³² Como bem observado durante a banca de defesa do presente trabalho, por Edmundo Peggion.

2. DA REDE AOS MORTOS

Trato, neste segundo capítulo, da experiência social da criança Asuriní no seio do grupo doméstico³³, dentro e fora do espaço doméstico propriamente dito, mas de vivências mediadas pelos adultos próximos. O material está distribuído em três blocos: 2.1. o jenipapo e a vida; 2.2. a mata e a morte e; 2.3. corpos que vivem nomes, que inclui algumas considerações iniciais em relação ao campo teórico.

2.1 O jenipapo e a vida

A figura humana não se mostrou um tema proeminente nos desenhos, mas, qualitativamente, difícil não reparar que grávidas e fetos, humanos ou animais, figuravam em destaque. Os fetos são ressaltados em função do recurso recorrente à transparência, que nos permite ver dentro dos corpos. Independente da habilidade motora dos pequenos desenhistas, a atenção aos processos de reprodução da vida e de gestação se revela nas formas dos fetos, deliberadamente semelhantes às das mães (vide Pranchas 4 e 5). Questões sobre o teor dos desenhos eram respondidas antes com referências à espécie - “é onça”, “é gente”, do que ao gênero, idade ou status de gravidez das figuras. A frequência com que se usava a palavra “gente”, inclusive, chamava a atenção; é como se traduz do asuriní para o português a palavra *ava*.

Cabe salientar que o termo *upi'a*, quando utilizado como nome, significa “ovo” ou “feto”; diz-se, por exemplo, *jautiryra rupi'a* “ovo de tracajá” ou *arakuri rupi'a* “ovo de galinha”. Mas quando se fala de um feto humano, *upi'a* exige o acréscimo do termo *akyra* (Monserrat 1988:09). Assim, a expressão “feto de Tajmira” em asuriní é dita *Tajmira rupi'a akyra*³⁴. A refinada percepção intrauterina dos desenhistas não significa, é claro, que acreditem que os recém-nascidos venham “prontos”. Ao contrário, sua matéria corporal é considerada mole e frágil, facilmente quebrável. Não vi uma criança sequer apanhando durante o trabalho de campo, os Asuriní acreditam que os ossos moles se partiriam. Desta forma, o parto é cercado

³³ Entendido grupo doméstico no sentido atribuído por Müller (1990:64), como unidade básica da estrutura social, por representar tanto uma unidade de subsistência, cujo cerne é o trabalho da mulher, quanto uma unidade sociopolítica e cerimonial, tradicionalmente identificada com um grupo local, ou seja, uma aldeia. Conf. adiante tópico 2.3.

³⁴ Em determinadas frases se usa *upi'a* sem o acréscimo de *akyra*, como na frase *Tajmira upi'a*: “Tajmira está grávida”. Nestes casos, o termo se apresenta como verbo e traz consigo um nome próprio ou pronome indicando o possuidor do feto. Na 1ªPS se pode falar tanto “*je rupi'a*” quanto “*je rupi'a akyra*”, mas o primeiro construto significará “estou grávida” e o segundo “meu feto” (Monserrat 1988: 09).

de cuidados e tido como um momento muito perigoso³⁵, inclusive porque as crianças Asuriní não “nascem” propriamente, elas “caem”³⁶, para “nascer” ou “cair” se usa o mesmo verbo, *uat*, derivado da raiz -‘at. Em português, muitos também preferem o “cair” ou “fazer cair” ao “parir”, o que gera curiosas sentenças do tipo “depois que a criança *caiu* tive que ficar muito tempo na rede”.

Prancha 4 – Upi’a:

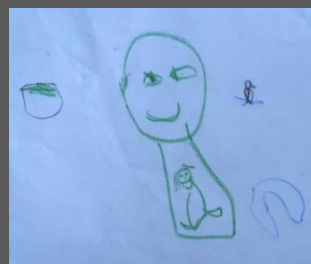


Fetos de onça, por autores diversos.

³⁵ Uma criança nasceu durante o período em que estive na T.I. Koatinemo, o que me permitiu realizar algumas observações sobre o final da gestação e o período do pós-parto.

³⁶ Entre outros povos também se encontra a mesma expressão, os Araweté, por exemplo, usam o termo *mo-ã* “fazer cair” para o parto (Viveiros de Castro 1986: 441).

Prancha 5 – Upi'a akya:



Fetos de gente, por autores diversos.

Quando perguntei por que as crianças *caiam moles* contaram-me que um dia a barriga das mulheres se abria como a do mucura e as crianças já saíam andando, com umbigo (sem o cordão umbilical). As mulheres não sentiam dor durante o parto. Mas uma mulher reclamou “é feio demais, ruim demais e sem graça demais o jeito que as crianças nascem”. E Maíra falou “então agora você vai ter que aguentar” e guardou a criança dentro da mulher de novo. Daí em diante as crianças começaram a cair, ou seja, nascer por baixo, como hoje. Mas a mulher reclamou outra vez “é tão triste o menino sair andando desse jeito com o umbigo, isso dá medo na gente” e Maíra respondeu “então você vai ter que ficar uns bons dias deitada com esse menino, até que ele fique forte e duro” e colocou a mulher com a criança para mamar na rede. Desde então, as crianças nascem moles, demoram para ter umbigo e as mulheres têm que ficar muito tempo com elas na rede dando o peito.

Os Asuriní não nomeiam nem aplicam o jenipapo no corpo do recém-nascido. O jenipapo devido ao risco de absorção definitiva pela pele mole, deixando-a manchada para sempre. Neste período os pais também guardam um rígido resguardo. O momento da queda e o cordão umbilical separado do corpo não devem ser vistos pela mãe, assim como uma determinada espécie de tamanduá, o *tamanua'i* (tamanduazinho), pois isso acarreta riscos para mãe e filho. O “umbigo” marca um momento de mudança para genitores e recém-nascidos, com o abrandamento das restrições alimentares e relacionadas ao rio para os primeiros (desde que finalizada a cicatrização do pós-parto), e com a nomeação e início da pintura em jenipapo para os segundos.

Nossas observações sugerem, portanto, que até a cicatrização total do umbigo o recém-nascido é considerado demasiado mole para práticas de modelagem³⁷. Até onde pude saber, a inspeção³⁸ do recém-nascido ocorre principalmente em relação à forma e, antigamente, crianças gêmeas ou com defeitos físicos podiam ser rejeitadas neste momento³⁹.

³⁷ Em muitos relatos etnográficos o recém-nascido é submetido a tratamentos, principalmente massagens, para assumir a forma humana, ou uma forma adequadamente humana, conf. Fausto (2001:396) sobre os Parakanã, Cohn (2000:86) sobre os Xikrin, entre outros. No exemplo Araweté (Viveiros de Castro, 1986:441) os recém-nascidos recebem massagens para modelar o corpo à semelhança do “acabamento de uma peça cerâmica, antes do cozimento” (ibid.442) e as crianças pequenas são frequentemente submetidas à uma operação xamanística (ibid.447) “de fechamento do corpo”, ou mais literalmente de “cicatrização” ou “tapagem”, que se repete durante meses à qualquer sinal de mal estar da criança, “fechando” o seu corpo para as ações e substâncias paternas, para que os pais possam retomar a atividade sexual e voltem a beber o cauim alcoólico. As crianças de 1 a 4 anos são submetidas à outra operação xamanística, *imone*, para trazer de volta a alma errante e a consolidar, endurecer (*mo-aty*), no corpo, pois a alma, princípio vital *í* se desprende facilmente do corpo, *hiro*, “especialmente devido à cobiça dos espíritos da água” (ibid. 451).

³⁸ Como no exemplo de Gow (1997:48) sobre os Piro, na etnografia sul-americana há diversos exemplos de que o momento seguinte ao nascimento é particularmente marcado pela ambivalência do ser que vem à luz, que muitas vezes é objeto de inspeção cuidadosa para que se constate sua humanidade.

³⁹ Há um casal de gêmeos e uma criança com lábio leporino atualmente no Koatinemo. Conversei com mãe da última, de onde traço parte dos comentários do parágrafo, este, no entanto, não é um assunto no qual gostem de se aprofundar. A convivência

As deformações congênitas são descritas em analogia à panela, como se o corpo rachasse ou se quebrasse no útero antes de endurecer o suficiente para o nascimento. As mulheres se referem ao “espocar” do feto dentro da mãe, no mesmo português regionalizado que usam para descrever o “espocar” de feridas na pele ou da panela partida na manufatura⁴⁰. Presume-se que os fetos serão semelhantes aos progenitores, mas não que nascerão grandes e íntegros o suficiente para serem considerados viventes, no sentido de capazes de possuir *ynga*⁴¹.

A couvade pareceu-me semelhante ao descrito por Ribeiro (1982:33), ainda que atualmente o período de abstenção para o trabalho artesanal seja menor e os alimentos permitidos durante o resguardo incluam alguns novos, como o macarrão e o arroz. Estes, assim como os caldos de jabuti branco e mutum, são descritos como alimentos especialmente “leves”, ao contrário da maior parte das carnes vermelhas e de peixe, em especial os “de couro” (sem escamas), descritos como *reimosos*⁴². A abstenção destes alimentos visa garantir a cicatrização total e a eliminação do cheiro de sangue do parto, associado ao perigo de ataques do *karovara*. Mães e pais saem de casa o mínimo possível e evitam rigorosamente o rio e adjacências durante o resguardo. Müller (1990:169) menciona o *karovara*⁴³ entre as causas das doenças, mas

de algumas décadas com missionários, ribeirinhos, funcionários de governo etc. parece ter tornado os Asuriní ainda mais lacônicos em relação a determinados assuntos, como a couvade, o casamento poligâmico intergeracional ou os motivos que podem levar ao “espocar” de uma criança dentro do útero.

⁴⁰ Não presenciei, nem ouvi menção a realização de abortos durante o campo deste estudo, mas nas descrições os fetos parecem ser literalmente “quebrados” dentro do útero, ainda que nunca pelas mulheres.

⁴¹ Entre os Asuriní o *ynga* é substância recebida regularmente dos espíritos ao longo da vida, não se trata de uma consciência que habite o corpo, mas sem *ynga* um corpo deixa de ser vivente e de ser propriamente um corpo, como veremos no segundo tópico deste capítulo. Fausto (2002:391) compara o *ynga* dos Asuriní ao *-ã* dos Wayapi, ao *-i* dos Araweté, ao *-ang* dos Kayabi e ao *-onga* ou *-a'owa* dos Parakanã (Fausto 2002:390), segundo o autor *-'onga* é uma ideia impessoal, que não está ligada à consciência e não tem atributos de uma “alma-livre”. Mas são as *-'onga* que habitam os cursos d’água que se introduzem nas mulheres Parakanã, durante os banhos de rio, engravidando-as, “não há produção, mas apropriação da vida” (Fausto 2002:391). Para uma revisão dos cognatos do termo *anhynga* entre os Tenetehara, Tapirapé, Apapokuwa e Tupinambá conf. Müller (1984/85:107-110)

⁴² A ideia de “reima” é neologismo, alimentos “reimosos” podem causar feridas na pele e dificultar a cicatrização, de forma bastante semelhante, os Karitiana definem a carne *pesada* como *reimosa*, em referência ao excesso de gordura (Van Velden 2010:267).

⁴³ *Karovara*, não é um termo isolado, Fausto aponta correlatos entre os tupi, embora possuam relevância e significação bastante diversa conforme o grupo. Entre os parakanã *karoara* é um dos objetos patogênicos que penetram no corpo matando a vítima (Fausto 2002:339), de uma categoria de espíritos com características canibais, ligados à produção de doenças e associados ao anhangá, ser antropofágico das cosmologias tupis. O segundo remete aos espíritos auxiliares dos xamãs, associados frequentemente os animais. Fausto também resume as associações do termo entre diversos grupos tupi: “A mesma associação encontra-se na concepção *kayabi* do *karuat* como mestre dos seres da água (Grünberg 1970, Oakdale 1996) e entre os extintos *takunypé*, segundo os *Jurunas* (Lima 1995:231). Entre os *Wayãpi*, por sua vez, o *karuara* é tanto sinônimo de *anhangá*, quanto uma das armas de agressão dos xamãs, que corta por dentro a carne das vítimas (Gallois 1988). Entre os *araweté* é um espírito canibal das serras (Viveiros de Castro 1992^a), enquanto entre os *teneteharas* é o termo geral para os entes sobrenaturais (apud. Wagley & Galvão 1961). A protoforma parece ser **karuguara* (Viveiros de Castro 1992^a:348), analisável em *karu-guara*, sendo que o radical significa “comer” e o sufixo é um marcador de agente. A tradução condiz com as suas características: **karuguara* aquele que come”. (Fausto 2002:339). Entre os Asuriní do Tocantins, o espírito *Karoara* é tão deliberadamente associado ao tema morder e seus correlatos boca/dentes, que a manifestação física do *Karoara* fabricado pelos humanos é um par de dentes que se movem sozinhos (Andrade 1992:130). Fausto (2001:339) define o *Karowara Parakanã*, por fim, como “o poder omofágico do xamã, a representação do xamanismo como uma operação canibal”.

também entre os xamãs primordiais (1990:139). Nos *maraka*, quando os pajés trazem o *karovara*, o *moynga* (remédio) é transmitido para os humanos em cuias por meio da água (Müller 1990:159). Por outro lado, o cheiro de sangue nas cercanias do rio e a pronúncia do seu nome próximo à água provoca o espírito, que entra no corpo e o corta por dentro, fazendo as pessoas desaguarem em sangue até a morte.

No momento do parto a rede (*tupava*), opera como um filtro, coando o corpo sólido do bebê dos líquidos uterinos (conf. Prancha 06, a seguir), assim como é ela quem acolhe o corpo e filtra o sangue, o suor, a urina e outros líquidos que escapam ao corpo doente. Na rede a mãe se banha no pós-parto. Via de regra, nos meses seguintes ao nascimento, a criança é estimulada a dormir o maior tempo possível, ficando a maior parte do tempo na rede. Segundo o velho *Koati*, depois da queda do cordão umbilical é recomendável que a criança tome muitos banhos para dar sono, pelo menos três ao dia, pois dormir engorda e fortalece o corpo (Prancha 08). Daí em diante, o rio será parte dos dias e a rede a acolhida sempre desejável, palco de inúmeras atividades e brincadeiras (vide Prancha 07).

Müller registra a frequência dos banhos de rio, no mínimo três vezes por dia (Müller 2002:2000) e a destinação das maiores e melhores redes para poucas crianças dos anos 80 e seus pais. Além da dedicação do grupo doméstico com a decoração de seus corpos, sempre ricamente enfeitados com colares, pulseiras, enfeites de algodão nos tornozelos e cintura, pintura de jenipapo e óleo com *hyca* (resina perfumada) nos cabelos (Müller 2002:188-207). Ainda que o aumento das proles possa ter acarretado alterações, pude observar a centralidade das crianças nos grupos domésticos. Encontram-se um ou outro bebê engatinhando pelo chão, mas mais comum é vê-los nas redes, tipóias ou no colo. Os parentes se desdobram em cuidados e atenções nos primeiros anos. Durante expedições breves, aquelas em que não se pernoita, por exemplo, observei apenas mães que amamentavam levando redes, exclusivamente destinadas ao seu uso e do bebê (vide Prancha 07).

Dentro ou fora da aldeia, nos primeiros meses a experiência da criança ocorre entre a rede, a água e os corpos dos parentes, espaços apropriados ao pequeno corpo, onde este deve permanecer até endurecer o suficiente para erguer-se e andar. Nos anos 70 a criança sequer engatinhava:

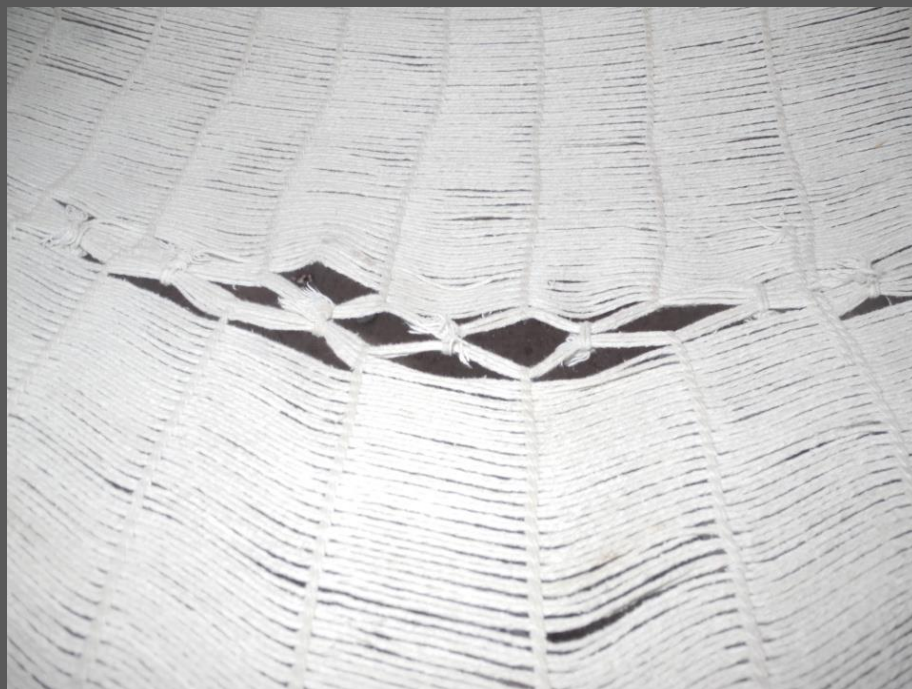
“estava sempre no colo de adultos, a maior parte do tempo no da mãe biológica, de quem dispunha, permanentemente, dos seios para sugar, brincar, matar e sede e a fome; ela ganhava o chão somente quando dominava os primeiros passos” (Müller 2002:191).

Nos anos 90 já eram comuns os grupos de crianças no rio ou andando pela aldeia sem o acompanhamento de adultos (Müller 2002:189). No rio é certo encontrá-las em grupos alegres e barulhentos a quase qualquer momento do dia. Durante todo o período de crescimento do corpo os pais incentivam os banhos para manter a pele lisa e úmida (conf. Prancha 10), pois a água potencializa e reanima os efeitos do jenipapo. O jenipapo está sempre presente no cotidiano e as mães costumam aplicá-lo pequenas doses nos pés ou mãos dos bebês para que se acostumem “*pukuap*” com suas propriedades (vide Prancha 09). O uso das resinas perfumadas e do urucum foi abandonado por conta de sua ausência na região, mas era aplicado na cabeça dos bebês para afastar os *anhynga*, que detestam tanto cheiro quanto gosto. O jovem xamã comparou o urucum a “uma vacina, que protege o corpo” e o jenipapo, igualmente repulsivo aos *anhynga*, a “uma vitamina, que alimenta a criança e a faz crescer”. Por isso o jenipapo é generosamente aplicado pelas mães durante todo o período de crescimento corporal dos filhos.

Na narrativa mítica, *Tauvyma*⁴⁴ é a mulher que teve seu marido, a anta, morto pelo próprio irmão *boakara*, guerreiro e caçador, e por isso foi embora do mundo humano, se jogando no rio e se transformando no sobrenatural *Tauva*. Antes, *Tauvyma* acompanha as abelhas ao poço de coleta de barro e faz muitos tipos de panelas, pois elas se quebram nos seus encontros com a anta. Ela se entristece ao ver os vestígios do marido morto, se recusa a comer sua carne, e define a necessidade da tatuagem para a sobrevivência do irmão (Müller 1990:336-337). Na performance ritual, a mulher madura como *Tauvyma*, invoca a Cobra e outros sobrenaturais, tal como nos rituais xamanísticos em geral, para proteger a vida do *boakara* com o *ynga* transmitido através do suco do jenipapo sobre as incisões da tatuagem (Müller 1990:109-110). A autora (Müller 1990:109) interpreta o ritual de tatuagem nos ritos de *Tauva* como o reencontro destes irmãos primordiais, o *boakara* e a oleira, que hoje é *Tauva*.

⁴⁴ *Tauvyma*, *tauva* + *yma* sufixo indicador de futuro: aquela que será *Tauva* (Müller 1990:200).

Prancha 06 - Rede de cair:



Acima rede tecida em algodão com abertura para a realização de partos. Abaixo, rede do recém-nascido de *Tajmira*, presa acima da rede da mãe, em uma área privilegiada pela posição e proteção contra insetos.

Prancha 07 – Rede de ficar:





Os Asuriní nascem, ou melhor, caem, em uma rede. Daí em diante a rede será sempre um lugar privilegiado ao qual retornar: nela se dorme, se faz artesanato, se fica doente, se faz sexo, se brinca. Desde sempre, a rede acolhe o corpo como um segundo colo. Na página anterior, a jovem *Apyjava* amamenta durante pescaria, desfrutando da única e exclusiva rede levada na expedição.

Prancha 08 – Bebês na água:



Bebês em alguns dos seus banhos diários.

Prancha 09 – *Pukuap* acostumar:



Detalhe de jenipapo nas mãos e pés de bebês e de pintura com o padrão *juakete* em linhas grossas.

Prancha 10 – Crianças na água:





Crianças de diversas idades e grupos domésticos em alguns dos seus diversos banhos diários.

Analisando a produção da cerâmica, Silva (2000:63) registra que a operação de alisar a vasilha é demorada e realizada com muito esmero, pois, segundo as oleiras, deve ficar “lisa como pele de gente”. Dado que a autora compreende ao ouvir o mito em que *Maíra* “molda o corpo do seu filho *Kyty*, alisa sua pele (*iapire*) para ele ficar bonito e, enquanto faz isso, ‘*Kyty* não pode se mexer, até ficar duro’” (Silva 2000:64). Na história *Kyty*⁴⁵ tinha a pele feia, cheia de feridas, era *kurubento* (perebento) como dizem hoje em dia, por isso foi preterido pela mulher amada. Resolveu procurar *Maíra* e com incrível esforço⁴⁶ o alcançou. *Maíra* acolheu seus lamentos, arrancou a pele feia do seu corpo e jogou-a no rio, onde ela se transformou no primeiro jacaré. Moldou então uma nova pele, alisando-a com muito capricho para que ficasse lisa e bonita. Enquanto fazia isso, *Kyty* não podia se mexer, até a pele ficar dura, pois estava mole como o barro⁴⁷.

Da mesma forma não se mexem os pequenos enquanto são pintados, senão o jenipapo molhado borra, desfazendo os delicados desenhos. Ter o corpo pintado destaque-se, é um exercício de imobilidade e paciência ao qual toda criança é acostumada. Importa que entre os Asuriní a analogia entre corpos e vasilhames cerâmicos é particularmente literal e inevitável. O corpo recém-nascido identificado com a peça no início do processo de moldagem, quando a forma imposta ao barro molhado ainda não desenvolveu a propriedade de comportar os conteúdos que lhe caberão (o barro absorve a água, tal qual a pele mole absorve o jenipapo). E os cuidados com a aplicação de jenipapo, incluindo os banhos, sobre o corpo em endurecimento\crescimento com o vasilhame durante os processos de alisamento, pintura e colocação de resina. A capacidade dos corpos comportarem adequadamente o *ynga* se dará gradualmente⁴⁸, conforme ossos e pele aumentam e endurecem.

⁴⁵ A história de *Kyty* foi registrada por Müller (1990: 323-327), ouvi de *Takamui*, *Kwatireí* e outros versões semelhantes.

⁴⁶ As peripécias de *Kyty* neste trajeto recebem diferentes ênfases de acordo com o narrador e seus ouvintes. Escutei esta e outras histórias com grupos de crianças, para este tipo de plateia acrescentavam comentários espirituosos para fazer rir.

⁴⁷ A história continua, ele volta transformado, muito alto e belo, para buscar a família, mas não sem antes rejeitar a mulher que o havia desprezado. Diverte a plateia infantil o fato de que *Kyty* agora é muito grande para as coisas do mundo humano, a rede cai quando se deita, o banco quebra quando se senta, entre outros exemplos, com pequenas variações entre os narradores. Depois *Maíra* também rejuvenesce todos os parentes mais velhos, moldando-os em barro como fez com de *Kyty*.

⁴⁸ Diversos exemplos etnográficos, tanto entre grupos tupi quanto jê, remetem ao tema do assentamento primário da alma e/ou ao caráter mole do corpo e/ou da pele do recém-nascido. Entre os Mbya o tema do assentamento primário da alma está relacionado à origem divina da alma que é também palavra; *nhe´é* e ao seu princípio de mobilidade, que lhe permite a opção de não querer ficar na terra, tal qual qualquer adulto Mbya se desloca de um lugar a outro, na descrição de Pissolato (2010:290). Os Jê Xikrin pintam o recém-nascido com técnicas e instrumentos diferenciados até que a pele seja considerada “dura”, quando também começam a adornar a criança com miçangas nos pulsos e na cintura e a aplicar a pintura da mesma forma utilizada nos corpos adultos (Cohn 2000:145-147). Os Xikrin consideram que o *karon* traduzido por duplo ou alma, já nasce com a criança, mas ainda não está bem preso ao corpo até que a sua pele se fortaleça, e sua saída definitiva significa a morte (ibid.83). Entre os Asuriní não se trata de assentamento primário da alma, sendo o *ynga* substância recebida ao longo da vida, seria mais próximo falarmos em capacidade e adequação, ou inadequação, entre continente corpo e conteúdo *ynga*.

A destreza na fabricação e a variedade de modelos de panelas nos remetem a uma culinária igualmente complexa. Além dos longos procedimentos empregados, chama a atenção o nexo entre conteúdos e continentes, para cada prato, muitas vezes para cada etapa de preparação de um prato, se utiliza um recipiente adequado, além daquele apropriado ao consumo⁴⁹. São diversos os mingaus (*kauî*) e caldos (*juky y*), como os de mutum (*mutû ry*) e de peixe (*ipira ry*), além de diversos tipos farinha, das mais rústicas até a delicadíssima *manakui*, de puba seca. Os caldos são endurecidos com a farinha nas cuias (*kuja*) e combinados com carnes, peixes ou tapioca (*manaka piaka*). Alguns preparos incluem diferentes aproveitamentos de castanhas, outros incluem frutas, como as bananas assadas na brasa dentro das cascas. No pirão de jabuti (*jauty apey*), a farinha é misturada com a carne diretamente no casco (vide Prancha 42), chegando-se a uma consistência relativamente úmida considerada adequada. As panelas de alumínio foram adotadas para a feitura de certos pratos, mas para outros se usa exclusivamente a cerâmica, como na torra das diversas farinhas artesanais (Imagem 4, Pranchas 11 e 12, a seguir).

Imagem 4 - Panela de Myra:



Neto de *Myra* surrupia um quinhão da farinha durante a torra, realizada em modelo de panela específico.

⁴⁹ Para (Müller 1990:83) a tecnologia de preparo e consumo da comida se baseia na cerâmica. Para diferentes modelos de panelas, as cuias e seus usos conf. Müller 1990: 218-221, para receitas, formas de servir e ocasiões específicas para determinados alimentos conf. Müller 1990: 75-84.

Prancha 11 – Panelas:





Na página anterior, panela no início do processo de moldagem, e panelas cerâmicas endurecendo. Nesta página, última etapa de confecção do vasilhame, a colocação de resina vegetal sobre a pintura. Ainda que atualmente as panelas de *akarái* sejam também utilizadas, existem panelas Asuriní em todas as casas e é mais comum ver-se o grafismo nas panelas do que nos corpos adultos. As panelas são produzidas para venda, mas sua produção é particularmente vigorosa se comparada a outras atividades produtivas.

Prancha 12 – O barro:





Na página anterior, acima *Arauary* faz animais de barro para distrair a irmã menor durante a extração de barro, abaixo exhibe dinossauros feitos especialmente para a pesquisadora, que respondia sobre animais exóticos vistos em livros didáticos. Nesta página acima, *Tewu* produz um vasilhame enquanto o filho caçula brinca com restos do barro mole. Abaixo, *Majuva* mostra uma miniatura de cateto feita pelo irmão. Contam as crianças que uma grande cobra mostrou para as mulheres velhas do Koatinemo onde estava este poço de barro.

A sofisticação da culinária Asuriní extrapola os limites da descrição possível no contexto deste trabalho, mas dois aspectos se destacam no nosso recorte. Primeiramente, certas expressões culinárias e da olaria se confundem ao léxico dos corpos, especialmente no caso dos sufixos *-aty* e *-meu*, que integram a palavra quando se trata do que é duro ou mole, respectivamente. O termo *itumeu* é utilizado quando nos referimos a uma fruta muito madura ou uma criança ainda muito mole e *utyaru* se aplica para cabeças de bebês, cuias ou panelas em endurecimento. Neste primeiro momento *itumeu utyaru* quando corpo e cabeça são muito moles, as crianças podem ser chamadas *pini*⁵⁰. Já o termo *ujematy* é utilizado para algo que endureceu naturalmente, como os troncos das árvores. O tradutor enfatiza - *uje* diz respeito a algo que “se faz sozinho”, “sem ajuda”, “por si próprio”⁵¹. Usa-se *ujematyakau* para um corpo que está endurecendo (crescendo) e *ujemymyni* para um corpo que está ficando com ossos os moles (envelhecendo). Esta propriedade “*uje*” é característica de ossos e troncos de árvores, impulsionando-os para cima durante o crescimento.

O segundo aspecto é o nexos entre o consumo de líquidos e a fabricação de corpos na couvade. Os caldos de peixe, mutum e jabuti prescritos remetem a animais associados com a produção de corpos na narrativa mítica (adiante Cap. 2.2), aqui destaco se tratarem de carnes “brancas” cujo preparo é mediado por água, panela e fogo, em contraste ao preparo da carne moqueada, que implica apenas em fogo. Os primeiros estão no registro dos moles, os segundos dos duros, como as farinhas. Nos mingaus de milho e mandioca o líquido verte do sumo vegetal dispensando a adição de água, o que pode estar associado ao caráter sagrado e ritual deste tipo de preparo.

Os interditos relacionados ao sobrenatural *Tauva* vinculam o barro, a panela, o corpo da mulher e a capacidade de gestação. Como registrado por Silva (2000:73), durante a manufatura “a panela não seca direito” se as mulheres beberem, comerem, urinarem ou defecarem. Quando uma ceramista morre suas panelas são quebradas para evitar o *anhynga*. O barro não pode ser coletado, ou mesmo tocado por homens, nem por mulheres grávidas e menstruadas, pois isso acarreta a quebra dos vasilhames na hora da queima. Quando uma mulher gesta ou menstrua, não pode exercer o papel de *Tauvyva*⁵² no ritual de *Tauva*. Não uma

⁵⁰ Como oportunamente lembrado por Müller durante a banca de defesa deste trabalho.

⁵¹ Em Monserrat (1988:38), pude localizar a expressão *uje pyri* “consigo mesmo”, onde *pyri* = perto e *uje* relacionado ao pronome pessoal dependente reflexivo de 3ª P: *u* = dele (a), deles(as) próprios.

⁵² A *tauvyva* normalmente é chamada de “dona da festa” em português, mas chamá-la de “a que frutifica o espírito da *Tauva*” parece-me mais exato. *Yva*: é um sufixo que, junto com um nome de fruta, significa a árvore daquela fruta (Monserrat, 1998:41), conf. Cap 2.3.

metáfora, temos uma metonímia que nos permite interpretar o vasilhame cerâmico como um pequeno corpo, vinculado ao corpo da oleira. E nos sugere que cabe à oleira pintora a arte de fazer corpos, moldar formas apropriadas ao *ynga*.

Assim, em relação às imagens e narrativas apresentadas até este ponto, sublinho que quanto menor, mais moles os ossos, mais permeável a pele, mais solúvel e menos íntegra a forma do corpo. Consequentemente, menor a capacidade de manter o *ynga*, o que contribui para que as crianças sejam presas fáceis para os *anhynga*. Portanto, o grupo doméstico se ocupa em garanti-lo abundantemente através da pintura com jenipapo e com a ajuda dos pajés⁵³. O alimento primorosamente preparado e as minuciosas habilidades desenvolvidas, especialmente no exercício da culinária e da olaria se entrelaçam, formando uma rede de substâncias duras e moles, secas e molhadas, naturais e sobrenaturais na qual as mulheres filtram e forjam o corpo da criança. Inicialmente, trata-se de separar o que é vivo (dentro) do que não é (fora).

O próximo conjunto de desenhos evidencia outra importante dimensão de saberes da qual as mulheres se valem para conceber corpos e panelas, refiro-me aos padrões geométricos *kwasiat*. Sem dúvida, a temática predileta, desenhada pelas crianças durante o campo deste estudo. Desta feita, um percurso de aprendizagem pode ser inferido da evolução do domínio motor sobre estas formas. Os padrões constantemente repetidos: *pirinyna*, *ipinina*, *ja'eakynga* e *ehiraimbava* (conf. pranchas 13 a 17, adiante) são utilizados por pintoras experientes para divisão da peça\corpo em partes ou para preencher o interior de outras formas geométricas. Diante do papel em branco, os pequenos desenhistas primeiro determinavam este contorno, que podia ser dividido em partes ou definido como forma e depois preenchiam seu conteúdo, com o mesmo conjunto de padrões. A *pirinyna*, a linha reta ou as linhas retas paralelas, é uma forma extremamente familiar às crianças, muitas vezes aplicada em seus corpos, primeiro sozinha, depois em composição com outros padrões. A linha, assim como *ipinima* o ponto, parecem ser entre os padrões *kwasiat*, os mais simples, os primeiros que a criança aprende a reconhecer e reproduzir. Estas formas imperaram absolutas, pois os que dispunham de menor domínio motor repetiam-nas infinitamente. Os padrões *ja'éakynga* e *ehiraimbava*, formas triangulares e losangulares, surgem no estágio seguinte de maneira similarmente enfática. Observei poucas tentativas, e apenas em meninas maiores, de reprodução de padrões de maior complexidade, como os de tipo grega.

⁵³ Müller (1990: 112-113, 147) registra a notável presença dos pequenos em todos nos ritos terapêuticos.

Prancha 13 – Pirinyňa, a linha:



Na prancha estão desenhos de autores de diversas idades se utilizando da *pirinyňa* para delimitação de molduras e subdivisões do espaço da folha de papel, depois preenchidas também com a linha. O último desenho (abaixo, a direita), foi elaborado por uma criança menor que se cansou rapidamente da atividade, nele se pode observar o esforço de domínio motor para delimitação da borda, primeiro procedimento na elaboração do desenho.

Prancha 14 – *Ipinima*, o ponto:



Na parte de cima as formas animais preenchidas com o padrão *ipinima* foram desenhadas por crianças com maior domínio motor. Abaixo formas indefinidas preenchidas com o ponto por crianças menores. Na ultima imagem (direita abaixo) criança maior retorna ao padrão de ponto ao utilizar guache, material mais difícil de manusear do que lápis e canetas.

Prancha 15– Combinações:



Na prancha autores de diversas idades exploram utilizações da *pirinyna* e *ipinina* para delimitação da moldura e preenchimento de figuras.

Prancha 16 – *Ja'eakynga*::



Na prancha autores em diversos estágios de domínio motor delimitam espaços no papel, depois preenchidos com o padrão triangular *já'eakynga*, a pintura de cabeça de *já'é* (modelo de panela).

Prancha 17 – *Ehiraimbava*



Na prancha autores em diversos estágios de domínio motor delimitam espaços no papel, depois preenchidos com o padrão losangular *ehiraimbava*, o favo de mel.

Saberes *kwasiat* são compartilhados por homens, mulheres, crianças e espíritos. Meninos e meninas se interessavam e reproduziam os padrões no papel, ainda que os primeiros preferencialmente no preenchimento de formas animais. Meninos conhecem e, quando homens, reproduzem os padrões em trançados de palha e outros suportes, que não o corpo. Ao contrário de Silva⁵⁴, registrei meninos moldando pequenos animais de argila (conf. Prancha 12, cap.2.1), ainda que não panelas. Assim como registrei a pesca por parte de meninas, ainda que não com arco e flecha (conf. Prancha 29, cap.2.2). No exercício das habilidades é que homens e mulheres se posicionam diferencialmente, habilidades estas construídas ao longo de todo o processo de maturação corporal. Tratamos aqui, portanto, não só de saberes *kwasiat*, mas de *juak*, a habilidade de pintar, esta sim intrinsecamente feminina. *Juakete* a “pintura verdadeira” (vide prancha 20, adiante) é o único padrão “usado com exclusividade na pintura corporal” e que só se realiza “na forma do corpo humano” (Müller 1990:229-230), ou mais especificamente, no corpo da mulher.

Na narrativa mítica, o desenho provém de *Anhyngakwasiat*⁵⁵, *anhynga* primordial que fez para si um corpo com a pintura, de onde se originam a habilidade de pintar *juak* e o conhecimento sobre os padrões geométricos *kwasiat*. *Anhyngavuú* ouviu o barulhento e agressivo *Anhyngakwasiat*, viu seu corpo decorado e se perguntou “o que eu vi? É bonito”, o corpo era uma junção de partes, cada qual com um padrão diferente. Ambas as personagens são identificadas com *anhynga*, constituindo-se em enunciador do discurso aquele que ouve e vê, *Anhyngavuú*. A mãe então o identifica como sobrinho de *Anhyngakwasiat*, lhe diz para fazer as flechas onde reproduzirá as padronagens e lhe ensina como atrair o tio. Observando de longe *Anhyngavuú* aprende os padrões, que reproduz no trançado de flechas, esteiras e peneiras.

É justamente um *anhynga*, por definição um não inteiro, um dividido, quem demonstra aos Asuriní que de partes se podem fazer inteiros. Como nos esclarece Müller, a tensão entre unidade e dispersão se desdobra em um terceiro termo, a representação, com os desenhos “o *anhynga* existe, como unidade” (Müller 1990:32, 272), ou seja, *há um corpo*.

⁵⁴ Silva (2000:76) observa que “os meninos nem mesmo se permitem manipular a argila, segundo relata, numa experiência na escola da aldeia, as professoras procuraram incentivar os meninos e meninas a produzirem miniaturas de objetos com argila. Os primeiros se negaram terminantemente a trabalhar com este material e optaram em confeccionar miniaturas de arcos, flechas, canoas e outros objetos em madeira, que é a matéria-prima normalmente relacionada com o sexo masculino. As meninas, ao contrário, produziram uma série de pequenas imitações de vasilhas, bem como, uma réplica da própria aldeia com suas casas e locais de trabalho”.

⁵⁵ Müller (1990:250-272) desenvolve uma detalhada análise sobre este mito, relacionando à noção de representação como constitutiva da pessoa, conferindo ao ser o estatuto de uno, vivente.

