LUCIA M. M. DE ANDRADE

O CORPO E O COSMOS. RELAÇÕES DE GÊNERO E O SOBRENATURAL ENTRE OS ASURINÍ DO TOCANTINS

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Depto. de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

São Paulo
1992

RESUMO

Esta pesquisa foi desenvolvida junto aos **Asuriní do Tocantins**, povo **Tupi-Guarani** que reside no sudeste do Estado do Pará. O objetivo do presente trabalho é compreender a relação dos **Asuriní** com o mundo sobrenatural. A tese desenvolvida é de que a Pessoa **Asuriní** pertence simultaneamente aos domínios da Natureza, da Sociedade e do Sobrenatural. O universo social, assim, não mantém uma relação de oposição à Natureza e ao Sobrenatural, mas se constitue na interação com tais domínios.

Com o objetivo de desenvolver esta hipótese de trabalho, a dissertação analisa dois temas centrais: o xamanismo e a relação entre os gêneros. O xamanismo é abordado através do estudo do processo de formação do pajé, das práticas de cura e do destino *post-mortem* dos humanos. Já a relação entre os gêneros é discutida através da análise do papel das mulheres no xamanismo (onde atuam como auxiliares dos pajés) e da relação particular que elas mantêm com o Sobrenatural, que não se restringe às práticas de pajelança.

A análise do relacionamento com o Sobrenatural evidencia, por outro lado, princípios mais amplos da concepção **Asuriní** de relação com o Outro. A pesquisa demonstra que a mesma lógica que orienta o contato com o Sobrenatural está presente no relacionamento entre os humanos e os elementos da Natureza; entre homens e mulheres; e entre consangüíneos e afins. Desta forma, este trabalho contribui para uma compreensão mais ampla da Sociedade **Asuriní** e seu Universo.

AGRADECIMENTOS

Aos **Asuriní**, que me receberam com paciência, bom-humor e carinho. À **Wirá**, **Serevia**, **Pipawa**, **Waitá**, **Saté**, **Apuasoa** e **Tracahé** pela acolhida em sua casa. A **Manewara**, **Puraké**, **Poenakatu** e **Petirawa** pelas valiosas informações. À amiga **Paturina** pela companhia e longas cartas. E, finalmente, a **Nakawaé** que consentiu que eu tivesse acesso às informações sobre o xamanismo.

À Aracy pela orientação deste trabalho e também pela iniciação na antropologia e no indigenismo.

Para realização desta pesquisa contei com o apoio financeiro da FAPESP, CNPq e ANPOCS/FORD.

O texto foi digitado e revisado por Sandra Helena Rocha da Cruz.

Este trabalho foi impresso no Centro de Informática da FFLCH/USP.

ÍNDICE

RESUMO I

AGRADECIMENTOS II

INTRODUÇÃO 1

Temas e Objetivos do Trabalho 2
A Pesquisa de Campo 5
A Bibliografia Existente sobre os **Asuriní** 6
Os Estudos **Tupi-Guarani** 9
Sinopse dos Capítulos 10
Convenções Ortográficas 13
Abreviações relativas às Posições Genealógicas 14

CAPÍTULO I - OS ASURINÍ DO TOCANTINS 15
A HISTÓRIA 16
ESTRATÉGIAS **ASURINÍ** FRENTE AOS NÃO-ÍNDIOS 31
A SOCIEDADE ASURINÍ 44
A aldeia e seus espaços 44
As seções residenciais 48
Os casamentos ou o ingresso nas seções residenciais 55
A relação entre os siblings e as seções residênciais 75

CAPÍTULO II - PAJÉS, ONÇAS E MORTOS 81
CHEGANDO AO PROBLEMA - O QUE É **KAROWARA**? 81
A FORMAÇÃO DO PAJÉ 84
O processo ritual de aprendizado 84
A **MOROHAITAWA** de 1982: uma etnografia do ritual 86
A participação no ritual 111
AS ESFERAS DO SOBRENATURAL E OS GÊNEROS 113
A FESTA DO TABACO: O APRENDIZADO DAS CANÇÕES E O ATAQUE DO **KAROWARA** 120
A INICIAÇÃO DE UM PAJÉ: O ENCONTRO COM **SAWARA** 132
O caminho 132
Aliança com **SAWARA** ou como tornar-se uma onça 136

CAPÍTULO III - AS DOENÇAS E SUAS CURAS 138
AS DOENÇAS DE **KAROWARA** 145
Origem 145
O Tratamento 149
A transformação em Onça 152
O repasse do **KAROWARA** 157

CAPÍTULO IV - AS ETIQUETAS DE COMPORTAMENTO OS LIMITES ENTRE NATUREZA E SOCIEDADE 161
O código olfativo e os domínios dos cosmos 163
Os cheiros e a Culinária 165
Os cheiros e a taxonomia do mundo natural 178
Os humanos são **IPITIU**. As mulheres menstruam.E os homens são canibais. 189
O mito de Lua 193
Lua - o genro canibal 197
A definição de fronteiras e as regras de comportamento 201
As categorias de Alteridade 208
O Fluxo das substâncias-força 214

CAPÍTULO V - MORTE E RENASCIMENTO CICLOS E RITMOS DO UNIVERSO ASURINÍ 217
O Funeral o preparo do corpo para o renascimento. 218
O Mito do **ASONGA** 223
A morte e a afinidade 235
Homens, mulheres e sobrenatural- Relações de gênero e a produção da vida 239
A condição Sobrenatural 241
O destino feminino 245
CONCLUSÃO 250

BIBLIOGRAFIA 252

ANEXOS 261

ANEXO I. Relação genealógica e composição das casas das seções residenciais no ano de 1982 262

ANEXO II. Terminologia de parentesco **Asurini**, segundo diversos autores 274

ANEXO III. Categoria de cheiros e utilização de plantas 281

ANEXO IV. Contraposição da classificação de Puraké com a classificação olfativa 289

ANEXO V. Mito Lua 293

ANEXO VI. Mito **MAHIRA** 304

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

Temas e Objetivos do trabalho

Esta pesquisa tem como objetivo compreender a relação dos **Asuriní** com o mundo sobrenatural, questão que, desde a primeira viagem a campo, mostrou-se-me fundamental para aquele povo. Na busca desta compreensão dois temas revelaram-se centrais: o xamanismo e a relação entre os gêneros.

A importância do estudo do xamanismo não está apenas em permitir o conhecimento das práticas de contato com o Sobrenatural, mas também em possibilitar a compreensão da noção de Pessoa **Asuriní**. O exercício das atividades de pajelança constitue o caminho para um homem alcançar o ideal masculino da Pessoa.

A análise do xamanismo é construída através do estudo do processo de formação do pajé (Capítulo II) e das práticas de cura (capítulo III). A discussão destes dois pontos revela a noção de corporalidade **Asuriní**, que é enfocada em maior profundidade no capítulo IV, juntamente com a análise do sistema culinário e o do código olfativo. Esta análise, por sua vez, remete ao conceito que os **Asuriní** têm da Natureza e às formas de relacionamento que mantêm com este domínio do Universo.

O estudo do xamanismo revela que o exercício da pajelança supõe a manipulação do que denomino "substâncias-forças": os **KAROWARA** (analisados nos capítulos II e III), os aromas e o sangue. A simbologia do sangue é discutida no capítulo IV, numa análise que nos remete aos temas do canibalismo (concebido como uma relação entre homens e mulheres) e da vingança (concebida como uma relação entre afins, entre sogro e genro).

Finalmente, a análise do xamanismo encerra-se com a discussão do destino *post-mortem* dos humanos. Aos pajés, abre-se a possibilidade do renascimento, concebido

como o destino ideal dos homens. O processo do renascimento é analisado no capítulo V, com destaque para a participação das mulheres, que não têm a possibilidade de renascer, mas são as responsáveis pela execução deste processo.

A análise do processo do renascimento remete não só às relações de gênero, mas à concepção **Asuriní** de afinidade e consanguinidade. No início desta dissertação, apresento um quadro da sociedade **Asuriní** descrevendo a formação de suas unidades residenciais e as suas práticas de casamento. No último capítulo, é possível compreender como tais práticas sociais obedecem também a uma concepção cosmológica que associa a fuga à regra da uxorilocalidade e a neutralização da afinidade com a superação da condição mortal dos homens e a continuidade de sua relação com o Sobrenatural.

O estudo do xamanismo é, assim, central neste trabalho. Ao seu lado, porém, procuro enfocar ainda a relação particular que as mulheres têm com o Sobrenatural. O mundo Sobrenatural **Asuriní** está dividido em dois domínios: o do herói-criador **MAHIRA**, e o do Espírito-onça, **SAWARA**, responsável pela iniciação dos pajés. Estes domínios constituem compartimentos estanques que não mantêm qualquer contato entre si.

A relação com **SAWARA** é estabelecida pelos homens, pelos pajés e implica a instituição do xamanismo. O contato com **MAHIRA** é feito pelas mulheres e é o que possibilita a reprodução biológica dos seres humanos.

Como discuto no capítulo V, cada um destes relacionamentos remete a uma forma de instituição de vida humana, a saber: a reprodução biológica e o renascimento - ambas concebidas como o fruto de um contato entre homens, mulheres e Sobrenatural.

A análise da relação diferenciada de cada sexo com o Sobrenatural nos permitirá compreender melhor o destino feminino e masculino. Esta análise possibilita-nos também compreender os dois movimentos do Universo **Asuriní** (um cíclico e outro histórico) e como cada um dos sexos posiciona-se frente a esses dois rítmos cósmicos.

Finalmente, para concluir, vale ressaltar que a análise do relacionamento com o Sobrenatural evidencia princípios mais amplos da concepção **Asuriní** de relação com o Outro, com o diverso. A mesma lógica que orienta o contato com o Sobrenatural está presente no relacionamento entre os humanos e os elementos do mundo Natural; entre homens e mulheres; e entre consanguíneos e afins. Acredito, assim, que este trabalho contribui para uma compreensão mais ampla da Sociedade **Asuriní** e de seu Universo.

A Pesquisa de Campo

Esta pesquisa com os **Asuriní** do Tocantins teve início em 1982, quando fui a campo pela primeira vez contando com uma bolsa de Iniciação Científica do CNPq e a orientação da Profª Aracy Lopes da Silva. A sugestão de desenvolver um trabalho com os **Asuriní** veio da Profª Lux Vidal, que havia visitado esta comunidade em 1980.

Quando me dirigi à aldeia pela primeira vez, minha proposta era dedicar-me à investigação do processo de socialização dos indivíduos. No entanto, a convivência com os **Asuriní** trouxe os temas do xamanismo e da cosmologia para o centro da pesquisa. Eram estes os temas centrais de minhas conversas com os **Asuriní**; era sobre isso que eles queriam falar. De outro lado, apesar de muito ouvir e indagar sobre o tema, eu voltava a São Paulo, após dois meses e meio de pesquisa, com muito mais dúvidas do que certezas. Estava clara a necessidade de aprofundar a pesquisa.

Assim, retornei a campo em 1983, contando com uma bolsa de aperfeiçoamento da FAPESP. Eu permaneci em campo de fins de janeiro a início de abril, retornando à aldeia novamente em julho de 1983 para mais um mês de estadia. Em 1984, já como aluna do curso de pós-graduação, visitei os **Asuriní** nos meses de julho e agosto.[1]

---

[1] A viagem a campo, neste ano, foi realizada com o auxílio à pesquisa da FAPESP. Durante 1984 e 1985, contei também com uma bolsa de mestrado do CNPq. Em 1986, a FAPESP concedeu-me uma bolsa de mestrado. Em 1988, pude contar ainda com uma dotação de pesquisa da ANPOCS/FORD.