Assim, o suporte “por excelência” para a aplicação do grafismo é o corpo humano, “forma concebida como tal na mitologia e reafirmada na transposição da nomenclatura da anatomia humana à das panelas de cerâmica” (Müller, 1990:220)⁵⁶.

Olaria e pintura são domínios consubstanciais quando consideramos a *Tauva*, pois, na performance ritual é a oleira quem maneja o jenipapo da tatuagem e da pintura corporal. Se a cerâmica é uma arte delicada sobre o barro mole, sujeita a perder a forma durante o endurecimento, a pintura aplicada posteriormente deforma, ou dá forma. Uma panela bem acabada pode parecer disforme por conta de uma pintura mal aplicada e um vasilhame irregular pode ganhar simetria com um grafismo bem proporcionado. As mulheres exercitam longamente essas habilidades de modelagem e projeção em diversos suportes tridimensionais, como cuias e bancos de madeira. Mas a panela, segundo Müller (1990:220), “constitui o suporte em que maior variedade de padrões de desenho e combinações podem ser realizadas e onde a criatividade individual se exerce mais plenamente”.

A divisão do suporte em partes para a aplicação da pintura, marcada pela *pirinyña*, permite que cada qual receba uma padronagem. Os padrões, concebidos em sua forma infinita, serão mentalmente dimensionados para cada parte. As combinações, em seus múltiplos arranjos e repetições possíveis, desenvolvem o constante exercício criativo e um amplo domínio sobre a concepção da forma. O desenho acentua a forma, relacionada à função do objeto (Müller 1990:218) e a integração plástica, utilitária e gráfica dos artefatos nos permite qualificá-los como “utensílios-ornamento” (Müller 1990:220), cujo “gozo funcional” (Müller 1990:215) extrapola, ou se sobrepõe ao valor utilitário. Este é o *savoir-faire* que a oleira pintora empregará na produção de corpos.

A pintura com padrões geométricos confere ao corpo um caráter propriamente humano e diferencia gêneros (Müller 1990:227). Nos corpos masculinos, a *pirinyña* marca a divisão horizontal de ombro a ombro e delimita um desenho em forma ovalada em cada ombro, preenchido com estampas geométricas (Imagem 5 e Prancha 21, adiante). Nos corpos femininos, obedecerá a uma divisão vertical, que marca o ventre. Estas divisões horizontais ou verticais determinam a distribuição dos desenhos no corpo. Outras partes do corpo são divididas da mesma forma para ambos os sexos.

⁵⁶ A divisão das partes da panela para a pintura representa o corpo humano, em uma versão, digamos, básica; bunda (*rekará*), corpo (sem denominação específica), cabeça (*akynga*) e pescoço (*ajora*) que aparece apenas em alguns modelos de panela (Müller 1990:218).

Imagem 5 – Pintura masculina:



Detalhe de tatuagem e pintura masculina com jenipapo

Mais tarde, a tatuagem irá acompanhar este desenho nos corpos adultos. O padrão aplicado primeiramente na tatuagem é a *pirinyña*, a linha, o mesmo que inaugura a pintura corporal no recém-nascido. Do ponto de vista da exegese, a tatuagem executa a extração do sangue do inimigo morto do guerreiro. A tatuagem imprime a marca do humano (*ava*) decorando o corpo com desenho geométrico, distribuído de acordo com regras que se baseiam na anatomia humana (Müller 1990:126). Não só os homens, as mulheres também são tatuadas no *turé* e as marcas distinguem gênero e geração pela sequência de aplicação, marcando fases do ciclo da vida (Müller 1990:126). Na tatuagem das mulheres, verifica-se a seguinte ordem, mãos, ventre, braços e rosto. (Müller 2009:166).

O velho *Moreyra* descreveu-me um *petimbô* particularmente relacionado às crianças, o *Kyrapetym*⁵⁷. Neste, após a pintura dos corpos inteiramente em preto *ajemo'ona*, o espírito *Kyra* é invocado para engordar os corpos. Nos cantos o pajé ressalta a enorme brasa do tabaco de *kyra*⁵⁸, para quem se faz o maior charuto, e guarda na menor das cuias o *ynga* de vários tipos de carne, (mencionados especialmente algumas espécies de jeju, o pacu e o veado em meu registro), depois sopra o tabaco e circunda os corpos com as mãos, para que retenham o *ynga* da gordura animal. Além da maior brasa para o menor continente, temos que o contato do corpo inteiro com o jenipapo “engorda”, ou seja, aumenta a forma para todos os lados. A ação do pajé visa uma tapagem, para que o corpo atue adequadamente como continente da gordura, e sua presença é imprescindível para que o corpo embebido em *ynga* não incorra em riscos em virtude deste contato completo com os espíritos. Tanto que, ao final dos *maraka*, o pajé executa o *petymbo* sobre seu assistente e cantadora, contornando seus corpos, “pois também tiveram sua vida ameaçada” (Müller 1990:180).

No cotidiano as mulheres não cobrem corpos inteiramente de jenipapo, manejam esta substância de forma articulada aos saberes *kwasiat*, A ênfase na temática, antes inscrita nos pequenos corpos do que escrita por eles (como se houvesse uma tela interposta entre o olhar e o mundo) nos conduziu ao aprofundamento na investigação sobre o tema. O levantamento exaustivo dos padrões e suas propriedades exigiria um estudo *per se*, mas as nossas observações em campo nos permitem afirmar os efeitos profiláticos (vitamínicos, nutritivos) do jenipapo⁵⁹ e sua agencia sobre a forma corporal, que varia de acordo com a

⁵⁷ Müller 1990:312, 347 registra a realização de um *kyrapetym* durante as refeições *ava* em 1978, definindo-o como um ritual xamanístico relacionado ao nascimento de crianças. Müller (1990:107) também registra a pintura da menor criança no *Turé* de 78, na época com 6 meses, toda em preto para um *petymbo*, provavelmente um *kyrapetym*.

⁵⁸ *Tuviap petyma ruva Tuviap kirapetym Kyrapetym kyrapetym, umu mujerava mykurajyka, umu mujerava jeju ru, umu mujerava rauvata tajau rauvata arapua mae ravata, umu mujerava nu e ae rire ke ae kuipi mujerava ra kunumi ree y ypy na ae umujerava.*

⁵⁹ O jenipapo é largamente utilizado pelos ameríndios, com diferentes significados. Alguns exemplos parecem mais próximos conceitualmente, entre os Wayapi (Gallois, 1992:224) a ausência de decoração nos corpos marca os estados limiares, como os resguardos relacionados ao parto, luto ou menstruação. Os Wayãpi usam o termo *o-mongy* “para decoração do corpo com jenipapo ou urucum e para aplicação de remédios no corpo de um doente” (Gallois 1992:227) e tem diversos tipos de “remédios de cheiro”, que combinam com técnicas de ornamentação corporal para modificar a distância, no sentido de aproximar ou de afastar, entre o homem e o mundo dos inimigos ou entidades sobrenaturais. Os motivos *kusiwa* cobrindo o corpo com jenipapo promovem uma aproximação com o sobrenatural. Gallois (1992:210) traduz o termo *kusiwa* como “representação gráfica abstrata” e também “escrita”, de maneira que o termo pode ser considerado um cognato do *kwasiat* Asurini, ainda que existam diferenças em relação aos padrões, nomenclatura e significado das figuras. Mesmo entre os Jê Kayapó, que levam Turner a definir a pintura como uma “pele social” (1995:149), trabalhos recentes como o de Demarchi (2010:18) recuperam as múltiplas formas de agencia da pintura sobre o corpo, inclusive as facetas “medicinais” das resinas e do urucum para o endurecimento da pele do recém-nascido ou para a proteção dos corpos no fim dos resguardos (nascimento, luto, guerra). O autor diferencia o uso da pintura com jenipapo, não apenas para embelezar e humanizar o corpo, como apontado por Cohn (2003), mas também para que a criança se acostume com “pequenas doses de animalidade” que preparam progressivamente o seu corpo para a experiência ritual, que é o ápice da beleza. Entre os Asurini talvez fosse mais aproximado falarmos em pequenas doses de morte criando a vida e pequenas doses de vida evitando a morte, mas o processo se dirige igualmente a concepção de um corpo ontológico e ritualmente belo.

pintura aplicada. A *pirinyina* (imagem 6, a seguir), alonga o corpo e acelera o crescimento. Determinados grafismos são considerados menos adequados para a criança, como *mytupepa* (asa de mutum), que pode confundir o crescimento, atrapalhando seu sentido. *Tamakyjuak* (*tamaky* = perna, canela; *juak* = pintura), imprime velocidade e destreza. *Juakete*, a pintura verdadeira (conf. Prancha 18) está entre as mais utilizadas, sendo particularmente recomendável para acelerar a recuperação do corpo doente. *Juaketé* segue o padrão *tamakyjuak* “pintura de perna”, que é duplicado a partir dos dois círculos na articulação coxa-tronco e segue a anatomia do corpo, dividindo-o em dois, em dois sentidos: duas pernas e membros inferiores versus tronco (Müller 2009:170). Complementam a modelagem os cordões de algodão - *tapukura* nas pernas e *kaapuawa* nos braços dos meninos e *pinimaia* na cintura das meninas, que servem para engrossar estes membros, reforçando características de gênero desejáveis ao corpo.

A pintura inteiramente em preto *ajemo'ona*, não respeita os limites formais que distinguem os gêneros e a anatomia, sendo definida por Müller (2009:165) como uma “roupagem liminar” do estado de incorporação do personagem *Kavara*, cujo mito traz a noção da divisão do eu, causada pela morte (conf. adiante Capítulo 2.3). A pintura com padrões, por sua vez, é constitutiva de uma anatomia propriamente humana e enfatiza o caráter de gênero. Além do jenipapo, separando substancialmente corpos vivos de mortos no cotidiano, há uma agência própria dos desenhos sobre a realidade. Na fabricação de corpos o desenho gera unidade, coesão entre membros, seu efeito poderia seria ser descrito como de “membramento”, em oposição ao desmembramento do corpo representado pela morte, do qual tratamos na segunda parte do Capítulo 2.

As imagens e narrativas apresentadas nesta primeira parte retratam os esforços de homens e mulheres no sentido de estimular o crescimento para cima, alongando, e para os lados, engordando, para que o pequeno corpo se mantenha inteiro (*u'awe*), não se parta, não seja apenas parte de outro algo, um pedaço (*myryny*). Como na imagem sugerida pelo termo *amu'i* que combina a 1ª PS com os causativos *-mu* e *-i* = pequeno; “tornei pequeno”, “esfarelei” (Monserrat 1988:13), o demasiado pequeno é sinônimo de partido, de quebrado, o antônimo de um inteiro e, portanto, o oposto de um corpo capaz de possuir *ynga*.

Diversas habilidades são recrutadas para que o pequeno corpo seja forte, resista ao nascimento e endurecimento, tal qual o vasilhame cerâmico há de ser. Mas não somente, o

corpo deve ser belo, de uma beleza ontológica, a forma perfeita de *kyty* moldada por Maíra (Müller 1990:194), o que implica nas ideias de proporcionalidade da forma e de uma pele perfeitamente lisa, alisada com água e jenipapo (Pranchas 19 e 20) pelas mulheres. Em *juakete* (conf. Prancha 18) a forma se identifica ao suporte, que domina o conteúdo, assim, para Müller (1990:229), o desenho subordina-se à forma do corpo. Com base nas observações deste campo podemos considerar o contrário igualmente verdadeiro - o corpo subordina-se ao desenho, que pressupõe um corpo. Não qualquer corpo, o corpo belo moldado por Maíra. Neste sentido, quando a prática leva à perfeição, quando a habilidade xamânica alcança a maturidade, temos a *tayngava*⁶⁰, padrão preponderante nos desenhos e boneco antropomórfico usado nos *maraká*. O “ser humano/vivente/uno” representado na *tayngava* se diferencia da ideia de *kwasiat* (o repertório) e da figuração ou desenho do corpo (*avaraingava*) pelo princípio que “define humanos e outros viventes, isto é, que possuem a substância *ynga*”. Assim, temos na *tayngava*, um vivente que praticamente prescinde de corpo físico, pura projeção da imagem, incorpóreo, mas íntegro e continente exato para o *ynga*.

Em suma, as observações deste campo nos sugerem que a modelagem dos corpos combina diversas técnicas, cordões nos membros, imobilidade temporária durante a aplicação, a agencia do jenipapo, banhos que reativam e potencializam estes efeitos e, por fim, a visibilidade e o caráter propriamente humano da forma dado na pintura. A beleza captura o olhar como uma “*tukaia*”, uma tocaia, armadilha. E o corpo belamente pintado se diferencia do fundo quando é olhado. Diante do olhar sua forma é ressaltada, o que lhe reitera a integridade. Assim, no cotidiano o grupo doméstico se dedica a acostumar o *kunumi* a ficar bonito, a ser olhado. Retornamos aos saberes *kwasiat* e ao sentido na visão no Capítulo 4, por agora basta frisar como Gow (1988:19), que os desenhos são “visualmente compulsivos, no sentido de focalizar a atenção sobre a superfície contínua da forma corporal”. Se, nas imagens adiante, o leitor disposto a um esforço de imaginação olhar a pintura como se não houvesse corpos sob ela, talvez vislumbre o manejo habilidoso deste traço ancestral pela oleira pintora.

⁶⁰ Müller (1990:245) sinaliza a associação entre as noções de *ynga* (raiz *yng*) e *ayangava* (raiz *ayng*), traduzida por imagem, representação. Com o sufixo “*t*” que indica possuidor humano, *tayngava* significa imagem do ser humano. Müller (1990:247-248) aponta paralelismos e diferenças com os cognatos *taangap* kayabi, *ta'angap* kamayurá e *ta'anga* waiãpi.

Imagem 6 – *Pirinyna*:



Moratei é considerada uma criança especialmente pequena e magra pela mãe *Apeona*, que pinta frequentemente seu corpo com o padrão *pirinyna*, para alongá-lo e deixá-lo mais forte. A *pinimaia* na cintura, antes confeccionada com algodão e os colares, antes com dentes de macaco, apresentam a inovação das miçangas. O conjunto de cuidados, claro, não se furta ao objetivo de fazer *Moratei* saudável e bela.

Prancha 18 – Juakete:





A velha *Murukai* exhibe para a câmera os detalhes da bela pintura feita na neta *Majuva*; trata-se de *juakete*, a pintura verdadeira, preenchida com o padrão *Ipinima*.

Prancha 19 – O jenipapo e a vida:





Grafismos corporais diversos sob o efeito potencializador da água.

Prancha 20 – *Iapire*, a pele:





Detalhes de pinturas corporais diversas.

Prancha 21 – Pintura de menino:



Detalhes de grafismos corporais masculinos diversos.
2.2

A mata e a morte



Imagem 7: A cerâmica sem pintura e com acabamento rústico é associada aos animais e espíritos animais

Após o mote *kwasiat*, a mata e seus habitantes foram as temáticas diletas dos desenhistas (conf. Pranchas 23, 25, 26, 27, 31, 34, 35 e 36), do mesmo modo retratadas em imagens fotográficas (Pranchas 22, 24, 28, 29, 30, 32, 33, 37, 38 e 39), narrativas ontológicas e observações de campo. As matas são frequentadas desde muito cedo pelos *kunumi*. A circulação constante no território (em função da sobrevivência antes de mais, mas não apenas), demanda e promove um profundo conhecimento sobre tudo que lhe diz respeito, que as crianças adquirem acompanhando os adultos. No período de seca, quando estive em campo, as incursões na mata, fossem em áreas próximas ou distantes, eram diárias e, além das atividades na roça, crianças pequenas acompanhavam a coleta de frutas, ervas medicinais, castanhas, jenipapo, entre outros.

As incursões na mata são habitualmente precedidas de um trecho em canoa. Entre as crianças as canoas se tornaram brinquedo comum (conf. Prancha 22). E entre os jovens se constata a destreza no manejo dos diversos tipos de motores, que se quebram e são consertados ao longo do rio, em expedições que podem durar dias. O acesso aos municípios vizinhos se dá exclusivamente por via aquática e, para um lado e outro do rio Xingu, pelo rio Iriri ou igarapés próximos, há inúmeras entradas para a mata, levando a destinos que os Asuriní conhecem bem. Mas não apenas, a desenvoltura dos jovens no contato com a água, na qual mergulham e nadam livremente, contrasta com a descrição dos antigos na chegada de Müller (2002:188) quando “silenciosos e poucos, permaneciam agachados, jogando água devagarinho na cabeça” nas margens dos rios.

Acompanhando-os nestes caminhos por água pude presenciar a coleta de ovos de tracajá nos beiradões e ilhas em meio aos rios. E acompanhar as pescarias de *jeju* e *tamuata*⁶¹, pequenos peixes que podem ser encontrados em igarapés ou lagoas formadas durante a seca, proporcionando uma pesca farta que os Asuriní praticam lançando mão de técnicas diversas, como as retratadas nas Pranchas 28 e 29, adiante. O domínio dos caminhos por via aquática é importante para as caçadas, assim como o conhecimento da mata o é para as pescarias. Mas, nas últimas, registrei a presença de mulheres, meninas e crianças pequenas e, nas primeiras, apenas de meninos maiores⁶² acompanhando homens adultos.

As pescarias de *jeju* e *tamuata* comumente reúnem pessoas que não residem em um mesmo grupo doméstico, são circunstâncias festivas e alegres em que parte do pescado é consumida no local e o restante em refeições partilhadas com quem se tem, ou deseja ter, proximidade. Há diversas formas de preparo e consumo, mas espetá-los em galhos, assando-os diretamente sobre o fogo é a forma adotada no local das pescarias e, depois, nas casas, a mais popular entre as crianças (vide Prancha 28). A contribuição ativa de crianças nestas atividades é evidentemente valorizada pelos adultos, ovos de tracajá e peixinhos no espeto parecem ser alimentos especialmente saborosos e divertidos para um *kunumi*, assim como a arte de conhecê-los, obtê-los e prepará-los (vide Pranchas 25, 26 e 27).

⁶¹ Para maiores informações sobre os diversos tipos de coleta, caça e pescarias de *jeju* e *tamuata*, conf. Müller 1990:79.

⁶² As observações de Velden (2010:244) sobre os Karitiana soam muito semelhantes: se a caça é uma atividade estritamente masculina, da pesca participam homens, mulheres e crianças, que se reúnem em alegres grupos para, no alto verão (quando igarapés e lagoas com seus níveis muito baixos), organizar pescarias coletivas. Entre os Asuriní também se observam apenas homens e meninos utilizando arco e flechas nas pescarias, mulheres se utilizam de outros meios, como as peneiras, conf. Prancha 30.

Habitualmente se encontram crianças em grupos ou sozinhas pescando no beiradão, pescaria que exibem orgulhosas (conf. Prancha 30), cientes do domínio adquirido sobre o processo de obtenção deste alimento que, via de regra, adquirem desde bem pequenas. Em algumas pescarias coletivas observei meninos tomando orgulhosamente a dianteira e desafiando conhecimentos sobre caminhos, peixes, pássaros, animais, frutas e ervas medicinais. Crianças pequenas, como *Remé* (2 anos) e *Kuaiwu* (4 anos) acompanham e apreciam visivelmente as atividades na mata, passando por trajetos longos e de difícil acesso. Crianças menores são levadas no colo e, no destino, distraídas pelas mais velhas, como *Remé* quando ganha animais moldados durante a extração de barro (vide Prancha 12) ou *Kuaiwu*, quando recebe peixinhos que deixa cair novamente na água durante a pescaria com timbó (conf. prancha 29).

Os adultos Asuriní sorriam apontando para registro a (literal) naturalidade dos pequenos com a mata. É particularmente notória a intimidade com árvores e folhagens (vide Prancha 24), daí a compreensão de que tratamos de *ka'a* nesta segunda parte do Capítulo. Como verbo, *ka* significa “estar” ou “ficar”, é derivado do verbo irregular *-a*; “ir” (muito frequente como auxiliar, quando confere ao verbo principal o aspecto de ação ou processo, Monserrat 1988:18). Como nome, *ka* significa roça. Acrescido do sufixo *-a*; torna-se *ka'a*, cujo sentido exato, ainda que sempre relacionado à mata, depende do contexto, *ka'a* pode ser, por exemplo, a substância vegetal introduzida no corpo do pajé iniciante pelos espíritos (Müller 1990:180). Acrescido do sufixo diminutivo *-i*⁶³ forma *ka'api'i*, capim, mato pequeno.

Ka'a alude ao universo da caça, em habilidades essencialmente masculinas, diz respeito ao manejo da madeira para manufatura dos bancos usados nos *maraká*, aos espíritos animais invocados pelos pajés, ao cachimbo queimando o tabaco. Mas estas são habilidades desenvolvidas posteriormente. Antes, o convívio com seres da água e o conhecimento sobre o entorno se sobressaem. Uma expressão em asuriní define a experiência primária da criança com *ka'a* representada no bloco de imagens a seguir: *tekaave a a teka* “a mata onde moro” que, no caso, inclui os rios amazônicos por onde se chega e se sai. A criança transita inicialmente em terra molhada, no universo de *Tauva*, cuja imagem no mundo atual é a do peixe pacu (Müller 1990:192), desde aí é alertada para o perigo dos *anhynga* incorporados em pequenos animais que vivem nos beiradões, aos quais deve temer e evitar.

⁶³ “-Uu e -i”: são sufixos aumentativos e diminutivos muito frequentes em nomes de animais e vegetais, como em *Tatuu*: tatu grande e *Tatu'i* tatu pequeno ou em *Kumanau* feijão grande e *Kumana'i* feijão pequeno (Monserrat 1988:34).

Prancha 22 – Crianças e canoas:





Crianças brincam diariamente com canoas atracadas.

Prancha 23 – Ka'a:



Desenhos de autores diversos sobre árvores e plantas.

Prancha 24 – *Yvyra* madeira:





Na página anterior, as inseparáveis *Majuva* e *Morateí*. Nesta página (acima) *Arauary*, e *Ty'a* se acomodam em árvores enquanto a mãe coletar o barro.

Prancha 25 – Ipira, peixe:



Desenhos de autores diversos sobre peixes.

Prancha 26 – Tracajás e Jabotis:



Desenhos de autores diversos sobre jabotis e tracajás.

Prancha 27 – Conhecimentos:



Desenhos de Auary, Ka'a e Iri'i sobre peixes, tracajás, jabotis e seus hábitos .

Prancha 28 – *Jeju e tamuatá:*





Na página anterior *Ty'a*, acompanha o pai *Manuka* em todas as etapas da pesca de *jeju* e *tamuatá* com cesto de taboca. O cesto foi utilizado para raspar o fundo da lagoa, onde estes pequenos peixes ficam presos durante a seca. Após a raspagem, são separados manualmente das folhas e outros resíduos e assados no local (acima) em espetos feitos com gravetos. Na aldeia (abaixo) são consumidos assados no espeto, cozidos ou fritos.

Prancha 29 – Pesca com timbó:

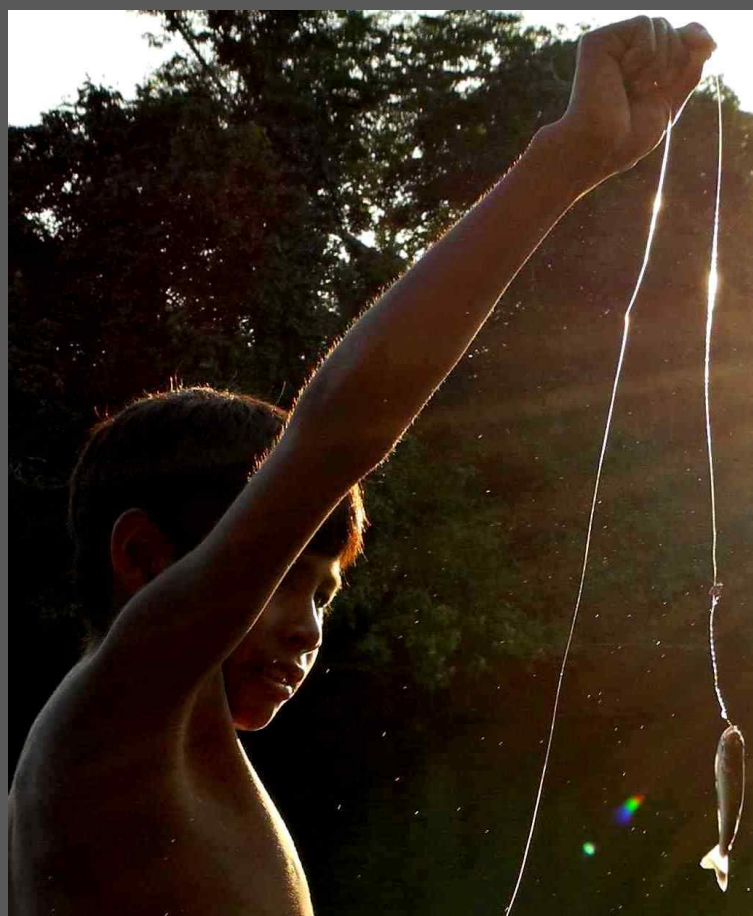






Nas duas primeiras páginas os filhos maiores de *Takamui* participam de todas as etapas da pesca do *jeju* e *tamuatá* com *timbó*, raiz coletada na mata, amarrada em pequenos montes e batida na água das lagoas formadas durante a seca. A substância liberada desoxigena a água represada e os peixes sobem para a superfície, onde são pescados com esteiras ou arco e flecha (apenas pelos meninos). Acima, *Kuaiwu*, o filho caçula de *Takamui*, compartilha a alegria dos peixes que ganha. Ainda seja pequeno demais para pegá-los, participa ativamente, apontando onde estão e torcendo para os peguem.

Prancha 30 – Pesca no dia a dia:





Arauary (na página anterior e acima) pesca na beira do rio Xingu. Abaixo, *Itareí*, filho de *Takuja*, exhibe a pescaria farta.

Peixes (*ipira*) e seres do ambiente aquático, como o tracajá (*jautiryna*⁶⁴), são identificados com os ritos de *Tauva*, o jaboti (*jauti*) com os do *turé* e as aves. No discurso mítico o jabuti é o dono da flauta *turé*, que perde sua esposa, a arara, para o anfitrião do ritual, seu primo cruzado pica-pau (Müller 1990:104)⁶⁵. Quando o pica-pau pia, alguma mulher engravida, dizem os Asuriní. Na performance ritual de *kavara* (conf. Capítulo 2.3, adiante), o canto/a dança sobre as sepulturas ocorre em posição de cócoras, reproduzindo os sapos e jabutis do *Turé* primordial (Müller 2009:178). Os desenhos de aves (Prancha 31, a seguir) e a importância dos mingaus e caldos para a concepção de crianças (Prancha 32, na sequência), nos conduzem ao papel da *Uirasimbé*, mulher que pinta os participantes com jenipapo e prepara o mingau ritual nos *maraká*. Sua participação é a atualização do mito do dilúvio, em que o único sobrevivente, *Uajaré*, pega para si uma bela garça, *Uirá*, que se transforma em gente e prepara o mingau. Os pajés primordiais *Tivá*, *Apykwara* e *Karovara* são filhos de *Uajaré*, que após o dilúvio fez muitos filhos, que também fizeram muitos filhos (conf. Müller 1990:341-343). *Uajaré* descobre que a garça usa o fogo do irmão urubu, e acaba por obtê-lo. Assim:

“Na mitologia e no ritual, a comida associa simbolicamente a mulher a um bem cultural, o fogo, através do qual a humanidade obteve o alimento cozido e o mingau fermentado compartilhado por espíritos, humanos e xamãs, canal por excelência do relacionamento entre estes seres” (Müller 1990:151).

Cabe discriminar dois tipos básicos de mingaus nos *maraka*, o não fermentado, identificado à Cobra e aos espíritos animais, servido na panela de tipo *japepaí* sem decoração e o mingau fermentado (*kauíyng*), compartilhado por xamãs e xamãs primordiais nas panelinhas de tipo *já'ei* com decoração (Müller 1990:177-183). As vasilhas de tipo *já'é*, usadas para servir mingau de milho e mutum, são sempre decoradas, ao contrário de outras cuias (como a *kumé*, usada para servir carne a pequenos grupos, conf. Müller 1990:84). As panelas destinadas aos espíritos animais rituais e as miniaturas de animais em barro se caracterizam, assim, pelo acabamento rústico, pela ausência de alisamento e grafismo (vide imagem 07), marcando justamente seu caráter animal. Na feitura do mingau temos a mandioca, pequeno corpo vegetal, ralado e coado, assim como a temos filtrada e desidratada no fabrico das farinhas e tapiocas. Ao desmembrar e cozinhar este pequeno corpo, a *Uirasimbé* trabalha em um sentido diferente da oleira na criação de corpos, suas ferramentas são pilões, raladores e peneiras (vide Prancha

⁶⁴ Segundo Monserrat (1988:34) *-ryn* é um sufixo que significa falso, pseudo, antônimo do sufixo *-ete* intensificador de veracidade.

⁶⁵ No relato registrado no campo deste estudo, o narrador descreve as tentativas do jabuti em encontrar novas parceiras de outras espécies animais, sempre frustradas por algum defeito na aparência ou comportamento da parceira, fazendo rir as crianças. Depois de chorar muito e quase morrer de tristeza o jabuti se torna um grande xamã, que cura as feridas da arara.

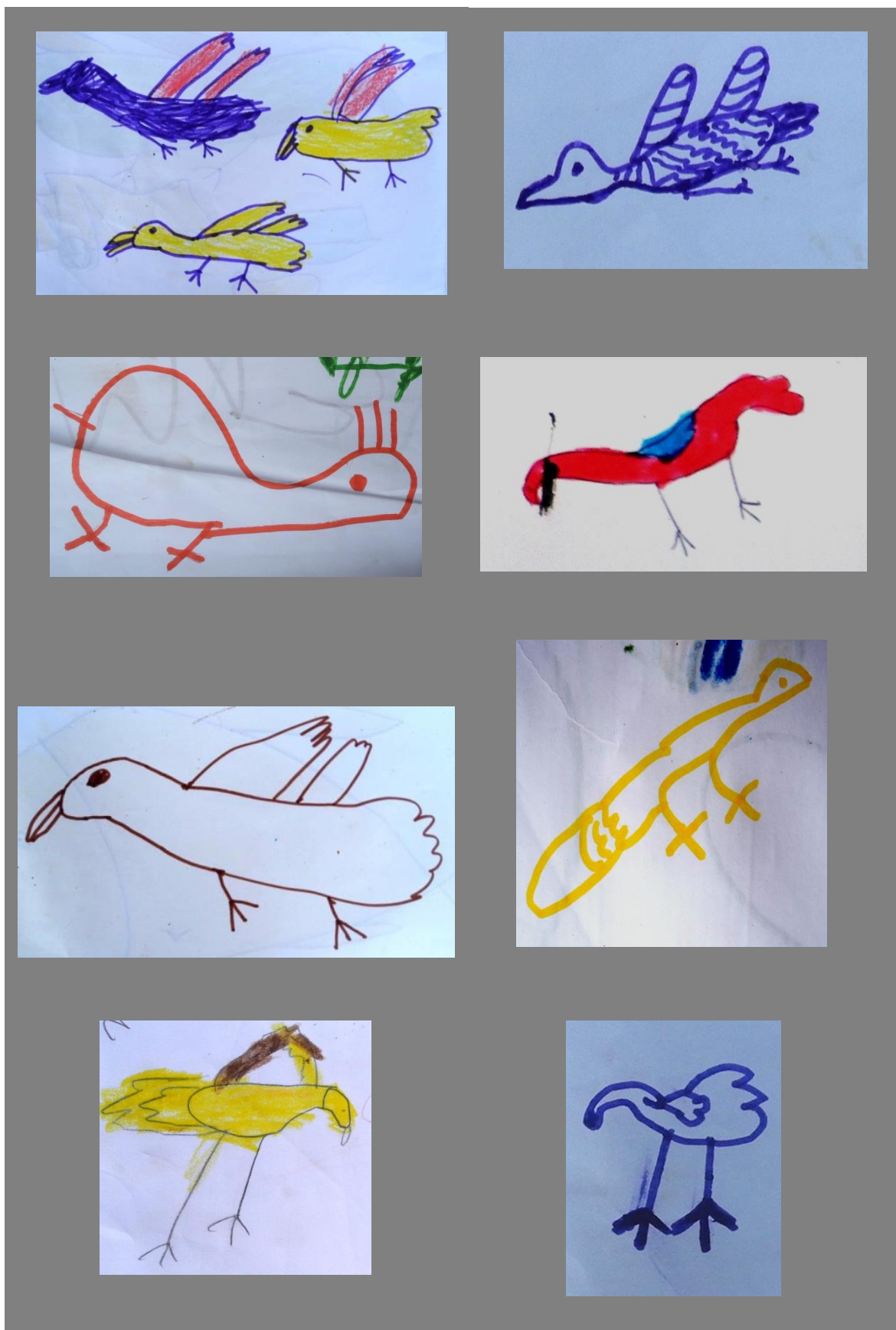
33). Estamos aqui nas interseções de duros e moles, na dinâmica *-aty* e *-meu* do universo culinário, mas não tratamos exclusivamente de habilidades femininas. Peneiras e bancos de madeira, artefatos produzidos pelos homens, quando colocados acima das cabeças das crianças, interrompem o crescimento dos ossos, fazendo com que endureçam precocemente. No início da história de *Kyty*, *Maíra* faz para si parentes a partir da madeira (Müller 1990:324), objetos da cultura material e as peneiras com desenho geométrico (*biaakwasiat*) são um saber nominalmente mencionado na história de *Anhyngakwasiat* (Müller 1990:260). O impulso de crescimento *uje*, tal qual o barro com o feminino, articula metonimicamente artefatos produzidos por homens e o corpo em desenvolvimento. Se o consumo de alimentos líquidos e magros em gordura animal durante a couvade é prescritivo, ou seja, recomendado, a suspensão dos trabalhos manuais é obrigatória.

Outro herói mítico *Maíra Maiforomongap*, literalmente um peneirador⁶⁶, separa humanos e animais “tomando-lhes a cultura (objetos e ritual) e expulsando-os para a mata” (Müller 1990:194). A filha deste *Maíra* vai visitar diversas aldeias, das aldeias dos sapos vêm as cuias e a entrecasca da árvore para fazer charuto, da aldeia das corujas a caça de cotias, da aldeia dos macacos o mingau do coco inajá (da palmeira indajá) e um neto, renegado por ter rabo como o pai, da aldeia do pássaro *jakyryna* os cantos e a iniciação da jovem na festa do *kavara*. Durante o ritual, *jakyryna* vai urinar, mas apenas seu coração vai, a pele fica e responde à *Maiforomongap*, matando-o. *Jakyryna* revive o *Maíra*, mas, assim como os demais animais, é expulso para a mata pela fumaça do seu charuto.

Destacamos, portanto, as habilidades masculinas empregadas na geração de corpos, no manejo da madeira, da palha e da mata. O ingresso do corpo no mundo humano é mediado, claro, por água e fogo femininos, mas também por habilidades que espelham o xamã criador, refiro-me à cultura material herdada dos *Maíra*, que diferencia humanos de animais, tanto quanto o fogo culinário. *Maíra peneirador* é um xamã manejando a brasa de seu charuto, neste recorte representa as habilidades desenvolvidas pelos homens no *ukara*, para uso cotidiano e ritual, que (inclusive) superam a contribuição feminina em variedade de artefatos para atividades de subsistência, uso doméstico e conforto (Ribeiro apud Müller 1990:215). Sublinho o papel de xamã criador em contraste ao de *boakara* operador na morte e ao de xamã jaguar curador, dos quais tratamos no bloco de imagens e narrativas adiante.

⁶⁶ *Mai* + *foro* generalizador + *amongap*, peneirar, separar (Müller 1990:194), *Maira* peneirador, *Maira* separador.

Prancha 31 – *Uirá* pássaro:



Desenhos de autores diversos sobre aves.

Prancha 32 – Instrumentos:





Murukai coa a *maniaka*, mandioca doce que se pode comer crua, para fazer mingau. No processo de fabrico dos mingaus de mandioca e milho, particularmente associados ao crescimento das crianças, as mulheres usam vários recursos de filtragem.

Prancha 33 – Palha e madeira:





Na página anterior, *Takamuí* fabrica peneiras com grafismo. Nesta página, *Manuka* mostra banco em fabricação e pronto. Objetos produzidos por homens, como peneiras e bancos, podem interromper o crescimento do corpo se colocadas acima da cabeça da criança.

Dentre as espécies animais desenhadas, cobras e onças se destacaram pela natureza extraordinária, digna de admiração e medo. A aparição de algum no cotidiano motivava um mosaico de narrativas, onde histórias dos antigos, encontros fortuitos, caçadas, invasões noturnas e rituais pintavam um único quadro. Cobras e onças eram chamadas simplesmente de pajés por alguns desenhistas. A cobra pajé está presente tanto nos rituais do *Turé*, associada às flautas (Müller 1990:118-119), quanto dos *maraká*, onde tem lugar entre os *yvara* (cilindros de madeira que delimitam o espaço ritual) e o banco de madeira do pajé, “a cobra, ela própria princípio vital, é o *ynga* materializado no *yvara* em mingaus e outros elementos rituais” (Müller 1990:156). Em ambos os contextos rituais, a cobra está associada com a reprodução da vida e, portanto, com crianças. Nos desenhos (Prancha 34, a seguir) o leitor talvez possa identificar o tratamento gráfico peculiar dedicado à forma da cobra, sugestivo do seu caráter simbólico, do qual tratamos no 4º capítulo.

Sobre onças (Pranchas 35 e 39, adiante), qualquer criança Asuriní suficientemente grande para entender histórias sabe que um dia os pajés se transformavam em *jawara*, já ouviu descrições detalhadas sobre garras saindo da pele, dentes crescendo, olhos arregalados e, via de regra, demonstra conhecimento sobre os feitos de grandes pajés do passado, que caçavam com dentes e unhas, depois comiam a carne crua, sangrando, como onças, pois, de fato, eram. O pajé sempre foi temido pelos parentes próximos que podem ser atacados durante as metamorfoses, pois a habilidade de virar onça é feita inicialmente sem muito domínio. Nestes casos, o cheiro de sangue representa um grave risco de vida, especialmente para as mulheres, por conta da menstruação e do pós-parto. Um *kunumi* sabe que pajés passam pela experiência de quase morte, seja por doença ou ferimento graves, antes de desenvolverem essas capacidades. São, em parte, espíritos e um dia vão embora, “não morrem, passam do estado de contato íntimo com os espíritos para os mundos por eles habitados” (Müller 1990:172).