O período de 1982 a 1984 foi aquele em que a pesquisa de campo realizou-se de forma mais sistemática. Após 1984, retornei ainda várias outras vezes para a aldeia, aproveitando estas ocasiões para coletar informações. Nos anos de 1985 e 1986, visitei os **Asuriní** na qualidade de assessora da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD) para a execução do Convênio nº 059/82 firmado entre a Companhia e a FUNAI. O objetivo do referido convênio era a implantação de projetos sócio-econômicos beneficiando as comunidades indígenas localizadas na área de influência do Projeto Ferro-Carajás[2]. Já em 1988 e 1989, tive a oportunidade de viajar até a aldeia **Asuriní** enquanto uma das responsáveis pelo "Programa de Acompanhamento dos Empreendimentos do Setor Elétrico", desenvolvido pela Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Para o desenvolvimento da pesquisa de campo procurei conversar com o maior número de pessoas possível, embora tenha recorrido ao trabalho mais sistemático com informantes por duas vezes. Numa destas situações, a iniciativa partiu de um **Asuriní**, um senhor que preferia trabalhar comigo desta forma mais sistemática e individualizada. Aliás, ele, na verdade, fiscalizava o meu trabalho; chegava, inclusive, a chamar minha atenção nos dias em que ele considerava que eu não havia me dedicado o suficiente à pesquisa.

No segundo caso, fui eu quem propus um acordo de trabalho sistemático com um outro **Asuriní**. Assim, durante o mês de julho de 1983, realizamos entrevistas diárias que consumiram tardes inteiras. Em todas as situações, as conversas eram em português porque eu nunca cheguei a aprender a língua **Asuriní**.

Eu trabalhei bastante também com as mulheres, o que foi muito importante para ter uma perspectiva feminina das questões abordadas nesta dissertação. Mas com as

---

2 Para uma avaliação deste Convênio confira: Andrade & Viveiros de Castro "Hidrelétricas do Xingu: O Estado Contra as Sociedades Indígenas" *In*: Ayer & Andrade (Orgs.) **As Hidrelétricas do Xingú e os Povos Indígenas**, Comissão Pró-Índio de São Paulo, São Paulo, 1988:7-23.

mulheres nunca foi possível um trabalho sistemático ou individualizado. As informações foram sempre obtidas em conversas coletivas, tumultuadas e bem-humoradas.

A Bibliografia Existente Sobre os Asuriní

A língua **Asuriní** foi estudada, nas décadas de 60 e 70, por pesquisadores do Instituto Linguístico de Verão: Carl Harrison, Robin Solly, Velda Nicholson, Catherine Aberdour e Anette Tomkins.

Os **Asuriní** foram estudados também por Roque Laraia e Expedito Arnaud. Os artigos de Arnaud (1961, 1963, 1983) trazem informações gerais a respeito do grupo (referentes ao contato, à terminologia de parentesco e às atividades de subsistência). São os trabalhos de Laraia que oferecem dados mais detalhados sobre os **Asuriní.** Roque Laraia realizou sua pesquisa junto aos **Asuriní** em 1962, tendo permanecido entre eles durante quatro meses. Nesta ocasião, a comunidade sofria as conseqüências de um trágico processo depopulacional, resultado de sucessivas epidemias trazidas com a "pacificação". Assim, o grupo de 190 indivíduos contatados em 1953 estava, em 1962, reduzido a 34 índios residentes junto ao posto do SPI, 10 dispersos entre não-índios e 14 na mata - estes últimos constituiam o grupo do Pacajá, com o qual Laraia não teve contato (Laraia & da Matta, 1979).

A enorme redução populacional dos **Asuriní** por um lado, e a orientação teórico-metodológica de Laraia por outro, explicam porque ele não elaborou uma monografia específica e detalhada sobre os **Asuriní.** A preocupação de Laraia era estudar o processo de contato do grupo com a sociedade envolvente, seguindo a linha dos estudos de fricção-interétnica - sua pesquisa incluia-se no projeto "Áreas de Fricção-Interétnica", dirigido por Roberto Cardoso de Oliveira (Laraia, 1964). Os resultados desta fase de seus trabalhos foram apresentados no artigo "A Fricção Interétnica no Médio Tocantins"

(1964) e no livro **Índios e Castanheiros**, que o autor publicou em 1967, juntamente com Roberto da Matta.

Nestes trabalhos, o objetivo de Laraia era determinar os mecanismos operantes numa situação de fricção interétnica. Por trás deste objetivo, estava a preocupação com a possibilidade de sobrevivência dos índios enquanto grupo tribal (Laraia, 1964:68). Assim, ao estudar a organização social, o Autor buscava conhecer "mecanismos auto-corretivos no nível da estrutura social" que, reduzindo os efeitos desintegradores do processo populacional, impediriam a destruição do grupo.

Havia, por outro lado, uma preocupação em reconstituir a organização social "tradicional" - aliada a um pessimismo quanto às reais possibilidades de sobrevivência das sociedades indígenas - que, a meu ver, dificultava o entendimento da realidade observada. Assim, grande parte dos fatos constatados em campo era explicada como conseqüência da "desintegração tribal". Desta forma, nestes trabalhos, as principais informações sobre os **Asuriní** são aquelas que se referem à história do contato. Os dados sobre a organização social restringem-se à terminologia de parentesco e às regras de casamento, que são analisadas pelo Autor.

Outra preocupação que norteava os trabalhos de Laraia era a perspectiva comparativa. Assim, a sua decisão de trabalhar com os **Asuriní** deveu-se às informações sobre a semelhança destes com os **Suruí**, entre os quais Laraia já desenvolvia suas pesquisas. Neste caso, sua hipótese era de que estes dois grupos resultavam de um mesmo processo de cisão - proposição que o Autor esperava confirmar através do estudo da história oral nos dois grupos e de sua organização social (Laraia, 1972b). Ao longo de suas pesquisas, no entanto, Laraia chegou à conclusão de que a separação entre os **Suruí** e os **Asuriní** seria mais remota do que ele supunha inicialmente, fruto de um "processo de múltiplas cisões" (Laraia, 1972b:14-15). Tal conclusão é apresentada no artigo "**Akuáwa-Asuriní** e **Suruí** - Análise de Dois Grupos Tupi" (1972b), que traz ainda

informações breves, mas inéditas, sobre a cultura material, as atividades econômicas e o xamanismo **Asuriní.**

A perspectiva comparativa está presente também na sua dissertação de doutorado "Organização Social dos Tupi Contemporâneos", apresentada em 1972. Neste trabalho, Laraia procura construir um modelo ideal do sistema de relações Tupi, discutindo também outros aspectos da organização social destes povos. Para a realização deste estudo, o Autor utilizou, além das fontes bibliográficas, os dados coletados em suas pesquisas de campo entre os **Asuriní, Suruí, Urubu-Kaapor** e **Kamayrá.**

Como se poderia esperar de um trabalho comparativo, as informações sobre os grupos indígenas são gerais. O autor não abrange o sistema cultural dos **Asuriní** como um todo, como só seria possível numa monografia específica sobre este grupo. Mesmo assim, é em sua tese que Laraia oferece um maior número de dados sobre os **Asuriní,** não se restringindo, como em **Índios e Castanheiros,** à análise da terminologia de parentesco e das regras matrimoniais, mas abordando outros aspectos da organização social.

A proposta comparativa de Laraia sofreu certas limitações por ter sido executada isoladamente, em contraposição aos estudos acerca dos povos **Jê,** onde havia uma tentativa de projeto coordenado. De outro lado, a tese foi escrita numa época em que os grupos **Parakanã, Asuriní do Xingu e Araweté** ainda eram desconhecidos. Foi justamente o contato destes grupos **Tupi-Gurarani,** na década de 70, que redespertou a atenção dos antropólogos para o estudo dos povos **Tupi.** É assim que, nos últimos anos, renovou-se na antropologia brasileira, o interesse pelos povos **Tupi** da Amazônia, num movimento que não se restringiu ao estudo dos grupos recém-contatados, mas levou também ao re-estudo de sociedades já conhecidas, como os **Asuriní do Tocantins.**

Os Estudos Tupi-Guarani

Este trabalho está inserido num movimento mais amplo da etnologia brasileira de retomada dos estudos Tupi. Acerca de tais povos já havia uma bibliografia bastante extensa[3], mas poucas haviam sido as tentativas de trabalho integrado. De outro lado, como Viveiros de Castro (1985a) salientou, tais estudos não se beneficiaram do avanço teórico-metodológico registrado na etnologia brasileira durante as décadas de 60 e 70, que influenciou muito mais as pesquisas sobre os povos **Jê**. Como observou Viveiros de Castro, "a forma estrutural das sociedades **Jê**, sociologicamente muito complexas, mas com uma organização de tipo 'cristalino', parecia prestar-se muito melhor ao recorte teórico de uma antropologia com novos métodos e objetivos" (ibid.:14).

A questão que se colocava para o movimento de retomada dos estudos Tupi era, portanto, encontrar uma abordagem adequada a tais sociedades. Neste sentido, os temas de interesse que proponderaram desde as primeiras análises foram o xamanismo e a cosmologia. O que se constatava, como ressaltou Viveiros de Castro, era que as formas estruturais Tupi-Guarani recebiam codificação simples ("número restrito de categorias sociais, ausência de grupos e divisões nítidas, poucos mecanismos integrativos ao nível global, elevada plasticidade organizacional"), em favor de uma forte ênfase no plano cosmológico. Seria este o plano que justificaria e codificaria as práticas, as categorias e as unidades sociais (idem.: 1985b; 1986). Assim, o que as análises iniciais demonstraram é que a compreensão da forma estrutural Tupi-Guarani deveria ser buscada através do estudo da cosmologia.

A busca de interpretações mais globais, através de análises comparativas, estimulou a realização de seminários sobre os Tupi. Assim, na "XIII Reunião da

---

[3] Para uma avaliação da bibliografia Tupi-Guarani, ver: Viveiros de Castro, Eduardo "Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani" *In*: **Revista de Antropologia**, USP (27-28), 1985:7-24.

Associação Brasileira de Antropologia", em abril de 1982, foi organizado o grupo de trabalho "Os Tupi Atuais". Em novembro daquele mesmo ano, realizava-se o "I Encontro Tupi", sob a coordenação de Roque Laraia e Lux Vidal. Durante a "XIV Reunião da ABA", ocorrida em abril de 1984, dá-se o "II Encontro Tupi". Já, no segundo semestre de 1984, realiza-se na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da USP, um seminário quinzenal sobre o tema, com a coordenação de Eduardo Viveiros de Castro.

O presente trabalho beneficiou-se, sem dúvida, deste período de instigantes discussões. Tive ainda a sorte de contar com a leitura dos trabalhos de colegas que já haviam concluído suas pesquisas como Viveiros de Castro (1986), Müller (1987) e Gallois (1988). Particularmente, a obra de Viveiros de Castro foi muito importante para minha reflexão sobre os **Asuriní.**

Na elaboração deste trabalho, a contribuição para com a reflexão sobre os Tupi foi sempre um objetivo presente. Apresentando uma análise mais aprofundada sobre os **Asuriní** e evidenciando como temas recorrentes ao Universo Tupi (tais como: canibalismo, vingança, dualidade da alma após a morte, o pajé como tipo ideal da Pessoa) são elaborados por este povo específico, espero estar cumprindo com este objetivo. É importante frisar, porém, que este trabalho não se propõe a uma análise comparativa e, sim, a uma reflexão sobre um povo específico e a forma como ele trabalha com as questões têm se mostrado relevantes aos **Tupi-Guarani.**

Sinopse dos Capítulos

O primeiro capítulo deste trabalho está dividido em duas partes. Na primeira delas, apresento dados da história oral dos **Asuriní** que relatam o percurso deste povo até a região que habitam atualmente e sua relação com os **Parakanã** neste período. Ainda neste segmento, abordo o histórico do contato dos **Asuriní** com a sociedade

nacional e analiso as estratégias de ação que os **Asuriní** empregam hoje na sua relação com os não-índios. Na segunda parte do capítulo 1, apresento informações gerais sobre a sociedade **Asuriní** com ênfase na análise das seções residenciais, parentesco e casamento. Assim, procuro evidenciar que a formação das unidades residenciais **Asuriní** obedece à duas forças, em princípio, conflitantes: a regra uxorilocal e a tendência dos germanos de ambos os sexos constituirem um mesmo bloco residencial. Como indico neste primeiro capítulo e procuro demonstrar ao longo da dissertação, esta segunda tendência tem implicações cosmológicas, relacionadas ao destino *post-mortem* dos homens.

O capítulo II, etnográfico, é dedicado à descrição do processo de formação do pajé e à análise da força-sobrenatural **KAROWARA**: fonte do poder dos pajés e a causa das doenças. A formação do pajé inclui um processo ritual de aprendizado e uma iniciação sobrenatural, que ocorre nos sonhos. O aprendizado ritual é analisado neste capítulo através da descrição de duas festas realizadas pelos **Asuriní** em 1982 e 1983. Ainda através da análise dos rituais apresento uma primeira visão do mundo Sobrenatural **Asuriní** e aponto a importância do Espírito-onça, **SAWARA**, para o xamanismo.

No capítulo III, apresento uma análise do processo de cura das doenças, uma das principais responsabilidades dos pajés. Discuto a origem das diferentes enfermidades e o seu tratamento, com ênfase naquelas provocadas pelos **KAROWARA**, que só podem ser combatidas pelo pajé. Ainda neste capítulo é analisada a capacidade dos homens de se transformarem em onça, um recurso empregado pelos pajés na terapêutica das doenças de **KAROWARA**.

O capítulo IV trata da noção de corporalidade **Asuriní**, os códigos alimentar e olfativo. Na concepção **Asuriní**, a boca é considerada um canal através do qual a fronteira da Pessoa pode ser ultrapassada. Assim, os capítulos II e III evidenciam que a

relação com o Sobrenatural vem expressa no código corporal, na ação da boca - questão que é aprofundada no capítulo IV. A função da boca na concepção **Asuriní** está interligada à do nariz. Inalar o cheiro de um determinado elemento é estabelecer com ele um contato quase tão intenso quanto ingerí-lo. Há, assim, uma interligação entre os códigos olfativo e culinário que é analisada neste segmento.

No capítulo IV, analiso ainda a simbologia do sangue, particularmente a sua "força de contágio" que é manipulada na culinária e no xamanismo. A questão do sangue menstrual é enfatizada, especialmente no que tanje a sua associação com o canibalismo masculino. Este tema é abordado através da interpretação do mito da origem do sangue menstrual, onde se discutem ainda os temas da relação homem-mulher e genro-sogro, assim como, o do canibalismo e o da vingança.

O capítulo V é dedicado à questão do destino *post-mortem* dos humanos, evidenciando a diferença existente entre o destino masculino e o feminino. O processo de renascimento é analisado com base nas descrições fornecidas pelos **Asuriní** e na interpretação do mito do **ASONGA**. O capítulo é concluído com uma reflexão sobre os movimentos do Universo (um cíclico e outro histórico), pondo em evidência como o destino dos homens e das mulheres é determinado por movimentos diversos.

CONVENÇÕES ORTOGRÁFICAS

Como convenção ortográfica emprego aquela estabelecida pela lingüista Velda Nicholson (1978), a saber:

Consoantes

/p/	-	pronunciado como em português.
/t/	-	pronuciado como em português.
/k/	-	pronuncia-se como em "caro".
/kw/	-	pronuncia-se como em "quase"
/,/	-	oclusiva glotal, pronuncia-se com uma pausa ligeira entre duas vogais.
/s/	-	proncuncia-se como em "tia" (sotaque carioca), ou como o "x" de lixo".
/r/	-	pronuncia-se como em "caro".
/w/	-	pronuncia-se como em inglês o "w" (semi-vocóide bilabial sonoro).
/h/	-	pronuncia-se como na palavra inglesa "ahead" (i.e. "rr" protuguês, como em "carro", sotaque carioca).
/m/	-	pronuncia-se como em português.
/n/	-	pronuncia-se como em português.
/g/	-	pronuncia-se como o "ng" inglês, como na palavra inglesa "sing" (nasal velar sonoro)

Vogais

/i/	-	pronuncia-se como em "tia".
/e/	-	pronuncia-se como em "ela"
/y/	-	vocóide fechado central, não arredondado.
/o/	-	pronuncia-se como em "avô".

ABREVIAÇÕES RELATIVAS ÀS POSIÇÕES GENEALÓGICAS.

Para a indicação das posições genealógicas, emprego as abreviações referentes aos símbolos da língua inglesa. Assim tem-se:

M	=	mother/mãe
F	=	father/pai
B	=	brother/irmão
Z	=	sister/irmã
S	=	son/filho
D	=	daughter/filha
H	=	husband/marido
W	=	wife/esposa
Y	=	younger/mais novo que
e	=	elder/mais velho que

CAPÍTULO I
OS ASURINÍ DO TOCANTINS

OS ASURINÍ DO TOCANTINS

A HISTÓRIA

Os **Asuriní** constituem, atualmente, um povo de 191 indivíduos, que reside à margem esquerda do Rio Tocantins, no Estado do Pará. Este povo é conhecido, na literatura, por **Asuriní** do Trocará (nome da área indígena), **Asuriní** do Tocantins e, também, por **AKUÁWA-Asuriní**. Esta última denominação foi empregada, inicialmente, por Roque Laraia, em função do termo **AKUÁWA** constituir a autodenominação do grupo (Laraia & da Matta, 1967). Já o termo **Asuriní** tem sua origem na língua **Juruna** e, desde o século passado, tem sido utilizado para designar diferentes grupos **Tupi** da região entre os rios Xingu e Tocantins (Nimuendaju, 1948:225). No caso dos **Asuriní** do Tocantins, em particular, este termo começou a ser empregado para denominá-los na década de 50, durante os trabalhos de pacificação.

Já há vários anos, este povo assumiu o termo **Asuriní** como sua autodenominação. **AKUÁWA**, por outro lado, tem, hoje, uma conotação pejorativa, sendo utilizado para designar *"índios do mato", "índios bravos"*, isto é, sem muito tempo de contato[1]. O lingüista Carl Harrison observava, já na década de 60, esta transformação, registrando o fato deste termo estar sendo usado para denominar "tribos alheias que preferem continuar sua existência como índios do mato e resistem à aculturação" (Harrison, 1980:12).

Segundo me relataram os **Asuriní**, antigamente, eles se autodenominavam **TIRAMOITOA** - termo que significa "a reunião de muita gente" e parece ter a conotação

---

1 É interessante observar que os **Parakanã** empregam o termo **AKUÁWA** da mesma forma, isto é, para designar "gente brava, ruim". Este termo é utilizado pelos **Parakanã** em contraposição à **AWAETÉ** ("gente de verdade), sua autodenominação (In: Magalhães, 1982:52).

de povo[2]. Nesta época, segundo os seus depoimentos, eles residiam no Rio Xingú, juntamente com outro povo **Tupi-Guarani**: os **Parakanã**, que os **Asuriní** designavam por **WARUAUATONGA.**

De fato, as fontes bibliográficas atestam que a região entre os rios Tocantins e Xingú, na altura de seu curso médio-baixo, foi ocupada por vários povos **Tupi-Guarani,** desde pelo menos o século XVII (Nimuendaju, 1948). Como observa Viveiros de Castro, a área que se estende das matas do médio Xingú até as bacias dos Rios Capim, Acará, Gurupi e Pindaré era quase que exclusivamente ocupada por povos desta família lingüística, sendo limitada ao norte pelo Amazonas, e ao sul e sudeste por grupos **Jê** (**Kayapó** e **Timbira**). É registrada nesta região, também, a presença de um povo **Caribe,** os **Arara** (Id, 1986:137).

Segundo o antropólogo Antonio Carlos Magalhães, os **Parakanã** confirmam a residência comum com os **Asuriní** no passado (inf. p., 1984). Tudo indica, porém, que cada grupo tem sua própria versão da história de andanças, guerras e cisões ao longo do tempo.

Na versão que me relataram os **Asuriní,** a separação dos **Parakanã** ocorreu em duas etapas. Primeiramente, eles se cindiram do grupo conhecido como **Parakanã do Lontra** e, posteriormente, dos **Parakanã do Pucuruí**[3]. A primeira separação teria ocorrido ainda no Xingú, em função de ataques de um grupo que eles identificam como **Kayapó** e que denominavam **UVEVEHOUAÉ.** Os **Asuriní** descrevem os membros deste

---

2 No "Dicionário Asuriní em Tópicos" de Nicholson, encontra-se o termo **SENERAMOITOA** como sinônimo de "nosso grupo; tribo". Assim, tem-se **SENE-** (prefixo marcador de possessão - nosso) e **TIRAMOITOA** (grupo, povo).

3 Atualmente, o povo **Parakanã** está dividido em três aldeamentos: **Paranati** e **Marudjewara,** dentro da Reserva Indígena **Parakanã** (Municípios de Itupiranga e Jacundá, no Estado do Pará) e **Apuiterewa,** na AI **Apyterewa** (Município de Altamira e São Félix do Xingú) - In: Magalhães, 1988:185. A designação **Parakanã do Lontra** é, habitualmente, empregada pelos **Asuriní** para designar aquele grupo que reside, hoje, na aldeia **Paranati.** Já o termo **Parakanã do Pucuruí** designa os membros da aldeia **Marudjewara.** As denominações empregadas pelos **Asuriní** correspondem àquelas utilizadas pelos funcionários da FUNAI para nomear tais grupos antes de sua última transferência compulsória em função da inundação de suas terras pela Hidrelétrica de Tucuruí. Lontra e Pucuruí são nomes de dois rios da região.

grupo **Kayapó** como indivíduos que utilizavam cabelo curto e que andavam pintados de jenipapo (ou de jenipapo e urucum) com padrões que correspondiam à linhas verticais.

Os **Asuriní** e os **Parakanã do Pucuruí** só voltariam a se reencontrar com os **Parakanã do Lontra** quando passaram a habitar as cabeceiras do Rio Pacajá. Os **Asuriní** dizem que isso ocorreu "*muito tempo depois*", mas é difícil ter uma noção mais exata do tempo transcorrido. Não disponho, por outro lado, de relatos dando conta da história da passagem da região do Xingú para o Pacajá. Sei apenas que este teria sido um período de guerra com os **Kayapó** - talvez um dos motivos para a sua mudança para o leste.

Os **Kayapó** chegaram ao médio Xingú e, em seguida, ao interflúvio Xingú-Bacajá nas primeiras décadas deste século. Eles vinham dos campos do Araguaia num grande movimento de expansão (iniciado em meados do século passado) que produziu profundas transformações na situação dos outros povos que habitavam a região, provocando grandes deslocamentos e também numerosas baixas (Andrade & Viveiros de Castro, 1988:138). Especificamente, a ocupação da bacia do Bacajá pelos **Kayapó**, a partir de 1926, implicou a expulsão dos grupos **Tupi-Guarani**, **Araweté**, **Asuriní do Xingú** e **Parakanã**, que tinham aldeias na região (Op.Cit.:141). Poder-se-ia trabalhar, portanto, com a hipótese de que os **Asuriní** teriam abandonado a região do Xingú nas primeiras décadas deste século.

Na região do Pacajá, os **Asuriní** mantinham relações de guerra com os **Parakanã do Lontra.** Foi lá também que os **Asuriní** se cindiram dos **Parakanã do Pucuruí.** O motivo da separação, segundo os **Asuriní**, teria sido "*briga por causa de roubo, de ciúme de mulher*". Em função desta cisão, os **Parakanã** teriam se dirigido para a região do Rio Pucuruí e os **Asuriní** para as proximidades do Rio Trocará.

As informações fornecidas por Antônio Carlos Magalhães confirmam a divisão dos **Parakanã** em dois grandes grupos, há mais de meio século. Segundo este mesmo Autor, os **Parakanã** ocupavam a região entre os rios Cajazeiras, Tapirapé, Anapu, Pacajá

de Portel e os igarapés Bacuruí, Pucuruí e Pacajazinho. Às proximidades do alto curso deste último é onde, provavelmente, tenha se localizado o seu aldeamento mais remoto. Ainda segundo Magalhães, os **Parakanã** teriam passado a ocupar a região entre os rios Bacajá e Xingú, em épocas mais recentes, cerca de vinte a vinte e cinco anos aproximadamente (In: Magalhães, 1988:185). O percurso descrito por este autor (uma mudança do oeste - Rio Pacajazinho - para o leste - região dos Rios Bacajá e Xingú) é, portanto, oposto àquele relatado pelos **Asuriní**, que apresenta o Rio Xingú como a região de ocupação mais remota.