Se as diferenças entre animais, pajés e espíritos soavam um tanto irrelevantes no discurso infantil, a divisão essencial entre vivos e *anhynga*, além da evitação dos segundos, era cuidadosamente reiterada. O *anhynga* humano guarda memórias fragmentadas de parentes vivos e pode encontrá-los, daí a troca de nomes durante o luto. Animais pajé e animais em geral, não são *anhynga*. Quando morto, o animal libera um *anhynga*, tido como menos perigoso. Mas, para o caçador, principalmente para o que já matou muito, o *anhynga* animal pode representar

uma grave ameaça⁶⁷. Na mata, mata-se, e onde se mata e se morre, há *anhynga*. Por isso, as mulheres protegem seus caçadores, jovens ou maduros, com jenipapo sobre as tatuagens, com pintura nos ombros e nas pernas (imagem 8), com tanta frequência, ou mais, quanto o fazem para suas crianças.

Imagem 8: Boakara



Takamui recebe pintura de perna (*tamakyjuak*) e ombros para proteção pelas muitas caçadas.

Caçadores em ação (Prancha 36) integram o conjunto seguinte de imagens. Ouvi dos meninos animadas histórias de caçadas com os homens mais velhos, relatos carregados de uma adrenalina que não identifiquei em nenhuma outra ocasião. As primeiras caçadas solitárias acontecem no limiar da idade adulta e são marcadas pelo medo dos *anhynga*, comuns nas copas das árvores, e pelas poucas probabilidades de sucesso. Essas caçadas representam também o amadurecimento do corpo e da vontade, abordados no capítulo 4, por agora, friso que meninos fabricam desde bem pequenos seus arcos e flechas, com os quais “caçam” animais domésticos nos terreiros, passarinhos nas imediações, derrubam frutas, guerreiam com outros ou se dedicam simplesmente a irritar os adultos. Para as mesmas finalidades servem os estilingues, muito populares atualmente (vide Prancha 37).

⁶⁷ Informação dada por *Takamui*, que também explica a Müller (1990:191) que há os *anhynga* da mata (*anhynga oata*), os do céu (*Yvaca-nhynga*) e os da água (*ypianhynga*), além dos *anhynga* dos mortos humanos.

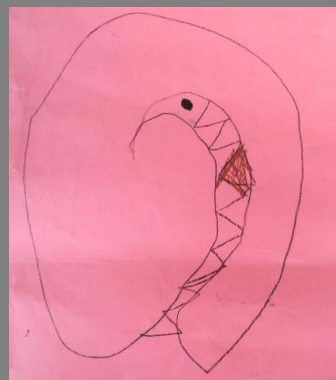
Depois das caçadas, de volta à aldeia, grupos de crianças curiosas acompanham ou participam do corte das carnes. Parte da carne secará ao sol, no varal como a roupa lavada, para consumo posterior. Mas a cabeça será assada e consumida rapidamente, além de receber uma atenção diferenciada, ao menos por parte das crianças. Crianças brincando com cabeças (conf. Prancha 38) são uma idiosincrasia Asuriní destacada por eles para registro fotográfico. A cabeça, assim como as outras partes do corpo morto, não são considerados efetivamente corpo, mas ex-corpo. O sufixo *-er/-per/-wer*, que indica passado nominal, é utilizado para marcar esta diferença entre o corpo íntegro, que contém *ynga* e o corpo que não é uno, é pedaços, desmembrado, o ex-corpo. Precisamente, os Asuriní se referem a ex-partes de corpos⁶⁸.

A imagem do corpo inteiro está partida, é *anhynga*, perigosa, mas suas ex-partes não. Os adultos assentem que as crianças observem e explorem longamente as ex-partes da presa antes do consumo. No caso das carnes mais raras, permitem inclusive a presença de crianças de grupos domésticos alheios que, como retomaremos no capítulo 3, não costumam ser bem vindas. Quando *Bá*, filho de *Manuka*, matou uma onça, o corpo foi colocado no terreiro do matador, pessoas de todos os grupos vieram olhar e suas crianças puderam examinar tranquilamente (Prancha 39). Ao contrário dos animais consumidos, a cabeça não foi retirada, apenas os dentes. A *jawara*, como se comentava, rondava o Koatinemo há meses, queria comer carne de gente e só foi pega com a ajuda do pajé. Os Asuriní consideram o *anhynga* da onça majestosamente perigoso e, por isso, não guardam a pele. Como no caso humano, não se guarda nada do morto. Tratamento contrastante com o descaso com que são tratados os restos de outras espécies.

A caça e a preparação da carne para consumo são momentos que evidenciam uma questão usual, mas basilar neste estudo - a morte, que aqui vem pelas mãos dos homens. A contiguidade com o corpo da caça, que permite a investigação curiosa e pedagógica das suas ex-partes, faz a morte fisicamente presente na rotina infantil. E salienta a importância dos *boakara*, guerreiros, caçadores, matadores que trabalham intensa e cotidianamente para garantir carne aos grupos domésticos, repletos de bocas a serem alimentadas. Nos permite, ainda, discriminar entre a imagem do corpo desmembrado pela morte, que é *anhynga* e o ex-corpo, partido pela morte e literalmente repartido para consumo, que é carne.

⁶⁸ Se relacionados ao corpo são sufixos que indicam a morte, Monserrat (1988: 33) cita alguns exemplos: *jauti papera* “ex-pata do jabuti”, *jauti apepera*, “ex-casco de jabuti”. O sufixo também é aplicado para enfatizar que algo já não é como em *tava* “aldeia” e *tavera*, “ex-aldeia”, aldeia que já não é habitada.

Prancha 34 – *Maia/Baia*, a cobra:



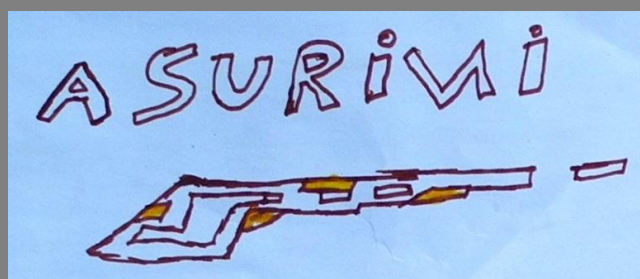
Desenhos de autores diversos sobre a cobra.

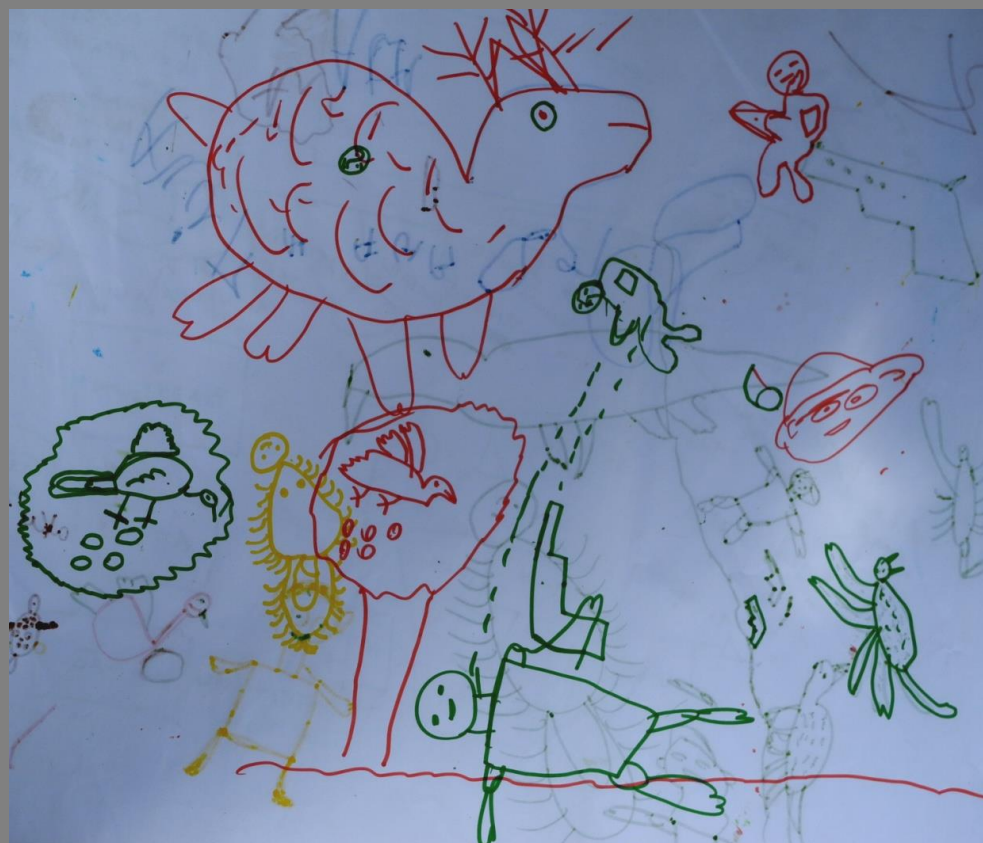
Prancha 35 - *Jawara*, onça:



Desenhos de autores diversos sobre *jawara*, a onça.

Prancha 36 - *Aata tejuva rupi*, fui caçar com meu pai:





Desenhos de Auary e Arauary e Teaudi sobre caçadas com arco e flecha e arma de fogo.

Prancha 37 – A mata e a morte:







Na primeira página, cabeças de anta são assadas para consumo e a carne de caça seca ao sol nos *ukara* terreiros. Na segunda página, pose do caçador e “caça” de galinhas com arco e flecha no *ukara*. Os arcos são muito populares entre os meninos, que os fabricam em vários tamanhos, ainda que nas caçadas atuais se usem agora armas de fogo. Nesta página, estilingues recém-incorporados e a investigação de peixe desconhecido pelas crianças.

Prancha 38 - *Akygwera*, ex-cabeça:







Na prancha, crianças exploram “ex-cabeças” de anta, mutum e jacaré.

Prancha 39 - *Jawara e Tiva:*





Na página anterior acima, *Arauy* e *Araryjuva*, de grupos domésticos diferentes, exploram o ex-rabo da onça. Nesta página acima, o velho *Moreyra*, considerado por muitos o último grande xamã Asuriní. No primeiro dia letivo, ao responderem sobre o período de interstício, vários alunos contaram que uma onça havia atacado alguém do seu grupo. A (mesma) onça, tentava, há meses, abater algum morador do Koatinemo. Nesta página, *Takiri* retira os dentes da *jawara*. Ele traz nos braços e no pescoço as marcas de um ataque sofrido pela (mesma, dizem) onça poucos dias antes. Entre um episódio e outro, testemunhei um encontro de *Takiri* com o velho *Moreyra*, quando o pajé contou ter sonhado com *Tivá* e orientou *Takiri* sobre procedimentos a serem realizados a pedido de *Tivá*, a onça pajé. Poucos dias depois a *jawara* foi morta. Quanto aos dentes da *jawara*, foram “perdidos” no rio.

As imagens e narrativas representadas no último bloco nos conduzem ao par xamã e guerreiro, revelam as habilidades masculinas investidas na posição de *boakara* alimentando o grupo, a relação com a caça e a imagem não exatamente física, mas vívida do pajé, mesmo que no ângulo jaguar. No mito fundante da guerra e do xamanismo, os xamãs primordiais *Tivá*, *Apykwara* e *Karovara* fazem uma nova *tavyve* (casa comunal) após a morte de uma criança e realizam um *maraka*. Os pássaros, membros desta aldeia atacam a aldeia dos marimbondos e os matam, desmembram os corpos e na volta moqueiam as partes e comem a cabeça. O *boakara* chega e oferece para a *Uirasimbé* um braço do inimigo morto, que ela leva para o *maraká*. (Müller 1990:87,140). O braço se agarra na parede da casa, o pajé “morre” (como morrem hoje nos *maraká*) e quando volta a si fica muito zangado. Os pajés originários consideram o ato repugnante, recolhem seus pertences; o pilão, o pau do pilão, a peneira; recortam o piso da casa e levam-na com chão e tudo, vão embora para sempre, instituindo a separação cósmica entre o mundo humano e o céu dos pajés⁶⁹. Se o *boakara*, matador, guerreiro, caçador, traz a ex-parte como parte repulsiva de seu ofício, quem a introduz no ritual é a *Uirasimbé*, pássaro, mulher, ar e fogo, a própria passagem do cru para o cozido.

Na história de *Itaona*, o filhote de onça (Müller 1990:329-330), a ruptura dada pela ingestão da carne crua culmina no consumo do próprio parentesco. O cunhado (*jerayroyra*) vai caçar, ouve o choro e adota um filho, que na verdade é um filhote de onça, *Itaona*. Quando cresce, *Itaona* começa a caçar e comer carne crua. Aos poucos vai comendo os parentes, até que eles fogem, sobrando somente a avó, que vê *Itaona* chegando em casa como onça, com uma ex-perna pintada de jenipapo na boca. Ela fica com medo e prepara um mingau de mandioca que mata a onça. Os parentes voltam e queimam seus ossos, que viram “pium”, mosquitos.

Nem bem a parte (o ex-braço), pode criar vida, possuir *ynga*, nem bem pode ser consumida, contradição originária solucionada apenas pelo rompimento entre vida e morte, entre humanos e espíritos, entre humanos e animais. A onça, em sua faceta egoísta, solitária e predadora não reconhece a humanidade dada pela pintura, não acha repulsivo comer a carne crua e não pode ser feita consanguínea, acaba morta pelo mingau cozido. Sua faceta omofágica

⁶⁹ Até então podemos considerar que todos eram ou podiam ser *ava* “gente”, este sentido os Asuriní se alinham à outros exemplos etnográficos compreendidos sob a ótica do perspectivismo e multinaturalismo. Como bem resumido por Sztutman (2009) o tempo mítico é, pois, um tempo em que as perspectivas não estavam fixadas: animais eram gente; ou, melhor: eram animais-gente. Havia a gente-onça, a gente-anta e toda essa gente deixou de sê-lo, tornando extensiva a diferença entre gente e bicho. Na passagem para o tempo atual houve, assim, uma diferenciação radical, uma perda de comunicação, algo como uma fixação de perspectivas. O tempo mítico é marcado por “diferenças infinitas”, internas a cada personagem, simultaneamente gente e onça, gente e queixada, gente e sucuri.

residual, o mosquito, a parte mínima com agencia própria, é um inconveniente com o qual se tem que lidar.

O mingau de inajá faz mal à filha do Maíra peneirador que teve relações sexuais com o macaco, o neto oriundo desta união é renegado, como todos os demais animais, que oscilam entre as posições de afim-cunhado e filho-neto do Maíra. Voltamos ao tema no 3º capítulo, antes, importa que humanos se diferenciam de animais e jaguares predadores pelo cozido, pela cultura material e pela pintura corporal. Menos o pajé, que pode virar onça, possibilitando a conjunção entre os universos, habilidade sempre útil quando uma onça ronda as casas querendo comer carne de gente. Parafraseando Müller (1990:278) neste momento histórico, talvez o pajé esteja mais próximo do polo negativo, tanto quantitativa quanto qualitativamente. Se o *boakara* está ligado à vida, alimentando o grupo, identifica-se também com os *anhynga*, ao promover a morte da presa. Se o *boakara* está ligado à vida e morte, com ênfase na primeira, o pajé contemporâneo está ligado a ambas, com ênfase na segunda. Sublinho que ambos constituem aspectos igualmente importantes da identidade Asuriní.

Noção concatenada à presença dos *jeremimava*⁷⁰, representados no próximo bloco de imagens, que os Asuriní consideram componente elementar da criação de crianças (como registrado também por Müller 1990:299). Habitam nos terreiros dos grupos domésticos uma generosa diversidade de espécies nativas de pássaros, jacumins, periquitos, araras e aves pescadoras de todos os tamanhos, jabutis, cotias, catetos, antas e macacos. Entre as espécies recentemente introduzidas cachorros⁷¹, gatos, galinhas e patos. Os *jeremimava* são cuidadosamente alimentados, especialmente pelas mulheres (vide Prancha 42). Em alguns pátios registrei cercados, de taquara ou madeira, abrigando famílias de porcos do mato, jabotis ou galinhas, que os Asuriní não comem. O tratamento dado ao animal que servirá de alimento contrasta radicalmente com o reservado aos *jeremimava*. Os animais caçados não são

⁷⁰ *Jeremimava* ou *Jeremybava*, na transcrição de *Kwatireí* é, provavelmente, um cognato do *mimawa* parakanã que, segundo Fausto (2001: 347), é “cognato do *mymbá* (Montoya 1876) e do *mimawa* da língua geral amazônica (Stradelli 1929 :526), os quais foram incorporados ao léxico do português como xerimbabo (na forma possuída de 1ª PS). Segundo a lingüista Antonia Alves Pereira (2007:100-101), *jeremimava* é um termo composto de *je* (1ª PS) e *emimava* pode ser traduzido como ‘doméstico’ ou ‘de criação’, o morfema é colocado entre o possuidor e o nome de animal para possibilitar que o nome torne-se alienável, pois, ao menos em tese, alguns nomes de animais não o são. Trata-se de um recurso denominado pela autora de “posse mediatizada” que só pode ser aplicado à nomes de animais considerados domesticáveis, a palavra *maia* “cobra”, por exemplo, não admite este recurso. A autora acrescenta que poucos nomes não podem ser possuídos em língua asuriní, dentre eles insetos, corpos celestiais e fenômenos da natureza. Ainda sobre Fausto (2008), o *emimava* asuriní pode ser entendido como um exemplo da relação de filiação adotiva dada na dinâmica dono-mestre, onde dono está na posição de provedor, não de predador.

⁷¹ Como em outros exemplos etnográficos, entre os Asuriní o cachorro é associado com a onça, tal qual para os Karitiana (Van Velden 2010:283,287) a admiração pelos cães de caça ilustra o valor atribuído à habilidade de caçar: a onça, embora perigosa, e admirada por sua capacidade de perseguir e matar suas presas; de modo idêntico, são admirados os cachorros que demonstram destreza e ferocidade ao caçar.

alimentados, até porque raramente se guarda o animal vivo para consumo posterior, exceto no caso dos jabutis, que podem ser mantidos por algum tempo, mas, neste caso, são pendurados pelos cascos por cipós ou cordas na área externa das casas (vide Prancha 41). A identificação com o ponto de vista animal e a partilha de alimentos, que diferencia o grupo que come da presa que é comida, estão dadas no cotidiano com o *jeremimava* que, sendo animal, vive e come com os humanos, em uma forma reversa de relação com quem poderia ser a comida⁷².

Imagem 9: Pássaros domésticos



Jeremimava no ukara de Myra.

Müller (1990:160) registra que o *ynga* manejado pelo pajé pode tomar a forma de um pequeno papagaio (Müller 1990:160). Observei um filhote de caitetu ser tratado por avô,

⁷² Refiro-me, de fato, ao contraste dado por Fausto (2002b) entre “comer alguém”, o canibalismo, ou “comer com e como alguém”, a comensalidade. Xerimbabos têm suscitado importantes debates na antropologia sulamericanista, primeiramente no tocante à díade caça e guerra. Em um universo multinaturalista e perspectivista os limites entre caça e guerra são tenues, assim como é difusa a fronteira entre comensalidade e canibalismo. O par pajé *boakara* Asuriní articula estas fronteiras. Vander Velden (2010:133-134) revisita Erikson (1987; 1997), Descola (1994a 1998, 1999) Menget (1988), Fausto (1999) e Santos-Granero (2009), entendendo que todos estes autores assumem uma complementaridade entre *pet keeping* e caça (como rapto de pessoas e agressão guerreira), colocando todo o processo como um assunto de *homens*. Ainda segundo Velden, Taylor (2001) oferece um panorama alternativo ao incorporar definitivamente as mulheres, sugerindo que, para os Jivaro, os *wild pets* são *órfãos* cuja *proteção* deve ser garantida pelas mulheres, mais recentemente, Cormier (2003: 112ss), embora reconheça que várias das explicações elaboradas por trabalhos anteriores podem ser aplicadas aos *pets* Guaja, sustenta que a relação entre estes e as mulheres deve ser salientada. O material Karitiana coloca a criação de animais como prática pertinente ao *conjunto das relações familiares*, que envolve, portanto, mulheres, homens e crianças. A definição não parece incorreta para os Asuriní, quase sempre respondem que o pet é da criança, mas as mulheres cuidam e os homens trazem. Talvez por conta do recorte de estudo, tendo a compreender o pet com parte da criação de crianças. Considerando Fausto (2008) também parece coerente a interpretação do *jeremimava* Asuriní sob a ótica da filiação adotiva, a relação com a criança é qualitativamente de germanos, mas assimétrica, o xerimbabo é um outro e jamais deixará de sê-lo completamente (Fausto 2008:352).

por abrigar o *anhynga* já fraco do finado marido da avó. Em um universo onde o pano de fundo é a morte e seus fragmentos, o *jeremimava* representa, primeiramente, *ynga*. Corpos inteiros, humanos ou animais, são continente de vida, como panelas são continente de mingau, sua beleza primária deriva daí e, deste ponto de vista, xerimbabos não deixam de ser “enfeites de aldeia” (Van Velden 2010:132-139). No cotidiano atualizam o tempo mítico em que perspectivas humanas e animais não estavam fixadas, aos olhos da criança o jabuti ou a arara míticos são os mesmos que andam no *ukara*.

Presenciei o desaparecimento de uma galinha motivar um sério abalo nas relações entre vizinhos, sogro e genro, mesmo se tratando apenas de uma suspeita. Daí a impressão de que os *pets* também sinalizam a temperatura das relações entre grupos domésticos e a emergência de irrupções. A provocação se dirige antes ao *pet* ou à criança que transitam desavisadamente em território alheio. Neste caso, o xerimbabo será “canibalizado” e a saúde da criança provavelmente colocada em risco por um tratamento inadequado, comportamento tido como extremamente antissocial. Deste ponto de vista, o *pet* não deixa de ocupar posição similar ao cunhado Tupinambá, inequivocamente estrangeiro afim, que mesmo quando feito parente pela comensalidade, pode vir a ser comido, trata-se de uma “reserva canibal”⁷³.

Retornamos esta questão no 3º capítulo, quanto às imagens e narrativas apresentadas neste Capítulo 2.3, destaco que as habilidades investidas na cultura material também integram o *savoir-faire* que o homem maduro, xamã e *boakara*, (assim como a oleira pintora) carrega para a produção de corpos. Tratamos adiante de dois aspectos essenciais da experiência infantil mediados pela comunidade consanguínea, a nomeação e a presença na *tavyve* (vide Imagem 10), do ponto de vista da fabricação de corpos.

⁷³ Nos termos sugeridos por Edmundo Peggion durante a banca de defesa.

Prancha 40 - Jeremimava:





Na prancha, crianças com animais de estimação nos *ukara* de Myra, Murukai, Wewé e Tajmira

Prancha 41 – Comer com, comer quem:



Nas imagens acima crianças com seus *jeremymava*, nas imagens do meio, diferença no tratamento dado aos quelônios de estimação (à esquerda) ou para consumo (à direita). Abaixo, e o pirão assado no casco de jabuti e menino comendo ovos de traçajá no *ukara* de *Tewu*.

Prancha 42 – Comer como:





Na prancha, os pets são cuidadosamente alimentados, na página anterior, filhote de caititu bebe leite, pequenas gaiivotas recebem peixes, passarinhos ganham mamão e o macaco-prego vagens. Representamos o comer “como alguém”, diferenciando humanos que comem cozido, de *jeremimava*, que comem cru, pois via de regra os Asuriní garantem alimentação própria para os *pets*.

2.3 Corpos que vivem nomes



Imagem 10: A *Tavyve*, casa comunal, tem aproximadamente 12m de altura, 10m de altura e 30m de comprimento, sua forma arredondada é comparável a um casulo, a casa dispõe de quatro entradas, duas laterais e duas nas extremidades (Müller 1990:49). A área entre as portas laterais torna-se sagrada durante as cerimônias, neste espaço são realizados os rituais do Turé e se sentam os xamãs nas atividades do patio em frente a *tavyva* (Müller 1990:50) No fecho de luz está a *Tauva rukaia*, a panela dos rituais da *Tauva*.

A *tavyve* é certamente uma matriz, uma construção imponente ⁷⁴ (vide Imagem 10, na página anterior). Abriga parte importante das atividades rituais e é uma área comum, rota de vários grupos domésticos, ainda que não mais local de moradia. Não se trata de um espaço temido ou evitado, mesmo que sua função primordial seja abrigar as sepulturas dos mortos. Müller (1990:51) relata que em 1975, após a morte de uma criança, uma *tavyve* foi construída junto ao Posto Indígena do Koatinemo. A casa ruiu em um dos lados em 1979. O fato foi considerado um mau presságio pelos mais velhos, houve choro ritual e foram proibidas as cerimônias do *Turé* até a construção de uma nova. A nova *tavyve* foi erguida no mesmo lugar, mas em sentido inverso, para que continuasse abrigando as sepulturas. A construção de uma nova *tavyve* gera nascimentos, por outro lado, há perigos para as crianças que nascem em uma aldeia onde a *tavyve* esteja desgastada ou não exista. Müller (1990:51) cita o caso de uma criança, cuja paralisia nas pernas foi atribuída ao fato de ter sido gerada em uma aldeia nestas condições.

Imagem 11 – Crianças na *tavyve*:



Netas de Wewei brincam na *tavyve*.

⁷⁴ Müller descreve detalhadamente sua arquitetura e a relação entre os grupos domésticos na construção e ocupação da *tavyve*, tanto no cotidiano como nos momentos rituais (1990:49-57).

Na mítica os xamãs primordiais fazem uma nova *tavyve* após a morte de uma criança. Como bem notado por Müller (1990:87) trata-se de um ciclo de eventos no qual a morte da criança é um ponto culminante “a partir do qual uma *tavyve*, portanto uma unidade social, passa a existir”. Ao falar sobre um *anhynga* as crianças sussurravam para não atraí-los, ouvi relatos de quase serem levadas por algum. Se assustar *agat* e sentir medo *kyyje* são rotina, não apenas para os *kunumi*, sob determinadas circunstâncias, como a visão de grandes sapos, é comum os adultos fecharem portas cuidadosamente, para evitar algum *anhynga* oportunista. A onipresença deste ente naturaliza terminantemente a morte, iminente neste campo. Por outro lado, no lugar onde estão enterrados os mortos é justamente onde ela não está - a *tavyve* representa vida.

Imagem 12 – *Anhynga* por *Morate'y*:



NO desenho *Morate'y* representa um *anhynga* em suas muitas facetas. A desenhista pode ser vista na Imagem 6 e nas Pranchas 19, 20 e 24.

A tradução mais aproximada para *tavyve*⁷⁵ parece-me, seria “aldeia que frutifica aldeias”, o mesmo para *Tauvyva*, “aquela frutifica ou multiplica o espírito *tauva*”. A *tavyve*

⁷⁵ Ainda que tenhamos adotado a grafia *tavyve* dada por Müller, em Monserrat (1998:41), encontramos *tavyva*, *tava* aldeia + *yva*, sufixo que agregado a um nome de fruta significa a árvore que dá a fruta, Monserrat cita alguns exemplos: *peki'a'yva peki'a* pequi + *yva* = pequizeiro; *janyvavyva janyvava* jenipapo + *yva* = pé de jenipapo; *akauyva akauva* cacau + *yva* = pé de cacau. O mesmo ocorre em *tauvyva*, *tauva* + *yva*. Müller compreende *yva* como um sufixo de investidura, *turyva*, *turé* + *yva* = os que animam o *turé*. Necessário sublinhar a diferença entre o intensificador *yva* e a ideia de “dono”. No exemplo *turyva* fica

(Müller 1990:54-56) pode ser chamada de *aka* “casa” em representação a uma aldeia, como em *Taiuviaka* (casa de *Taiuvi*, morador da *tavyva*), nome de um aldeamento da época do contato, hoje *tavera*, ex-aldeia. Contudo *aka*, no uso corrente, se refere ao estilo de construção “duas águas”⁷⁶ e *akete*, “casa verdadeira”⁷⁷, ao arredondado como a *tavyve*, em dimensões menores. Müller (1990:55) registra a construção das *akete* para abrigar um casal com filho recém-nascido e para receber as flautas e visitantes durante os rituais do *Turé*, de forma que as classifica como casas de resguardo. No último caso, a *akete* recebe o nome de *jangaiva* e fica posicionada em frente a uma das portas da *tavyve* (Müller 1990:55). O significado desta matriz revela-se plenamente nos rituais do *Turé* quando as performances se condensam entre a *tavyve* e a *jangaiva*. Müller (1990:91-92) divide estes ritos em dois conjuntos: os das flautas *Turé* e os de *Tauva*, que descrevo sucintamente, tomando como eixo além deste espaço ritual, a ornamentação corporal e elementos parafernália ritual evidenciados no campo deste estudo, como o *yapema*.

A flauta, feita e tocada pelos homens, é o instrumento para chamar a cobra e invocar o sobrenatural *kavara* (Müller 1990:118). Flautas e cobras podem ser entendidas como representações fálicas (conf. Müller 1990:119-134) associadas à reprodução da vida. Tradicionalmente, os rituais das flautas ocorriam entre as estações de chuva e seca, iniciando-se com a colheita do milho, ocasiões em que dois grupos locais diferentes, os *pareara* (anfitriões) e os *turyva* (*turyva*, *turé* + *yva*, os que multiplicam as flautas do *turé*), trocavam cerimonialmente alimentos e artefatos, realizavam casamentos, choravam seus mortos, tatuavam seus guerreiros e iniciavam seus jovens, os *kauiraô*. Os *kauiraô*⁷⁸ se banham no rio durante os ritos iniciais de *Tauva*, quando o espírito é atraído para a *tauva rukaia* (*tukaia* ou *tocaia* de *tauva*, a panela cerimonial da *tavyve*, vide Imagem 10). No *turé* seguram um *yapema*⁷⁹, representação figurativa do peixe pacu e do órgão sexual feminino (Müller 1990:121-122). O *yapema* é um instrumento para atrair e conter o sobrenatural *Tauva*. Na performance

claro que os multiplicadores da flauta não são *turejara*, *turé* + *ijara* = o dono do *turé* (Müller 1990:92). A noção de dono também caracteriza a relação do matador com sua vítima *jemijara*, onde “meu dono” é a vítima (Müller 1990:139).

⁷⁶ Para maiores informações sobre os usos dos termos *aka* e *tavyve*, as diferentes construções e seus usos cotidianos e cerimoniais conf. Müller 1990:56.

⁷⁷ *Aka* casa + *ete*, sufixo intensificador que indica veracidade, Monserrat 1998:34 sufixo também se encontra nos termos *avaete* *ava* gente” + *ete* = gente verdadeira e *juakete* *juak* pintar + *ete* = pintura verdadeira.

⁷⁸ Müller (1990:102) não obteve tradução para a palavra. O prefixo de *Kauiraô* deriva provavelmente de *kau*, mingau, o termo, portanto, está à posição ocupada por jovens no ritual como bebedor-vomitador do mingau fermentado.

⁷⁹ Segundo Müller (1990:120) é o cognato tupinambá de *igapema* ou *ibirapema*, tacape com o qual se executavam os inimigos capturados.

ritual os *kauiraô* pulam a *tauva rukaia* carregando o *yapema* (Müller 1990:102-103) e tomam o mingau fermentado (*kau i mhoopyra*), que depois vomitam.

Para Müller (1990:110), atos que simbolizam ritualmente a morte, o contato com os sobrenaturais e com o feminino. O mingau fermentado é servido em panelas de mesmo modelo da *tauva rukaia* (*japepaí*), mas menores. Em lugar dos pequenos animais em alto relevo da *tauva rukaia* são decoradas com desenhos geométricos (Müller 1990:103). *Japepaí* é um modelo de vasilhame adequado ao cozimento de caldos e mingaus, sua base saliente se encaixa nos apoios (normalmente cacos de panelas quebradas) em torno do fogo, no caso da *tauva rukaia* a saliência é enterrada e o corpo aparado por estacas (Müller 1990:83-123). O *yapema* ainda acompanha os *kauiarô* nas danças *tivagava* (Müller 1990:105,107) realizadas para *Tiva*, o xamã onça invocado pelos pajés nos ritos terapêuticos. Essas danças são encerradas com relatos de guerras do passado (Müller 1990:97-98), de grandes feitos dos *boakara*. No ritual, os *kauiraô* também pulam a *tauva rukaia* carregando o *yapema*, de maneira que Müller interpreta a “dança do povo onça” como uma iniciação no mundo masculino dos espíritos (Müller 1990:111).

Os ritos de *kavara* são performances culminantes do *Turé*, compreendidos por Müller (1990:108) a partir do mito em que *Kavaryma*⁸⁰ e o companheiro vão caçar e são atacados por um inimigo. O companheiro morre e *Kavaryma* volta para a aldeia, mas é perseguido pelos pedaços do corpo do morto (fígado, coração, braço, perna e sangue). O sapo (*kururu*) é o *kavaryva* (os que multiplicam *kavara*) que canta como *Kavaryma* na aldeia, onde fazem uma festa e cantam sobre o braço do morto a noite toda, de manhã os *anhynga* vão embora. Mas a esposa do morto fala o seu nome, então ele volta e a leva com ele. Na performance ritual os *kavaryva* são homens maduros, *boakaras* tatuados no *turé* que, acompanhados pelas jovens cantadoras dançam da *jangaiva* à *tavyve*. Dentro da *tavyve* a movimentação de anfitriões e convidados, *pareara* e *turyva*, se desenvolve entre o local das sepulturas, onde realizam um choro ritual e a panela cerimonial, em torno da qual se posicionam os *kauiraô*, os *boakara* e os *kavaryva*, para os quais também se chora.

As performances entre *tavyve* e *jangaiva* representam a passagem de níveis cósmicos e a transmutação simbólica entre *boakara* e *kavara*, representante do morto. Dois

⁸⁰ *Kavaryma*, *kavara* + *yma* sufixo indicador de futuro: aquele que será *Kavara*, como *Tauva* e *Tauvyima* (Müller 1990:200). . *Kavaryma* hoje é *kavara* e no contexto ritual do *turé* vem para chorar os mortos.

lados da mesma moeda segundo Müller (1990:108), na passagem de uma posição ritual a outra, carregam em uma mão a flauta, na outra o arco e flecha:

“De um lado o instrumento associado à vida, de outro, o instrumento de morte; de um lado *kavara* (em seu aspecto de chorar os mortos para afastá-los para sempre e garantir vida aos vivos) e, de outro, *boakara*, autor da morte” (Müller 1990:119-120).

A pintura *ajemo'ona* (corpo todo pintado de preto) com penugem de gavião é utilizada pelos *boakara* (guerreiros) e tocadores da flauta *turé*, quando estão investidos da função de *kavaryva*, isto é, incorporam *Kavara*, o sobrevivente, o companheiro do morto no mito. Atrás dos *kavaryva/boakara* seguem as *kavaryvandara*, mulheres no papel de companheira do *kavaryva*, que recebem a mesma ornamentação. (Müller 2009:178). A penugem branca de gavião representa iniciação e renascimento (Müller 1990:125), de maneira que podemos compreender sua aplicação no corpo do homem maduro como sinal do fechamento de um ciclo. No *turé* os jovens iniciados *kauiraô* recebem esta mesma ornamentação, que pode causar doenças e tonturas, exige concentração e é considerada perigosa para os jovens (Müller 1990:125). O caráter de maturação sexual e iniciação estão simbolizados igualmente nas penugens de gavião que ornamentam os *wanapy*, função de auxiliar ritual que privilegia a participação de jovens sem filhos (Müller 1990:161,182). Trata-se de uma posição ocupada por jovens mulheres no *turé* e jovens homens no *maraka* (Müller 1990:131). Além de articular a realização do *maraka* e amparar o xamã que morre, o assistente rapaz assume uma posição feminina ao manipular as panelas e servir ao xamã o mingau fermentado (Müller 1990:131,181). A posição da jovem mulher como assistente no *maraka* é denominada *uirasimbé* (Müller 1990:182), em representação à garça que traz o fogo aos Asuriní, recebendo também a pintura *ajemo'ona* com penugem de gavião. Por sua vez, mulher madura do *turé*, em posição de xamã entre *boakara* e *kauiraô*, não recebe nenhuma ornamentação corporal (Müller 1990:127). Nas danças de *tivagava* (Müller 1990: 105,107) por outro lado, as moças aparecem ornamentadas ao lado deste mesmo par de homens, o jovem e o maduro.

Antes de seguirmos cabe, portanto, um comentário sobre maturidade sexual, pintura e ornamentação corporal evidenciadas na performance ritual. Penugens, nos corpos em maturação, e penas, nos corpos maduros, representam o contato com o sobrenatural, com a categoria ontológica de espírito e, de forma ampla, com o universo do pássaro mulher, a garça, que traz o fogo e o mingau para o xamanismo. Os *yapema* dos *kauiraô* são menores e com penugem no lugar de penas (Müller 1990:121), denotando esta diferença de maturação entre jovens homens e mulheres maduras. Os *simbaika*, colares de algodão ornamentados com penas

de aves, maiores ou menores para corpos maduros ou imaturos, respectivamente, como outros enfeites, distinguem sexo, status e idade (Müller 1990:126). A pintura em preto na criança se diferencia da pintura iniciatória do jovem pela ausência das penugens brancas. No corpo maduro é dada pela presença da tatuagem.

No ciclo final do *turé* ocorre a tatuagem dos *boakara*, para a extração do sangue dos inimigos mortos (Müller 1990:126). Antigamente todo homem adulto tinha ao menos um *jemijara* “minha presa” (Müller 1990:87), vítima representada pelas tatuagens dos ombros, adquirida no momento na morte do primeiro inimigo (Müller 1990:139). Para o homem maduro a tatuagem marca seu reiterado contato com a morte e a necessidade de separar-se dela. Mulheres também são tatuadas durante o *turé*, não operam a morte de um inimigo, mas separam morte e vida como parte de seu ofício diário e ritual no manejo do jenipapo. Ornamentação iniciatória e tatuagem, portanto, representam fases da fabricação e maturação de corpos⁸¹, associadas aos papéis de progenitor e provedor, aos menos como os compreendo. Estendendo a metáfora da panela-corpo sugerida pelo recorte deste campo ao limite, ou seja, trata-se apenas uma hipótese interpretativa, temos a “queima do vasilhame”, a maturação final do corpo, ocorrendo ritualmente quando o jovem rapaz pula a panela cerimonial e a moça coloca a sua juventude para atrair os espíritos com a ornamentação iniciatória. Do ponto de vista profilático, podemos supor que findo o processo de endurecimento o corpo estará pronto como uma panela está para o fogo de cozinha, então o jenipapo não exercerá o mesmo papel por meio da aplicação direta sobre a pele, o que será garantido pelas incisões das tatuagens.

Se a ausência das penugens denota a imaturidade sexual e espiritual da criança, a pintura em preto não deixa de situá-la no espectro do morto. *Kavara* é uma das facetas de *anhynga*, materializada no cotidiano pelo interdito ao nome dos mortos. Se *Kavara* é o interdito, simboliza igualmente o momento de retorno dos nomes. Como apontado por Müller, trata-se de garantir vida e chorar os mortos, para afastar os *anhynga* dos vivos e dos nomes. Para que os nomes possam voltar são necessários *bava*, antepassados, mortos antigos cujo nome não carregue *anhynga*. E nomes idealmente voltam com o nascimento de novos membros. Podemos considerar *kavara*, portanto, também, como uma representação da circularidade da vida e da nominação, da qual tratamos adiante.

⁸¹ Segundo Müller (1990: 227) pode-se identificar fases do desenvolvimento biológico e social nas tatuagens femininas. Nas mulheres jovens se observam apenas mãos tatuadas, nas maduras a tatuagem obedece a uma divisão vertical, que marca o ventre, nas mais velhas, surgem ainda desenhos geométricos no contorno da boca e na testa.

A nomeação Asuriní não ocorre de maneira diferenciada para homens e mulheres⁸², nem corresponde a uma etapa de maturação do corpo, pertence a um ciclo que se repetirá periodicamente durante a vida, de uma maneira específica para cada nominado, tratamos aqui de como cada vivo vive as suas mortes e de como cada morte é vivida coletivamente. A primeira morte de um parente marca o momento em que se deixa de usar o nome recebido após a couvade e se adquire um nome de adulto. Ocorre sem a realização de cerimônias públicas, como parte de um processo que envolve todos os parentes, que mudam de nome para evitar o *anhynga* do morto, mais próximo e perigoso do que nunca. Ao mesmo tempo, é justamente durante o luto do morto recente, cujo nome não pode ser pronunciado em hipótese alguma, que as memórias de mortos mais antigos podem voltar, junto com o retorno de seus nomes. A princípio, a única fonte do repertório de nomes são os mortos e não há duas pessoas vivas com o mesmo nome. Pude observar mais de um exemplo de herança de nomes em vida, quando avós nominam para o uso após a morte. Registrei alguns nomes não indígenas, considerados apelidos, não exatamente nomes próprios. E duas pessoas vivas com o mesmo nome, ainda que não em uso ao mesmo tempo. A Figura 09 (ao fim do capítulo) ilustra estes e outros exemplos.

A nomeação Asuriní certamente merece maiores estudos. Inclusive, tema pouco explorado nos debates etnográficos, os nomes têm significado, *Ka'a*, *Turé*, *Ukara* e *Kwasara* (*kwasiat*) são elementos importantes do *socius* Asuriní abordados neste estudo e nomes pessoais. Nas conversas sobre os nomes, no entanto, a ênfase inequívoca está na pertença do nome a um antepassado morto. Dizem os Asuriní que chamando novamente alguém pelo nome do parente morto “matam a saudade”. Souza reafirma a bilateralidade e classifica a onomástica Asuriní no horizonte dos sistemas canibais de nomeação, ressaltando que os nomes estão estreitamente ligados tanto com a esfera dos mortos, quanto dos vivos:

“Sejam eles *bawa* (humanos que morreram, afastados, já antepassados) ou *anhynga* (mortos mais recentes, humanos decompostos), os nomes só circulam porque existem os mortos. É a morte que movimenta a sociedade.” (Souza, 1994:90)

Se comparada a outros grupos Tupi, a onomástica assemelha-se ao exemplo Araweté pela regra que não permite dois vivos com o mesmo nome e pelas restritas oportunidades para a aquisição de novos nomes (Viveiros de Castro, 1986: 374), mas o paralelismo é curiosamente invertido; pois onde os Araweté sublinham com tecônimos o nascimento e a relação entre vivos, os Asuriní enfatizam com epônimos a morte e a relação

⁸² Ainda que os nomes se diferenciem entre femininos e masculinos.

entre vivos e mortos. Souza esclarece que não se trata da reencarnação de epônimos, nem da atribuição de papéis antes desempenhados por eles (Souza, 1994: 104), mas de nomes que agenciam memória, devem ser primeiro esquecidos e depois voltar ao mundo dos vivos para matar a saudade que os vivos têm, no momento em que estes podem rememorar-los. A autora enfatiza que “apenas os nomes voltam” (1994:102), quando alguém morre, tentará chegar até *Maira* e, se conseguir, em sua morada receberá um novo nome:

“não um nome pessoal, mas um **designativo de categoria, os homens passam a ter o nome de ABABUDJ; as mulheres, KUNANTAI; e crianças, CURUMIN**⁸³. Os mortos são inseridos em outras categorias, perdem a sua marca individualizadora - o nome - e são reunidos em conjuntos diferenciados dos existentes entre os vivos, são considerados coletivamente, passando a ter existência enquanto categoria múltipla em oposição à sociedade dos vivos”. (Souza, 1994:102-103).

Desta forma, os nomes mediam e demarcam dimensões próprias a vivos e mortos, mas pertencem à esfera dos vivos, pois são os mortos quem os perdem para que os vivos os tenham de volta, com as memórias que encerram. Os mortos, no sentido contrário, são tratados em termos genéricos como *bava* ou, se com sorte chegarem à *Maira*, por categorias que adjetivam a juventude de seus corpos. A qualidade impessoal que a retirada do nome marca é típica do tratamento discursivo dedicado aos mortos⁸⁴. As memórias sobre a pessoa pertencem ao nome, são da ordem dos vivos e com ele retornam. Assim, o nome Asuriní guarda “uma intimidade de co-participação, de elemento que constitui a Pessoa”⁸⁵ (Souza, 1994:99).

Müller também sublinha o nexa da nomeação para a compreensão da Pessoa Asuriní, cuja realização não está na transformação definitiva como para os Araweté⁸⁶ (Müller, 1990:277), na passagem para o futuro, mas na possibilidade de ida e vinda, na “tensão entre o que é e o que não é” (Müller, 1990:277). Na metamorfose, o xamã vive a concomitância entre estes estados ontológicos, atuando como organizador das relações entre humanos e espíritos ou,

⁸³ Grifo meu. Os designativos de categoria de Souza são os mesmos mencionados na análise demográfica de *Kwatireí* no Capítulo I ainda que com o outra grafia, estão entre as pouquíssimas menções que pude localizar na literatura Asuriní. Os “designativos de categoria” aqui, claro, não se confundem classes e categorias de idade, como no exemplo Jê-Xavante, referem-se a um processo que se dá no sentido contrário ao do nascimento, poderiam ser consideradas talvez categorias anti-etárias, de “desnascimento”.

⁸⁴ Exceto xamã, que se metamorfoseia assumindo uma condição de sobrenatural, no mundo dos espíritos se casa, tem filhos e ganha nomes (Müller 1990:136). Não se tratam de nomes humanos, mas relacionados ao destino social pós-morte do xamã.

⁸⁵ A noção de Pessoa, “arqui-categoria” que deixou sua marca na antropologia sul americana nas últimas décadas, não se confunde com a noção de indivíduo e, como alerta Viveiros de Castro (1986:124), deve ser contextualizada em seu momento na história da teoria antropológica, a qual imprime “seu selo nos problemas característicos de épocas e escolas” (Seeger; da Matta; Viveiros de Castro, 1979: 02).

⁸⁶ Se a constituição da Pessoa Krahô se constitui num processo dialético, em complementaridades e negações, “eu sou aquilo que o que eu não sou não é”, e a Pessoa Araweté em Viveiros de Castro (1986: 118) se constitui em um processo “anti-dialético”, ela não propriamente “existe”, é mais um entre do que um ente, enquanto relação móvel entre termos ela não é, se define pelo devir. A alteridade é intrínseca à pessoa Araweté “o outro não é um espelho, é um destino” (ibid: 608).

como “operador metafísico” no modelo de Viveiros de Castro. Baseada nos estudos sobre o grafismo, Müller (1990:279) demonstra que a noção de equivalência entre representação e realidade opera no mesmo nível, qualidade relacionada ao lugar que a imortalidade ocupa para os Asuriní, que os diferencia dos Araweté:

“O caso Asuriní possibilita verificar-se que numa sociedade Tupi a representação e a realidade se equivalem, relação esta que se estabelece sem hierarquização e cuja tensão, constitutiva da sociedade, pode ser detectada não no sentido da temporalidade/devir, projeção no futuro/imortalidade como ideal da pessoa humana, mas no da realização presente dessa condição. E se há relação com o exterior, fundamento da diferença como condição da sociedade, ela está na concomitância, simultaneidade de estados de alteridade. O xamã Asuriní que chega ao passado/futuro dos ancestrais/avaeté/Maíra morre definitivamente. Os *avá* (humanos) se reproduzem a eles mesmos à sua imagem e semelhança: são os *avá* de sempre, do futuro: a nomenclatura indica este princípio filosófico da sociedade.” (Müller, 1990:279)

Para alçarmos este ponto do debate, introduzimos uma leitura etnográfica de alguns dos elementos salientados pelo nosso trabalho de campo. Maíra descarta a pele perebenta de *Kyty* e ela se transforma no primeiro jacaré. Esta pele cabe perfeitamente ao jacaré, mas não é apropriada ao humano verdadeiro, que Maíra alisa cuidadosamente para ficar bonito. Crianças são viventes, mas seus corpos estão “em alisamento”, são *ava* “gente”, mas ainda distantes de *avaeté*⁸⁷ “gente de verdade”, como os Asuriní denominam os habitantes da aldeia de Maíra, seus antepassados. Corpos “em alisamento”, em uma taxonomia propriamente amazônica, estão mais próximos de animais, espíritos, inimigos e mortos do que corpos adultos. A morte de uma criança gera um *anhynga* menos perigoso, especialmente se ainda não souber chamar os parentes pelo nome. O menos inteiro fica menos partido pela morte, conceitualmente já era em parte morte. Hipótese coerente com a tendência de abandono de crianças em situações de guerra e com a recusa em deixá-las nascer em um cenário populado por mais mortos e inimigos do que por gente de verdade.

Mas importa menos a posição de proximidade ou distanciamento da criança em relação a esses avatares da exterioridade do *socius*, do que o fato de que estes sejam necessários para humanizá-la. Em síntese, inicialmente (Capítulo 2.1) corpos são feitos inteiros, continentes de *ynga* onde não são *anhynga* partidos, feitos visíveis onde não são espíritos invisíveis, feitos homens, onde não são mulheres. Paralelamente (Capítulo 2.2), se reafirmam inteiros perante as partes desmembradas da caça, constituem-se humanos, detentores da cultura material, do fogo de cozinha e do corpo belo na convivência com os *jereimava* e com a caça.

⁸⁷ Em Monsserrat 1998:34 temos *ava* - gente + *eté*, sufixo intensificador, afirmativo de verdade.

Para Müller (1990:277-278), a tensão entre dispersão e unicidade, identidade e diferença - característica dos pares homem e mulher, xamã e *boakara*, vivos e mortos, humanos e espíritos, é constitutiva de sentidos. Estes pares não são metades ou partes complementares, mas inteiros que se equivalem e alternam. Respeitados o caráter não hierárquico e a relação de tensão entre pares, definida pela autora não pela oposição, mas como constitutiva de um terceiro termo, é possível uma leitura deste mecanismo sob a ótica da afinidade. Os aspectos relacionados à fabricação de corpos por contrastes poderiam ser descritos por um mecanismo de afinidade potencial⁸⁸, toda diferença aqui serve à fabricação do igual. Simbolicamente, na performance ritual do *turé* temos na *tavyve*, os consanguíneos - habitantes da aldeia, anfitriões e *tauva*, na *jangaiva-aketé*, os afins - os de fora, os mortos a serem chorados, os jovens a serem iniciados no universo masculino, os multiplicadores de flautas (Müller, 1990:133). Deste ponto de vista, poderíamos sugerir que na *tavyve* consanguíneos e afins choram os mortos passados e a sina dos homens, obrigados a matar para gerar e reproduzir a vida, a própria axiomática canibal. Neste campo, a morte pode ser definida como afinidade potencial, está em tudo, mas nos corpos dos mortos sob a *tavyve* está a mais pura consanguinidade⁸⁹. Insuficiente reiterar que aqui morte é dada e vida é construída, a morte é condição *sine qua non* para a vida.

Meu ponto, primeiramente, é que a cisão fundante entre *boakara* e xamã gera duas formas de socialidade, por assim dizer. A relação do xamã com os espíritos primordiais e animais é de comensalidade, de consanguinidade. O xamã captura em sua tocaia e domestica o espírito animal, assim como é domesticado por ele, sua forma se transforma em onça ou veado, ele come o cru, faz presentes os xamãs primordiais do início dos tempos. Faz filhos e ganha nomes em comunidades de outras esferas cósmicas. Morre vivo até se mudar de vez, e pode habitar mais de uma dimensão ao mesmo tempo. Seu par ontológico, o guerreiro, traz o morto e o inimigo, a afinidade. Mas a mulher é outro par do guerreiro, do presente e do futuro, a consanguinidade humana. Outro bloco de socialidades, a comensalidade entre vivos, onde se situa predominantemente a fabricação de crianças.

⁸⁸ Refiro-me, nos termos de Viveiros de castro (2002:432), ao manejo do potencial de diferenciação da não-afinidade “que reproduz afinidade pelo próprio movimento extraí-la ou separá-la de si” para a produção do parentesco amazônico. Diferenciar-se da afinidade é afirmá-la “por contraefetuação”, a exclusão da afinidade em cada nível de contraste acarreta sua inclusão no seguinte, em um movimento de perpétuo desequilíbrio.

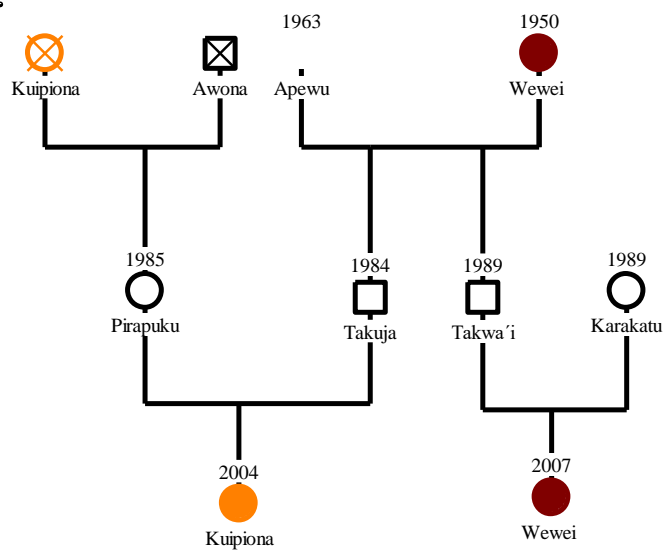
⁸⁹ Na demonstração (também já) clássica de Viveiros de Castro (2002:445), “A morte divide a pessoa, ou revela sua essência dividida: como almas desencorpadas, os mortos são arquetipicamente afins (na demonstração clássica de Carneiro da Cunha 1978); como corpos desespiritualizados, porém, eles são supremamente consanguíneos. A morte, assim, desfaz a tensão (a diferença potencial) entre afinidade e consanguinidade que move o processo do parentesco, completando o percurso de consanguinização, isto é, desafinização, visado por este processo”.

Deste ponto de vista, o que está em jogo na couvade não é tanto a transformação em animal, quanto a possibilidade de ser canibalizado por espíritos diversos. Metamorfoses estão no registro do xamã, para o caçador está dado o risco de ser drenado pela imagem do animal morto. Ao mesmo tempo, temos na couvade Asuriní um marcador da cultura material, dada relação metonímica com a fabricação de corpos. O Maíra que peneira humanidade de animalidade é também o desenvolvimento de habilidades manuais, que divide socialidades identificando o humano com o divino e com o fogo de cozinha.

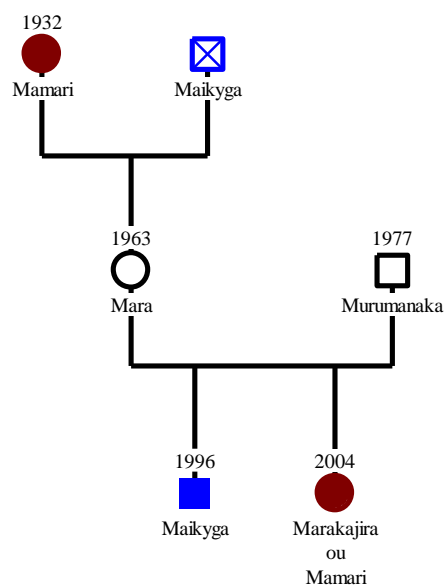
Retomamos algumas das questões ora colocadas nos capítulos seguintes. Até este ponto, como bem colocado por Velden (2010:164), no idioma amazônico cabe a dupla acepção que atribuímos ao termo “criação” em português, crianças são cuidadas (*grown*) bem como feitas (*made*), estão em processo de consaguinização, ingressam como hóspedes na *aketé-jangaiva* e na socialidade humana como afins, dando início ao processo de consanguinização que se completará plenamente apenas na morte. Dos mortos restam os nomes, parte restituível da Pessoa aos vivos. A Pessoa dividida pela morte em nome-memória, corpo consanguíneo sob a *tavyve* e *anhynga*, ritualmente apartado pelas tatuagens, permanece Asuriní. O complexo de rituais do *turé* abre e fecha o ciclo. A circularidade dos nomes materializa esse princípio de reprodução e renovação, onde a vida começa, onde a vida termina, onde a vida recomeça.

Destaco, por fim, que as memórias produzidas pelo corpo que habita o nome se somam, atualizando-o. São corpos que vivem nomes, não nomes que vivem corpos. Considerados estes aspectos, orientados pelo grupo doméstico, e a presença da *tavyve* no cotidiano representando vida e parentesco, abordamos a seguir a experiência social da criança fora deste núcleo, pois ela se dá no registro do que tratamos aqui como afinidade.

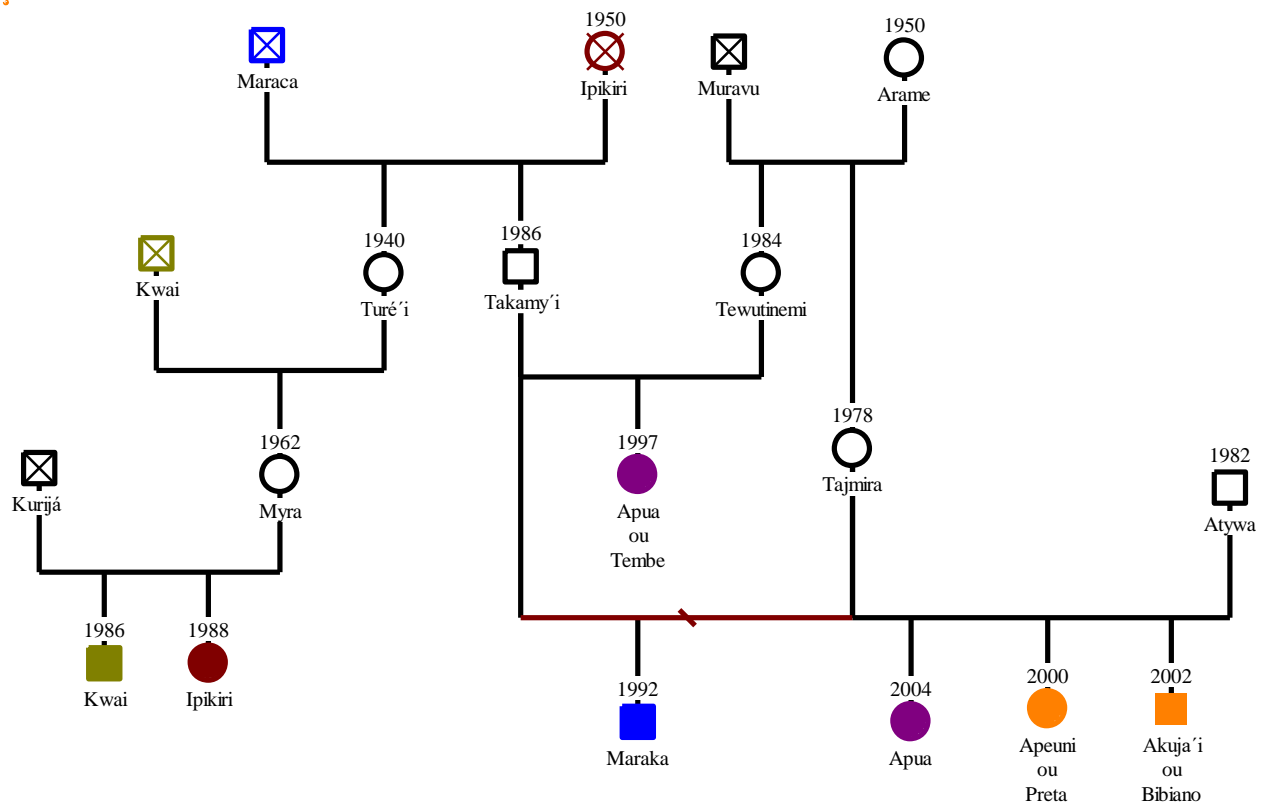
Figura 09 - Alguns exemplos de herança de nomes:



No exemplo, a outorga do nome da mãe da mãe e um caso de transmissão de nome em vida, da avó paterna para uso póstumo da neta.



No exemplo, a outorga de nome dos pais da mãe e por parte da avó materna ainda viva, para uso póstumo.



No exemplo a outorga de um nome do pai da mãe e outro da avó da mãe. O tio materno fica com o nome do pai. Temos também no exemplo duas pessoas vivas com o mesmo nome, mas não em uso ao mesmo tempo. E ainda, a incorporação de nomes de *akarai*, na qualidade de apelido.

3. *KUNUMI RUKARA - TERREIROS DE CRIANÇA*

Neste terceiro capítulo não tratamos de imagens desenhadas pelas mãos, como nos exemplos únicos destacados na Prancha 43 (abaixo), mas de imagens dadas pela mobilidade infantil no espaço da aldeia e entorno, que abriga as relações entre os grupos domésticos. Como adiantado por Müller (2002: 204), de um lado “há um comportamento dos adultos de indução das crianças a uma experiência social mais restrita ao grupo doméstico, tal como ocorria no passado, quando o número pequeno da população infantil restringia o relacionamento das crianças com os adultos” e, de outro, na situação atual, dentro do próprio grupo ampliam-se as possibilidades de a criança ter companheiros da sua idade e são muitas as crianças na aldeia toda (Müller, 2002: 204). A observação desta dinâmica, que agrupa crianças de acordo com as sessões domésticas de origem no contraste com outras, nos leva ao aprofundamento da compreensão das considerações introduzidas no capítulo anterior.

Prancha 43 – *Tava e aka:*



Desenhos sobre o tema aldeias e casas, feitos a pedido da pesquisadora.

3.1. Os terreiros de criança

Os Asuriní traduzem *ukara* por “terreiro”, em referência ao pátio entre as casas de dormir, as cozinhas, as casas de trabalho e de armazenamento que podem compor a área ocupada por um grupo doméstico e seus *jeremimava*. A assimetria na distribuição das casas, assim como dos pátios entre as casas, se assemelha ao identificado em outros grupos de língua Tupi, ainda que se observem especificidades nesta configuração⁹⁰. Estes pátios se situam em um ponto central na área externa entre as casas, onde as pessoas se descansam, comem ou passam diversas vezes durante um dia de trabalho. Na literatura o termo aparece no contexto da produção de panelas cerâmicas:

“Normalmente, as mulheres executam as etapas na preparação da matéria prima nas áreas externas entre as casas, no local que elas chamam de *ukara* (terreiro). A manufatura, no entanto, pode ser levada a cabo tanto nas áreas externas quanto nas estruturas anexas às casas que, frequentemente, são usadas como locais para cozinhar” Silva (2000:73).

Ukara e imediações são os espaços onde se pressupõe que a criança permaneça, antigamente não saiam deste perímetro sem a companhia de um adulto, de maneira que muitas nem chegavam a conviver com outras crianças (Müller 2002: 201, 204). Atualmente, a volumosa e agitada população infantil circula por espaços mais abrangentes, o que não significa que tenham livre circulação em todos os espaços. Em raras ocasiões, se vê um membro de um grupo doméstico dentro ou próximo do conjunto de construções de outro grupo, este trânsito não é proibido, mas certamente se dá em território alheio. Esta espacialidade delimitada pela área doméstica se desdobra nos espaços compartilhados, como os locais no rio onde se banham e atracam as canoas, os caminhos que usam para atravessar a aldeia, as picadas que levam às roças, a *tavyve* e as casas de fabrico de farinha. Mesmo nestes espaços, há uma ordenação na ocupação dos espaços. As visitas a outras sessões ocorrem em diversas oportunidades, quando este encontro se dá deliberada e propositalmente. Pude observar algumas novas oportunidades, como as festas de aniversário e as visitas justificadas pelas televisões ligadas em algumas casas. O que não significa que todos frequentem, efetiva e cotidianamente, tais locais.

Perguntei a *Takamu'í* se seus meninos podiam andar em qualquer lugar da aldeia. Ele me respondeu que para o lado lá - apontando a direção do *ukara* de *Turé*, “tem kaiapó” e para o lado de lá – apontando a direção do *ukara* de *Matuja*, “tem muito cachorro bravo”. Presenciei os adultos deixando claros os limites espaciais do seu terreiro com um tratamento

⁹⁰ Os Wajãpi, por exemplo, tem um cognato *okay* (Gallois, 1983b:103 apud Suzanne Gallois, 2004:76), mas o pátio dos Wajãpi se caracteriza mais fortemente pelo cultivo de espécies frutíferas e medicinais do que os *ukara* Asuriní.

jocosos especialmente dedicado às crianças de outros, a quem dirigiam frases do tipo “porque você está aqui? Seu pai nunca vem aqui.” (de *Takamu’i* para *Ka’a*, filha de *Takunha*) ou “você sabe quem é seu pai? Acho que não, melhor ir lá perguntar para sua mãe” (de *Matuia* para o filho da enfermeira, que circulava sozinho no seu *ukara*), ou então “acho que alguém está sua casa roubando macarrão, melhor ir ver” (de *Takiri* para a pesquisadora⁹¹). Os comentários irônicos deixavam claro que alguém não deveria estar em determinado local, ainda que sem *ujeegaty* “falar duro”, tratamento inadequado para crianças.

A dispensa irônica de *Takiri* devia-se a um episódio com sua filha *Muruavi*, que esclarece um segundo ponto importante. Crianças de diferentes sessões domésticas frequentavam a “Casa da Fundação”, mas durante as atividades se dividiam em grupos, tendo por referência os *ukara* de origem. Quando não se agrupavam separadamente, alinhavam-se em lados opostos durante intermináveis rixas e implicâncias. Não havia posição “neutra” diante destas fronteiras, se alguma criança se sentia preterida a consequência era um afastamento, mesmo que temporário, com todo o seu grupo doméstico. Independente do motivo da querela, o ponto de vista de cada criança era imperativo para os seus. Não se pressupõe um adulto “neutro”⁹², em posição de mediação, o senso de autoridade é de outra ordem. E, marotamente, as crianças não perdiam a oportunidade de colocar a pesquisadora, pretensamente diplomática, em apuros diante destas relações que, sendo inevitáveis, se davam deliberadamente por meio do contraste, da contradição. Esta dinâmica certamente se reproduz no espaço da escola, do qual tratamos no 4º e último capítulo do trabalho.

Nenhuma vez observei estas rivalidades evoluírem para agressões físicas, ainda tenha testemunhado grupos diferentes se encontrando em locais de circulação comum, como os campos de futebol, as entradas do rio ou saídas para as roças, onde se dividiam, atirando-se mutuamente frutos verdes, pequenas pedras ou apenas ofensas. As restrições impostas pelas mulheres à circulação dos filhos (Müller 2002:204), evidentemente se confirmaram nas observações deste campo. O aprofundamento na investigação de como se organizavam, com quem comiam, com quem brincavam ou brigavam, dos locais onde andavam ou evitavam andar, nos deu um desenho de áreas de circulação utilizadas por cada um dos grupos de crianças. Essas

⁹¹ *Takiri* ironizava meu gosto por macarrão. Via de regra, adultos e crianças não apreciam muito o macarrão nem o arroz, preferem combinar a farinha de mandioca com quase tudo; caldos, moquéns, ovos etc. Mas o arroz e o macarrão são alimentos bem conhecidos atualmente, estão na dieta dos professores e enfermeiros que residem na TI Koatinemo e no cotidiano dos regionais com os quais se relacionam ao longo do Médio Xingu e em Altamira. Estes alimentos “de *akarai*” compõe também a merenda escolar que é distribuída na EMEF Kwatinemu.

⁹² Parafraseando Viveiros de Castro (2002:164) aqui “nenhuma diferença é indiferente”.

regiões de mobilidade refletiam e atualizavam cotidianamente as relações dadas em cada *ukara*, diferenciando-o dos demais.

Imagem 13 - Filhas de *Matuia*:



Muruavi, a esquerda e *Ararijuva*, a direita.

Os casamentos, claro, influem na configuração das relações entre as crianças. Traço primeiramente, portanto, alguns comentários sobre os casamentos e as alterações em sua morfologia. Dos 31 registrados por Müller entre 76 a 82, 10 eram poligâmicos (5 poliginícos e 5 poliândricos) e intergeracionais. Em 2011, registrei 30 casamentos dos quais apenas dois eram poligâmicos e intergeracionais: o de *Atiwa* e suas duas esposas, mãe e filha de um casamento anterior e o de *Takamu'i* com uma esposa mais velha e outra mais jovem. Pode-se observar, no último exemplo, a tendência de manutenção do marido no grupo de irmãs, *Takamui* foi casado antes com *Tajmira*, irmã da atual esposa. Destaca-se também o casamento de uma das filhas e uma das netas de *Takamui* com irmãos de sua esposa, nos dando um exemplo de avunculato. Os demais casamentos podiam, a princípio, ser considerados monogâmicos, ainda que os casos de infidelidade e a dissolução das uniões fossem bastante comuns. Dois terços dos casamentos registrados por Müller eram monogâmicos, vale lembrar.

Pude observar apenas três jovens casais efetivamente morando e contribuindo com as atividades do *ukara* dos pais da mulher, a maioria das jovens esposas reside próximo aos pais dos maridos. Entretanto, nem sempre a disposição física e a dinâmica dos *ukara* nos

permite de fato afirmar tão assertivamente, pode observar arranjos, como nos casamentos das filhas de *Apeona*, que residem nos *ukara* dos pais dos maridos, mas permanecem grande parte do dia com a mãe, contribuindo em tarefas domésticas. Nas circunstâncias demográficas atuais, em que pais de filhos adultos têm filhos pequenos, as relações entre tios e sobrinhos se tornaram particularmente importantes. Casados, estes irmãos podem residir em outros *ukara* delimitando possibilidades de circulação para as caçulas, como no exemplo das filhas de *Matuia* que se alinham com as sobrinhas de idade semelhante, residentes em outro grupo doméstico. Outro aspecto importante é a distribuição dos casais pelas casas, atualmente há apenas um casal por casa⁹³, mais casas significam uma área de mobilidade maior para as crianças.

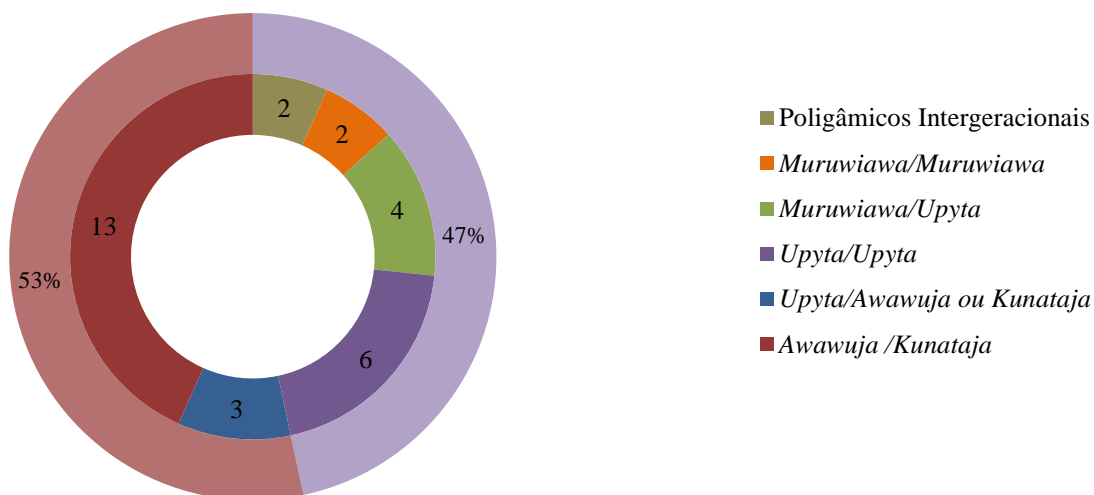
No entanto, cada arranjo é um arranjo, e em outros casos as crianças não circulam pelas casas dos irmãos mais velhos, ou acessam alguns e não outros, ou não o fazem igualmente. Pois, se por um lado o casamento sempre abre uma rede de possibilidades, por outro, os motivos dados para evitar as relações são virtualmente infinitos. Inimigos e xerimbabos ferozes, suspeitas de roubo, rancores pelo não recebimento de alguma partilha, acusações de adultério, uma galinha canibalizada. Os motivos igualam-se apenas em grau de desconfiança quanto ao comportamento antissocial dos demais. De xerimbabos e crianças não se espera um comportamento social ideal, por isso mesmo despertam facilmente a faceta antissocial dos demais. Neste sentido, seu fluxo sinaliza a temperatura das relações entre os adultos⁹⁴. Os *kunumi rukara*, portanto, representam primeiramente as redes de relações ativadas pelas crianças durante o trabalho de campo.

Antes de seguirmos a questão geracional nos casamentos merece um último comentário. Os casamentos intergeracionais, tal como descritos na literatura, são raros. Segundo os “critérios etários” apresentados no 1º Capítulo, a distribuição geracional dos casamentos poderia ser representada como nas Figuras 10 e 11 (a seguir). Recapitulando, *kunumi* são crianças, jovens são *kunatajã*, as mulheres e *awawuja*, os rapazes, os adultos são *upyta* e os velhos *muruiwa*.

⁹³ São 30 casais e 32 casas ao todo. Nas duas casas restantes, em uma temos a esposa mais velha de *Takamui* e outra é a casa de *Turé*, que estava vazia durante o campo deste estudo, de maneira que não considerei *Turé* e seu último casamento, com um homem branco, como parte desta análise.

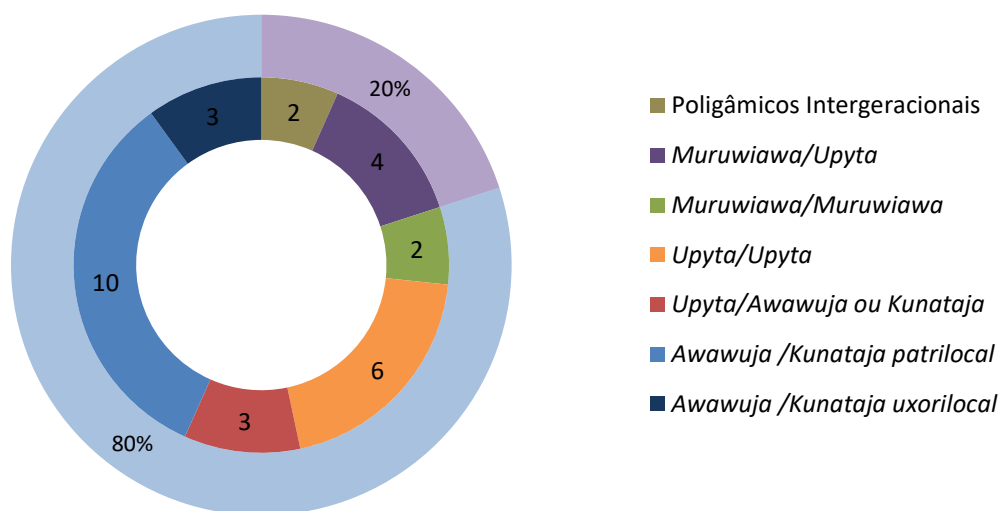
⁹⁴ Como no exemplo das crianças Maxacali (Alvares, 2004:53-54).

Figura 10 – Casamentos segundo a idade dos parceiros:



Na figura os casamentos estão divididos segundo os que envolvem, ou não, um parceiro maduro. Os três casais formados por adultos e jovens são, na verdade, casais compostos de jovens e jovens adultos, no limiar da divisão descrita por *Kwatireí*. Considero-os, portanto, como casais jovens no âmbito desta análise. Tomando a questão geracional deste ponto de vista, temos que em 47% dos casamentos um dos parceiros é maduro ou idoso nos outros 53% ambos os parceiros são jovens.

Figura 11 – Casamentos segundo a intergeracionalidade:



Na figura os casamentos estão representados segundo os que apresentam, ou não, uma clara combinação intergeracional entre os parceiros. Tomando a questão deste ponto de vista, tem-se que 80% dos casamentos compõe-se de pessoas com faixa etária semelhante. Dos 13 casamentos entre jovens, apenas 3 são uxoriicais.

Analisando-se a composição etária sob este prisma, 80% dos casamentos atuais se dão entre pessoas de idade semelhante e praticamente metade entre pessoas maduras, consideradas adultas ou velhas. Durante o campo encontramos uma única *kunataja* solteira,

filha de *Apiriju*, as demais estavam casadas, fosse com homens jovens ou adultos. Por outro lado, uma dezena de *awawuja* solteiros abria a opção pelo casamento com outras etnias. Além dos dois filhos de *Manuka*, que se mudaram para um aldeia Parakanã, uma das noras de *Myra* é Munduruku. Depois dos homens trazidos de fora, como o falecido *Iamandu Kaiapó* e *Tiwandem Arara*, os Asuriní parecem preocupados em trazer as meninas-moças, pois oito viúvas maduras ou idosas permaneciam solteiras.