De qualquer forma, a passagem dos **Parakanã** pelo rio Pacajá é confirmada. Assim, Nimuendaju afirma que um grupo de índios, denominado **Parakanã** pelos **Arara-Pariri**, surgiu no Rio Pacajá, acima de Portel, no ano de 1910. Teriam sido seus repetidos ataques os responsáveis pelo fato dos **Arara-Parirí** abandonarem seu território no Rio Iriuaná (tributário da margem esquerda do Rio Pacajá), indo buscar refúgio junto aos não-índios do baixo Pacajá (Id, 1948:206). Os relatos dos **Asuriní** levam a crer que, neste período, eles e os **Parakanã** do Pucuruí formariam um único grupo, habitando exatamente esta mesma região. Não sei dizer se teriam sido eles, ou os **Parakanã** do Lontra, que teriam entrado em choque com os **Arara**. Os **Asuriní** não fazem referência específica a esta passagem, mas entre os povos que mencionam como seus antigos inimigos está o **WIRAPINOHOA**, que eles identificam hoje como o povo **Arara**.

Na região do Rio Pacajá, é mencionada também a existência dos povos **Pacajá** e **Anambé** (Nimuendaju, 1948). Os primeiros são um povo Tupi já extinto, que habitou a bacia do Rio Pacajá e o baixo Tocantins, entre os séculos XVII e XVIII (Op.Cit:203). Os **Anambé**, outro povo **Tupi-Guarani**, ocupavam, no século XIX, a margem esquerda do Rio Tocantins e o alto Pacajá (Op.Cit:204). Os Anambé chegaram a ser considerados extintos por Nimuendaju (Op.Cit). Em 1948, no entanto, Arnaud, ao visitar um grupo nos Rios Moju e Cariri, identifica-os como sendo os **Anambé**. Este povo teria

abandonado a margem esquerda do Rio Tocantins, na metade do século XX, transferindo-se para sua área de ocupação atual, onde teriam se juntado aos **Turiwara** (CEDI, 1985:153).

Após a cisão com os **Parakanã**, os **Asuriní** teriam constituído várias aldeias nas regiões dos Rios Pacajá e Trocará. É mencionado, nos relatos, ainda um terceiro rio: o Enapiu - talvez o Anapu-, localizado a oeste do Pacajá. Este foi um período de vários conflitos e cisões internas dos **Asuriní**. Como dizem eles, neste tempo:

> *"Se matava muito dentro da própria aldeia".*
>
> *"Parente mesmo se matava. Mulher fugia do marido dela".*

Os **Asuriní** mencionam, em suas narrativas, a existência de uma primeira grande aldeia, após a cisão com os **Parakanã**. Ela é citada ora no Rio Enapiu, ora no próprio Rio Pacajá. No período seguinte, os **Asuriní** teriam se dividido em duas aldeias, uma localizada no alto Pacajá e outra no seu curso mais baixo. Só depois deste período, é que parte do grupo teria se deslocado para a região do Rio Trocará.

Neste rio, mencionam a aldeia **IYTAOHOA**[4], localizada na região da Cachoeira Grande, já na área da atual reserva. Nesta mesma época, o outro grupo **Asuriní** habitaria a aldeia **TUTAWA**, cuja localização desconheço. As relações entre os dois grupos locais são descritas pelos **Asuriní** da seguinte forma:

> *"Sempre se visitavam. Vinha para festa, depois ia embora. Trocavam flecha. Vinham buscar mulher".*

Ao lado das relações pacíficas, de participação em rituais e troca de esposas, são mencionados também vários assassinatos entre os dois grupos. Alguns antigos líderes são lembrados como homens bravos, que "*mataram muito*". Nessa época, guerreavam ainda

---

4 O termo **IYTAOHOA** pode ser traduzido por cachoeira (**YTOA**) grande (**OHOA**).

com os **Parakanã**, de quem haviam se separado. Provavelmente, neste período, os **Asuriní** já estariam entrando em choque com os não-índios, que vinham ocupando a região.

O grupo da aldeia **IYTAOHOA** teria se transferido, posteriormente, para o aldeamento **IRIRUMA**, instalado no local onde hoje se encontra a estrada Trans-Cametá, no interior da Área Indígena **Trocará**. Sua aldeia seguinte seria a **TY.APYRA**[5] localizada mais a leste, na cabeceira do Rio Trocará, na região da Serra Grande. É este o grupo que ficou conhecido como o "grupo do Trocará" na época do contato. O restante dos **Asuriní**, ao que tudo indica, ocuparia, nesta ocasião, a região do Pacajá.

O contato oficial dos **Asuriní** com a frente de atração do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) deu-se em março de 1953, no local conhecido por "sítio Apinajé", entre os igarapés Piranheira e Trocará, próximo à área que ocupam atualmente (In:Arnaud, 1983:84).

A decisão de constituir frentes de atração para contatar os **Asuriní** e **Parakanã** deveu-se ao acirramento dos conflitos destes com os não-índios que chegavam à região. Como observa Laraia, a região de Marabá até Tucuruí tornou-se a partir dos anos 20, uma importante área de exploração de castanha-do-pará (Laraia & da Matta, 1967). Com o objetivo de garantir o escoamento da produção de castanha de Marabá a Belém, determinou-se a construção da Estrada de Ferro Tocantins, que contornaria os doze quilômetros de corredeiras do Rio Tocantins, unindo as localidades de Tucuruí (conhecida na época por Alcobaça) e Jatobal. Esta ferrovia atravessou o território dos **Asuriní** e **Parakanã**, que reagiram veemente à invasão.

A Estrada de Ferro Tocantins foi iniciada em 1895 e parcialmente finalizada somente em 1945. Em 1935, haviam sido construídos cerca de 67 quilômetros dos 117 planejados (Magalhães, 1982). É no final da década de 20, que se acirram os conflitos

---

5 O termo **TY.APYRA** significa cabeceira.

entre os índios e os trabalhadores da ferrovia. Segundo Laraia, em 1928, após uma batida organizada pelo Engenheiro Amyntas Lemos, que resultou na morte de oito índios, os **Asuriní** intensificaram os seus ataques contra os regionais (Laraia & da Matta, 1967).

Dois anos mais tarde, os **Asuriní** atacam e matam castanheiros nas proximidades do local conhecido por Joana Peres. Em maio deste mesmo ano (1930), matam mais duas pessoas. Já em 1933, revidam uma diligência policial matando e saqueando no quilômetro doze da ferrovia (Op.Cit).

No ano de 1937, os **Asuriní** chegam a entrar em contato com funcionários do SPI. Logo depois, no entanto, são atacados por trabalhadores da ferrovia e, em represália, invadem um barracão, assassinando duas pessoas e ferindo uma terceira (Op Cit).

Em 1945, o diretor da Estrada de Ferro Tocantins e o delegado especial de polícia de Tucuruí organizam uma expedição armada contra os **Asuriní**. O massacre só foi evitado porque os índios não foram encontrados pelos seus perseguidores. Segundo Laraia, o SPI abriu um processo contra o engenheiro, mas a denúncia foi considerada improcedente pelo juiz de direito de Cametá (Op. Cit).

Em 1948, os **Asuriní** entram em contato com regionais, no lugarejo conhecido por Cachoeira de Itaboca, sendo repelidos à bala e perseguidos pela mata durante dois dias. Em 1949, os **Asuriní** matam uma mulher, no quilômetro 52 da ferrovia, e um trabalhador, no quilômetro 18. Nesse mesmo ano, atacam o barracão do SPI, localizado no quilômetro 67, ferindo um funcionário (Op.Cit.).

Segundo Laraia, este ano de 1949 foi um dos mais críticos do conflito. Os lavradores chegaram a abandonar as suas roças e as turmas de conservação da ferrovia só operavam sob a proteção de guardas armados. É nesse ano que o SPI intensifica suas atividades para contatar os **Asuriní**, o que vai se efetivar quatro anos mais tarde (Op Cit).

A decisão dos **Asuriní** de procurar o acampamento do SPI parece ter se dado em função dos conflitos com os **Parakanã.** Já há tempos, eles recolhiam os presentes "*deixados pelos brancos*". Segundo o relato que colhi dos **Asuriní**, ora eram eles, ora eram os **Parakanã** que pegavam os objetos ofertados pelo SPI. Um grande ataque **Parakanã** teria levado os **Asuriní** a socorrerem-se junto aos funcionários da frente de atração:

> *"Nessa época [do contato] eu estava no Pacajá. Se amansaram primeiro KARO, NETÉ, CAJU E NAKAWAÉ. Tinham roça lá na direção de Tucuruí. Saíram de lá por causa dos Parakanã.*
> *Parakanã matou a mulher do NAKAWAÉ".*
>
> *"Tinha muito Parakanã por aí (...) Quando estavam dormindo Parakanã rodeava toda a aldeia e atacava."*

Segundo um dos relatos, o contato teria ocorrido logo após um ataque **Parakanã**, onde **NAKAWAÉ** (um dos velhos que vive até hoje) teria sido flechado e uma de suas esposas morta. Foi o grupo de **NAKAWAÉ**, o que primeiro estabeleceu relações pacíficas com o SPI. Segundo Laraia, os **Asuriní** somavam, nessa ocasião, 190 índios que se estabeleceram junto ao posto do SPI (Op. Cit.).

No mesmo ano do contato, mais de cinquenta índios morrem de gripe e disenteria. Este período é descrito pelos **Asuriní** como uma época onde não havia nem mesmo tempo para enterrar todos os seus mortos. A maior parte dos sobreviventes à catástrofe do contato retorna às matas ainda em 1953 (Op. Cit).

Segundo Laraia, um pequeno grupo permanece junto ao SPI até 1956. Neste ano, deixam também o posto devido a desentendimentos com os funcionários do SPI, regressando dois anos mais tarde.

QUADRO POPULACIONAL DOS ASURINÍ DO TOCANTINS

ANO	POPULAÇÃO	FONTE
1953	190	Laraia, 1967
1955	66	Arnaud, 1961
1961	26	Arnaud, 1961
1962	35	Laraia, 1967
1965	53	Arnaud, 1983
1970	48	FUNAI/arquivo PI Trocará
1976	92	Vidal, 1980 ip
1980	106	Vidal, 1980 ip
1982	120	Andrade, 1982
1984	132	Andrade, 1984
1985	136	Botelho, 1985
1987	157	FUNAI, 1987
1990	191	FUNAI, 1990

A população apresentada no quadro abrange apenas aquela assistida pelo governo, ou seja, não contabiliza o grupo do Pacajá, que passa a engrossar as estatísticas a partir de 1974.

Já em 1962, o grupo que havia permanecido na mata ressurge no posto do SPI. Novamente, a gripe provoca uma série de mortes e os sobreviventes decidem retornar à região do Pacajá (Op Cit).

Quando o antropólogo Roque Laraia esteve entre os **Asuriní**, em 1962, encontrou uma população de 35 índios. Laraia observa que os **Asuriní** viviam uma situação de extrema dependência do SPI, atravessando, por outro lado, uma fase de profunda desorganização social em decorrência da drástica redução de sua população (Op.Cit).