Se considerarmos o recorte de *ukara* segundo critérios geracionais, entretanto, nos deparamos com uma morfologia de grupo constituída a partir de um casal mais velho, que agrega em torno do seu terreiro dois ou três casais de filhos adultos e/ou jovens, com filhos pequenos. E pelo menos um *muruwaiwa*, que os grupos disputam entre si, pois não há para todos. A mudança de um idoso de um grupo para outro pode causar graves intrigas entre seus filhos. Assim como o fluxo de jovens moças e rapazes, categoria igualmente intercambiável e que deve ser cuidadosamente negociada.

Nas figuras adiante, a circulação espaço da aldeia é representada graficamente, tomando-se por ego um grupo de crianças de cada *ukara*, tal como se configuravam em 2011. Não sei até que ponto compreendiam as imagens, mas certamente compreendiam as explicações, por exemplo, Asasã, uma das netas de *Matuia*, chamou a minha atenção para o fato de que também frequentava a casa do tio paterno *Mairi*. *Arauy*, filho de *Turé*, lembrou-me que também podia ir ouvir histórias na casa dos avós no *ukara* de *Tajmira*. Uma descrição detalhada da distribuição dos moradores “por *ukara*” segue em anexo ao fim do capítulo. Nas Figuras 13 a 26 adiante, estão representadas essas áreas de circulação, denominadas de *kunumi rukara*, os terreiros de criança, intercalados aos genogramas correspondentes. A Figura 12 a seguir, apresenta legendas para a leitura das figuras .

Figura 12. Legendas de croquis e genogramas:

Croquis:



Genogramas:

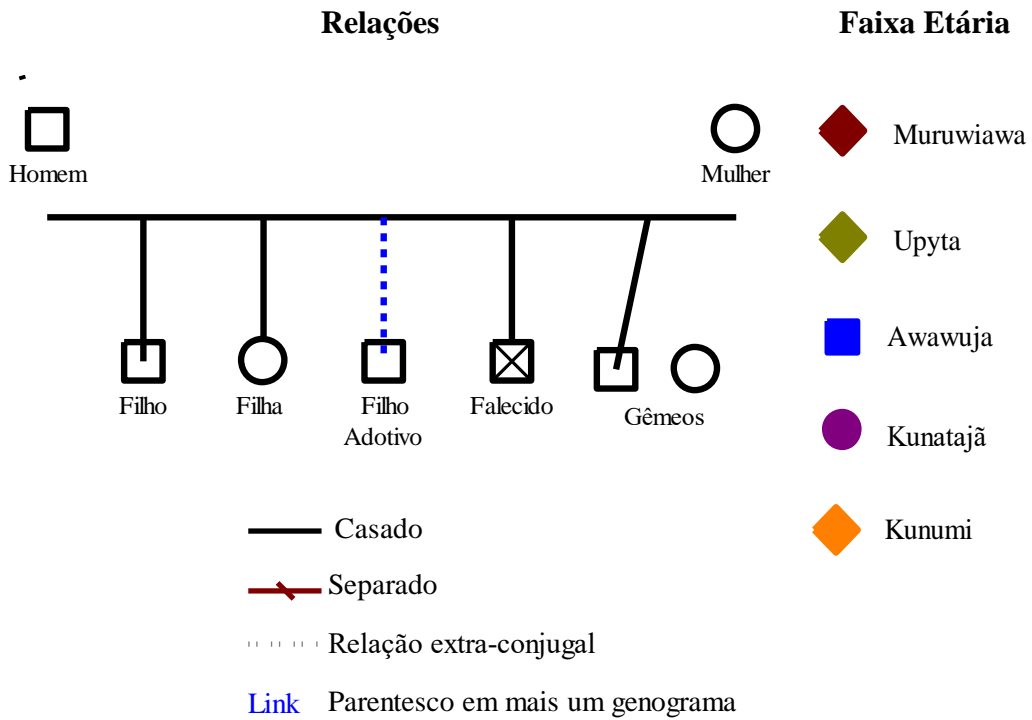
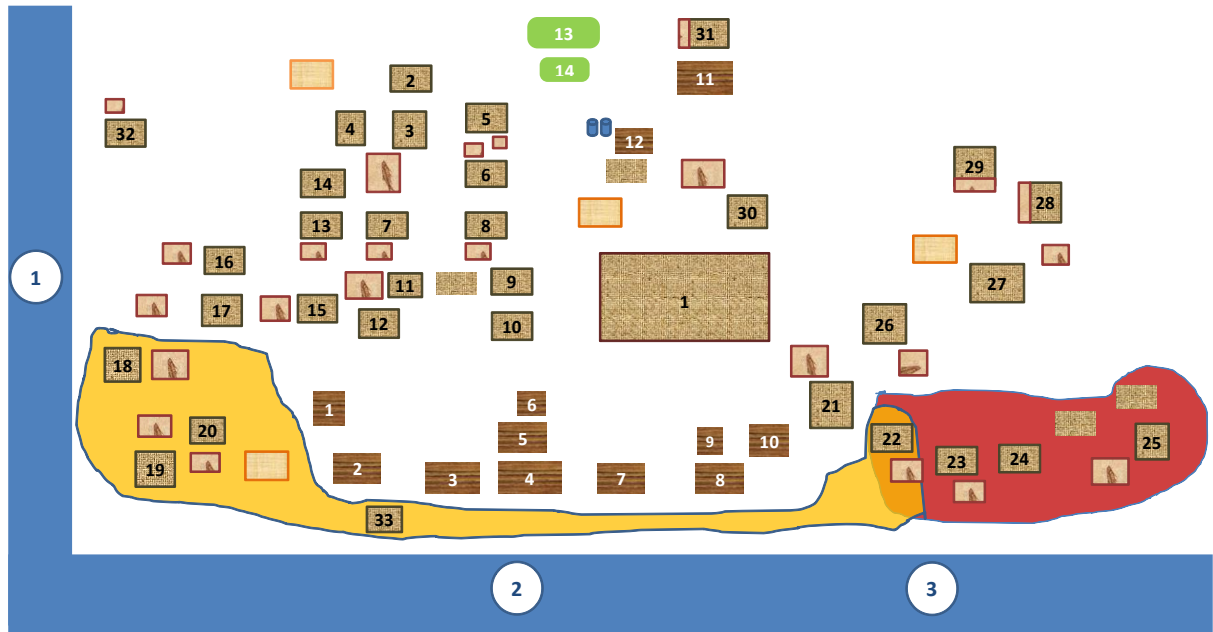


Figura 13. Ukara de Matuia, ukara de Mara



Área de circulação dos filhos de *Matuia*, em amarelo e dos filhos de *Mara*, em vermelho.

Figura 14 - Genograma do ukara de Matuia:

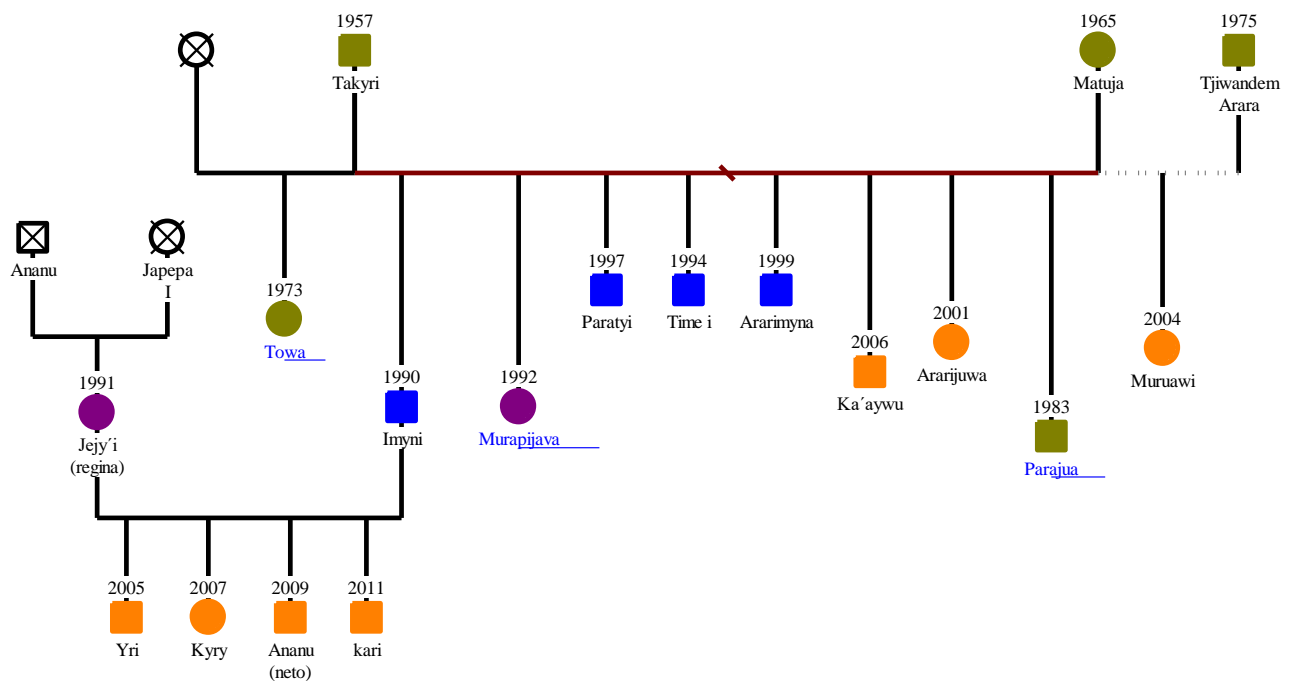


Figura 15 - Genograma do ukara de Mara:

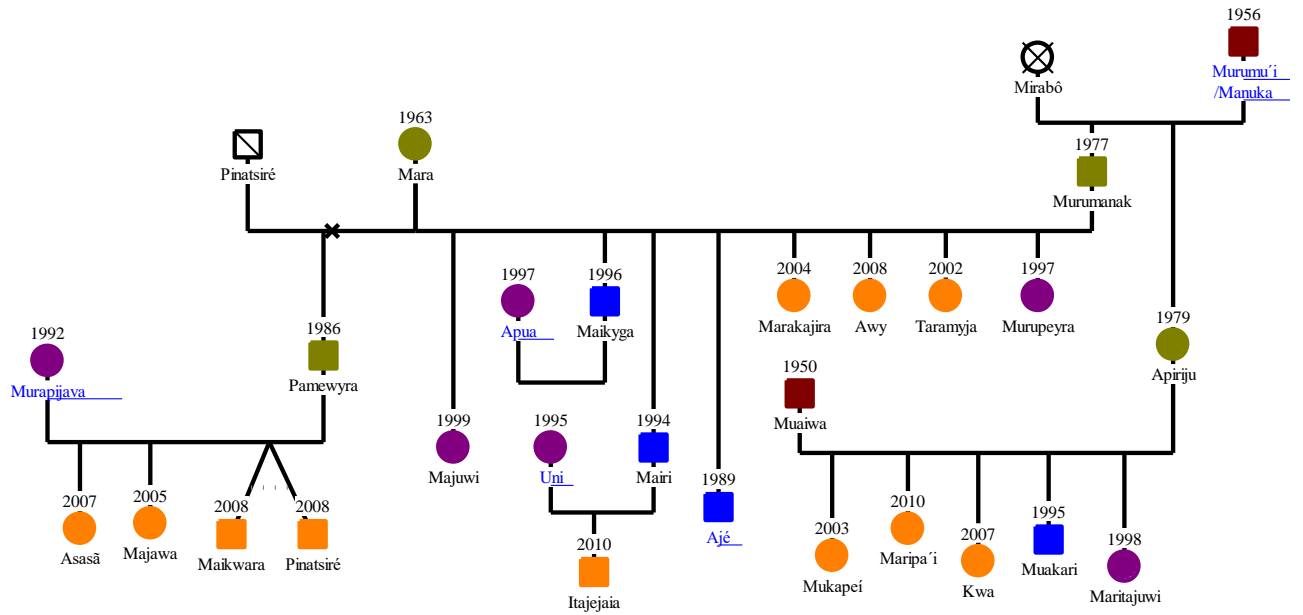
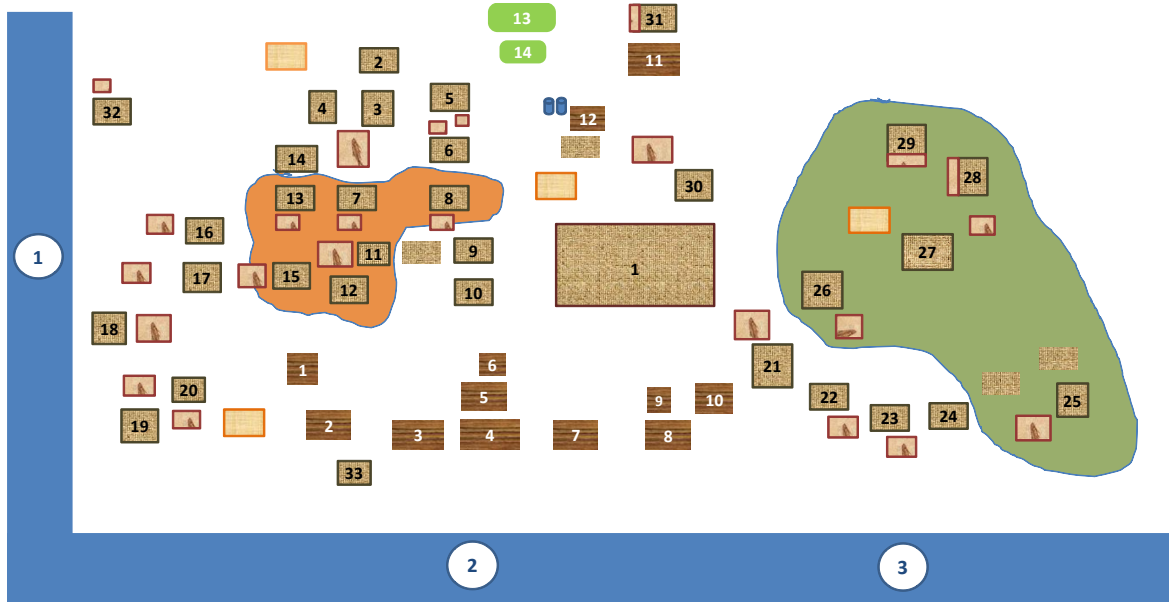


Figura 16 - Ukara de Tova, ukara de Muruka'í, ukara de Apeona



Área de circulação da neta de *Mukara'í*, *Nuapyjuwa*, e da filha de *Apeona*, *Muratey*, em laranja. Em verde, área dos filhos e netos de *Tova*,

Figura 17 - Genograma do ukara de Tova:

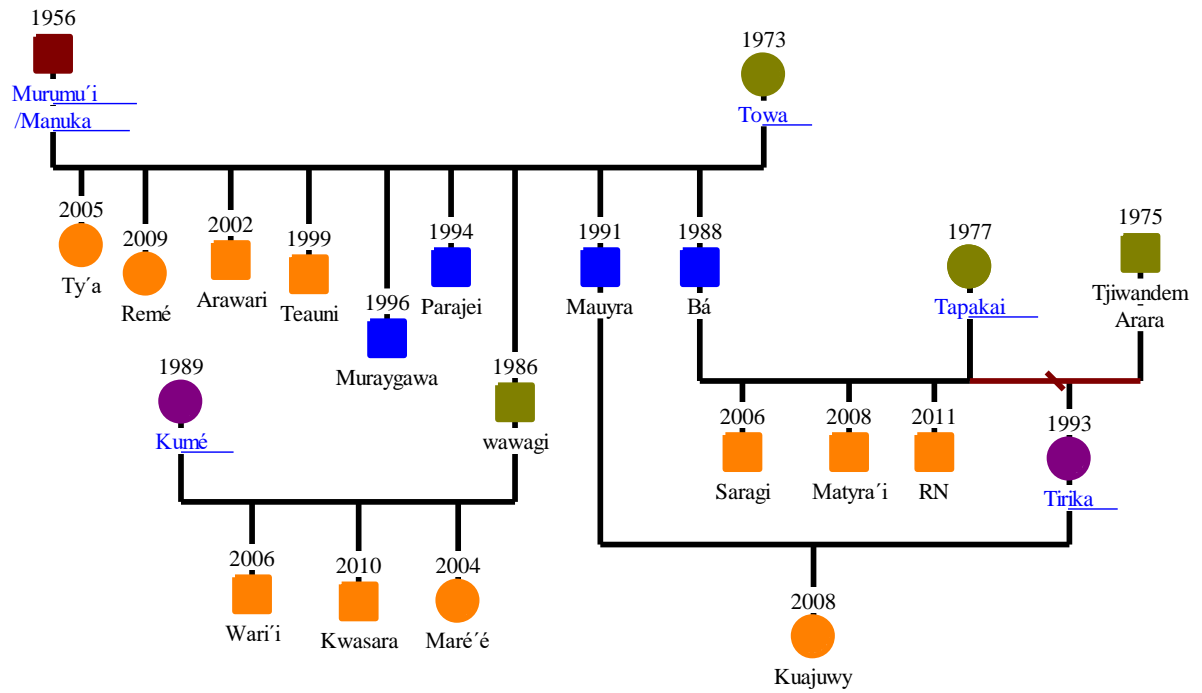


Figura 18 - Genograma do ukara de Murukaí:

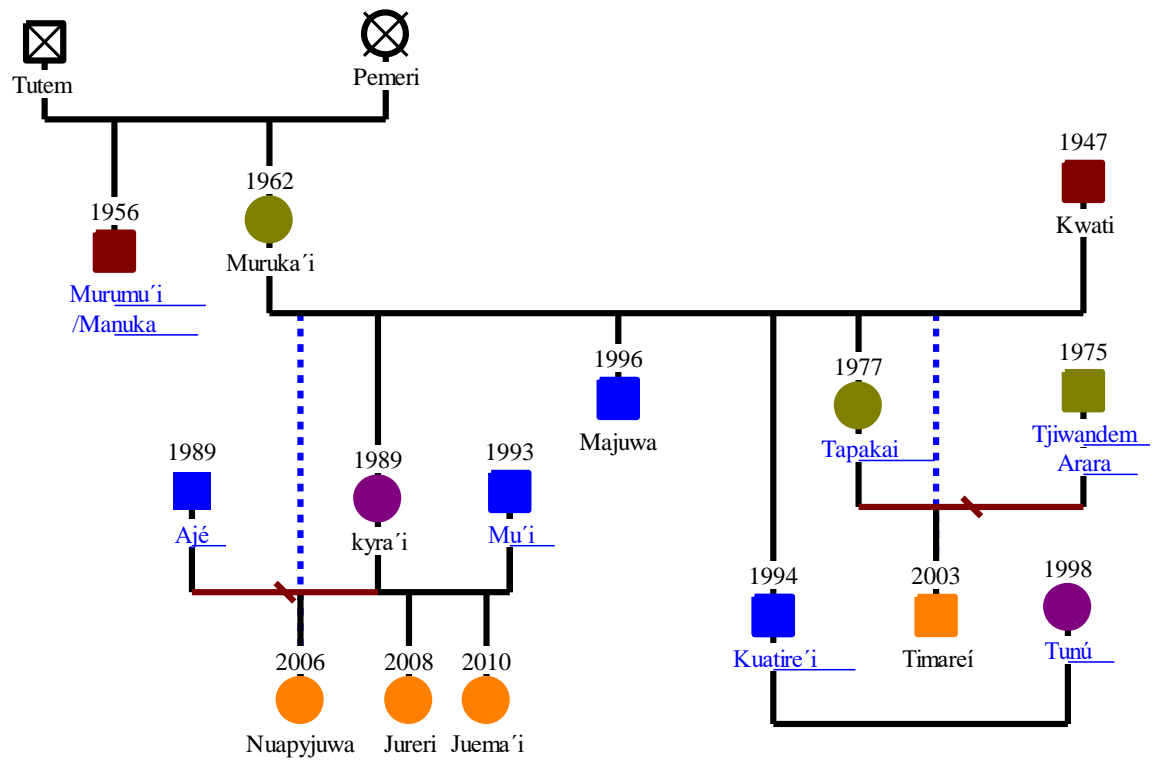


Figura 19 - Genograma do ukara de Apeona:

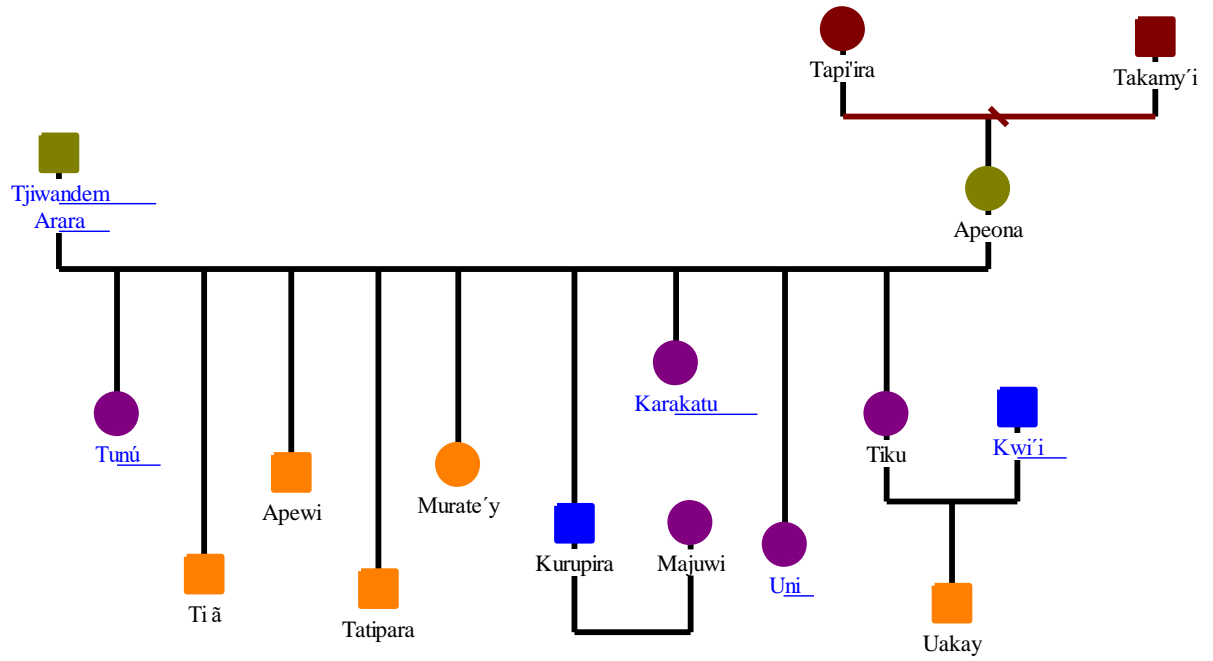
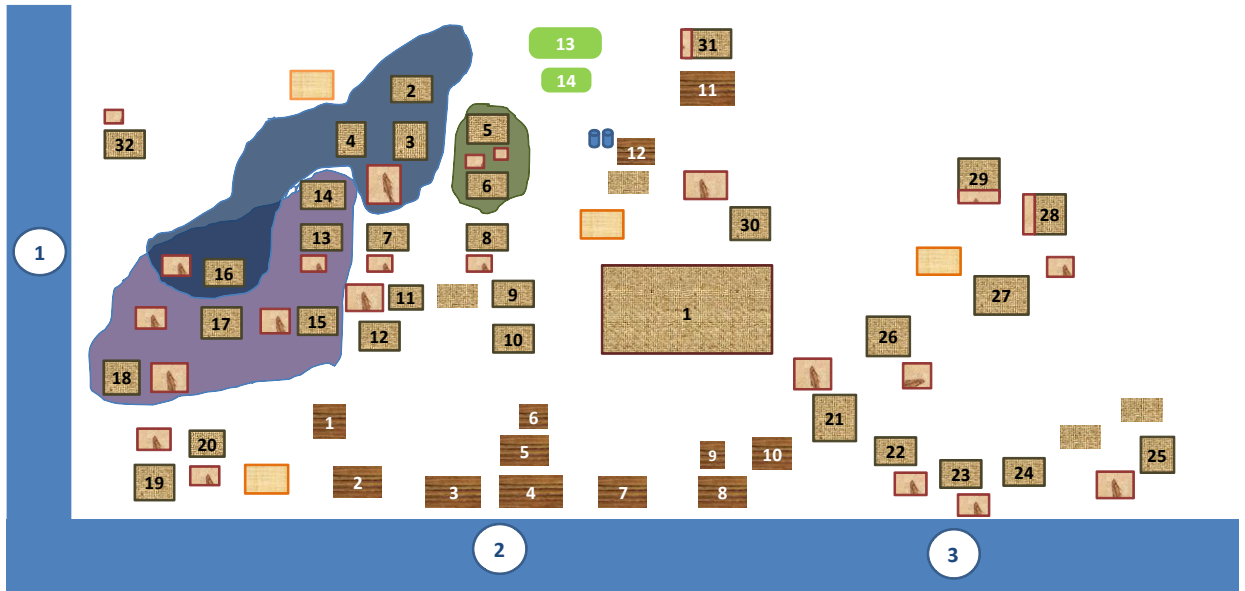


Figura 20 - Ukara de Tewu, ukara de Tajmira, ukara de Myra:



Área de circulação dos netos de Myra, em roxo abaixo, dos filhos de Tewutinemi em azul acima e de sua irmã, Tajmira,, em verde.

Figura 21 - Genograma do ukara de Tewu:

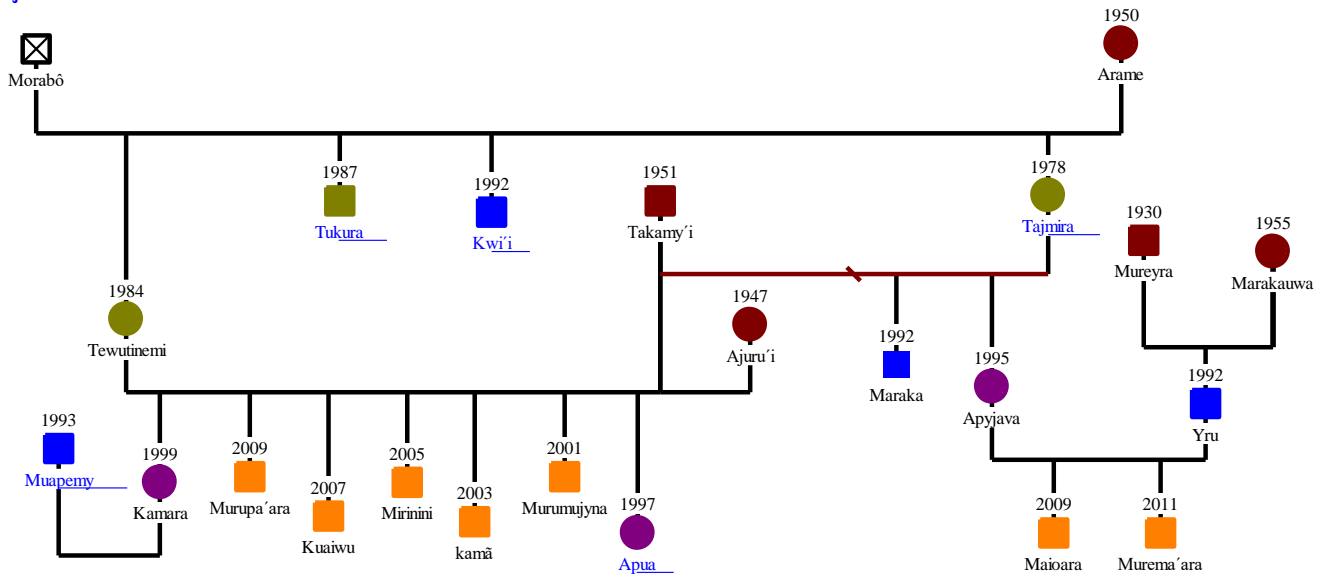


Figura 22 - Genograma do ukara de Myra:

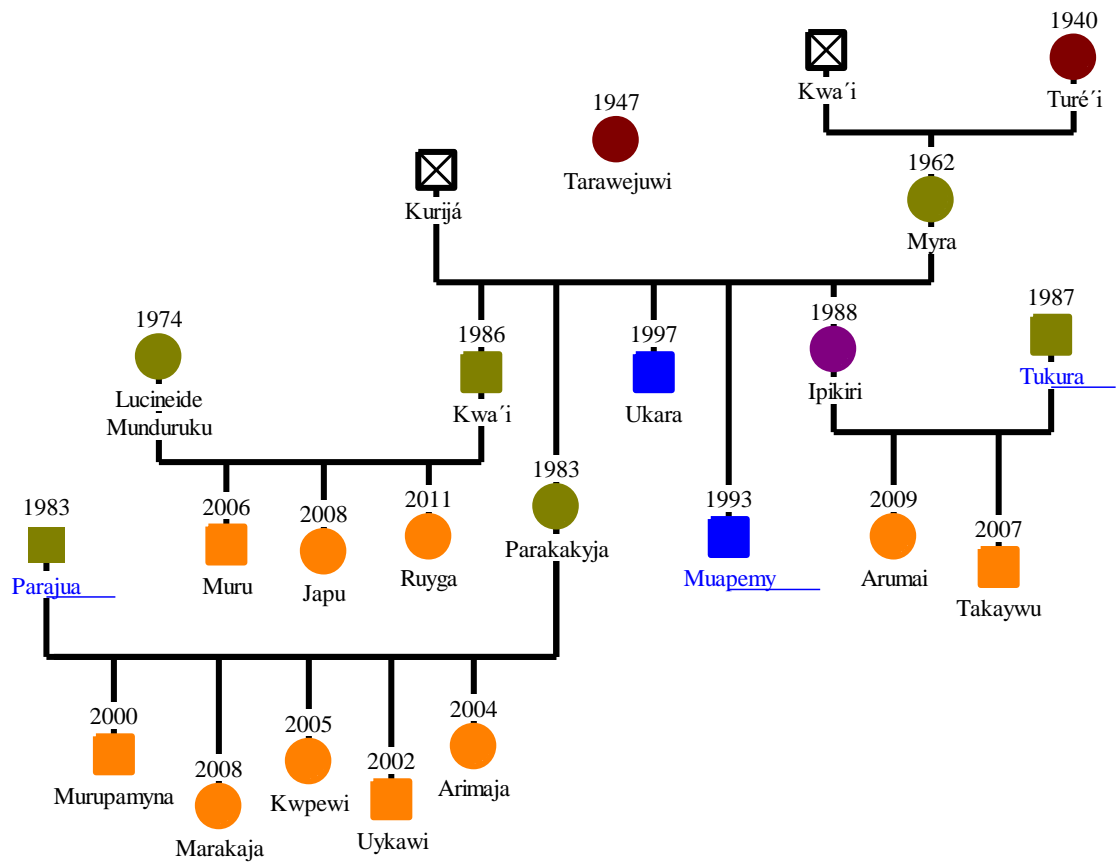


Figura 23 - Genograma do ukara de Tajmira:

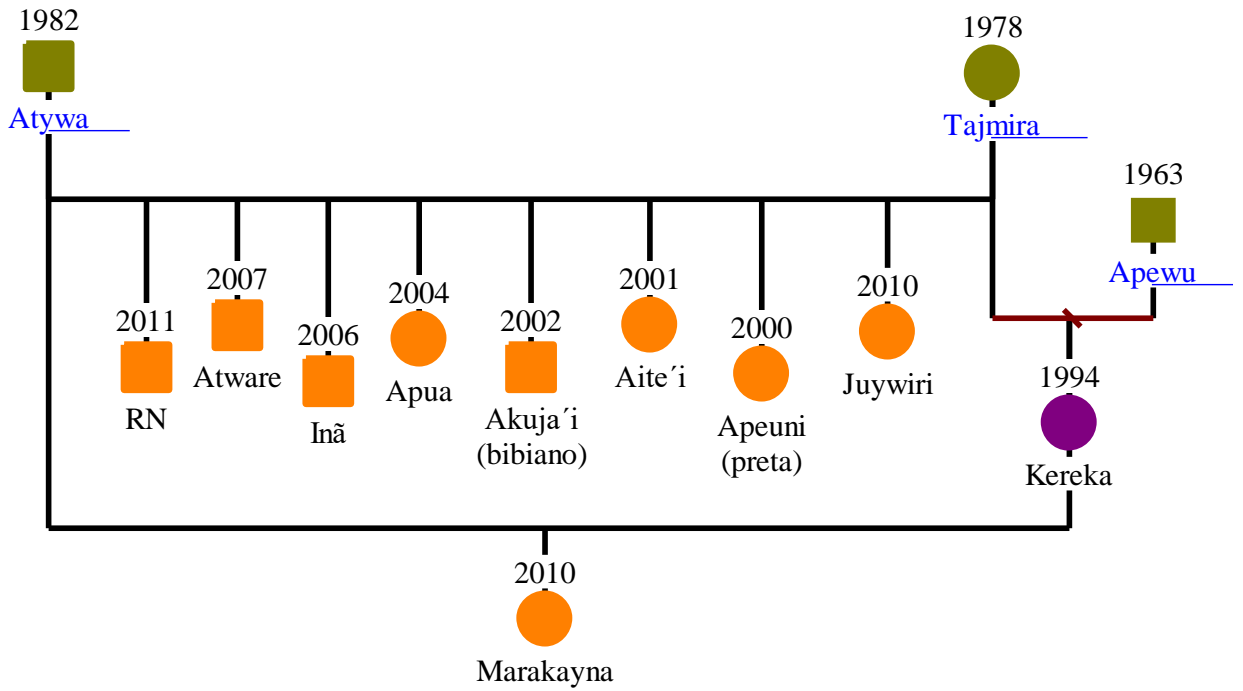
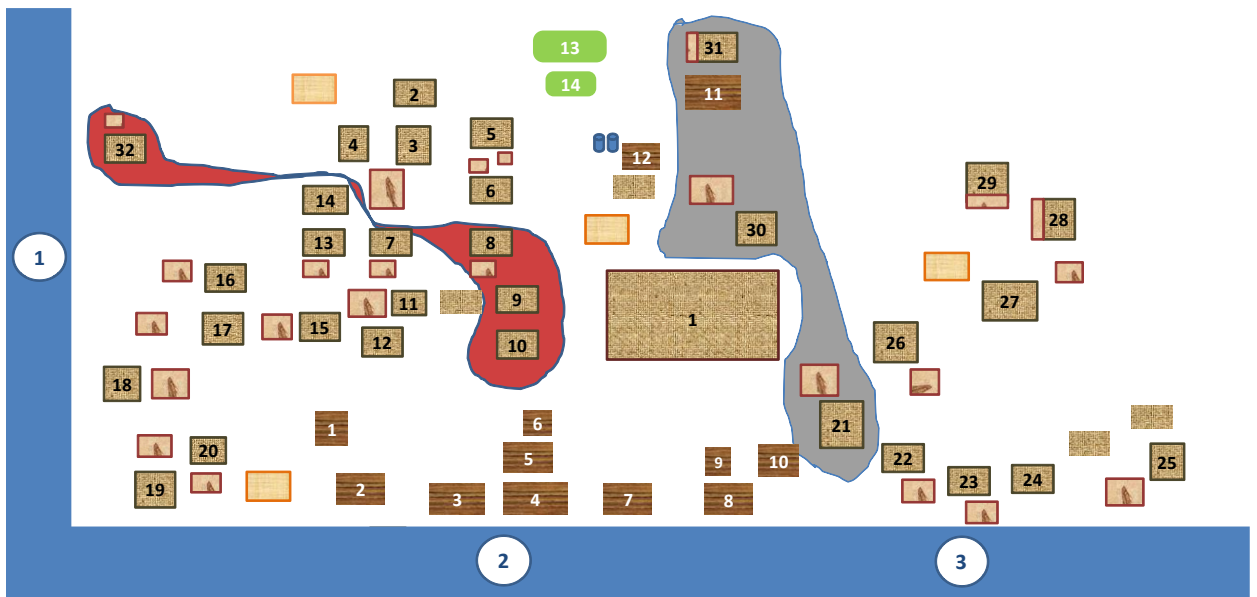


Figura 24 - Ukara de Turé, ukara de Wewei:



Área de circulação dos filhos de *Ture*, em vermelho, e dos netos de *Wewei* em cinza.

Figura 25 - Genograma do ukara de Wewei:

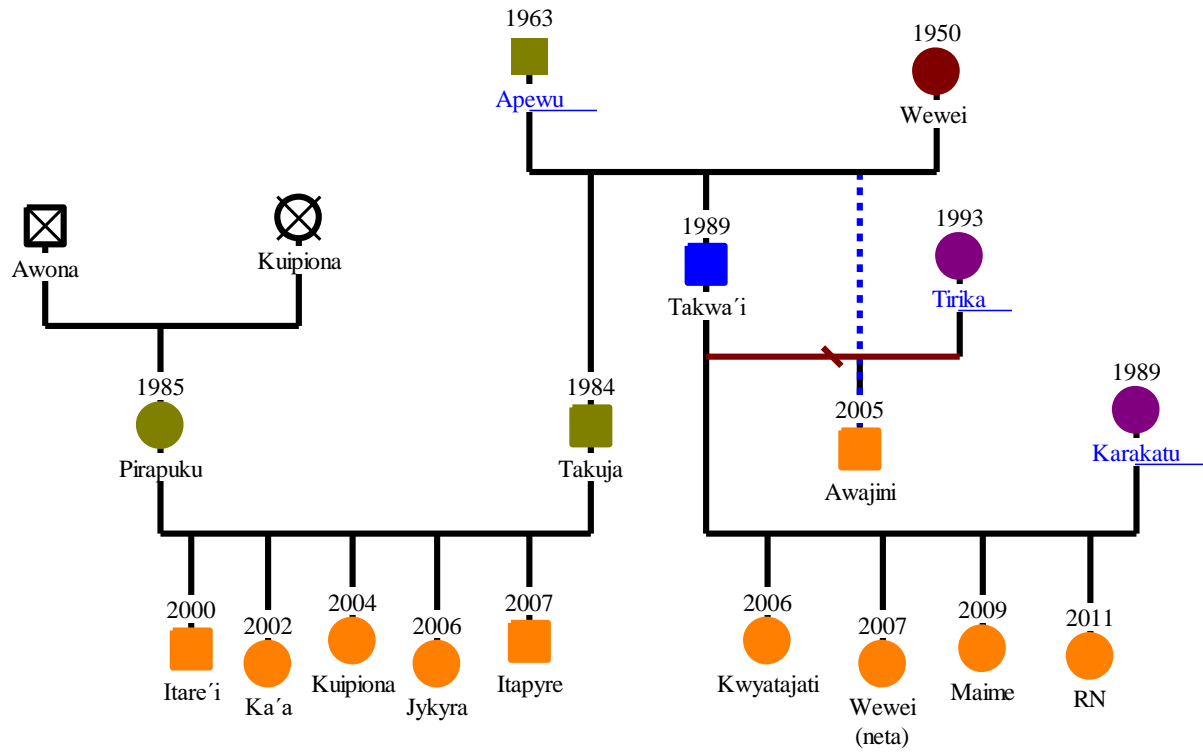
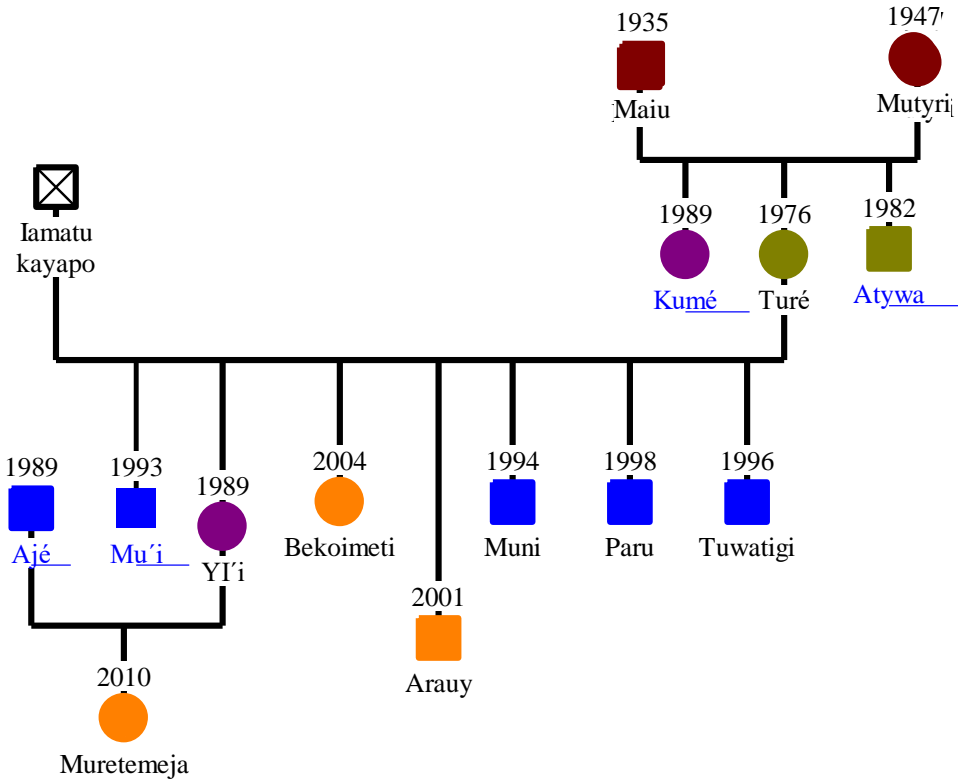


Figura 26 - Genograma do ukara de Turé:



ERRATA: O CASAL DE IDOSOS REPRESENTADO NA FIGURA 26 RESIDE NO UKARA DE TAJMIRA FIGURA 24.

A forte influência exercida pelos casais mais velhos, a bilateralidade dada na nomeação e a noção de pertencimento aos *ukara* se explicitam nos casos de adoção (vide figuras 18 e 25). As três crianças pequenas que nasceram de casamentos desfeitos ou relações fora do casamento moram com os pais dos pais. Os novos maridos normalmente não desejam criar essas crianças e quando as mães se mudam, permanecem na casa dos avós. Duas crianças nestas condições moram com os avós maternos e uma com os paternos. Desta forma, a tendência é de que as crianças cresçam no entorno do *ukara* em que nasceram, seja dos pais do pai ou da mãe. Os *kunumi rukara* refletem, sobretudo, a importância que os Asuriní atribuem à filiação e à aliança entre siblings em um mesmo grupo, diante de outros, com os quais a socialidade se faz pela oposição. Agrupamentos de primos patrilineares surgem dos casais que se reúnem em arranjos patrilocais, como se observa no *ukara* de *Tova*. Mas neste mesmo *ukara* temos mãe e filha casadas com dois irmãos, cujos filhos pequenos em breve se alinharão igualmente pelo parentesco matrilinear. Os filhos de relações anteriores destas mulheres, ao contrário, permaneceram nos *ukara* em que nasceram.

Observei tanto agrupamentos de tios/sobrinhos e primos matrilineares quanto patrilineares e não identifiquei diferenciação entre sobrinhos e primos cruzados ou paralelos na composição dos grupos. A única distinção que pude identificar é que não se agrupavam com sobrinhos e primos matrilineares e patrilineares ao mesmo tempo, caso estes não pertencessem ao mesmo *ukara*. A tendência de diminuição da uxorilocalidade resulta nos agrupamentos de primos patrilineares, mas o *ukara* da mãe da mãe nunca é interdito, de forma que os agrupamentos sempre podem ocorrer tanto matri quanto patrilinearmente. Fatores como sexo, idade e afinidade influenciam nesta escolha e não há uma clara hierarquia definida pela idade entre as crianças, ainda que os mais velhos assumam papéis de liderança. A rivalidade entre os grupos de crianças de sessões domésticas diferentes, por outro lado, é declarada. Em suma, ego pode ativar alternadamente uma rede de relações com pessoas de sua faixa etária e/ou gênero, dadas matri ou patrilinearmente, as demais, por princípio, estão no registro da afinidade.

Como destaca Müller (2002:197), não há entre os Asuriní, um sistema de parentesco baseado em clãs, metades, linhagens ou qualquer outra estrutura que situe a pessoa como membro de um grupo, definindo relações sociais, comportamento ou identidade. O pertencimento a um grupo familiar atua como organizador das atividades e relações sociais, sendo constitutivo para a identidade Asuriní. Neste recorte, pode-se sugerir que se molda um consanguíneo ao mesmo tempo em que se delimita a distância para a criação de um afim. O casal mais velho e o grupo de siblings, de mesmo sexo ou sexo oposto, compõe uma unidade

de fabricação da consanguinidade. Já a afinidade se impõe onde a distância é colocada, seja pelo afastamento físico ou pela oposição formal. Sexo e idade, como adianta Müller (1990:66), são princípios distintivos “que operam conjuntamente nas regras de casamento e estão, portanto, relacionados à formação dos grupos domésticos”. No campo deste estudo, operavam antes na ativação de relações de consanguinidade e afinidade entre grupos as crianças, dadas, respectivamente, nos espaços de dentro e de fora dos *ukara*. Aqui, como entre os Galibi-Marworno, se casa com quem não se brinca⁹⁵ (Codonho, 2007:81).

Essas áreas de mobilidade infantil, decerto, refletem os grupos domésticos descritos por Müller (1990: 303-308), mas a rigor a criança circula por mais de um. Estendemos o uso termo para abarcar este ponto de vista, próprio da criança, representando relações ativas de convivência e comensalidade. Mas o sentido de *ukara* está relacionado, sobretudo, ao continente de socialidade descrito no Capítulo 2, onde o corpo é moldado de acordo com as habilidades específicas dos homens e mulheres com quem a criança convive. Cada *ukara* produz corpos do seu jeito, com seu estilo, como as oleiras de um grupo doméstico produzem vasilhames estilisticamente diferenciados de outros, ainda que dentro dos mesmos padrões técnicos. Toda experiência fora deste recipiente é da ordem da exterioridade e pode interferir no processo. Em síntese, tomando o *ukara* como metáfora continente, tal como a perpetuação da olaria exige determinadas condições técnicas, dominadas apenas por ceramistas experientes, se dá a concepção de crianças. E o recipiente ideal para a fabricação de corpos belos tem uma composição intergeracional, de gênero e, de preferência, reúne irmãos ou pais e filhos, em casamentos concomitantes, minimizando as tensões dadas pela bilateralidade.

Jovens moças e rapazes são a categoria que os *ukara* negociam pelo casamento. Em especial, claro, as moças. Como não falar das moças? Relata Müller (2002:189) que nos

⁹⁵ Os *kunumi rukara* apresentam estreitos paralelismos com a morfologia dos *hã* entre os Galibi-Marworno (ou Galibi do Uaçá). Os Galibi denominam *hã* um grupo matrilocal de grande importância para a sociabilidade infantil, descrito por Tassinari e Vidal (2002) e Codonho (2007). A morfologia de um *hã* é idealmente composta por um casal mais velho (cujo patriarca transmite sua “raça”, sua linhagem, aos descendentes) e as filhas, com seus esposos e os netos. Neste caso, as crianças co-residem com seus primos paralelos matrilaterais o que resulta em uma relação de “respeito” que as interdita de se casarem dentro de seu *hã*. Este mesmo “respeito” permanece entre os primos cruzados matrilaterais, embora a relação de convívio e proximidade seja menor, assim como entre seus primos patrilaterais (paralelos e cruzados), já que estes não co-habitam um mesmo *hã*. No interior do *hã*, os genros são considerados como filhos pelos sogros e os concunhados são como irmãos entre si. (Codonho, 2007: 70-73). O comportamento das crianças no interior desses grupos consanguíneos é de cumplicidade e há uma espécie de hierarquia infantil dos mais velhos sobre os mais novos (ibid: 69). Mas crianças se alinham especialmente frente aos outros grupos familiares, isto é, os afins potenciais, em relação aos quais existe uma certa rivalidade. Não são os adultos que controlam quais atitudes as crianças diante dos seus afins potenciais, ao contrário “este é um saber-fazer que circula horizontalmente entre os próprios grupos infantis, o que demonstra o importante papel das crianças na delimitação da alteridade, que mais tarde se transformará em consanguinidade construída” (Codonho, 2007 85) O recorte dado pelos *kunumi rukara* entre os Asurini talvez fosse ainda mais semelhante aos *hã* Galibi se feito em um tempo passado em virtude da tendência de diminuição da uxorilocalidade. Se comparada aos Galibi, a rede de relações que pode ser ativada pelas crianças é amplificada por este aspecto bilateral do parentesco. A rivalidade entre os grupos, por outro lado, parece proporcionalmente acentuada.

anos 70 a decoração dos corpos das meninas-moças, não apenas a pintura, mas a depilação e a feitura de enfeites tomavam, junto com a participação ritual, a maior parte do seu tempo. Nos banhos eram acompanhadas pelas mulheres maduras, que se ocupavam da pintura de seu corpo, sempre bem decorado com pinturas geométricas (Müller 1990:226). Às jovens cabia exibir toda a sua graça e beleza e quando atravessavam a aldeia a caminho do rio “mais desfilavam do que qualquer outra coisa”. “As moças ajudam a atrair os espíritos para a aldeia” (Müller 1990:112), agrada-os a ornamentação corporal, com pinturas, colares e penteado, que marca essa fase da vida mulher, e isto é parte do desempenho ritual (Müller, 1990:182). No *turé*, apenas elas mastigam o mingau para os iniciados, tornando o *kauí* alcoólico, seu corpo é a *japepaí* decorada, tocaia para os olhos e morada ideal para o *ynga*, sua saliva é fogo sagrado. As atuais queixas em relação à falta de *kunataja* pleiteiam o corpo da mulher jovem, senão para atrair os espíritos, como continente ideal para conceber crianças. Retomamos, portanto, o debate em torno do papel da mulher Asuriní.

Ao leitor de “O Gênero da Dádiva – problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia” de Marilyn Strathern (1988), a abordagem de Berta Ribeiro sobre os Asuriní soaria familiar a teoria feminista para o campo da antropologia. Que as relações de gênero sejam tidas como igualitárias entre os Araweté (1982:34) ou que as mulheres Asuriní, especialmente as jovens, assumam “uma elevada posição social” (Ribeiro, 1982:46), implica que o foco da análise está em mensurar se o “status social” de mulheres é, ou não, inferior ao de homens. As “posições de status” são mensuradas pela participação nas esferas econômica, artística e ritual, em oposição à participação na esfera doméstica, de subsistência e cuidados com a prole, o que leva a autora a interpretar o casamento poliândrico/poligínico geracional como “domínio gerontocrático” (1982:32-33). A transposição da metáfora capitalista esgota aí o debate da socialidade sob a égide das relações de produção.

No contraste com a abordagem de Berta Ribeiro, a posição da mulher no trabalho de Müller se desloca para a dimensão ontológica, onde o par marido/esposa engloba a tensão entre cunhados (Müller, 1990:88-89), associada ao canibalismo na narrativa mítica. A relação xamã-guerreiro, constitutiva do xamanismo, é sempre mediada pela mulher. A questão de gênero talvez seja o ponto onde Müller mais distancie do modelo proposto por Viveiros de Castro (1986). Para Müller a posição da mulher Asuriní equivaleria à posição-sogro para os Araweté:

“A posição-sogro, fundamentada na estrutura da autoridade (controle das mulheres) entre os Araweté, dá lugar, entre os Asuriní, à posição da mulher como intermediária da relação entre

cunhados (...) as mulheres não exercem controle mas intermediam as relações na constituição do grupo doméstico e no desempenho de suas atividades (relação com o Mesmo, lugar do sogro) e intermediam também as relações com os espíritos (a relação com o Outro, no lugar de xamã). A mulher desempenha o papel de xamã nos rituais das flautas do *turé*, quando cabe aos homens o papel de guerreiro tatuado, oferecedor de comida/inimigo ao grupo.” (Müller, 1990:89)

Müller aponta o interesse comparativo do caso Asuriní⁹⁶ para os estudos inspirados no trabalho de Overing Kaplan (1979) e Rivière (1984), mas aí também deixa claras suas ressalvas em relação à ideia de “controle de mulheres”:

“O argumento de que o controle dos homens sobre as mulheres é uma variável fundamental para se relacionar estrutura social e estrutura elementar de reciprocidade como propõe Rivière (1984:107-108) não se aplica aos Asuriní. Mais do que assegurar mulheres nas trocas matrimoniais, tem que se assegurar categorias casáveis dentro do grupo doméstico (...). Mantendo-se a uxorilocalidade como regra de residência, o casamento preferencial é com as mulheres do grupo ao qual já se pertence. Isto nos leva a admitir que ao invés do controle de homens sobre as mulheres, o que se verifica é o controle das próprias mulheres sobre outras (filhas e irmãs mais novas) o qual opera fundamentalmente na composição do grupo doméstico, unidade básica de produção econômica” (Müller, 1990:275-276).

Müller (1990:123) considera o *yapema* sugestivo da relação entre a mulher madura e o homem jovem no casamento intergeracional, ilustrado na união com *jeremymiga* “aquele que eu criei”. Nossas observações acrescentam que o casamento com a *jeremygara* (aquela que me criou) garantia que a proximidade não fizesse parentesco onde se desejava afinidade. Este cônjuge, ainda em crescimento, não chegava “pronto”, no sentido de “endurecido”, seu corpo, sua educação sexual e para o trabalho eram moldáveis aos hábitos e ao estilo do grupo doméstico. E ainda se garantia a presença de uma futura *kunatajã* ou *awawuja*, pois o corpo jovem é um bem. Daí ser uma união privilegiada (Müller 1990:71).

Retomando a hipótese da panela-corpo, metaforicamente temos a “queima”, a maturação final dos corpos ocorrendo diferentemente para jovens homens ou mulheres, no caso dos primeiros o processo tem uma idiosincrasia, devem “morrer” ao pular a panela cerimonial e vomitar o mingau, o contrário de comer, o oposto de viver, são “cozidos” no continente cerimonial, a panela-corpo feminino, no “fogo” supremamente consanguíneo dos corpos sepultados sob a *tavyve*. São “canibalizados” pelo sobrenatural e revivem, após serem reconduzidos à *jangaiva* e cantarem o choro dos mortos⁹⁷. A “dança do povo onça” encerra o

⁹⁶ Por se tratar de “uma sociedade em que a rede de relações se tornou muito reduzida e a endogamia ocorre num nível mínimo de possibilidade de realização (a família nuclear – casamento de mãe e filha e pai e filho com o mesmo cônjuge)” (Müller 1990:275).

⁹⁷ Neste sentido, o paralelismo com os Araweté não deixa de soar mais uma vez curiosamente invertido. Quando a parte divina da alma chega à aldeia dos *Mai hete* (Viveiros de Castro 1986:519-520) no pós-vida é recebida e pintada com jenipapo em traços grosseiros (um padrão dito desenho reto ou alma nova). A alma demasiado humana se comporta com a avareza típica de estrangeiros e inimigos, por isso é esquartejada, cozida em uma grande panela de pedra por uma avó *Mai (Mai dari)* e devorada pelos deuses. Os ossos da alma devorada são cuidadosamente guardados e xamanisticamente remontados pela divindade

processo, introduzindo os iniciados no universo do xamanismo, da guerra e da caça, portanto, no ofício de *boakara*. São estes os afins ideais, por assim dizer. Entendendo por afim ideal o corpo masculino lentamente construído nos contrastes de alteridade interiores ao *socius*, o jovem iniciado é vivo-inteiro (*ynga*) construído como não são os mortos-partidos (*anhyinga*), é visível em comparação aos espíritos invisíveis, é homem em relação à mulher, é humano belo se equiparado aos animais e é consanguíneo se contraposto aos inimigos, por originar-se de uma *tavyve*. Carece, enfim, de um processo de “afinização” ritual para tornar-se apto ao casamento. O corpo da jovem mulher, por outro lado, pode ser tido como essencialmente consanguíneo, na medida em que é a imagem do corpo humano belo. Apenas o corpo feminino carrega *juaketé*, a pintura verdadeira, o corpo masculino tem a marca da morte, dada na pintura dos ombros, que lhe é exclusiva.

Considerada a uxirocalidade como opção clássica, parece-me que no *turé* trocavam-se antes jovens iniciados no exercício da caça e xamanismo, afins ideais, provedores e progenitores, simbolizados na flauta e na flecha de *kavara*, do que mulheres. Não há ênfase no casamento, mas na iniciação, como em outros exemplos amazônicos, em que a “economia simbólica da morte tem uma relevância cósmica e social tão grande quanto, senão maior, do que os dispositivos de produção de indivíduos” (Viveiros de Castro, 2002:168-169). Mas na antropologia contemporânea não tratamos mais da concepção simplista do intercâmbio matrimonial como regulador da circulação e controle de indivíduos (classicamente do sexo feminino), e sim de uma “consideração mais fina aos atributos que circulam, não apenas no casamento, mas no fluxo universal da predação predativa” (Viveiros de Castro, 2002:168).

Deste ponto de vista, notável no nosso recorte é que o par homem-mulher se desdobra em dois na performance e parafernália ritual, homens e mulheres jovens e maduros, ocupando três posições, alternadas e recombinadas entre xamãs e assistentes ou iniciandos. No *tivagava* as posições são de homens jovens e maduros e mulheres jovens. No *maraka* essa composição se repete com a mulher jovem no lugar de *uibasimré*. Tomados a partir das categorias “demográficas” de *Kwatireí*, podemos considerar que o par “de fundo” rearranjado é adulto-velho e *kunataja-awawuja*, moças e rapazes jovens. Como destaca Müller (2002:197), não há grupos etários ou cerimoniais designando funções nas esferas rituais, políticas e

Tiwawi ou seu irmão *Nā Mai*, depois a alma é carregada como uma criança adormecida até um banho de água efervescente. A água, que ferve sem fogo, troca sua pele e a alma ressuscita como *Mai*, forte, jovem, bela. Recebe então uma pintura em jenipapo, com linhas finíssimas em padrão tipo grega, no corpo todo, o suco negro contrastando com a pele branquíssima. Doravante, serão imortais e eternamente jovens, pois quando começam a envelhecer são novamente mergulhados nesta água, trocando continuamente de pele.

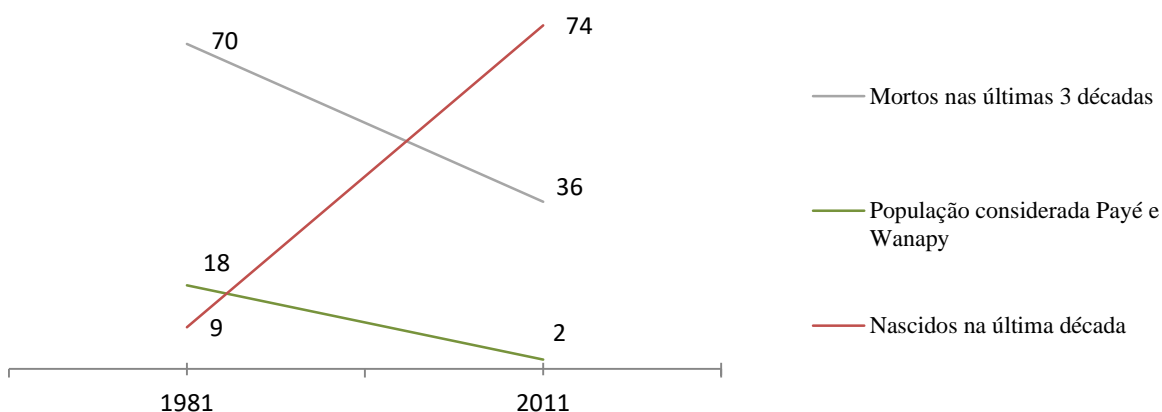
econômicas, tanto que são posições rituais assumidas por outras faixas etárias, caso necessário. *Kunatajã, awawuja e kunumi* são categorias dadas pela dimensão dos mortos em oposição aos vivos (Souza, 1994:102-103), refletem a aldeia de Maira, onde beleza e juventude imanam do ser. Nossa sugestão, portanto, é que sua presença na performance ritual não serve somente à fabricação de corpos, alinha dimensões ao espelhar o aspecto divino do humano, fortalecendo o ritual. As dimensões são imagens concomitantes e, neste momento ritual, quanto mais se assemelham as imagens mais são, eles mesmos, de fato, os *avaeté*, os *Maíra*.

A tensão entre pares descrita por Müller (1990:277-278), é reiterada pelas nossas observações. Mas a ordenação é fractal⁹⁸, um par é par lógico de mais de um par, e dois pares se combinam em trios, que refletem outros trios. Além das triangulações etárias, exemplo contundente desta idiosincrasia fractal é a noção de *anhynga*, contraposta ao *ynga* no ofício do *boakara*, ao *karava* no choro dos mortos e, na dinâmica de gênero, ousa acrescentar, ao *juaketé*, onde a habilidade feminina de gerar corpos com a pintura se opõe ao *anhynga* mítico, masculino e partido, dono do saber. Voltamos ao tema no Capítulo 4, antes importa que esses pareamentos assumem inúmeras formas e combinações. A população reduzida das décadas passadas, literalmente se desdobrava para assumir todas as necessárias à consecução ritual. Mas assumia, pois são pessoas fractais, são rito, são mito e são *Maira*.

Em um esforço de alinhamento com a literatura pregressa, podemos considerar que a demografia aqui engloba todos os mortos, animais, espíritos, inimigos, antepassados e futuros Asuriní. A ausência de contenção da natalidade, que aparece associada na literatura às mudanças nas regras matrimoniais e residenciais, à diminuição da participação ritual das meninas-moças e dos jovens assistentes de xamã e às transformações nos padrões de liderança, caminha em sentido inversamente proporcional ao crescimento da população infantil identificado desde o final dos anos 80. Buscamos alargar o nosso olhar sobre este quadro, na medida em que poderia implicar outros fatores, como a diminuição da “população de mortos” recentes, com o fim dos ataques dos povos vizinhos e um maior controle sobre as doenças oriundas do contato. Se mudarmos o recorte temporal, considerando “a população de mortos” das últimas 3 décadas e a população de nascidos na última, temos curvas de tendência como as da figura 27, a seguir:

⁹⁸ Refiro-me a fractalidade em referência a Wagner (1991) e Strathern (1988), mas, sobretudo, ao desenho geométrico como eixo estruturante do pensamento.

Figura 27 - Nascidos, mortos e pajés:



Neste exercício comparativo entre os anos de 1981 e 2011 se pode observar, além da já notada tendência de aumento natalidade, que a tendência de declínio dos *payé* e *wanapy* acompanha o declínio da mortalidade.

Neste campo, há sempre um terceiro incluído para inverter o sentido da função, implicando em todos os elementos essenciais da equação, independente de algum ter valor negativo ou zero. Em outras palavras, nunca se trata de um único par, se o pajé está no polo negativo, o *boakara* está no positivo, como evidenciado no Capítulo 2. Isto implica ainda na positivação da mulher, oleira e pintora, como xamã. Além dos corpos pintados das crianças, a maior proximidade com a água, a fabricação de uma infinidade de pequenas panelas e *yapema*, que extrapolam em muito as necessidades cotidianas, rituais e comerciais evidenciam a presença de *Tauva*. Assim, não creio se tratar da passagem de uma sociedade “gerontocrática” para uma “infantocrática”, mas da passagem de uma socialidade de tipo *maraka* para uma de tipo *turé*.

Imagem 14– Yapema para venda:



Yapema para venda pendurados nos mourões da casa de Apeona. A confecção desta peça (Müller 1990:120), ocorria em segredo e como prerrogativa de um único homem.

Diante da alteridade máxima representada por uma população de mortos superior a de vivos, de nomes interditados e *anhynga* recentes o que fazer, senão a concentração em torno da energia vital e da cura, *ynga* e *moynga*? Como não reiterar na *tavyve* o parentesco entre os poucos vivos, a pouca gente de verdade, enfatizando sua posição de vivos, de visíveis, em relação aos espíritos? Os *maraka* garantiam a integridade dos corpos e do *corpus* social, evitando primeiramente que todos fossem levados pelos *anhynga* de tantos parentes mortos. Lidar com este nível de afinidade antecedia e atrasava a urgência em lidar com aquela dada por crianças. Aliás, parentes mortos devidamente ritualizados são pré-condição para a concepção de crianças. E, de fato, uma população inversamente proporcional de crianças surge no ciclo seguinte.

O canibalismo, definido como regime alimentar funerário e sexual, onde a origem da cultura se identifica com a origem do fogo culinário, da aliança e da mortalidade “não pode senão ser um emblema poderoso da condição humana”, onde a morte impõe a abertura da mônada matrimonial (Viveiros de Castro, 2002:171). Creio ser do que tratamos.

Para Müller (1990:277) o canibalismo articulado à afinidade está representado ritualmente nas refeições *ava*, ofertadas periodicamente para quase toda a aldeia pelos *boakara*. *Ava* é um sufixo formador de nomes de circunstância, relacionado ao nome define uma “ocasião de pegar algo” (se for servido jabuti *javosiava*, mutum, *mytuava*), por estarem comendo aquilo

que se pegou⁹⁹, a presa, simbolicamente a carne do inimigo, (Müller 2009: 84-85). A refeição *ava* está sem dúvida ligada á morte de um inimigo, para que sua morte não faça mal aos membros do grupo. O *wanapy* atua como auxiliar do *boakara* na coleta e na caça, em todos os preparativos e na ação ritual, alinhando a posição de *boakara* com a de xamã nesta refeição. Todos os homens que ofertaram refeições *ava*, com exceção de um, foram tatuados no *turé*, como observa Müller (2009:85). Para a etnóloga, a relação entre matador e vítima, e a própria guerra, tema das refeições *ava*, estão relacionadas ao xamanismo (Müller 2009:87).

A dinâmica xamã-guerreiro também é a tensão entre cunhados, entre dois homens idealmente pertencentes a grupos locais diferentes e inimigos potenciais (Müller, 1990:88-89). Tensão associada ao canibalismo nos mitos de *Itaona*, filhote de onça introduzido pelo cunhado que devora os parentes, ao *boakara* de *Tauva* que mata o cunhado. E dada na própria evitação do consumo da carne do inimigo morto pelos xamãs primordiais, que rompe as perspectivas entre animais, humanos, espíritos, vivos e mortos. Tanto no *maraká* quanto no *turé*, os “pares marido/esposa, irmão/irmã, posições ideais, assentam-se em categorias ontológicas fundamentais: homem e mulher” (Müller 1990:23). A mulher triangula a relação entre irmão e marido, xamã e *boakara*, no discurso mítico. Na organização do grupo doméstico, media a relação entre cunhados.

Simbolicamente, a consanguinidade se constrói na comensalidade e no contraste com os demais grupos domésticos que, durante as refeições *ava* estão alinhados em oposição à caça, o animal aí em posição de afinidade. Comedores de cru e de cozido. Em contraponto, o xerimbabo ocupa lugar de parente, consanguíneo alimentado pelo grupo. Canibalizado pelo parentesco, como o jovem em relação aos espíritos quando pula a panela de *Tauva*. Neste campo, enfim, para que o canibalismo não seja generalizado seu interdito é o ponto fundante de ruptura cosmológica. Ou bem a parte, o braço, se torna carne e comensalidade pelas mãos do guerreiro, ou bem toma vida pelas mãos do xamã. A mulher se coloca como o terceiro elemento de uma socialidade propriamente humana onde homem é colocado na posição de presa, de caça, antes de assumir a função de caçador e matador. Deste ponto de vista, o xerimbabo é o terceiro elemento entre caça e caçador, o reconhecimento do parentesco perdido na cisão originária.

A narrativa mítica nos dá imagens de dimensões concomitantes manejadas pelo humano durante a performance ritual. Imagens dadas na concepção de crianças que emergem

⁹⁹ Outro termo é *ijara* “dono”, em referência ao produto que oferece, por exemplo, *javosijara* “dono do jabuti”.

dos desenhos no Capítulo 2, pois estão dadas não apenas no contexto ritual, mas cotidianamente. No capítulo 3, tratamos do desenho da mobilidade dado pelas relações de afinidade entre grupos domésticos, mas também de uma imagem ontológica de fundo, a aldeia de *Maira*, onde todos são jovens ou crianças. Onde todos os corpos são divinos e belos como o de *Kyty*. A criança saindo pronta na dimensão de Maíra prescinde do parentesco, neste nível todos são consanguíneos. As imagens ontológicas espelham o mundo humano e vice-versa, sobrepondo-se, como ocorre no ritual, pois são concomitantes. Mas onde a afinidade foi suprimida lá, é acirrada aqui na dimensão mundana. Ou seja, quanto maior a quantidade de crianças e jovens, maior a tensão potencialmente dada pela afinidade.

Um comentário, por fim, sobre a noção de Devir. Nos termos propostos mais especificamente por Fausto (2002) e Vilaça (2002), o *ynga* poderia ser definido como “Devir-Outro” necessário à produção do parentesco, mas isso pouco explicaria a respeito da abertura do *socius* para o exterior. Neste campo, ocorre antes na relação com os mortos, depois com os inimigos. O inimigo é consequência da atividade do *boakara*, não sua condição. A morte, condição *sine qua non* para a vida não é somente a morte da caça e do inimigo, é a morte do consanguíneo. Teríamos então um Devir-Mesmo, um Devir-Morte-Devir-Vida que de fato se efetiva, atualiza ambos os estados, tanto na dinâmica *turé* quanto *maraka*. A “abertura da mônada matrimonial” assume deliberadamente a necessidade do parente morto e a condição inevitavelmente canibal da existência, chorada ritualmente nos ritos iniciatórios. Mas tudo se dá em tempo presente, endogâmica e complexamente elaborado em termos de afinidade. Minha sugestão é que a abertura para o exterior se dá em todos os níveis, inclusive na percepção e no pensamento, fractais e antropofágicos *per se*, como veremos no 4º Capítulo, a seguir.

Mas para compreendê-los, a que se levar a sério a tensão dada pela relação direta, constante e imediata com mortos e espíritos, sua dinâmica talvez se assemelhe mais ao dramático ínterim entre vivos e mortos observado entre os zuruaha (Jardim 2009), do que ao otimismo araweté, lhes valendo talvez a fama de melancólicos e derrotistas (Viveiros de Castro 1986:43). Mas aqui, novamente, tudo o que importa está dado na dimensão dos vivos e, nesta, a sofisticação artística, o comedimento nos gestos e na fala, a delicadeza no trato, a habilidade e o saber fazer corpos e utensílios ornamento para gozo funcional de humanos e espíritos nivela humanos aos Maíra.

3.2. Anexo do Capítulo – distribuição dos moradores “por ukara”

Se tomarmos como ego os filhos de *Takamu'i*, delinea-se uma área que inclui as casas da mãe, *Tewutinemi* (casa 3), de *Ajuruí* (casa 2), esposa mais velha e das filhas do casal, *Apua*, casada com *Mayuka* (casa 4), filho de *Mara* e *Murumanaka*, que reside no *ukara* dos sogros e *Kamara* (casa 16), casada com *Muapemy*, filho de *Myra*. O *ukara* de *Myra* inclui as casas deste e dos outros filhos, *Kwa'i* (casa 14), casado com *Lucineide Munduruku* e *Ipikiri*, casada com *Tukura* (casa 15), que é irmão de *Tewutinemi*, além de *Parakakyja*, casada com *Parajoa* (casa 18), um dos filhos de *Matuia*. Os filhos de *Takamu'i* se reúnem periodicamente com os de *Apeona* ou de *Tajmira* formando um grande e barulhento grupo de meninos. Cotidianamente, no entanto, grande prole de *Tajmira* (casa 5), casada com *Atiwa*, forma um grupo que se basta. A área de circulação dos filhos de *Tajmira* inclui também a casa do filho *Maraka* (casa 6) (do casamento anterior de *Tajmira* com *Takamu'i*), que é casado com *Murupeyra*, filha de *Mara* e *Murumanaka*. Eventualmente, se podem encontrar crianças deste *ukara* na casa de *Apyjava*, segunda filha de *Tajmira* com *Takamu'i*, que reside no *ukara de Mureyra*, casada com *Yru*. Nas pescarias do *jeju Apyjava* e a filha mais velha de *Tajmira* acompanharam a família de *Takamu'i*. As crianças destes *ukara* costumam acessar o rio pelas entradas 1 e 2.

Os filhos e netos de *Manuka* praticamente não frequentam o *ukara de Muruka'i*, irmã casada com *Koati*, (casa 07). *Tapakai* é filha *Koati* e *Arapoa*, por isso aqui vive *Timareí*, filho do casamento anterior de *Tapakai* com *Tiwandem Arara*. *Koati* e *Murukai* também criam *Nuapyjuwa*, filha da filha *Kyra'i* com *Ajé*. *Kyra'i* está casada atualmente com *Mu'i* (casa 08). Vivem bem próximo ao *ukara de Murukai*, contribuindo com o velho casal nas atividades cotidianas que demandam esforço coletivo, como a produção de farinha e caça. As roças são mantidas em separado, mas foram abertas lado a lado. As crianças deste *ukara* acessam o rio principalmente pela entrada 2. *Mu'i* mantém uma relação próxima com a irmã *YI'i*, casada com *Ajé* (casa 9) e muitas vezes é visto com os cunhados. Vi *Nuapyjuwa* muitas vezes com as irmãs do segundo casamento da mãe, comumente na casa da avó. A casa da mãe não chega a ser interditada à *Nuapyjuwa*, mas na casa do pai *Ajé* nunca a vi. *Timareí*, o outro neto adotado de *Murukai*, não frequenta a casa da mãe, que fica no *ukara de Manuka*, mas o vi circulando muitas vezes no *ukara do pai Tiwandem Arara*. *Nuapyjuwa* e *Muratey*, filha caçula de *Apeona*, são inseparáveis. *Koati* e *Muruka'i* mantém uma relação bastante próxima com *Apeona* e *Tiwandem Arara* (casa 11), dada também pelo casamento de seu filho *Kwatireí* com *Tunu*, filha de *Apeona* e *Tiwandem Arara*, que mora com marido na casa dos sogros. *Tiwandem* costuma dividir a

carne que caça com *Koati* e *Muruka'i*; *Apeona* tem ainda um filho e outras três filhas considerados *awawuja* ou *kunatajã*, todos casados, *Uni* que mora com o filho de *Mara* e *Murumanaka* no *ukara* dos pais do marido e, em retribuição, *Majuwi*, filha de *Mara* e *Murumanaka* está no *ukara* de *Apeona* (casa 12), casada seu filho com *Kurupira*. *Karakatu*, a outra filha, está casada com *Takwa'i*, filho de *Wewei*, e mora do *ukara* dos pais do marido. *Tiku*, a última filha, está casada com *Kwi'i*, irmão da mulher de seu pai *Takamu'i* e reside próximo ao *ukara* de *Apeona* (casa 13). Os filhos de *Apeona* podem ser vistos nas casas das filhas que residem próximo ao seu *ukara*, e algumas vezes nos *ukara* das outras filhas. As filhas casadas, algumas com filhos pequenos, frequentam quase diariamente o *ukara* na mãe. As crianças desta região usam principalmente o ponto 2 de acesso ao rio.

Se tomarmos como ego os filhos de *Matuia* (casa 19) delinea-se uma área de livre circulação que inclui as casas do ex-marido *Takiri* (casa 33), dos filhos homens do casal; *Imindy* (casa 20) e *Parajoa* (casa 18) e da filha *Murapijava* (casa 22) casada com *Pamewyra* e residente no *ukara* dos pais do marido. *Matuia* tem seus dois filhos homens casados morando com as mulheres em torno de seu *ukara*. Ainda que *Parajoa* resida bem próximo à *Matuia*, sua casa esta ainda mais próxima do *ukara* de *Myra*, mãe de sua esposa, os filhos de *Parajoa* permanecem preponderantemente com as crianças do *ukara* de *Myra*. Os filhos de *Matuia* são vistos com maior frequência junto aos filhos de seus outros filhos, especialmente da filha *Murapijava* e costumam entrar no rio pelos acessos 1 ou 2. Também residem no *ukara* de *Matuia* três filhos jovens e solteiros. Além das tias matrilineares, os filhos de *Murapijava* (casa 22) são vistos com os filhos mais novos dos pais de seu pai *Pamewyra*, *Mara* e *Murumanaka* (casa 24) e na casa do irmão de seu pai, *Mairi* (casa 23) que mora próximo com sua jovem esposa, *Uni*, filha de *Apeona*. Tive poucas oportunidades de observar os filhos de *Mara* e *Murumanaka*, mas os vi nas casas dos filhos que residem próximo, e quase nunca nas casas dos outros filhos *Ajé*, *Maikyga* e *Majuwi*, em outros *ukara*. Os vi, entretanto, no *ukara* da irmã de *Murumanaka*, *Apiriju* (casa 25), casada com *Muaiwa*, pai de *Matuia* com a falecida *Patuá*. Os filhos e netos de *Matuia* raramente são vistos no *ukara* de *Apiriju*. Segundo me explicaram as filhas menores de *Matuia*, o distanciamento se deve a uma rusga entre *Murapijava* e a jovem e solteira filha de *Apiriju*. Os filhos de *Apiriju* e *Murumanaka* entram no rio pela entrada 3, os de *Manuka* pelos acessos 2 e 3.