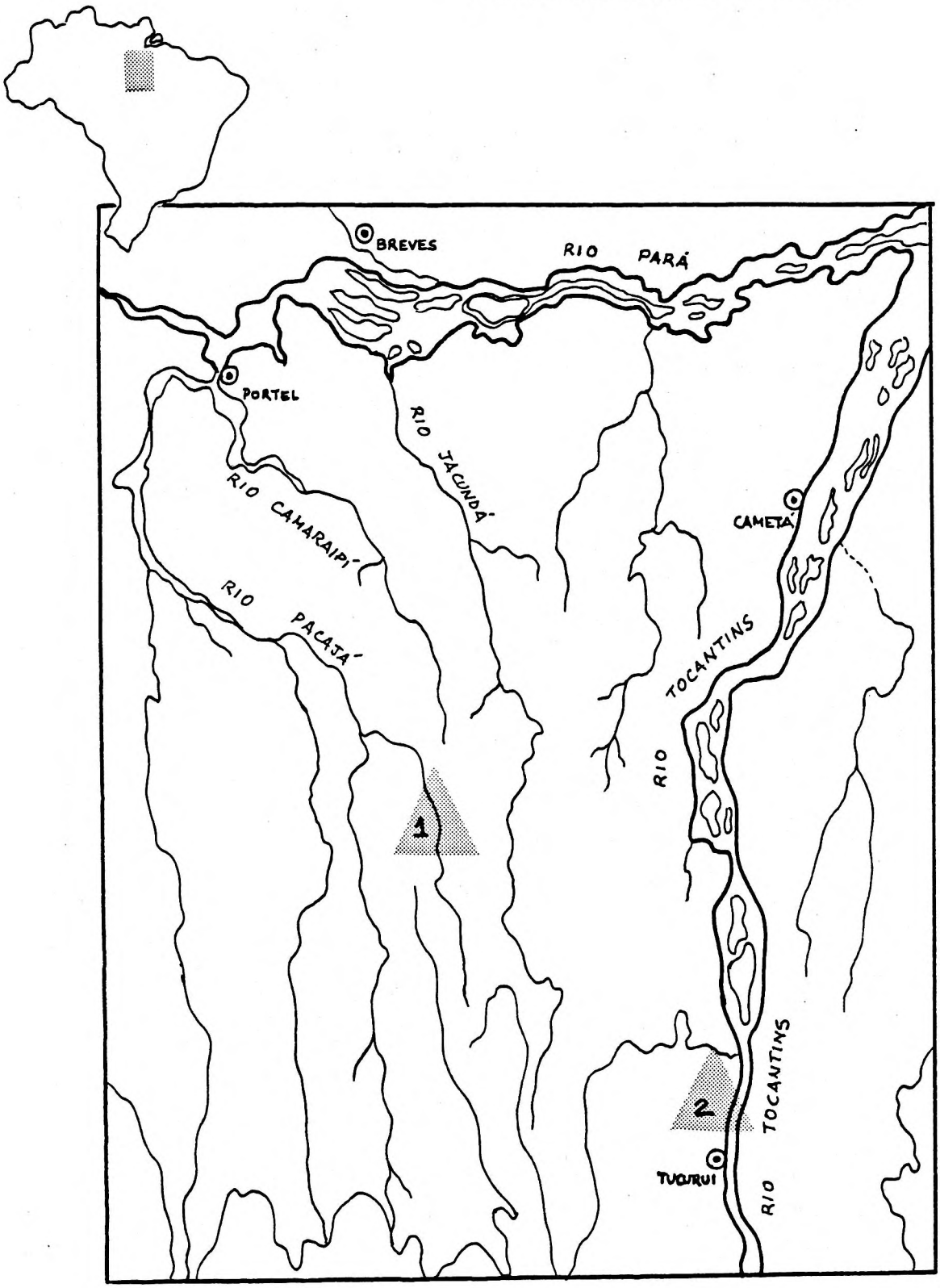
O grupo que havia se dirigido à região do Pacajá, lá permanece até 1974. Segundo Nicholson[6], os **Asuriní** residiam às margens do curso médio-alto deste rio (Nicholson, ip., 1987). Sua aldeia ficava distante cerca de 1 ou 2 dias de canoa das primeiras cachoeiras do Pacajá, que não podem ser ultrapassadas de barco.

Ao que tudo indica, os dois grupos locais do Trocará e do Pacajá mantiveram contatos intermitentes até a época de sua junção em 1974. No Pacajá, os **Asuriní** não contavam com qualquer assistência do SPI. Segundo seus relatos, viviam da caça, pesca, agricultura e de um pequeno comércio que mantinham com os regionais.

---

6 Velda Nicholson e Catherine Aberdour, do Summer Institute of Linguistics, estiveram junto aos **Asuriní** do Pacajá em 1973 e em 1974.

LOCALIZAÇÃO DOS GRUPOS LOCAIS ASURINÍ: PACAJÁ E TROCARÁ



1 GRUPO DO PACAJÁ

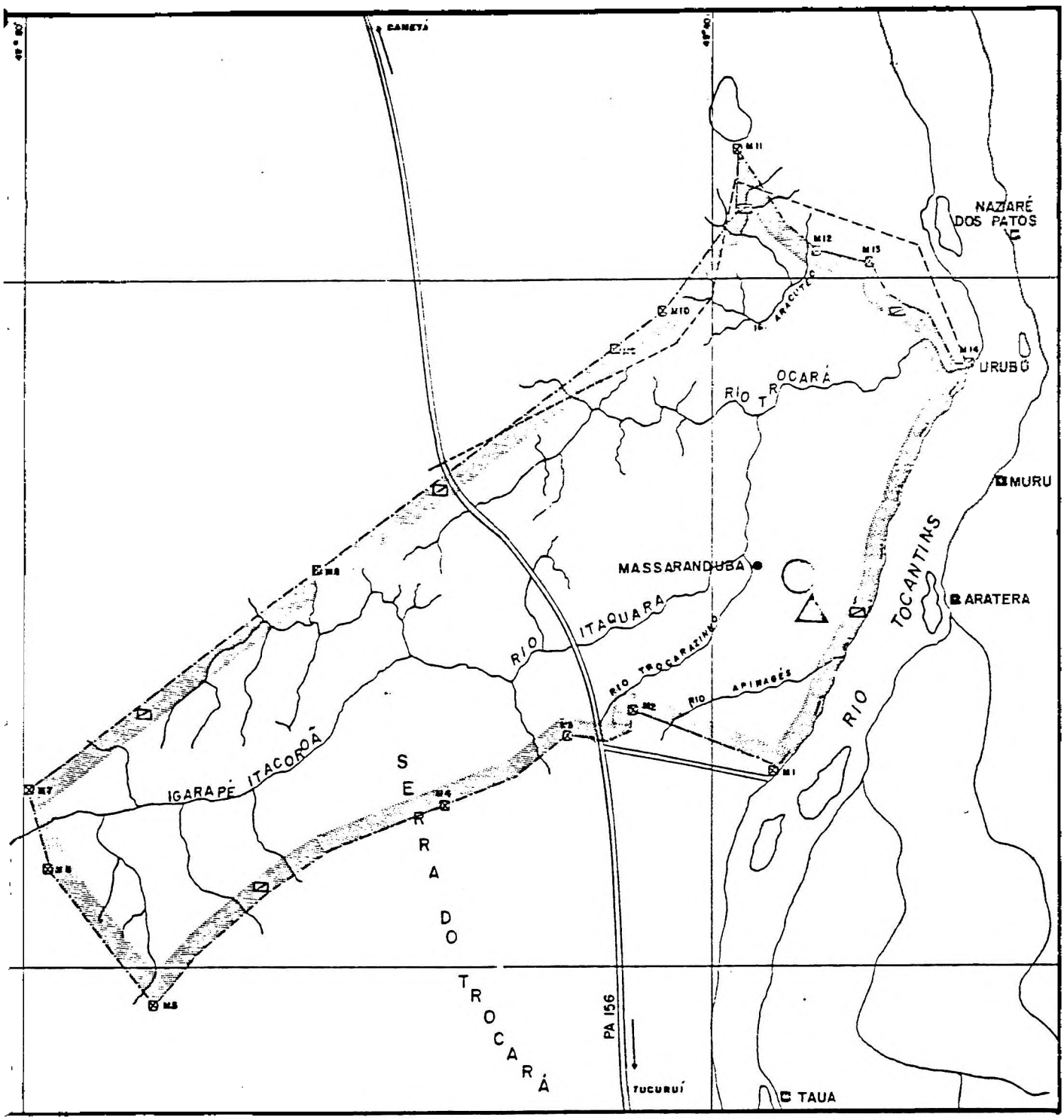
2 GRUPO DO TROCARÁ

Em 1973, as pesquisadoras do Summer Institute of Linguistics estiveram visitando os **Asuriní** do Pacajá e levaram uma fita gravada pelo grupo do Trocará, convidando-os para visitá-los. O convite, somado às dificuldades advindas da falta de uma assistência do governo, levou os **Asuriní** do Pacajá a se transferirem para o Trocará. Segundo seus relatos, a FUNAI teria mandado um barco buscá-los no ano 1974. Desde então, os **Asuriní** nunca mais retornaram ao Pacajá.

O território habitado, atualmente, pelos **Asuriní** constitue a Área Indígena Trocará, com 21.722,5139 hectares e um perímetro de 74,648 quilômetros. Esta área teve sua demarcação física realizada em 1977. Ela foi homologada pela Presidência da República através do Decreto 87.845, de 22.11.82, tendo sido registrada no Cartório de Tucuruí e no Serviço de Patrimônio da União, no ano seguinte.

A AI Trocará está encravada na região do Projeto Grande Carajás, que abrange o Estado do Maranhão e partes do Pará e Tocantins. Este imenso programa de exploração mínero-metalúrgica, que vem acompanhado de uma série de obras de infra-estrutura (como a hidrelétrica de Tucuruí e a ferrovia que liga a Serra dos Carajás à São Luís), vem provocando mudanças radicais em toda a estrutura sócio-econômica da região habitada pelos **Asuriní**.

ÁREA INDÍGENA TROCARÁ



SINAIS CONVENCIONAIS

CASAS ASURINI
POSTO INDÍGENA
CIDADE OU VILA
MEMORIAL DESCRITIVO ANTERIOR À DEMARCAÇÃO

DEMARCAÇÃO EFETIVA (1977)
DO DECRETO DE 1982
MARCO DE LIMITE
PLACA INDICATIVA
CURSO D'ÁGUA
AUTO-ESTRADA (Sem Pavimentação)

ESCALA GRÁFICA
1km 0 1 2 3 4 5km

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL
CEDI VOL. 8

A Hidrelétrica de Tucuruí, localizada a cerca de 30 quilômetros rio acima da AI Trocará, transformou por completo o município. Sua implantação, entre os anos de 1975 a 1984,implicou a vinda de milhares de pessoas para a região. Para que se tenha uma idéia desta dimensão, basta dizer que, entre 1978 e 1979, eram empregados na obra 20 mil homens (Tude de Souza, 1988:132). Sabe-se ainda que a população atraída pelo empreendimento é sempre muito maior que aquela efetivamente empregada. Desta forma, entre 1970 e 1980, o crescimento anual da cidade de Tucuruí foi 22,7%, enquanto Belém, no mesmo período, apresentava uma taxa de crescimento anual de 3,3% (Op Cit: 127).

A construção da usina de Tucuruí teve como principal objetivo atender os grandes projetos mínero-metalúrgicos planejados para a região, como a ALBRÁS (produção de alumínio metálico), a ALCOA (produção de alumina) e o Projeto Ferro-Carajás (In: S. Magalhães, 1988:112) - que são todos grandes consumidores de energia.

A implantação desta barragem implicou a inundação de 2.430 km^2 e a transferência compulsória de 23.871 pessoas, assim como, de duas aldeias **Parakanã** e dos **Gavião da Montanha**. Foram alagadas parcialmente terras dos Municípios de Tucuruí, Itupiranga e Jacundá e inundados 14 povoados, 160 quilômetros de rodovias federais (a Transamazônica e a BR-422), assim como os territórios dos **Parakanã** e **Gavião** (Op. Cit:112).

O território **Asuriní** não foi inundado pelo reservatório da UHE Tucuruí. Localizados à jusante da barragem, os **Asuriní** sofrem o que se convencionou denominar "efeitos indiretos". Ou seja, as conseqüências das profundas transformações na estrutura sócio-econômica da região e dos desequilíbrios ecológicos resultantes da instalação da obra.

A vinda de milhares de pessoas para o município (sendo que muitas delas não encontram emprego na obra) assim como a transferência (sem indenizações justas ou

reassentamento) de parte da população regional constituem um fator de pressão sobre o território indígena.

De outro lado, nos últimos anos, verificou-se a instalação de uma série de fazendas na região. Desta forma, a AI Trocará está totalmente cercada por fazendas de gado, constituindo-se numa das poucas áreas de mata que restam no município. O desmatamento ao redor da reserva indígena trouxe conseqüências para a fauna do território **Asuriní**. Assim, os índios se queixam de que muitas espécies já não podem mais ser encontradas e que está cada vez mais difícil conseguir caça. De outro lado, a mata da AI Trocará atrai vários caçadores que invadem constantemente o território indígena.

A ocupação acelerada da região provocou ainda um grande aumento na incidência de malária não só entre os **Asuriní**, como em toda a população regional. Assim, em 1985, o médico João Paulo Botelho Vieira Filho considerava a malária o principal problema de saúde entre os **Asuriní:**

> "A malária entre os **Asuriní** é uma endemia com surtos epidêmicos. Em 1983, ocorreram 184 casos de malária numa população de aproximadamente 120 indivíduos naquela época (...).
> Em 1984, ocorreram 104 casos de malária numa população de 136 índios (...)" (In: Vieira Filho, 1985:1-A).

Outro problema ambiental sério é a poluição do rio no trecho a jusante da barragem. Esta tem provocado a diminuição dos peixes do Tocantins, que parecem não ter condições de sobreviver nesta nova condição. Não se conhece ainda quais conseqüências desta poluição para os rios e os igarapés que desaguam no Tocantins, e, especialmente, para aqueles utilizados pelos **Asuriní**.

No momento, os **Asuriní** encontram-se ameaçados por mais um "efeito indireto" da UHE Tucuruí: a linha de transmissão que ligará a usina à cidade de Cametá. Este

empreendimento, de responsabilidade das Centrais Elétricas do Pará S.A. (CELPA), deverá cortar a AI Trocará. Em 1989, a concessionária realizou estudos dentro do território indígena, desmatando a área e colocando piquetes. Os **Asuriní**, alegando não terem sido consultados pela empresa, retiraram todos os piquetes e proibiram a entrada dos funcionários na área. A situação do empreendimento está indefinida; ao que parece, não há recursos disponíveis para concretizá-la neste momento.

ESTRATÉGIAS ASURINÍ FRENTE AOS NÃO-ÍNDIOS

É difícil definir precisamente como os **Asuriní** vêm enfrentando as diferentes situações criadas com o contato. Já fazem trinta e nove anos que eles procuraram a frente de atração do SPI. Ao que tudo indica, naquele momento, eles optaram por um contato pacífico com os funcionários do SPI como uma estratégia para se defender de outros inimigos: os **Parakanã.** O período entre os anos 20 e 50 parece ter sido bastante difícil para os **Asuriní** que guerreavam, simultaneamente, com os grupos **Parakanã** e **Kayapó** e com os regionais. O período pós-contato, porém, não foi mais fácil.

O contato com doenças até então desconhecidas e a falta de uma assistência adequada provocaram uma drástica redução de sua população. Frente a este novo problema, a estratégia de parte dos **Asuriní** foi retornar a mata. Viu-se que, mesmo com algumas idas e vindas ao posto do SPI, este grupo **Asuriní** optou por uma vida independente do órgão tutor, estabelecendo-se na região do Pacajá. Segundo Nicholson, o local que ocupavam era bastante isolado, sendo registrada apenas a presença de algumas poucas famílias em área não muito distante da aldeia.

No Pacajá, este grupo de cerca de trinta pessoas parece ter retomado seu modo tradicional de subsistência, combinando-o com estratégias de contato com regionais que garantiam a aquisição de bens industrializados.

De outro lado, o que parece ter caracterizado o grupo que decidiu permanecer junto ao posto foi uma extrema dependência. Segundo as descrições de Laraia e Arnaud, os funcionários do SPI tinham grande influência sobre a vida deste povo, controlando a entrada bens industrializados, dirigindo as atividades econômicas e escolhendo, até mesmo, a liderança da aldeia.

Como se viu, em 1974, o grupo do Pacajá decide residir junto ao posto da FUNAI. É difícil saber ao certo as razões desta decisão, mas ela parece estar ligada à dificuldade de convívio com os regionais e à busca de uma assistência do governo.

Em 1982, quando visitei os **Asuriní** pela primeira vez, vinte anos depois de Roque Laraia, a realidade que encontrei estava longe de uma situação que pudesse ser descrita como de "desorganização social". A população somava 132 pessoas, sendo que mais de 50% desta era constituída de crianças até 14 anos. O que se podia constatar facilmente era que seu sistema social continuava operante. Os **Asuriní** haviam retomado seus rituais e falavam com orgulho sobre suas práticas de pajelança, seus mitos e suas canções. Foram, aliás, tais conversas que direcionaram o tema desta pesquisa. Ficou claro, desde o início, que seria impossível falar sobre os **Asuriní** sem tratar do xamanismo e da cosmologia.

De outro lado, porém, chamava à atenção a passividade dos **Asuriní** frente às questões que envolviam a FUNAI. Os funcionários do órgão tutor (principalmente o chefe de posto) continuavam a ter um enorme poder de influência sobre suas vidas, determinando a distribuição de bens, como munição e pilhas; a organização dos trabalhos da "roça comunitária"; proibindo os acampamentos na mata; e imiscuindo-se em questões familiares.

Do que pude compreender, esta passividade tem duas faces. De um lado, os **Asuriní** utilizam, habitualmente, a estratégia de "ouvir calado" as ordens e/ou sugestões dos não-índios. Eles raramente contestam o que os não-índios dizem, mas isto não

significa necessariamente que executem o que lhes é imposto. E, assim, o não cumprimento das ordens acaba ficando sempre por conta de uma falta de organização (de união) dos **Asuriní**, de sua "preguiça" ou falta de determinação, ou ainda, por culpa de alguma confusão de entendimento. Os **Asuriní** evitam, desta forma, o confronto direto com a FUNAI.

De outro lado, porém, a tal passividade parecia estar relacionada com a política interna **Asuriní.** Os **Asuriní,** desde a chegada do "pessoal do Pacajá", em 1974, pareciam estar atravessando um momento bastante particular da história do relacionamento de seus grupos locais. A convivência diária e permanente de dois grupos diferentes numa única aldeia era um fato novo e gerava tensão, uma vez que cada grupo, tradicionalmente, tinha uma vida bastante autônoma, com momentos ritualizados de encontro e muitas histórias de conflitos e assassinatos inter-tribais.

Assim, a convivência entre o grupo do Trocará e o do Pacajá era bastante tensa. A impressão que se tinha é que, a qualquer momento, um conflito poderia eclodir. Apesar de estarem reunidos na mesma aldeia, cada qual levava sua vida com bastante independência. O grupo do Pacajá, no início dos anos 80, oferecia certa resistência em participar das atividades da "roça comunitária", organizada pela FUNAI. O líder "oficial" dos **Asuriní** (reconhecido pelo órgão tutor) estava identificado com o grupo do Trocará e era com ele que os funcionários da FUNAI estabeleciam esta programação. Assim, a recusa em integrar tais atividades relacionava-se com um questionamento da legitimidade da liderança do Trocará.

O grupo do Pacajá era liderado no período anterior a sua transferência para o Trocará por **AMATASAIROHOA.** Este grupo local era formado basicamente pelos filhos e filhas casadas de **AMATASAIROHOA**, que lá viviam com suas esposas e maridos. Assim sua liderança se consolidava na solidariedade de seus filhos, na relação de obrigação do genro para com o sogro e, ainda , no seu prestígio enquanto pajé.

Tradicionalmente, o indivíduo para assumir a chefia de um grupo local deveria ser um pajé. A habilidade em guerrear também parecia ser um fator importante. Pelo menos, nos relatos **Asuriní**, os antigos chefes são descritos como homens bravos, que haviam promovido muitas mortes.

O líder **AMATASAIROHOA** faleceu antes da transferência para o Trocará. De outro lado, o único indivíduo que exercia as atividades de pajelança, o velho **NAKAWAÉ**, segundo contam os **Asuriní**, optou por não se envolver nas questões políticas, especialmente naquelas relacionadas com os não-índios. Não havia, assim, entre os anos 70 e 80, ninguém que preenchesse os requisitos tradicionais de chefia. O atual "capitão" **CAJUANGAWA** (escolhido nos anos 60 para esta função pelo então SPI) foi tendo que construir lentamente sua legitimidade que, hoje, parece não ser mais contestada pelos **Asuriní.**

À nível de política interna, é preciso considerar ainda a forma particular que os **Asuriní** empregam para tomar suas decisões. Não são realizadas reuniões noturnas ou discursos no pátio; ou seja, não se verificam situações formalizadas para deliberações. Quando uma decisão tem que ser estabelecida, inicia-se um grande burburinho pelas casas. Durante dias ou mesmo semanas, pode-se flagrar discussões, fofocas, sobre o tema em questão. As mulheres são aquelas que falam abertamente sobre o problema, enquanto os homens mantêm sempre uma postura mais discreta. Estes, raramente, dizem o que pensam. Mas, ao que tudo indica, as diversas opiniões são levadas de uma casa a outra (especialmente pelas mulheres), avaliadas e checadas até se chegar a uma decisão de consenso - num processo difícil de ser seguido pelo observador estranho ao grupo. Assim, após um período de agitação, é estabelecida a deliberação, sem que qualquer pessoa assuma claramente a condução do processo de tomada de decisão.

Desta forma, as reuniões convocadas pelos funcionários da FUNAI eram muito estranhas à política **Asuriní.** Resultado: muitas ordens da parte dos funcionários da

FUNAI e um silêncio da parte dos índios. Ao longo destes últimos anos, porém, algumas mudanças foram registradas. A impressão que tenho é que os próprios **Asuriní** avaliaram a necessidade de implementar novos processos de tomada de decisão, pelo menos no que diz respeito às questões referentes aos não-índios. Assim, os **Asuriní** passaram a adotar o sistema de reuniões noturnas periódicas onde se juntam membros de toda a aldeia. Não cheguei a presenciar esta nova fase mas, segundo me relataram os **Asuriní**, tais reuniões vêm ocorrendo com freqüência e têm servido como momentos de socialização de informações[7] e como canal de tomada de decisão.

Foi, assim, por exemplo, que os Asuriní decidiram, em julho de 1990, impedir os trabalhos de conservação da estrada Trans-Cametá (PA-156) e queimar uma de suas pontes, inviabilizando o tráfego. Esta rodovia, que liga as cidades de Tucuruí a Cametá, atravessa a AI Trocará, nos seus quilômetros 18 a 27. Ela foi construída na década de 70, sem que os índios fossem consultados, ou sequer informados do projeto. Os **Asuriní** contam que tomaram conhecimento da obra, quando os tratores começaram a atravessar a reserva. A decisão de impedir a conservação da Trans-Cametá visou à obtenção de uma indenização pelos prejuízos advindos da implantação da rodovia.

De fato, a iniciativa dos **Asuriní** chamou à atenção da FUNAI, da Prefeitura de Tucuruí e da imprensa. Os **Asuriní** concederam um prazo de 60 dias para que uma solução lhes fosse apresentada. Como tal não ocorreu, no mês de outubro de 1990, os **Asuriní** queimaram outra ponte. Depois desta segunda investida, o então Governador do Estado do Pará, Hélio Gueiros, chegou a anunciar a liberação de uma indenização de Cr$ 23.115.780,00.

Esta, no entanto, até maio de 1991, não havia chegado até os **Asuriní** ou a FUNAI. No primeiro semestre de 1991, os **Asuriní**, com a assessoria da Comissão Pró-

---

7 Assim, quando alguém retorna de uma reunião com a FUNAI ou de um encontro, realiza-se uma reunião noturna para o informe da viagem.

Índio de São Paulo, procuravam pressionar o Governo, através da intervenção de deputados estaduais, de forma a apurar o destino dos recursos anunciados.

O que é interessante neste episódio é que esta parece ter sido a primeira vez que, de fato, os **Asuriní** deliberaram uma intervenção frente a um problema relacionado aos não-índios, sem o comando da FUNAI. Foi um momento importante de retomada

O ESTADO DE CARAJÁS

ANO III • Nº 92 • Tucuruí-PA, 31 de agosto a 6 de setembro de 1991 • Preço do Exemplar em Tucuruí: Cr$ 250,00 • Outros Municípios: Cr$ 300,00

Índios Assurinis exigem indenização

Diretor do Ibama violenta e ameaça repórter

Revoltado com a imprensa, Adalberto Queiroz, diretor do Ibama de Altamira agrediu violentamente Luís Antônio da Cunha, repórter correspondente do "O Estado de Carajás", naquela cidade, onde foram registradas lesões corporais como sinais de violência liberados pelo diretor que caçava o repórter tão logo soube da denúncia. (Polícia).