Os filhos de *Apiriju*, ao contrário dos filhos do irmão *Murumanaka*, podem ser encontrados frequentemente com as crianças do *ukara* do pai, *Manuka*. *Murumanaka* e *Apiriju* são filhos de um casamento anterior de *Manuka*, (casa 27) e, ainda que seus *ukara* não sejam

territórios interditados aos seus outros filhos menores, é mais comum vê-los com os filhos do atual casamento com *Tova*, *Wawagi* (casa 26), *Maiure* (casa 28) e *Ba* (casa 29). Nestes *ukara* se observam os filhos homens casados residindo com as esposas no *ukara* dos pais do marido, com quem contribuem em atividades coletivas ou com a distribuição de carne de caça. Neste caso, entretanto, a mãe *Tapakai* e a filha *Tirika* garantindo proximidade casando-se com irmãos deste *ukara*. Os filhos de casamentos anteriores destas duas mulheres vivem nos *ukara* dos pais da mãe ou dos pais do pai da criança. Alias, é praxe que as crianças de casamentos anteriores permaneçam com os avós. As crianças desta região usam os acessos 2 e 3 ao rio. Por fim, o *ukara* de *Turé* (casa 32) ou mais exatamente o *ukara* dos filhos de *Turé*, pois *Turé* permaneceu fora da TI Koatinemo durante praticamente todo o período de campo deste estudo, morando em Altamira com um marido não indígena. Os filhos menores de *Turé* com o falecido *Iamatu Kaiapó*; *Bekoimeti* e *Arauy*, moram com a filha *Yv'i*, (casa 9) casada com *Ajé*, filho de *Mara* e *Murumanaka*, os outros três jovens filhos (todos *awawuja*) moram ao lado (casa 10), no mesmo *ukara*. Os pais; *Maiu* e *Mutyri*, moram com o irmão de *Turé*, *Atywa*, e por isso *Bekoimeti* e *Arauy* se ressentem da pouca convivência com os avós e da falta de suas histórias. Esta queixa não se repete entre os filhos da outra irmã de *Turé*, *Kumé*, que vive no *ukara* de *Manuka*. *Manuka*, apesar de relativamente jovem (55 anos) exerce o papel de contar histórias e agrega em torno de seu *ukara* muitos filhos, como um patriarca, um *muruwaiwa*¹⁰⁰. *Yru*, filho dos falecidos *Awona* e *Kuipiona*, vive com *Mureyra* e *Marakauwa* (casa 21). Sua irmã *Pirapuku* é casada com *Takuja* (casa 31), filho de *Weweí* com *Apewu* (casa 30) e mantém seu *ukara* um pouco afastado dos demais (o único depois da escola). O casal *Weweí* e *Apewu* adotou *Awajini*, filho do casamento desfeito entre o filho *Takwa'i* e *Tirika*. *Takwa'i* mora no *ukara* de *Weweí* com a atual esposa, *Karakatu*, filha de *Apeona*. Todos estes jovens casais têm filhos e assim se forma a área de circulação dos netos de *Weweí*.

¹⁰⁰ Por isso ele cogita seus direitos a aposentadoria, ainda que de fato não tenha idade legal para tanto.

4. KWASIAS, O DESENHO GEOMÉTRICO E A ESCRITA

Neste quarto e último capítulo tratamos de *kwasiat* que, como já apontado, pode ser traduzido por “desenho” em referência ao repertório de desenhos geométricos, e no sentido contrário, serve para tradução do termo “escrita” para língua asuriní. Habilidade que, espera-se, a escola desenvolva. Busco aprofundar o debate sobre como interagem estes dois regimes de saberes e habilidades a partir de observações realizadas dentro e fora do espaço escolar, da análise de imagens e do adensamento na investigação sobre conhecimentos considerados *kwasiat*.

4.1. Construindo o saber: ver, ouvir, querer e dizer

Como antes mencionado, a fluência do português entre os mais jovens permitiu algumas reflexões sobre o processo de tradução. A troca comum entre os verbos ensinar e aprender, com frases do tipo “minha avó mãe me *aprendeu* a fazer pinturas”, nos dá um primeiro subtexto. Os termos ensinar e aprender derivam do verbo dizer (Monserrat, 1988: 13), raiz - ‘*e* + causativo - *mu* + a pessoa do discurso e, algumas vezes, o reflexivo - *je*, assim *a’e* se traduz “eu disse, falei”, *amu’é* “fiz (você) dizer” “ensinei”, se acrescido do reflexivo *je*, *ajemu’é* “(eu) fiz eu falar”, “aprendi”. O sentido é projetado do aprendiz para o mundo, ele é quem diz, quando sabe. Parece confuso aos Asuriní o uso de dois verbos onde se usaria um, para diferenciar dois sujeitos em uma ação onde um único agiria, o que aprende. Desta forma, neste campo há que se tomar um cuidado especial para que a tradução de “ensinar” não limite o sentido de “aprender” como um leito de Procusto.

Há um termo mais adequado para tratamos da aquisição de conhecimento: *kuap* que se pode traduzir por “saber”. *Kuap* “saber” se adquire pela combinação dos sentidos *esak* “ver”, *emup* “ouvir” e por meio do “querer”, *putat*¹⁰¹. O “querer” aprender é o ímpeto determinante para o desenvolvimento de quaisquer habilidades. A iniciativa, o interesse, parte do sujeito, ideia representada pela imagem do que ensina “atrás dos ombros” do aprendiz, observando e fazendo correções. Meu pai olhava atrás dos meus ombros e falava o jeito de

¹⁰¹ Monserrat (1988:25) agrega *kuap*, *esak*, *emup* e *putat* em uma categoria de verbos transitivos que podem ter como objeto uma oração subordinada substantiva, ou seja, se equivalem a substantivos em determinadas orações. Alguns exemplos de orações com o verbo “saber” *kuap*; *akuap teata* “sei caçar, sei de minha caçada” ou *sakuap jareje’é ga* “sabemos falar”. Além do *putat*, os Asuriní dispõem de outras formas de enfatizar o querer, como o “ter vontade de” *tamu ti...ra/tamu ta..ra* identificável em partículas agregadas a verbos transitivos, Monserrat (1988:29) esclarece que quando aparece junto a um objeto expresso *tamu ti/tamu ta* vem antes do verbo e *ra* depois, quando ocorre com um adjetivo ou um verbo sem objeto expresso, o pronomes pessoais independentes ficam intercalados entre *tamu ti/tamu ta* e *ra*, mas apenas na 3ª PP ou na 1ª PPI. A autora cita alguns exemplos: *je maratykwat tamu tira* “tenho vontade de trabalhar” e *pinuva tamu ti (je) a’ura* “tenho vontade de comer bacaba.

fazer, é como o velho *Moreyra* explica a aprendizagem da fabricação de flechas nos idos tempos de sua infância. A expressão, quando não literal, se refere a situações como a apresentada na prancha 44 (a seguir), onde *Bá*, filho adulto de *Manuka*, aprende a tecer um patuá com o velho *Koati*.

O velho tece o seu cesto, o aprendiz observa tentando tecer o seu próprio, ambos em silêncio. Quando o aprendiz erra o ponto ou demonstra dúvidas o velho coloca o seu cesto de lado intervém, apontando os erros com dedos ou demonstrando a trama correta para a tecedura ao aprendiz. Esta descrição cabe a tantas outras situações, incluindo as mulheres na aprendizagem da pintura ou olaria. Neste caso, as aprendizes também contam com alguns recursos que podemos chamar de didáticos, na medida em que facilitam o processo de aprendizagem, como a fabricação de miniaturas de panelas ou a pintura no corpo aplicada sobre uma pintura anterior que começa a desbotar. Mas o dizer, no sentido amplo, é de quem sabe, o aprendiz falará quando dominar o exercício da habilidade e precisar explicá-la a outrem.

Quanto menor a criança, menor a exigência em relação ao resultado das tarefas, menor a interferência verbal sobre as atividades com as quais se entretém e maior o relevo do querer¹⁰². Inicialmente importa que a criança *se acostume* com determinadas substâncias e com espaços para que, depois, *queira* desenvolver as habilidades relacionadas. Como ilustra a prancha 45 (adiante), *Mapjuva* ajuda a avó a plantar mandioca, quando se cansa a menina usa as raízes para construir uma “casinha”. A brincadeira não é interrompida, sobram buracos feitos para colocar as raízes, mas avó dá por concluído o plantio, deixando intacta a “construção” feita pela menina.

As figuras geométricas que ilustram o próprio corpo, os corpos dos parentes e os vasilhames cerâmicos estimulam continuamente o olhar, desde o nascimento (na Prancha 46 alguns exemplos) explicam, em parte, como introduzido no Capítulo 2, a intensidade da temática durante o campo deste estudo, sem a qual não arriscaria esta hipótese sobre a dimensão ocupada pelo sentido da visão no cotidiano infantil¹⁰³.

¹⁰² Neste sentido, os Asuriní não deixam de lembrar os Mbya cuja regra fundamental do cuidado é agradar a criança, agir em prol de sua alegria (Pissolato 2007: 275).

¹⁰³ Os significados atribuídos aos sentidos para a construção do conhecimento apresentam muitas variações nos debates etnográficos, entre os Suya, por exemplo, a audição é um sentido enfatizado em relação à visão, pois a capacidade de ver é dada como um fato e o sentido desenvolvido apenas por feiticeiros, que perdem a capacidade de ouvir/compreender bem, tornando-se poderosos e perigosos. O termo *ku-mba* (Seeger 1980:46) significa “ouvir”, “compreender” e “saber”. Entre os Asuriní a visão é inicialmente estimada, mas a audição não, pois apresenta riscos ao corpo.

Prancha 44 – Koati ensina a fazer patuá:



Koati, ensina Ba, filho de Manuka, à fazer um patuá. No seu patuá o velho Koati guarda ferramentas e material para fazer outros patuá.

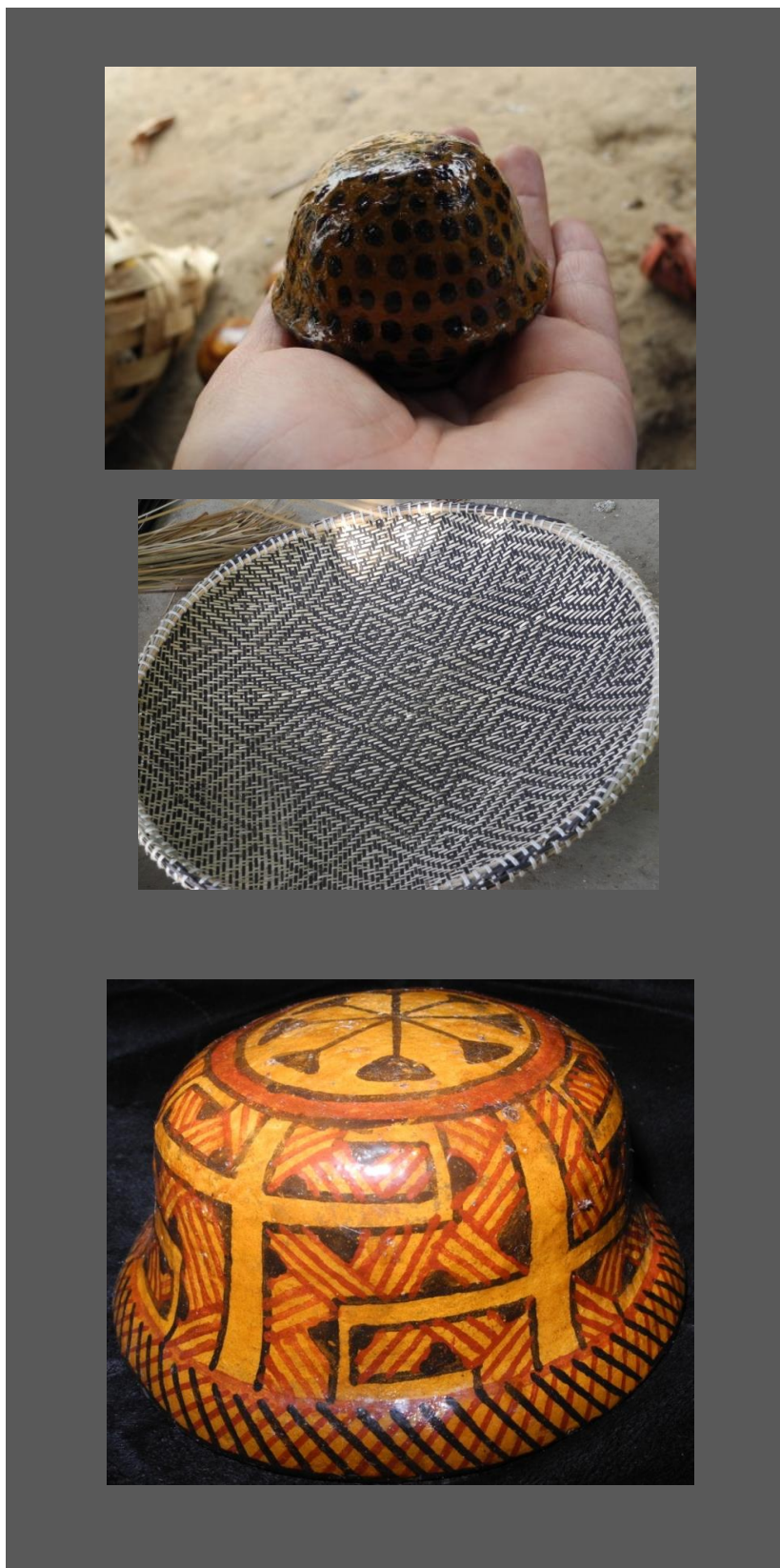
Prancha 45 – Plantando mandioca:





Na página anterior, *Mapjuva* e a avó *Muruka'í* voltam da roça, carregando a mandioca que colheram. Na imagem acima, a criança ajuda a avó a plantar as raízes de mandioca, na imagem abaixo, usa as raízes para construir uma “casinha”. Em uma atitude silenciosa, mas eloquente, a avó aponta a cena para registro fotográfico.

Prancha 46 – Grafismo cotidiano:



Na prancha acima, cerâmica decorada com o padrão *ipinima*, no centro peneira tecida com padrão *ehiraimbava*. Abaixo, panela dividida em várias partes pelo padrão *piriniyna*, com padrões diversos em cada uma, o padrão *ja'éakynga* não está aplicado na borda, mas no corpo da panela.

O “ouvir”, por outro lado, é estimulado de maneira suave e dosada pelos adultos, que privilegiam os momentos de contar histórias sobre os antigos e lançam mão de recursos de linguagem, como a ironia, para evitar *ujeegaty* “falar duro” (como mencionado no Capítulo 3). A fala dura cabe em outros contextos, mas, no caso das crianças, não é apenas inadequada, chega a ser considerada perigosa para os corpos ainda permeáveis. Já a ação do conhecedor contando um mito é designada por um verbo específico *omombe’u* (Müller 1990:189). De maneira geral, os adultos evitam elevar o tom de voz e permanecem em silêncio quando as crianças choram por algo que não podem resolver. Não que os Asuriní gostem de ouvir as crianças chorando, farão o possível para evitá-lo, mas fazem muitas crianças e muitas são pequenas¹⁰⁴. Os sobrenaturais são seres eminentemente musicais, canto, dança e instrumentos sonoros são essenciais da performance, assim como a parafernália, artefatos visuais e cenário ritual (Müller 1990: 23,178). Visão e audição são um par.

Na história de *Anhyngakwasiat* (Müller 1990:265-266), a apreensão do saber se dá, ontologicamente, ao ouvir, ver e ser capturado pela beleza da imagem. Temos o som assustador do *anhynga*, o olhar posicionando quem vê e quem é visto, depois a habilidade de reprodução e a transmissão do saber. A representação, aquela que cria um corpo para o *anhynga*, é estética, decorado pelos desenhos ele não apenas existe, como sua existência pode ser definida como bela (Müller 1990: 267). Após a apreensão pelos sentidos, a apreciação posiciona o sujeito como enunciador de um discurso. Müller (1990:250-272) desenvolve uma detalhada análise do mito de *Anhyngakwasiat* demonstrando que a representação neste campo faz existir na dupla realidade do *anhynga* desdobrado em imagem de si. Müller (1990:268) destaca que o homem é o organizador do discurso mítico sobre a transmissão do saber, enquanto a mulher o é no campo atual da atividade, assim, onde o homem é *Anhyngakwasiat* a mulher é *Juaketé*. A entrada da mulher na narrativa introduz ainda o parentesco, colocando *Anhyngakwasiat* na posição de tio.

A paciência e a consideração que dedicam aos desejos dos filhos, contudo, não impede que os pequenos sejam demandados e ajudem nas tarefas domésticas e de cuidado com os irmãos menores. Os adultos sabem ser persuasivos, o hábito de acompanhar o grupo doméstico nas atividades realizadas na mata, no rio, na roça em busca de víveres é incorporado desde muito cedo, como descrito no Capítulo 2. Determinados convites para acompanhar um

¹⁰⁴ Sobre tantas crianças, disse o velho *Koati* que hoje os jovens fazem mesmo crianças para chorar, não podem carregar todas no colo.

adulto e\ou a atribuição determinadas tarefas com parcial ou total autonomia são compreendidos como conquistas, como no caso nas caçadas e nas pescarias.

Imagem 15 – Lavando louça:



Netas de *Wewei* lavam louça.

A transição do lugar de *kunumi* para o de *kunatajã/ awawuja* é, até onde pude observar, da ordem do querer. *Aite'í*, filha de *Tajmira*, tem 10 anos, é menos de um ano mais nova que *Majuwi*, filha de *Apeona* que já é casada há um ano. *Aite'í*, no entanto, resistiu às investidas dos filhos de *Manuka*, não quer se casar, não deseja iniciar sua vida sexual. A última tentativa foi repelida com uma eloquente mordida. A história circulou pela aldeia como anedota, as pessoas riam, mas não recriminavam. *Ararimyna*, filho de *Matuia*, tem a mesma idade de *Aite'í* e não é visto com suas irmãs consideradas *kunumi*, mas com seus irmãos *awawuja*. *Ararimyna* saiu para sua primeira caçada solitária durante o período de campo deste estudo. A iniciativa parte dos pequenos e a procura por parceiros com interesses menos infantis marcam a transição.

Cabe ressaltar o detalhe nada banal no exemplo dos filhos de *Manuka*, a abertura para o casamento com outras etnias, tradicionalmente inimigas, é um ponto de tensão e irrupção sociológica, em linguagem vulgar, um grande e previsível problema para o grupo doméstico. Mas o desejo da menina é imperativo, ela não é obrigada a virar “moça” no sentido sexual do termo. A única jovem em idade de casamento atualmente está solteira e namora solteiros e casados, o que gera inúmeras intrigas entre os grupos domésticos, mas não se casa, pois não deseja isso.

No período de *kunatajã\awawuja* a ênfase no sentido da audição se amplia, acompanhando o tempo dedicado às habilidades manuais que, agora sim, serão submetidas à crítica para alcançar formas ou eficácia ideais. Quando *kunatajã* normalmente as meninas sabem tecer cestos, fazer pequenas panelas, pintar cuias e partes do corpo. Os *awawuja* dominam as habilidades de esculpir rudimentarmente a madeira, pescar, navegar e estão começando a caçar sozinhos. Neste período, os corpos jovens serão especialmente demandados a assumir tarefas relacionadas ao xamanismo, dentro e fora das funções rituais, Sobretudo, os que não tenham filhos. Na fase adulta, ou de *upyta*, o aprimoramento contínuo das habilidades manuais atinge sua plenitude. Nas palavras de Müller:

“Homens e mulheres dedicam boa parte de seu dia-a-dia à confecção de objetos ou ao processamento da matéria-prima para a sua confecção. Dedicam-se contudo a essa atividade numa determinada fase do ciclo da vida: para a mulher casada, depois dos 20 anos, sem filhos; tendo filhos, depois dos 30 anos até os 55, aproximadamente e para o homem, a partir dos 20-25 anos, com filhos maiores de 2 anos, até os 60, em média. Nesta fase, homens e mulheres possuem maior domínio das técnicas artesanais, adquirido, em longa aprendizagem, desde a infância. Esta aprendizagem é realizada com os pais (reais ou adotivos) do mesmo sexo, ou com adultos mais velhos do grupo doméstico “ (Müller 1990:207-208).

A maioria das habilidades em desenvolvimento só para atingirá os padrões técnicos e estéticos considerados ideais na maturidade. Como também observado por Müller (1990:209), dificilmente se vê alguém sem fazer nada com as mãos. Em períodos não coincidentes com a criação de crianças pequenas, o corpo adulto, modelado durante o crescimento e amadurecido ritualmente na juventude, é recrutado a dedicar horas a fio a esculpir a madeira, trançar a palha, preparar colares e cordões, fiar o algodão, modelar panelas e aplicar padrões geométricos. E aqui, novamente, encontramos o cuidado em intercalar as funções de criar crianças pequenas ou produzir cultura material, facetas de uma mesma posição criativa.

Assim, podemos sugerir a hipótese de que os interditos às atividades manuais estão dados porque a posição criativa nivela humanos a Maíra. Humanos são sinônimos do divino quando produzem cultura ou vida, cultura e vida são sinônimos para o humano, de forma

que estas dimensões são apartadas com a supressão da cultura material na introdução do recém-nascido. Belos corpos jovens também são panelas em novas, exibindo toda a graça e *savoir-faire* da ceramista madura e do homem xamã-criador. Espelham corpos belos da aldeia de Maíra e espelham que quem os criou é Maíra. Cada artefato, cada corpo objeto-ornamento recriado espelha Maíra.

Aos corpos velhos, por fim, cabe a palavra. Tanto a narrativa mítica quanto a orientação das habilidades, na medida em eles sabem. Este regime de saberes e habilidades media o cotidiano da criança em múltiplas dimensões de imagens e narrativas, sobrepostas e alternadas. Assim, se nossas observações nos levam a considerar a criança conceitualmente um afim em processo de humanização pela comensalidade, nos levam também a percebê-la como demasiado humana, em processo de “divinização” pela arte, por assim dizer. A criança vai de *ava* a *avaeté* gente de verdade, por participar, mesmo que passivamente, destas habilidades manuais, realizadas no *ukara* e do seu uso como humana.

A eficácia deste regime de conhecimento faz emergir inequivocamente a temática *kwasiat* nos desenhos infantis, trata-se de uma característica estruturante do pensamento, uma forma de absorver a realidade. E algo que não ocorre exclusivamente em circunstâncias cerimoniais, mas no cotidiano da fabricação dos corpos, no *ukara*, que é dia a dia, vida doméstica. Entendido que neste campo, toda a fabricação de corpos e artefatos ornamento se encontra em uma zona fronteira entre o humano e o supra-humano. Abordamos, a seguir, como esse regime de habilidades e saberes dialoga com outros, em especial a escola, padronizada em sua organização espacial e hierárquica¹⁰⁵. Para tanto descrevo, adiante, algumas observações sobre este espaço.

¹⁰⁵ Melo (2008: 96) observa na escola da T.I. Morro do Cavalos (SC), que a ordem da professora para que visualizassem o quadro negro afugentava os alunos, fazendo com que quase todos voltassem o olhar para o chão.

4. 2. A EMEF Kwatinemu



Imagem 16 – Mascaradas: Crianças dos anos iniciais do ensino fundamental durante uma atividade letiva.

No período matutino ou no vespertino, as crianças participantes deste estudo se distribuía em turmas de alunos, os menores frequentando os ciclos iniciais e os maiores os ciclos finais do ensino fundamental na EMEF Kwatinemu (vide Prancha 47, adiante). Banhadas, de roupas limpas, cabelos penteados e algumas calçando sapatos (com os quais as vi apenas na escola e na cidade de Altamira) as crianças se dirigiam à escola, composta de duas salas de aula, uma biblioteca e uma cozinha. Na cozinha, construída recentemente com a ajuda de vários grupos domésticos e recursos do PDDE¹⁰⁶, os professores se desdobravam para cozinhar a merenda ao mesmo tempo em que davam as aulas. Na sala de aula, sentadas próximas aos parentes do *ukara*, as crianças tentavam se concentrar em copiar tarefas escritas na lousa, sob um calor imperativo sempre em torno dos 40°. Cedo ou tarde, no entanto, se alinhavam em grandes ou pequenas disputas contra grupos de outros *ukara*. Alguns alunos, como *Ararijuva* e *Muruavi*, filhas de *Matuja*, acham difícil estudar em uma turma onde estejam poucas crianças do mesmo *ukara*, por isso dizem não gostar da escola. Nas turmas de alunos

¹⁰⁶ Programa dinheiro direto na escola, Ministério da Educação.

maiores, a presença de algumas *kunatajã* casadas e de *awawuja* solteiros gera ciúmes entre casais e intrigas entre grupos domésticos.

Os pais não obrigam os filhos a frequentar, mas os incentivam e sempre os ajudam no rito higienista que precede o ingresso neste espaço. Ao mesmo tempo, quando ocorrem eventos considerados importantes pelos grupos domésticos, como a pesca do *jeju* e *tamuatá* ou a produção de farinha de mandioca, a escola deliberadamente se esvazia, e apenas dois ou três alunos são vistos nas salas. Nas conversas com adultos e velhos o assunto “escola” era rapidamente encerrado com um “é coisa de *akarai*”. Já as crianças, quando questionadas sobre o que queriam aprender, espontaneamente mencionavam apenas habilidades que não aprendiam na escola, como fazer panelas, pulseiras de miçanga ou caçar grandes animais. As muitas que participaram deste estudo falavam o português, língua usada pela maioria também para comunicação entre si e com os adultos, ainda que em alguns *ukara* só se fale em asuriní. Os momentos de comunicação exclusiva e necessariamente em língua nativa que pude observar foram as histórias dos velhos, que a maioria compreendia¹⁰⁷. A possibilidade de perda da língua, no entanto, começa a se tornar uma preocupação comum e a única reivindicação inequívoca foi a reintrodução do ensino bilíngue¹⁰⁸. De maneira geral, os adultos esperam que a escola se encarregue basicamente de ensinar a ler, escrever e contar, habilidades consideradas importantes para lidar com o mundo exterior. Tarefas que observei os professores se esforçando para executar, apesar da frequência irregular e da ausência de material didático adequado.

Ainda que a biblioteca da escola e a “Casa da Fundação” se encontrassem abarrotadas de livros didáticos e para didáticos, recebidos anualmente pelo PNLD – Programa Nacional do Livro Didático e doados em grande quantidade pela Fundação Ipiranga, estes materiais pareciam pouco subsidiar a atividade pedagógica¹⁰⁹. Assim como as inúmeras orientações curriculares e sugestões de atividades propostas nos materiais da Fundação Airton Senna distribuídos pela SEMEC, totalmente desprovidos de sentido naquele contexto. De pouca

¹⁰⁷ Alguns reclamam a falta oportunidades de ouvir histórias dos avós, como o dos irmãos *Bekoymeti e Arauy*, filhos de pai Kaiapó, e quando as escutam sentem alguma dificuldade em compreender a língua.

¹⁰⁸ Há uma geração de jovens, cerca de quinze, alfabetizados em asuriní e português por uma professora, Lucineide preparada pelas irmãs de Jesus, a qual lecionou na aldeia durante a década de 90 e atualmente trabalha na SEMEC de Altamira. Um casal de professores não indígenas, Delma e Beto, trabalha na EMEF Koatinemo, há aproximadamente 6 anos.

¹⁰⁹ Os únicos que vi servindo de subsídio em alguns momentos foram os da coleção Escola Ativa, em função de seu caráter regionalizado.

ajuda pareciam ser também, por fim, os pouquíssimos materiais didáticos bilíngues inacabados guardados na biblioteca¹¹⁰.

Diversos professores não indígenas lecionaram e moraram na TI Koatinemo nas duas últimas décadas. Sua relação com os Asuriní poderia ser caracterizada em dois extremos: os professores que permanecem por muito tempo e os que permanecem muito pouco. Os contratos temporários de trabalho estabelecidos com a SEMEC, cuja renovação depende da anuência das famílias, podem explicar a permanência breve de alguns professores, pois a permanência prolongada certamente se explica pelas boas relações estabelecidas com os grupos domésticos que, à sua maneira, educam os *akaraí* a se portar da maneira adequada. A longa permanência e o fato de serem consultados sobre questões relativas às relações com os *akaraí* eram alguns dos sinais de prestígio do casal de professores que lecionava na EMEF durante o campo deste estudo. O casal era convocado a partilhar conhecimentos *de akaraí*, como fazer bolos e cantar “Parabéns a Você” nas festas de aniversário. Para tornar a escola viável, o casal tentava manter as relações com as crianças relativamente circunscritas ao contexto de sala de aula e evitar que interferissem nas relações com os grupos domésticos.

Mas isto não poupava os professores dos malabarismos necessários para manter relações, nem do esforço constante para que nenhuma criança se sentisse preterida ou agredida, o que poderia custar a perda do aluno e das relações construídas. Ainda que os professores não precisem enviar presentes em troca dos alunos¹¹¹, a flexibilidade em relação à frequência e a distribuição de merenda escolar, para alunos e todos os que desejarem, eram fatores importantes para manter a escola em funcionamento. A comensalidade e a troca de alimentos, como já apontado, expressa e consolida as relações de proximidade, em troca os Asuriní garantiam de carne abundante aos professores. Após o campo deste estudo, os primeiros professores indígenas da região do Médio Xingu se formaram no magistério indígena ofertado pela SEDUC – PA. Os Asuriní, seja pelo contato recente ou pelo isolamento geográfico, parecem ter permanecido alheios ao chamado movimento indígena nacional e suas pautas, como a educação diferenciada e bilíngue, que marcaram a Constituinte e a batalha pela institucionalização dos direitos adquiridos na Constituição Federal de 1988. Ao contrário do que tive a oportunidade de observar em outras áreas, somente na última década começou a se discutir efetivamente as pautas da educação diferenciada e formação de professores indígenas na região do Médio

¹¹⁰ Alguns materiais produzidos pela professora bilíngue Lucineide, ainda no formato “boneca” alguns outros assinados pela ALEM – Associação Missionária que atuou algum tempo na área.

¹¹¹ Como observado entre os Maxakali (Alvares, 2004: 64-65), mas estes eram professores indígenas.

Xingu. No ano de 2013 *Kwatireí* assumiu as classes de letramento na EMEF Kwatinemo. O jovem professor vem tentando reinserir o letramento na língua, o que tem lhe garantido o apoio de todos os grupos domésticos. Desde então, *Kwatireí* participou de duas oficinas de produção de material didático destinadas aos professores do Médio Xingu; uma organizada pelo OEEI/UFSCar em 2013 e outra realizada em 2014 no âmbito do PBA Indígena da UHE Belo Monte. A prioridade em relação aos materiais didáticos no momento, ao menos do ponto de vista prático, parece ser torná-los compreensíveis, não apenas do ponto de vista linguístico, mas cultural e socioambiental, para que sirvam efetivamente como instrumentos de apoio didático.

A escola - onde um único adulto busca exercer sua autoridade impraticavelmente neutra sobre um grupo de crianças supostamente iguais - parece caminhar na contramão absoluta das práticas descritas nos capítulos anteriores. Como também notado por Müller (2002:204) são frequentes as queixas contra o convívio a que as crianças são submetidas, assim como as “brigas entre famílias, decorrentes de acontecimentos corriqueiros nesse espaço, para desespero das professoras brancas”. A escola, que em algum momento pareceu inexecutável neste campo, foi paradoxalmente incorporada pelos Asuriní, fato compreensível na medida em que a consideram uma instituição irremediavelmente estrangeira. Não se espera que cumpra a função de ensinar as habilidades de marcenaria, olaria ou grafismo - que poderíamos enquadrar sob o rótulo de “educação própria”, também não se reivindica, até onde pude observar, nada parecido com as “aulas de cultura”¹¹². Espera-se o ensino de *coisas de branco*, daí o silêncio eloquente dos mais velhos quanto aos conteúdos. Só que não quaisquer coisas, os adultos compreendem que se transmitem habilidades de tipo *kwasiat*. Esta forma de abertura para o exterior está relacionada, certamente, à complexa noção de *anhynga*, que permeia todos os conteúdos deste estudo. Em uma revisão recente, Müller sistematiza seus múltiplos significados:

“(…) uma classe de espíritos associada à morte na atualidade (os *anhynga* relacionados aos mortos podem vir buscar os vivos e levá-los consigo) e no tempo mítico (*Anhyngavuú* ensinou o desenho aos Asuriní que hoje estão mortos, os *bava*). (...) Os *anhynga* enquanto categoria são tudo isso ao mesmo tempo: o ancestral, herói cultural que ensinou o desenho, animais-espíritos, forma em que se metamorfoseiam para atacar os humanos, espíritos que vivem na mesma esfera cósmica dos espíritos-xamãs primordiais (...). *Anhynga* é uma noção dupla: a de multiplicidade e ausência, concomitantemente à de divisão e presença (das partes do corpo-coração, sangue, braço, fígado, do mito do *kavara*) (...) e dos desenhos cobrindo as partes do corpo, no mito do desenho. Quanto à ausência, a noção de *anhynga* está associada à morte e à espiritualidade, e quanto à presença, à constituição da unidade no corpo do ser mitológico ancestral. Entre os dois pares de termos, ausência e presença, divisão e multiplicidade, não há oposição, mas uma tensão que constrói a unidade. O conceito de *anhynga* recobre todas estas noções, e, como vimos, sua construção se realiza na intersecção dos dois textos míticos. A tensão une as partes: no corpo do

¹¹² Como as observadas nas escolas Maxakali (Alvares, 2004: 75) e em outras definidas como indígenas.

anhynga (*Anhyngakwasiat*) não há unidade, há junção de partes, mas por outro lado há um corpo. Tensão entre unidade e divisão. E a tensão aparece na construção da unidade através da representação: com o desenho, o *anhynga* existe como unidade” (Müller 2013:176-177)

Tal qual o *anhynga*, a escola pertence ao espectro da alteridade, ao lado de animais, inimigos, mortos e espíritos, de quem não se espera um comportamento social e adequadamente humano. A tensão das relações está desde sempre pressuposta nesta dinâmica. Os adultos, possivelmente, consideram estes saberes constituintes de um corpo branco¹¹³ e em certa, medida, sinônimo de morte física ou cultural, mas sabem que em pequenas doses, cuidadosamente peneiradas, o veneno pode ser remédio. Esta estrangeira traz consigo saberes *kwasiat*, conceito tão complexo quanto o de *anhynga*, que abordamos adiante. Antes, contudo, cabe um aparte, queixas e preocupações quanto a *coisas de akarai* manifestadas por pais e mães não diziam respeito à escola, mas ao consumo de álcool, além de outras questões, também registradas por outros pesquisadores, como a diminuição do interesse dos jovens na participação ritual e na aprendizagem da cultura material, habilidades que estão se perdendo.

O consumo de bebidas alcoólicas por grande parte dos jovens *awawuja*, alguns que eram *kunumi* há bem pouco, por exemplo, era uma questão para a qual os pais e mães Asuriní não encontravam respostas. Seus relatos associavam o consumo de álcool a diversos tipos de problemas dentro dos grupos domésticos e entre estes. Os adultos e os velhos, naquele momento pouco mais de três dezenas de pessoas, não adotam formas coercitivas no trato da questão, pedem para que parem, sem sucesso. Como apontado no 1º capítulo, nas últimas décadas os Asuriní têm lidado diretamente com questões advindas do convívio com o entorno, com instituições governamentais, não governamentais, empresariais, missionárias e com as consequências facilmente letais deste convívio. O álcool, no entanto, aparentemente ainda não havia causado tantos problemas.

O comentário pertinente às questões em questão no recorte deste estudo, diz respeito à dinâmica dos *ukara*, discutida no 3º capítulo. O *ukara* de *Turé*, que reunia apenas jovens em torno de si, estava associado ao consumo de álcool, nele residiam os dois irmãos com a menor área de circulação entre todas as crianças. Ainda que, como nos lembra do próprio *Arauy*, possam em alguma medida frequentar o *ukara* de *Tajmira* onde moram os avós maternos, quase todas as crianças, inclusive as de *Tajmira*, mantinham relações de oposição com eles. Este aparente isolamento está associado a diversos fatores, inclusive ao fato de tratar-

¹¹³ Interessante observar que roupas, cabelos e sapatos de *akarai* compõe a indumentária dos alunos, ocultando-lhes as pinturas corporais em uma inversão curiosa do exemplo Maxakali, onde as crianças exibem belas pinturas faciais quando vão para a escola, mais elaboradas do que apresentam no cotidiano, como as usadas nas cerimônias rituais (Alvares 2004:71).

se do *ukara* da principal liderança designada para dialogar com os *akarai*. Manter o diálogo com todos os grupos domésticos pode significar não aprofundar relações com nenhum deles, manter-se em posição de relativa afinidade com todos, o que se reflete nas relações das crianças do *ukara*. Mas também pode estar associado ao consumo de álcool por este grupo jovem, atraindo jovens de outros grupos domésticos. Um fator elementar é a ausência de *Turé*, a matriarca do grupo, casada com um não indígena. Este *ukara* é, portanto, identificado com a tensão da afinidade. Mas enquanto ecoam de um lado na noite em altos brados os “tecnobregas” regados a álcool pelos jovens, de outro entoam baixinho as flautas do *turé* os mais velhos.

Apesar dos pesares, do bem fundado das queixas e preocupações, e também em função do *kavava*, o dinheiro obtido com a venda das peças, observei as *kunataja* dedicando bastante tempo à aprendizagem da olaria e da pintura. Os *yapema*, bancos e outras peças feitas pelos homens adultos são prática a que se dedicam os jovens *awawuja*, alguns também à cestaria. Chama a atenção a grande quantidade de panelas, principalmente em tamanho pequeno e *yapema* para venda nas casas (vide Imagem 14).

Por fim, cabe menção ao uso frequente da pintura corporal pelos jovens rapazes, notável tanto nas excursões para caçadas quanto para as cidades, inclusive entre as lideranças jovens do *ukara* de *Turé*. Especialmente a pintura nas pernas, em muitos casos, sequencialmente sobreposta sobre as anteriores, ainda visíveis. E as tatuagens “modernas”, como se pode ver na Imagem 20 (ao fim do capítulo), inclusive entre os mais velhos.