Verba é desviada em Cametá

Parte de verbas que são destinadas para conter a erosão provocada pelo rio Tocantins nas encostas da rua São João Batista em Altamira, são desviadas, pelo prefeito, enquanto o povo assiste as obras que não surtem efeito diante de um problema que já levou vários moradores a abandonarem suas casas. (Página 6)

Índios Assurinis: a luta pela indenização

O clima é de tensão e pode haver derramamento de sangue no conflito entre índios e fazendeiros da Transcametá, que tomaram a balsa artesanal e estão cobrando pedágio de qualquer veículo que por ali trafegue. Desde que a ponte foi queimada no ano passado, para pressionar o então governador Hélio Gueiros a pagar a indenização de Cr$ 24 milhões de cruzeiros aos Assurinis pela abertura da rodovia em terras da reserva Trocará, a população vive insatisfeita porque foi prejudicado o escoamento da produção agrícola. Com a ameaça de interdição o problema agravou-se tanto que está surgindo revolta, pois, os fazendeiros acham um absurdo pagar Cr$ 3 mil cruzeiros cada vez que têm que fazer a travessia sem sequer utilizar a balsa. Passam por dentro d'água e, quando não têm dinheiro são obrigados a pagar dobrado na volta sob pena de terem seu carro apreendido ou até incendiado.

O prefeito de Tucuruí, José Soares do Couto Navegantes, tem tentado amenizar o problema, que é da esfera estadual. Várias vezes já doou alimentos e medicamentos aos índios, mas, a fúria dos índios continua e pode desencadear uma luta generalizada com participação de outros grupos.

A Associação de Produtores Rurais de Tucuruí, com apoio da Cattani e do jornal O Estado de Carajás, está mobilizando-se no sentido de solucionar o conflito entre índios e fazendeiros para que seja evitado a todo custo, derramamento de sangue humano. (Página 07).

O LIBERAL

Belém, quarta-feira, 17 de outubro de 1990

Estado indenizará Assurini após avaliação

Depende apenas da avaliação do Instituto de Terras do Pará (Iterpa) o pagamento, pelo Governo do Estado, da indenização exigida pelos índios Assurini, que reclamam da ocupação de uma área dentro da reserva indígena Trocará, onde moram. Em 1976, o antigo Departamento de Estradas de Rodagem construiu a rodovia PA-156 — que liga Tucuruí a Cametá —, passando pela reserva. O processo de indenização se arrasta desde aquela época e o problema deverá ser solucionado pelo governador Hélio Gueiros. Os índios querem receber pelos danos causados à fauna e à flora numa área de 540 mil metros quadrados uma indenização do valor real pelos técnicos da Secretaria de Estado de Transportes. Por isso, o Iterpa está avaliando com cuidado o processo, disse ontem Luís Otávio Campos, titular da Setran.

No sábado passado, os Assurini, revoltados pela demora no pagamento da indenização, queimaram quase toda a ponte de madeira sobre o rio Trocará, situada entre os quilômetros 18 e 28 da rodovia PA-156, a Transcametá. A ponte é a de maior extensão nesse trecho, com cerca de 60 metros. O protesto dos índios interrompeu o tráfego na estrada, deixando várias pessoas isoladas. O engenheiro Rui Castro, diretor de Transportes Terrestres da Setran, disse que não há condições de recuperar a ponte e nem de construir um desvio, como foi feito quando os Assurini incendiaram uma ponte menor, naquele trecho. O tráfego ainda não foi normalizado no local.

Os índios exigem o pagamento da indenização corrigida, a abertura de um ramal de 7 quilômetros até a comunidade central, para que possam escoar a farinha, o cacau e a pimenta-do-reino que produzem, e uma linha de transmissão de energia elétrica. No último dia 29 de agosto, foi realizada uma reunião entre Dinarte Nobre de Madeiro, superintendente regional da Funai; José Ferreira Campos Jr, administrador regional de Marabá; Carlos Amaury Azevedo, assessor regional da Funai; Rui Castro; Sidon Souza, chefe da regional; e Roberto Carriço, chefe da Divisão de Construção da Setran. Na reunião foi decidido que o processo seria avaliado pelo Iterpa e enviado ao governador Hélio Gueiros para aprovação.

da história nas suas próprias mãos. É interessante que eles calcularam detalhadamente todo o processo, decidindo utilizar a pintura corporal, carregar arcos e flechas e, expressarem-se exclusivamente em sua própria língua, designando um índio que é funcionário da FUNAI, para assumir o papel de intérprete. Os **Asuriní** demonstraram, assim, saber manipular muito bem os estereótipos que os não-índios possuem a seu respeito.

Ao que parece, os **Asuriní**, neste momento, procuram mudar a imagem que possuem no âmbito local, passando da categoria de "índios aculturados e passivos" para a de "índios de verdade". A estratégia tem sido a de expor os emblemas de sua cultura. Assim, por exemplo, em abril de 1991, os **Asuriní** compareceram a um debate sobre as conseqüências da UHE Tucuruí, na Câmara de Vereadores, todos pintados e empunhando arcos e flechas. Era a primeira vez que eu os via trajados desta forma na cidade de Tucuruí.

Esta nova postura, que paulatinamente os **Asuriní** vêm assumindo, parece ser conseqüência também de um maior conhecimento que eles adquiriram sobre a realidade à sua volta. Isto implicou numa certa relativização da importância da FUNAI e da figura do chefe de posto. Assim, por exemplo, ainda me lembro do espanto dos **Asuriní** quando falei sobre o presidente do Brasil. Eles estavam certos de que a maior autoridade do "mundo dos brancos" era o presidente da FUNAI. Para esse processo, contribuiu a participação dos **Asuriní** nos Encontros Tupi[8] e nas Assembléias Indígenas, promovidos pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) - Norte II. A permanência de alguns jovens na cidade de Marabá para estudar também foi uma experiência importante, embora nenhum deles tenha concluído os estudos.

---

8 "Os Encontros Tupi", desde 1986, reúnem anualmente os povos Tupi do Pará e Maranhão e, também, os Tapirapé de Mato Grosso.

Os **Asuriní**, hoje, sabem que podem contar com uma rede de aliados. Esta inclui desde os **Parakanã** (com quais mantêm contatos regulares, tendo sido registrado alguns casamentos entre eles), até entidades como o CIMI e a Comissão Pró-Índio de São Paulo. Bem recentemente, os **Asuriní** descobriram também outras duas categorias de aliados: os deputados e o Sindicado de Trabalhadores Rurais de Tucuruí, com o qual passaram a ter contato através da participação nos encontros de atingidos por barragens. Os **Asuriní** passaram a ter o STR de Tucuruí como uma referência na cidade, tendo participado de algumas reuniões para discutir o problema da hidrelétrica e mantendo contato periódico com sua diretoria.

Os **Asuriní** parecem estar desenvolvendo muito bem a capacidade de lidar com todas essas categorias de não-índios, sem comprometer suas boas relações com a FUNAI, cuja assistência, embora deficiente, os **Asuriní** prezam muito. Eles procuram manter uma relação de boa vizinhança com todos, inclusive com a Prefeitura de Tucuruí, com a qual passaram a se relacionar há cerca de dois anos.

A FUNAI, através do escritório de Marabá e do posto indígena que mantém na área, oferece uma assistência que os Asuriní consideram indispensável e sabem que qualquer um daqueles outros aliados não tem condições de garantir. Trata-se de uma assistência médica e educacional, que é prestada através dos funcionários que o órgão tutor mantém na área[9]. A FUNAI garante ainda a manutenção do barco (que realiza a locomoção entre a área indígena e a cidade) e o fornecimento de material necessário à implementação das atividades agrícolas, como ferramentas e mudas (no caso, por exemplo, da plantação de cacau, que iniciaram nos últimos anos). Assim a impressão que

[9] Até 1991, a equipe do PI Trocará era formada pelo chefe de posto e sua esposa que assume a tarefa de professora. Era o chefe de posto que realizava os serviços de enfermagem. Os casos menos graves são tratados na enfermaria que a FUNAI mantêm na área, enquanto os outros são encaminhados ao hospital de Tucuruí.

se tem é que novos aliados são bem-vindos, mas que, em nenhum momento, devem ameaçar as boas relações dos **Asuriní** com a FUNAI.

Com seu território regularizado, os **Asuriní** têm como preocupação mantê-lo livre de invasores e resgatar a dívida por prejuízos causados anteriormente, como no caso da estrada PA-156. Mas, do que posso compreender, a sua maior preocupação, atualmente, é viabilizar o acesso aos bens industrializados que almejam. Estes abarcam uma gama variada de objetos, desde voadeiras e uma Toyota, até casas de alvenaria, poços artesianos, motor de luz, serraria-portátil, máquina elétrica para pilar arroz, televisão, espingardas, munição, roupa e mesmo comida. Parece que, hoje, os **Asuriní** têm claro que eles não receberão tais bens da FUNAI e que, mesmo que consigam obter alguns deles através da indenização pela estrada, isto não constitui um procedimento que garanta um fornecimento regular e periódico. Vale observar, aqui, que o que parece mover os **Asuriní** na luta pela conquista desta indenização é menos uma noção de ressarcimento pelos prejuízos causados e muito mais o fato de vislumbrarem nesta luta uma alternativa para obtenção dos bens mencionados.

Os **Asuriní** obtêm dinheiro através da comercialização no mercado de Tucuruí da farinha-de-mandioca e de produtos coletados na sua área (como açaí, bacuri e castanha-do-pará). De forma mais irregular, comercializam também seu artesanato na cidade. Os recursos que obtêm através destas vendas são insuficientes para garantir o acesso aos bens que desejam e, às vezes, é difícil até mesmo a compra dos alimentos (como café, açúcar, sal, etc.), de munição e de roupas.

Assim, na última conversa que tive com alguns **Asuriní**, em abril de 1991, eles reiteravam explicitamente esta preocupação. Argumentavam que sua população está crescendo, que a reserva é pequena e, assim, me questionavam sobre formas eficientes de garantir a alimentação da "criançada", de vestí-las, e de ter recursos para comprar tudo aquilo que desejam e necessitam: "*hoje, a gente não vive mais no mato*".

Evidentemente, eu não tinha a resposta. Acredito que este novo desafio que se coloca para os **Asuriní** toca numa questão importante da relação entre índios e não-índios, da posição dos povos indígenas na nossa sociedade. Os **Asuriní** estão querendo determinar sua porta de entrada nesta nossa sociedade capitalista. Eles conhecem muito bem a desigualdade econômica existente e se questionam do porque ter que permanecer na base da pirâmide.

Diante desta realidade, os **Asuriní** buscam novas estratégias. A luta por indenizações parece já ser uma nova tática. Eles estarão enfrentando, no entanto, os limites impostos pela estrutura de nossa sociedade. Nesta, a posição dos povos indígenas é de sujeição tanto econômica, quanto política. O território **Asuriní**, de outro lado, não oferece bens de alto valor no mercado, como, por exemplo, o ouro, que tem garantido a outras comunidades indígenas recursos consideráveis - embora com custos ambientais irreparáveis. A venda de madeira, por outro lado, pelo menos por enquanto, não tem se colocado como alternativa para os **Asuriní**.

Assim, os produtos que os **Asuriní** têm a oferecer não alcançam grande valor de venda, sendo este um problema que não atinge somente a eles, mas qualquer outro pequeno produtor ou extrativista.

Não me arriscarei, aqui, a qualquer prognóstico sobre o futuro dos **Asuriní**, mesmo porque me sinto incapaz de tal previsão. Acompanho apenas com curiosidade, entusiasmo e um certo orgulho a trajetória deste povo, que tive a oportunidade de conhecer melhor. Nós já discordamos muito com relação à postura frente à FUNAI e acho que os **Asuriní** olham para mim e pensam: ela é boa moça, mas por que implica tanto com a FUNAI? Ao longo destes nove anos, venho aprendendo a respeitar a opção dos **Asuriní**, a partir da compreensão de suas estratégias de ação. Assim, concluiria afirmando apenas que, a meu ver, os **Asuriní** são hoje um povo fortalecido, orgulhoso de

sua cultura e que se mobiliza para enfrentar os desafios que a relação com nossa sociedade lhes coloca.

A SOCIEDADE ASURINÍ

A aldeia e seus espaços

Atualmente, os **Asuriní** residem todos numa única aldeia, localizada a cerca de três quilômetros da margem do rio Tocantins. Em 1988, a aldeia era formada por trinta casas, que abrigavam as diferentes famílias nucleares.

As casas são construídas com madeira de paxiúba, utilizada nas paredes e assoalhos, e palha de ubim, empregada na cobertura e, às vezes, também nas paredes. A arquitetura das casas segue o padrão regional, sendo que algumas são construídas sobre palafitas. Embora mais raramente, são feitas também algumas casas de taipa.