Prancha 47 – A EMEF Kwatinemu:





Na página anterior, a fachada da escola e a biblioteca, primeira visão do visitante ao entrar na EMEF, Nesta página sala dos anos iniciais e finais do Ensino Fundamental. No Educacenso 2009 (ano base 2008), o estabelecimento registrava 52 matrículas em educação escolar indígena, legalmente compreendida como ensino intercultural e bilíngue português/asuriní¹¹⁴.

¹¹⁴ Conf. EMEF Kwatinemo no “Quadro de estabelecimentos e matrículas em educação escolar indígena segundo a língua indígena em que o ensino é ministrado” (BRASIL: Ministério da Educação e Instituto de Estudos e Pesquisas Anísio Teixeira MEC/INEP, 2009: 30).

4. 2. *kwasiat*

Para compreensão do próximo bloco de desenhos, que trata da incorporação de signos e símbolos exteriores, cabe um aprofundamento nos sentidos do termo *kwasiat* e na leitura que o discurso antropológico tem feito sobre este tipo de manifestação cultural. Na bibliografia sobre os Asuriní o termo é traduzido geralmente como desenho. Em um artigo sobre os “desenhos semânticos” *Kayabi*, Ribeiro compara os termos *kwatsiapat* ou *kwatsiat Kayabi* que significam “desenho” ao *kwasiat* dos Asuriní. E também afirma serem comuns os cognatos do termo nas línguas tupi, assim como sua tradução como desenho e como escrita (1987:270). Em Asuriní, o termo compõe o nome do *anhynga* primordial, *Anhyngakwasiat* e o nome de outro padrão, *kwatsiarapara*, onde *kwasiat* =desenho e *para* = torto (Müller, 1990: 141).

A Suma Etnológica Brasileira, edição do Handbook of South American Indians, organizada por Berta Ribeiro e editada por Darcy Ribeiro, reúne diversos etnólogos brasileiros em torno do que Berta Ribeiro apresenta como “linguagem simbólica da cultura material”. O trabalho de Munn com as categorias visuais da iconografia Walbiri, da Austrália (1973) é destacado na introdução por Ribeiro (1987: 15 -27), em virtude de sua influência sobre diversos dos autores reunidos no volume, dedicado à arte índia. No trabalho de Munn as categorias visuais são lidas como uma estrutura semântica, um sistema representacional e de comunicação, o que leva a autora a recusar a definição de desenhos abstratos ou geométricos para a iconografia Walbiri e aproximá-la dos grafos chineses, que caracterizam o objeto por um traço definidor da forma, reduzindo-o aos limites mais simples. Berta Ribeiro destaca que, embora Munn não considere a iconografia Walbiri “uma forma de ‘escrita’, admite seu caráter de código mnemônico” (Ribeiro, 1987: 21-22). Nesse contexto, Vidal e Müller traçam alguns paralelos entre os “sistemas visuais” Xikrin e Asuriní. Entre os Xikrin a relação entre ornamentação corporal e ordem social, entre os Asuriní a identificação com um sistema de significação, cujo conteúdo se encontra, de um lado, no domínio da natureza, de outro, na cosmologia, além relacionar-se à produção da cultura material do grupo e à atividade de desenhar em si (Vidal e Müller 1987:140).

A plasticidade das formas de aplicação e combinações possíveis dos padrões, tornam os desenhos Asuriní, segundo as autoras (1987: 140-141) um sistema visual autônomo, dotado de uma gramática própria, que obedece à regras estéticas e morfológicas nas variações dos diferentes padrões. Na publicação O Grafismo Indígena, que reúne novamente etnólogos em torno do tema, Müller se concentra na *tayngava*, mencionando a aprendizagem da *tayngava*

desde muito cedo, como o “a-e-i-o-u” (1992: 241) do processo de aprendizagem do desenho. Não observei nenhuma amostra do padrão *tayngava* no material colhido com as crianças neste campo, onde os padrões preponderantes foram, sem dúvida, a *pirinyana*, a *ipinyana*, a *ja'eakinga* e a *ehiraimbava* (conf. capítulo 2). Mas concordo com Müller que este é o princípio subjacente ao domínio do saber *kwasiat* que as crianças expressam. O artigo elaborado por Vidal e Lopes da Silva (1992, 279-293) encerra a publicação com um balanço das contribuições sob o enfoque teórico da “antropologia da estética” acrescentavam ao debate teórico. Temos que:

“ A existência, dos grafismos, nestas sociedades, permitiria questionar, ou ao menos relativizar, sua definição corrente como “sociedades ágrafas” (cf. Leal Ferreira, 1991). A arte gráfica, enquanto sistema de comunicação visual permite, portanto, o exercício da memória social – no sentido definido por Detienne – ao revelar-se como exercício da repetição de estilos e motivos definidores de cada cultura em especial, e como campo fértil de expressão da criatividade individual, da incorporação de temas, motivos, materiais, técnicas significados, e dimensões que, ao mesmo tempo, refletem o momento histórico vivenciado com os desafios e as acomodações que exige, a percepção individual do processo e a base cultural, a tradição compartilhada, a partir da qual o artista constitui sua visão e seu modo de expressão e se mostra como representante de seu grupo e de seu povo. (Vidal e Lopes da Silva, 1992: 293)

Três décadas após o Grafismo indígena, Carlo Severi e Els Lagrou organizam a publicação *Quimeras em diálogo - grafismo e figuração nas artes indígenas*, marcando uma guinada na abordagem teórica “de uma ênfase na arte enquanto sistema de comunicação para uma abordagem praxiológica onde se dá destaque à centralidade da agência da imagem” (Severi e Lagrou 2013:11). A imagem quimérica associa em uma forma índices visuais provindos de seres diferentes (um pássaro e um ser humano, uma serpente e um jaguar, etc) e provoca uma projeção mental implicando a presença destes seres. Uma quimera é uma representação plural onde o que é dado a ver apela necessariamente à interpretação do que é implícito. Esta parte invisível da imagem se encontra totalmente engendrada a partir de índices dados em um espaço mental. A estrutura minimalista destas representações condensa a imagem em traços essenciais e supõe a interpretação da forma por projeção, pelo preenchimento mental das partes faltantes. Para os autores trata-se de uma articulação específica entre representação icônica e indicação indiciária. Do ponto de vista estético, por fim, se confirma que o espaço quimérico designa uma relação instável, de complementaridade alternada entre o tema iconográfico e seu espaço liminar e entre a percepção e as operações de projeção. Para Lagrou (2013:94), um dos aspectos do caráter quimérico dos grafismos, consiste no fato de muitos deles sugerirem a possibilidade de passar da imagem abstrata à imagem de uma figura a partir de índices sutis. A autora se refere ao exemplo Asuriní:

“Em vez de distinguir conceitualmente grafismo e figuração, como o fazem os Kaxinawa, Piro, Wayana, Wauja e tantos outros, os Asuriní percebem a figuração do invisível como parte

integrante da unidade mínima de significação que é o motivo *tayngava* (um ângulo de noventa graus), presente na maioria das pinturas corporais. Aqui toda abstração já aponta, portanto, para a figuração. A imagem aflora entre as linhas do grafismo que aderem ao corpo, mas se torna uma verdadeira figura somente quando se fabrica uma efígie, boneca muito minimalista que representa a alma nos rituais xamanísticos. Para os Asuriní, o grafismo se transforma aqui claramente numa figuração virtual, permitindo-os, a partir de índices mínimos, completar mentalmente a imagem da *tayngava* (...) (Lagrou 2013:95).”

Para Müller (2013:173) a preponderância formal do *tayngava* está relacionada à importância do elemento básico deste padrão, que dá nome a ele: a figura antropomórfica, objeto ritual xamanístico cujo nome é traduzido como “imagem humana”¹¹⁵. O traço mínimo do padrão *tayngava* pode ser considerado o braço-perna desta figura antropomorfa. Ele se desdobra em outros padrões, por exemplo, o motivo “pata de jabuti”, ou o motivo do enfeite labial: trata-se de variações da “grega”, forma básica da maioria dos desenhos Asuriní. Para compreensão do repertório e seus significados é necessária uma explicação sobre a nomenclatura dos padrões (Vidal e Müller 1987:140-141)¹¹⁶: (1) parte se refere a elementos recortados da natureza, como a pata do jaboti, a flor do milho, o favo de mel, a pena da asa do mutum; (2) parte ao detalhe de algum objeto ou ao suporte ao qual são preferencialmente aplicadas, como a pintura de perna ou a pintura de cabeça de *ja’e* (modelo de panela); parte (3) recebe o nome do próprio grafismo como *ipinima*, a pinta e *pirinyña*, a linha; e (4) parte tem nomes relacionados ao domínio sobrenatural, como *kwatsiarapara* e a *tayngava*. Estes temas se agrupam em três domínios: natureza, cultura e sobrenatural. Os padrões são noções abstratas, mas o nome tem um referente concreto, o conteúdo semântico das variações está relacionado aos domínios da natureza e da produção cultural, mas tem com eixo estruturante o sobrenatural. Como se a mata e seus seres fossem vistos através de formas ligadas ao sobrenatural, por exemplo, as variações “cangote de onça” e “patas de jabuti” seguem o padrão *tayngava* (Müller 2013:172).

Do ponto de vista praxiológico como querem os autores, as observações deste campo nos permitem considerar a pintura corporal em termos profiláticos e medulares para a constituição de uma imagem corporal devidamente humana. Aqui não se trata apenas da habilidade de pintar *juak* ainda que no nosso recorte ela seja particularmente importante, mas da habilidade de manejar *ynga*, de manusear o princípio vital. A *tayngava* traduz essa noção de constituição do ser uno/vivente pela imagem e reflete as habilidades do(a) xamã maduro(a) neste manejo. Abordamos os aspectos relacionados ao jenipapo, vetor de *ynga* no 2º capítulo,

¹¹⁵ *T* = possuidor humano + *ayng* = imagem + *av* (a) = sufixo formador de nome de circunstância.

¹¹⁶ Para uma listagem completa dos padrões, seus nomes e tradução ver Müller 1990:237.

mas notamos que a imagem é imbuída de uma agencia própria. A geometrização através de formas abstratas é infinitamente replicável, a aplicação sobre o suporte causa um efeito “janela” (Müller 1990:233), engaja o olhar do interlocutor na pressuposição desta infinitude e na percepção dos contrastes entre figura e fundo. Podemos considerar que a “indicação indiciária” dada nos grafismos é partilhada por humanos e espíritos, o que lhe adjectiva o aspecto supra-humano.

Mas destaco, sobremaneira, os aspectos relacionados ao ideário da morte. O braço que não pode ter vida própria no mito dos xamãs primordiais e a perna desprovida dela no mito da onça adotada. O desmembramento como sinônimo de perda da vida. A parte ínfima que idealmente não deveria dispor de agencia, como o mosquito, mas dispõe. A dispersão e a multiplicidade dadas na noção de *anhynga*. O pano de fundo é um universo de fragmentos, de partes soltas, ex-partes. No desenho essas partículas ordenadas fractalmente *ad infinitum*, retomam agencia, permitindo-se, mais uma vez, que se faça vida do que antes era dado como morte. Trata-se do recrutamento do olhar, mas, sobretudo, de orquestrar o *ynga*, a alma, essa “radiação de fundo” deixada pelo *big bang* mítico, tomando de empréstimo os termos de Viveiros de Castro (2002:446).

Cabe um aparte, ainda, quanto à importância semântica deste sistema visual. O entendimento da escrita e dos números como saberes *kwasiat* pelos Asuriní é um traço do pensamento manifesto no campo deste estudo que poderíamos definir como “antropofágico”. No contraponto das temáticas diletas que ilustram o 2º capítulo, as coisas de *akarai*, foram temas pouco representados. Entre estes, predominam os que retratam símbolos - a bandeira do Brasil, corações, a palavra amor, estrelas e cifrões -, em lugar de objetos concretos. Ou seja, nosso campo nos obriga a distinguir de antemão entre o sistema de significantes e significados dado na escrita e a linguagem propriamente simbólica, pois as crianças, evidentemente, o fazem com facilidade (vide imagens 16 e 17 adiante). E a reconhecer a percepção, no mínimo perspicaz, sobre os simbologia dada pela atual conjuntura (Pranchas 48 e 49).

Imagem 17 – Teoria sobre a escrita:



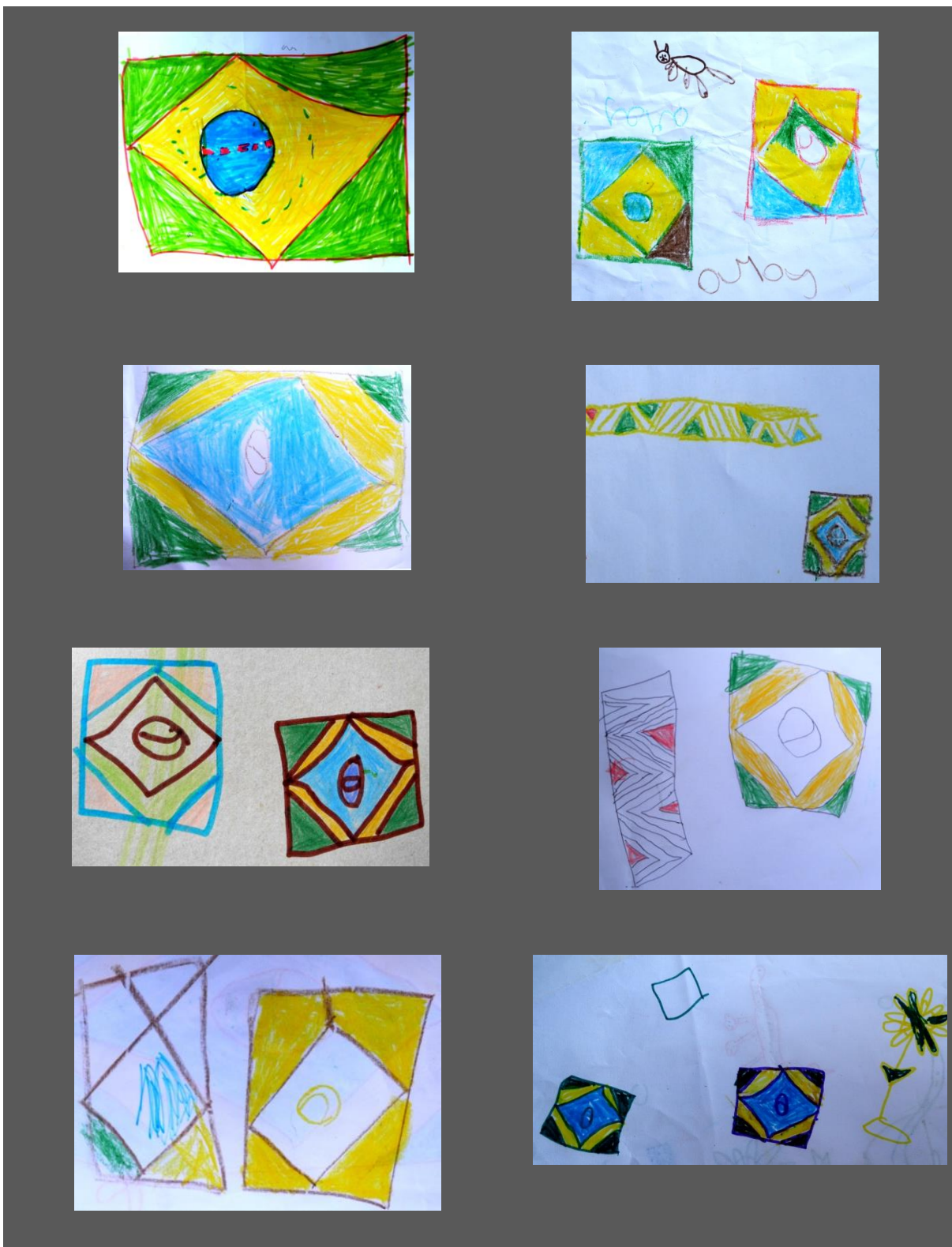
Wari'i, neto de Manuka ainda não letrado, representa letras neste desenho.

Imagem 18 – Teoria sobre o cifrão e o coração



Neste desenho das netas Wewei, pode-se observar, entre plantas e animais, uma forma semelhante ao cifrão, composto da figura de uma cobra e de um galho e a forma de coração, com folhas ou asas brotando.

Prancha 48 – Bandeiras em favos mel:



Desenhos de autores diversos reinterpretando a bandeira brasileira a partir dos padrões geométricos *Já'éakinga* “cabeça de panela” (triangular) e *Ehiraimbava* “favo de mel” (losangular).

Prancha 49 – Cifrões, estrelas e corações.



Desenhos de autores diversos reinterpretando palavra amor e estrelas a partir do padrão *Jaé akinga*, além de cifrões e corações assemelhados a frutos e outros elementos da mata.

Antropofágico, pois, evidentemente, os padrões “favo de mel” e “cabeça de *já’ê*” são o gérmen da bandeira nacional, a cobra o princípio do cifrão e *ka’a* a teoria que faz brotar folhas ou parecer fruto o coração. A palavra amor note-se, agrega tanto o uso da escrita na qualidade de código mnemônico, quanto o simbolismo, representado paralelamente em forma de coração. Ao mesmo tempo, sua escrita apresenta um padrão triangular de tipo “cabeça de *já’ê*”, o mesmo da forma da estrela, onde não se identifica nenhuma intenção figurativa, a estrela é a da bandeira, em separado. O aumento progressivo da circulação do dinheiro, o álcool, o fato de se localizarem em área afetada pelas obras da Usina Hidrelétrica de Belo Monte e outras questões de igual gravidade não cabem no escopo deste estudo. Mas a sagacidade dos símbolos percebidos espelha essa realidade. A bandeira de um estado de exceção e suas estrelas decadentes, que engolem direitos indígenas e sociais. O cifrão, o poder imperativo do dinheiro. Mais dinheiro mais motores, mais barcos, mais viagens para Altamira, mais lixo e, mais álcool, observáveis no período em que estive em campo, sobretudo em função das “listas de compras”¹¹⁷ do Plano Emergencial da UHE Belo Monte, mas também da comercialização do artesanato através da Fundação Ipiranga, da venda eventual de peixe, das aposentadorias e de serviços de tradução ou transporte prestados aos missionários.

Kavava, nome emprestado de um tipo de folha para o dinheiro, é sabidamente o símbolo destas coisas de *akarai* que subtraem o interesse dos jovens e obrigam a atenção dos mais velhos, *kavava* é o “cifrão” e de decifrá-lo até as crianças se ocupam (vide Imagem 19). Se enfim, o leitor que nos acompanhou até aqui esteja intrigado com as idiosincrasias Asuriní, talvez a história que *Kwatireí* ouviu de seu pai, reproduzida adiante, contribua para a compreensão: “*Koati* me contou, verdade isso, eles estavam andando na beira do rio, perto da seringueira e aí o parente levou um tiro, assim bem na bunda. Ele ficou ruim, ruim, quase morreu. No lugar de *ka’a* veio tipo um papel, entrou nele, era *kavava*, um dinheiro que o espírito dava. Aí ele virou um pajé poderoso. Aquele pajé tinha pegado o espírito do branco, quando ia atrás do facão ele sonhava, ele deixava os brancos tudo perdido”.

A teoria “quimérica” desta forma, não explica a eficácia da apreensão de sentidos simbólicos oriundos de uma “indicação indiciária” exterior aos socius. *Kwasiat* engloba e extrapola tanto a quimera quanto a escrita, é elemento estrutural e estruturante do pensamento Asuriní que seria melhor definido como uma forma de inteligência.

¹¹⁷ O Plano Emergencial instituiu uma soma de R\$ 30.000,00 mensais por aldeia em forma de uma lista de compras que era revista pela FUNAI e adquirida pela Norte Energia S.A., sendo o transporte das mercadorias de responsabilidade das lideranças das aldeias. Para maiores informações conf. Conh (2014:29).

Imagem 19 – *Kavava* o dinheiro



Netas de *Wewei* brincam “de dinheiro” com cartas de baralho

E, caso a relação entre os padrões *kwasiat* e a escrita conduza o leitor à suposição de que os Asuriní possam aplicar letras nos corpos, acuso que se adiantaram à pergunta; muitos tatuam letras e símbolos nos seus corpos e, no lugar do jenipapo, usam tinta esferográfica para o tingimento das incisões, como explicado por *Parajoa*, jovem xamã, que alega ter sido o primeiro a fazê-lo. Como se pode observar na Imagem 20 (adiante), tatua-se, sobretudo, o próprio nome. O símbolo tatuado é normalmente o cifrão. A marca indelével do nome é um sinal de que não pretendem deixar de ser Asuriní, o nome desprovido do caráter sonoro, note-se, é perpetuado na pele sem o risco de atrair os *anhynga*,

Imagem 20 – Tatuagem moderna



Detalhe recortado do braço da velha *Murukai*, a imagem completa consta na Prancha 18.

Os Asuriní buscam compreender e domesticar um inimigo perigoso que, física ou simbolicamente, representa a morte. E disso os Asuriní entendem. Entendem, também, que a sociedade que lhes impôs um doloroso processo histórico e agora novamente lhes mostra sua faceta mais colonialista e predatória, pode conceber, ao menos simbolicamente, o amor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo, focado na observação etnográfica da socialidade infantil, nos permitiu explorar o rendimento do recorte em uma etnia amazônica ainda pouco estudada. Permitiu tanto a investigação de questões dadas pela literatura específica, caso das ideias de “gerontocracia” e “infantocracia”, quanto sua releitura sob a ótica do nosso nativo relativo, nos levando a identificação de duas formas de socialidade, uma de tipo *maraka*, outra de tipo *turé*, relacionadas ao entendimento da mortalidade e natalidade. Diante de uma demografia composta pragmaticamente por apenas 28% de adultos e velhos, o que se observou neste campo não foi ameaça ao *ethos* Asuriní pela emergência do imenso contingente jovem, mas a marca vigorosa de um regime de habilidades e saberes próprios. Marca dada nos desenhos, na ênfase da pintura corporal, do nome e na resignificação da tatuagem pelos jovens. Marca, sobretudo, de uma abertura antropofágica do pensamento para o exterior, que apreende e interpreta sentidos sob paradigmas próprios, mas cuja eficácia fica demonstrada pela identificação e pela articulação complexa de significados simbólicos por parte de crianças ainda em processo de letramento.

Nossas observações nos permitiram ainda considerar a pintura corporal em termos profiláticos efetivos para a constituição de uma imagem corporal devidamente humana, atualizando o debate sobre a fabricação de corpos neste campo e buscando situá-lo, a partir de mecanismos reguladores da afinidade potencial, no debate de construção do parentesco. Deste ponto de vista, pode-se dizer, como é comum no idioma amazônico, que crianças Asuriní estão em processo de consanguinização, ingressam na socialidade humana como afins, dando início ao processo de que se completa somente com a morte. A Pessoa dividida pela morte em nome-memória, corpo consanguíneo sob a *tavyve* e *anhynga*, ritualmente apartado pelas tatuagens, permanece Asuriní. A circularidade dos nomes materializa esse princípio de reprodução social, individualiza e constitui a Pessoa na conjunção e disjunção com a alteridade máxima representada pela morte presente e com a afinidade mínima, representada pela morte passada¹¹⁸. Trata-se de um alto grau de elaboração do que tomamos aqui como afinidade potencial, ritualizada no choro aos mortos.

Se o interdito canibal é ontologicamente fundante, a onipresença do *anhynga* representa a eminência de ser canibalizado a qualquer tempo. A dessubjetivação da carne parece

¹¹⁸ O nome Asuriní ocupa o lugar de terceiro incluído (Viveiros de Castro 2002:153), em função de sua posição de afinidade puramente formal, operando a mediação entre interior e exterior, individual e coletivo, vivos e mortos, ou seja, representam uma efetivação complexa da afinidade potencial.

própria da morte, mas gera necessariamente um *anhynga*, que quando adere ao corpo, só pode ser apartado com jenipapo ou pela ação xamanística. Na socialidade de tipo *turé*, propriamente humana, a impermanência do corpo é toda *ynga*, a forma deixa vaziar ou se quebra definitivamente, e o *ynga*, liberado ou não do corpo, pode ser apropriado por qualquer outra forma de vida ou não vida (o *anhynga*) a qualquer tempo. Em uma socialidade de tipo *maraka*, o risco do consumo da carne para a criança é o de não absorção do *ynga*. Tudo o que se “come” é *ynga* ou, nos termos de Viveiros de Castro (2011:894-895), *soul-food*, e, portanto envolve um risco de vida, “quem come almas será por almas comido”, pois, na metafísica ameríndia “é impossível não ser canibal”.

A criança saindo pronta (dura e com umbigo) ilustra, antes de mais, a necessidade da comunidade de substância, de construção da consanguinidade ou a metafísica do medo Asuriní, medo da ausência do parentesco, da dispersão em lugar da unidade, da vida que não chega a acontecer por permanecer no espectro da morte, mesmo que na aldeia ideal de Maíra. E no mundo humano criar parentes leva tempo, demanda o trabalho de separação contínua entre universos. Não basta uma pele belamente alisada, nem tampouco a coesão da forma, o conteúdo não pode se separar, nem se misturar ao continente. Maíra peneira humanidade de animalidade, extrai cultura de natureza, aparta habitantes da mata e da *tava* com a fumaça do seu charuto. A cultura material, dada no cotidiano e enfatizada na couvade, opera como um filtro em conjunto com o fogo culinário, mediando toda a experiência de fabricação corporal. No corpo maduro, seu exercício faz de *ava* gente, *avaeté*, gente de verdade, espelhando no mundo humano a dimensão divina de Maíra. A concomitância de estados e dimensões faz de imagens mundanas e divinas também um par em tensão, o que é consanguinidade lá, aqui é afinidade, o que lá se faz sem esforço, aqui precisa ser feito lenta e primorosamente.

Na mobilidade e nas relações entre crianças, podemos observar uma geração emergente atualizando a dinâmica de afinidade. Pela contradição, onde já não é possível a evitação, como sujeitos ativos produtores de cultura e parentesco. Eminente, ao mesmo tempo, o pensamento fractal expresso desde de tenra idade. Se nos deparamos com uma “sociedade de crianças” nascida sob a influência da escola, da língua portuguesa, da televisão e de novos padrões de convivência, identificamos que parecem carregar, desde sempre, a marca de um conhecimento milenar. Os saberes *kwasiat* são dos mortos, dos *bava* antepassados e dos *anhynga*, mas todo novo dado é visto através deste filtro, o filtro do olhar dos antepassados mortos. Este traço, comum a filhos de casais jovens ou velhos, reafirma a

nossa hipótese de que a composição intergeracional em torno dos *ukara* garante o *savoir-faire* dos casais maduros na fabricação de corpos, mesmo quando a geração mais jovem se posiciona no registro do que poderíamos definir por afinidade.

As habilidades da oleira pintora e a simbólica de *Tauva* nos sugerem a metáfora do corpo-panela, aventada como hipótese interpretativa para a ornamentação e ação ritual do *turé*, quando as características reprodutivas do corpo são amadurecidas e enfatizadas. Simbolicamente, os jovens homens são colocados no lugar de afinidade máxima de morto, “endocanibalizados” na panela-corpo feminino de *Tauva* e reincorporados como afins, para que possam produzir parentes. A maturação sexual e sociológica não depende então do inimigo, como no clássico exemplo Tupinambá, mas da mulher e do morto. Não qualquer morto, o corpo do consanguíneo. A abertura do *socius* para o exterior aqui se dá na relação com os mortos, depois com os inimigos, resultando em uma variação particularmente endogâmica de sociedade TG, onde o axioma canibal aparece antes eclipsado pelo acirramento da afinidade, do que o oposto. Deste ponto de vista, onde o exocanibalismo Tupinambá absorve a diferença consanguinizando o afim, o endocanibalismo Asuriní a cria, afinizando o consanguíneo. Onde o exocanibalismo pós-morte Araweté gera afins para os deuses, o endocanibalismo Asuriní o faz para os homens, ou mais precisamente, para as mulheres. Se devir-morte é fato consumado, devir-vida é fato construído, se a morte é natural, a vida é sobrenatural. E neste ponto, os Asuriní se equiparam aos seus mortos, ancestrais, espíritos e inimigos, são eles mesmos o espelho mundano de Maíra, seus próprios deuses canibais. Tudo aqui e agora.

Referências Bibliográficas

ALVARES, M.M.. (2004) Kitoko Maxakali:a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização. In: **Anthropológicas**, ano 8, volume 15(1): 9-78.

CODONHO, C.G. **Aprendendo entre pares: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworno (Amapá, Brasil)**. Dissertação de Mestrado. UFSC, 2007.

COHN, Clarice. **A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000a.

_____. (2000b) Noções sociais de infância e desenvolvimento infantil. In: **Cadernos de Campo**. São Paulo: PPGAS/USP, vol. 9, n 10.

_____. (2002) A experiência da infância e o aprendizado entre os Xikrin. In: LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera; NUNES, Ângela. **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 126.

_____. (2002b) A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. In: LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera; NUNES, Ângela. **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global.

_____. (2005) **Antropologia da Criança**. São Paulo: Jorge Zahar.

_____. (2005b) O desenho das crianças e o antropólogo: reflexões a partir das crianças mebengokré – xikrin. In: **VI Reunião de Antropologia do Mercosul, 2005**, Montevideo. Anais da VI Reunião de Antropologia do Mercosul, Montevideo, Uruguai.

CUNHA, M. C. (1998) Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. **Mana – Estudos de Antropologia Social**, 4(1), pp. 7-22.

_____. (1978) **Os mortos e os outros**. Editora HUCITEC.

DEMARCHI, A. (2010) È a pintura corporal, cultura material? Notas sobre a pintura corporal Mebengôkre – Kaiapó. In: **Reunião de Antropologia Brasileira**, Belém, 27, pp21.

FAUSTO, C. (2008) Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. **Mana** vol 8, no 2.

_____ (2002). Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **Mana** vol.8, no 2.

_____ (2001) **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. Edusp.

GALLOIS, C. J. S. (2006) **Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá**. – Rio de Janeiro: Iphan.

_____ (2004) **Sentidos e formas do habitar indígena: entre mobilidade e sedentarização. Um estudo de caso entre os Wajãpi do Amapá**. Dissertação de mestrado Programa de Pós graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. RJ.

_____ (1992) Arte icnográfica Waiãpi. in Vidal, Lux, **Grafismo Indígena**. São Paulo, Nobel/FAPESP/EDUSP.

GELL, Alfred. **Art and Agency**. An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GOW, P. (1997) O parentesco como Consciência Humana: o caso dos Piro. **Mana** – Estudos de Antropologia Social, 3 (2):39-65.

JARDIM, C.S (2009). **Os Zuruahã: Socialidade e escatologia**. Dissertação de Mestrado PPGAS-MN/UFRJ.

DA MATTA, R. (1978) "O ofício do etnógrafo ou como ter anthropological blues." Nunes E. O. (org.) **A aventura sociológica**. Rio de Janeiro (RJ): Zahar: 30-45.

LAGROU, C. E. e SEVERI, C (2013) Introdução. **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Org. Severi, C., Lagrou, C. E.1. ed. – Rio de Janeiro: Letras.

_____ (2013) Podem os grafismos ameríndios ser considerados quimeras abstratas? Uma reflexão sobre uma arte perspectivista. **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Org. Severi, C., Els Lagrou, C. E.1. ed. – Rio de Janeiro: Letras.

LOPES, S. A. e LEAL, M. K. F. (Orgs.). (2002) A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. **In Crianças Indígenas: ensaios antropológicos**. MACEDO, A. V.; NUNES, A. (orgs.). São Paulo: Global, 280 p.

_____ (2002). O lugar da criança nos textos sobre sociedades indígenas brasileiras. In: LOPES DA SILVA, A & NUNES, A. (orgs.). **in Crianças Indígenas, ensaios antropológicos**. São Paulo: Mari/Fapesp/Global, pp. 236-277.

_____ (2001) Uma “Antropologia da Educação” no Brasil Reflexões a partir da escolarização indígena. **In Antropologia, História e Educação – A questão indígena e a escola**. São Paulo: Mari/Fapesp/Global, .p.29-43.

_____ (2001) Introdução. In LOPES, S. A. Nunes, A.. (Orgs.). **in Crianças Indígenas: ensaios antropológicos**. LOPES, S. A. e LEAL, M. K. F. (Orgs.). São Paulo: Mari/Fapesp/Global.

_____ (1986) **Nomes e Amigos**. Da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. Coleção Antropologia 6, Universidade de São Paulo.

MELO, C. R. (2008) **De Corpos que Falam em Silêncio: Escola, Corpo e Tempo entre os Guarani**. Dissertação PPGAS – UFSC, SC.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO (2009) **Edital n. 01/2009/CAPES/SECAD/INEP**. Brasília.

_____ (2009) MEC & INEP Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira. **Um Olhar sobre a Educação Indígena com Base no Censo Escolar de 2008**. Estudo realizado a partir dos resultados do Censo Escolar da Educação Básica. Brasília.

MONSERRAT, R. M. F., & IRMÃZINHAS DE JESUS. (1998). **Língua Asuriní do Xingu. Observações gramaticais**. Altamira, Pará: Conselho Indigenista Missionário.

MÜLLER, R. A. P. (2013). Arte gráfica Asuriní do Xingu: Corpo, mito e pensamento. **Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas**. Org. Severi., C. Els Lagrou, C. E.1. ed. – Rio de Janeiro: Letras.

_____ (2002) As crianças no processo de recuperação demográfica dos Asurini do Xingu. **in Crianças Indígenas: Ensaios Antropológicos**. Lopes da Silva, A. Silva Macedo, A.L.V. e Nunes, A. (org.). São Paulo: Global (Coleção Antropologia e Educação). 280 p..

_____ (2000) Corpo e imagem em movimento: há uma alma nesse corpo. **Revista de Antropologia**, v. 43 (2). São Paulo: Departamento de Antropologia USP.

_____ (1992) Tayngava: a noção de representação na arte gráfica. In: VIDAL, Lux B. (Org.). **Grafismo Indígena**. São Paulo: Studio Nobel/EDUSP/FAPESP.

- _____. (1990) **Os Asuriní do Xingu (História e Arte)**. Campinas: Editora UNICAMP.
- _____. (1987) **De Como cinquenta e duas pessoas reproduzem uma sociedade indígena: os Asuriní do Xingu**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: FFLCH, USP.
- _____. (1984) Asurini do Xingu. **Revista de Antropologia**, v. 27, p. 91-114.
- .NUNES, Â. (2003) **“Brincando de Ser Criança”: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância**. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, ISCTE. Lisboa, Portugal:
- _____. (1997) **A Sociedade das Crianças A'uwê-Xavante – por uma antropologia da criança**. Dissertação de Mestrado. USP. Dissertação de mestrado. São Paulo: USP/FFLCH/PPGAS.
- PEREIRA, A. A (2011) Aspectos das orações subordinadas adverbiais em Asuriní do Xingu. **Revista MOARA** n.36, p.92-103, jul.-dez, Estudos Linguísticos, Programa de Pós-Graduação em Letras / UFPA, PA.
- PIRES, F. (2007a). **Quem tem medo de mal-assombro? Religião e infância no semi-árido nordestino**. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ-MN.
- _____. (2007b) Ser adulta e pesquisar criança: explorando possibilidades metodológicas na pesquisa antropológica. **Revista de Antropologia**, vol. 50, n.1, p. 225-270.
- PISSOLATO, Elizabeth.(2007) **A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora da UNESP/Nuti-Pronex.
- RIBEIRO, B. G. (Org.) (1987) **Suma Etnológica Brasileira**. Petrópolis: Vozes/FINEP. v. 1.
- _____. (1984) Tecelãs tupi do Xingu. **Revista de Antropologia**, 27, 355-402.
- _____. (1982) A oleira e a tecelã. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n.26, p. 25-61.
- RIBEIRO, F. (2009) **Etnodesenvolvimento e o mercado verde na Amazônia Indígena: os Asuriní no médio Xingu**. São Paulo: PROCAN/USP.
- SEEGER, A; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. (1979) A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas **in Boletim do Museu Nacional**. Rio de Janeiro, n. 32, pp.02-19.
- _____. (1980) – “O significado dos ornamentos corporais” in: **Os índios e nós**. Rio de Janeiro, Editora Campus.

SILVA, F. A. (2000) **As Tecnologias e seus significados: um estudo etnoarqueológico da cerâmica dos Asurini do Xingu e da cestaria dos Kayapó-Xikrin do Catete**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo, FFLCH, USP.

SOUZA, M.L.R. (1994) **Nomes e História do Contato entre os Asurini do Xingu**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) São Paulo: FFLCH, SP.

STRATHERN, M. (1988) **O Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. André Villalobos (Trad.), Campinas, SP: Editora Unicamp. 511 p. (Coleção Gêneros e Feminismos).

VANDER VELDEN, F.F (2010) **Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Unicamp

VIDAL, L. org.(1992) **Grafismo Indígena**. Estudos de antropologia estética. São Paulo: Studio Nobel/ Edusp/ Fapesp,

_____ (1977) **Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira: os Kayapó-Xikrin do rio Catete**. São Paulo: Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo.

_____ & LOPES DA SILVA, A. (1992) “Conclusão. Antropologia estética: enfoques teóricos e contribuições metodológicas”. in Vidal, Lux, **Grafismo Indígena**. Sao Paulo, Nobel/FAPESP/EDUSP

VILAÇA, A. (2002). Making Kin Out of Others. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 8(2).

_____ (1992). **Comendo como gente: formas do canibalismo wari’ (Pakaa-Nova)**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.

VILLELA, A. (2009) **Das Acontecências: experiência e performance no ritual Asuriní**. Dissertação (Mestrado em Artes)- PPGA Unicamp.

VIVEIROS DE CASTRO, E. (2012) O medo dos outros. **Revista de Antropologia**, v. 54, n. 2.

_____ (2011[2002]) O problema da afinidade na Amazônia. **In A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo, Cosac Naify,

_____ (2011[2002]) Atualização e contraefetuação do virtual: o processo do parentesco. **In A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo, Cosac

Naify

_____ (2002) O nativo relativo, **Mana**, 8(1), pp. 113-148.

_____ (1992) **Araweté: o povo do Ipixuna**. São Paulo, CEDI.

._____ (1986) **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor (ANPOCS).

WAGNER, R. (2010 [1981]) **A invenção da cultura**, São Paulo, Cosac & Naify.