As habitações estão, geralmente, divididas em três cômodos: sala, cozinha e quarto. Na parte dos fundos, encontram-se pequenas construções com as fossas sanitárias. Algumas residências têm mais de um dormitório, um para o casal e outro para os filhos, mas, na sua maioria, possuem apenas um grande quarto, onde dorme toda a família. Este cômodo é utilizado para dormir, para o descanso da tarde e, ainda, para a realização de tarefas como preparar a munição e costurar roupas, que requerem um pouco de privacidade ou distância das crianças.

Na maior parte do tempo, os moradores permanecem na cozinha-sala. Algumas casas têm a cozinha instalada a uma pequena distância, numa construção habitualmente mais aberta, sem paredes laterais. Na cozinha tem-se o jirau e o fogão, geralmente construído em uma armação de tijolos, madeira e barro. Algumas famílias, formadas por casais mais jovens, empregam o fogão a gás. O jirau é utilizado para tratar a caça, preparar a comida e lavar a louça. Eles são armados numa janela, do lado de fora da casa, de maneira que a água não caia no interior da residência.

Na cozinha, em prateleiras ou enfincados na palha das paredes e teto, são guardados os utensílios domésticos: pratos, facas, talheres, copos, escovas de dente, linha de pesca, etc. Neste cômodo encontra-se o mobiliário mais sofisticado das casas: as mesas e as cadeiras. É neste local, que são realizadas as refeições e recebidos os visitantes. As visitas podem ser recebidas, ainda, nos pátios em frente das casas. Como objetos domésticos, os **Asuriní** costumam possuir também redes (e, mais raramente, camas), armários, rádios, "eletrolas" e, em algumas casas, aparelhos de televisão.

As residências são construídas pelos homens, que, geralmente, executam esta tarefa individualmente. A construção de uma nova casa pode ser motivada pela velhice da antiga habitação, ou pelo desejo de mudança de local, motivado por

VISTA DA ALDEIA ASURINÍ

(1983)

razões como uma briga com os vizinhos. Os **Asuriní**, como se discutirá adiante, mudam com relativa freqüência a localização de suas casas.

Os igarapés próximos das casas são considerados quase como um espaço doméstico, uma continuação da aldeia. Nestes igarapés, as mulheres lavam as roupas e panelas e recolhem a água para as casas. É lá também que se toma banho. As crianças passam grande parte do dia brincando nos igarapés. Cada seção residencial utiliza um determinado ponto do curso d'água. Nas áreas entre as residências e os igarapés costumam ser cultivadas pequenas roças de milho, cará, batata, banana e abacaxi.

As habitações da aldeia alinham-se ao longo de um caminho que vai do posto da FUNAI até a casa de farinha - esta já localizada nos arrabaldes, ou seja, na periferia do espaço social. Ao longo desta reta principal formam-se também alguns aglomerados de casas, que costumam constituir as seções residenciais. Cada uma dessas unidades residenciais possue seu pátio de convivência, geralmente frente à habitação do casal mais velho. Cotidianamente, tais pátios marcam os espaços de interação no nível interno da aldeia.

Existe um único espaço de interação de toda a aldeia: o **TEKATAUA** - a casa cerimonial permanente. É neste espaço ritual que a aldeia se institui como uma unidade. Não existe um local pré-determinado para a instalação do **TEKATAUA**. No período que convivi com os **Asuriní**, esta casa cerimonial estava localizada numa posição, mais ou menos, eqüidistante do início e do final da aldeia; isto é, no meio da fileira das casas. É interessante ressaltar, no entanto, que existe uma determinação espacial na construção do **TEKATAUA**: este deve ter a sua frente voltada para o leste, aonde está o Espírito-Onça. Assim, a sua localização se faz não em referência ao Social (à aldeia), mas ao Sobrenatural.

O **TEKATAUA** é utilizado apenas nas ocasiões rituais, não constituíndo um espaço da esfera do político. Como foi observado, as decisões políticas são tomadas na

esfera das casas, sem que a aldeia enquanto uma unidade seja acionada. A política se faz na dispersão. Algumas vezes, quando algum funcionário da FUNAI vem visitar a aldeia, a reunião com os índios pode se dar no **TEKATAUA**. Mas também é comum que ela ocorra na área do posto da FUNAI. Não acredito que o **TEKATAUA** tenha incorporado esta nova função. Ele pode ser escolhido para tais reuniões, da mesma forma que o pátio em frente da casa do Capitão **CAJU**, ou a casa do chefe de posto.

O posto da FUNAI constitui um espaço não-tradicional de interação social, com destaque para as reuniões de deliberação do órgão tutor e a escola. Esta última implica o relacionamento de crianças de diversas seções residenciais que, no âmbito da aldeia, não teriam uma convivência cotidiana.

Outro espaço não-tradicional é a casa de farinha. Construída pela FUNAI, esta edificação abriga os fornos para torrar a farinha, o caititu, o ralador e os tipitis. Tradicionalmente, cada família nuclear ou seção residencial executava esta tarefa em espaço próprio. Algumas ainda o fazem desta forma, mas somente aquela farinha para subsistência. A comercialização exige o uso da nova infra-estrutura. Os **Asuriní** utilizam a casa de farinha no sistema de um rodízio informal. Este está estruturado na base das seções residenciais, mas, algumas vezes, observei membros de mais de uma seção trabalhando simultaneamente em diferentes etapas do processo. Assim, uns já torravam a farinha, enquanto outros ainda estavam descascando a sua mandioca. Não se tratava exatamente de uma cooperação, mas mais de uma divisão na utilização concomitante de um mesmo espaço.

As seções residenciais

A aldeia **Asuriní** estrutura-se a partir de seções residenciais que têm como modelo a família extensa uxorilocal. Sua composição paradigmática seria portanto: o

casal-chefe, seus filhos solteiros de ambos os sexos e suas filhas casadas que trazem para o grupo os seus maridos.

Cada seção residencial constitui uma unidade espacial, mas principalmente uma unidade econômica e política. No âmbito de tais seções, há troca regular de alimento, cooperação em atividades econômicas, convivência cotidiana, e solidariedade em momentos de crise, como doenças, brigas e divergências políticas.

A seção residencial costuma corresponder a uma configuração espacial: casas aglomeradas que compartilham de um pátio comum. Os moradores de uma seção dividem ainda os mesmos pontos de banho nos igarapés que circundam a aldeia. Este é um espaço de convivência cotidiana principalmente para as mulheres, que lá passam um bom tempo de seu dia nas tarefas de lavar a roupa e a louça. A localização das roças costuma corresponder à das unidades residenciais. Os moradores de uma mesma seção, habitualmente, colocam suas roças próximas uma das outras. Os projetos de "roça comunitária" da FUNAI modificaram um pouco esta organização espacial, uma vez que, hoje, há uma única grande roça de mandioca, arroz e cacau, destinada à comercialização de tais produtos. No entanto, as roças de subsistência (dedicadas ao plantio de cará, batata, banana, abacaxi, milho) continuam a orientar-se pela lógica das seções residenciais.

A autônomia econômica e política é a marca de tais seções. Neste sentido, a aldeia **Asuriní** não parece ser mais que a justaposição de tais unidades residenciais que, no cotidiano, operam de forma independente. A única ocasião em que os moradores das diversas seções atuam conjuntamente é durante os rituais. É como se cada seção residencial constituisse uma aldeia própria.

Em 1982, os **Asuriní** estavam divididos em oito seções residenciais. Seis destas unidades compunham a aldeia principal. Nesta ocasião, os **Asuriní** ainda não estavam todos reunidos numa única aldeia. Uma família extensa uxorilocal habitava a região

conhecida por Urubu, no limite nordeste da área indígena, constituindo uma sétima seção residencial. O pajé, sua esposa e seus filhos (todos solteiros) compunham a oitava unidade residencial, localizada às margens do rio Trocará, no local denominado Massaranduba. Duas famílias moravam ainda junto ao posto da FUNAI, estabelecido às margens do rio Tocantins[10].

A composição destas seções era a seguinte[11]:

Seção I	Casal-chefe e seus filhos solteiros. Duas filhas casadas com espôsos e filhos. (Uma terceira filha casada residia com o marido no PI da FUNAI. Em 1983, este casal muda-se para a seção I).
Seção II	Uma viúva com seus filhos e filhas casadas e os seus respectivos cônjuges.
Seção III	Um casal com seus filhos, todos solteiros.
Seção IV	Casal-chefe e seus filhos solteiros. Duas filhas casadas com seus maridos e filhos. O irmão (viúvo, sem filhos) da mulher que compõe o casal-chefe da seção.
Seção V	Casal-chefe e seus filhos solteiros. Filha casada, seu marido e filhas.

10 Até 1980, a aldeia **Asuriní** estava localizada às margens do rio Tocantins, junto ao PI da FUNAI. Neste ano, uma grande enchente forçou uma mudança mais para o interior da reserva. A partir deste episódio, várias famílias decidiram permanecer neste novo local, mais protegido das eventuais enchentes e que constitui a área da aldeia atual.

11 Confira no anexo I, a relação genealógica e a composição das casas que formam as diferentes seções.

Um outro casal sem filhos.

Esta seção era constituída ainda por uma família extensa (casal, seu filho solteiro, sua filha casada e espôso) que residia junto ao PI da FUNAI. Apesar da separação espacial, eles formavam uma mesma unidade de cooperação econômica e política. Tanto assim que, dois anos mais tarde, esta família construiu sua casa na aldeia principal, junto às demais da seção V.

Seção VI Dois casais que tinham uma filha e um filho casados entre si, também residindo nesta seção.

O irmão solteiro da mulher que compunha um dos casais-chefe.

Seção VII Um casal-chefe e suas filhas solteiras.

Três filhas casadas com seus maridos e filhos (seção localizada na região Urubu).

Seção VIII Um casal e seus filhos todos solteiros. (Seção do pajé **Nakawaé**, em Massaranduba).

Na descrição da composição efetiva das seções, observa-se que os arranjos na prática são bastante variáveis. Das oito seções encontradas, três (seções I, IV e VII) correspondem perfeitamente ao modelo da família extensa uxorilocal. Adiante, analisar-se-á a questão dos diferentes arranjos efetivos. No momento é importante ressaltar que, na teoria **Asuriní**, existe uma regra e esta estabelece a residência uxorilocal. Assim, a entrada do homem adulto numa determinada seção dá-se pelo casamento, enquanto a mulher permanece na sua seção de nascimento.

Com o passar dos anos, novos arranjos residenciais podem ser efetivados mas, via de regra, ao casar, o rapaz vai residir na seção residencial da esposa. Caso trate-se do primeiro casamento de um rapaz, ele passa inclusive a morar na casa do sogro. Após um período - que parece ter como limite o

ÁREA INDÍGENA TROCARÁ: DISTRIBUIÇÃO DAS UNIDADES RESIDENCIAIS

(1982)

1 - ALDEIA PRINCIPAL

2 - MASSARANDUBA

3 - URUBU

▲ PI FUNAI

nascimento do primeiro filho[12] - o rapaz constrói sua própria casa, próxima à dos pais da esposa.

As seções residenciais são instituídas, assim, a partir da regra uxorilocal e de uma relação de obrigação do genro para com o sogro. Esta relação implica cooperação em atividades econômicas, apoio político, bem como em distância e respeito. O relacionamento entre sogro e genro costuma ser cordial, mas formal - há uma distância que marca a hierarquia existente entre ambos.

Um genro deve colaborar com o seu sogro nas atividades econômicas como, por exemplo, no preparo da roça. É comum também que eles saiam juntos para caçadas mais prolongadas, que implicam a dormida na mata por dois ou três dias. Vale ressaltar, porém, que não se trata apenas de uma prestação de serviço do genro para o sogro, pois, normalmente, eles realizam as atividades conjuntamente. Há uma cooperação que beneficia a ambos. A diferença está no poder de convocação do sogro. Um genro dificilmente recusará a solicitação de seu sogro.

Tal poder de convocação torna-se um poder político ainda mais importante numa sociedade como a **Asuriní**, onde não existe, por exemplo, a instituição do pátio da aldeia, onde os homens discutem e deliberam sobre questões de ordem política e econômica. Não existe a figura do chefe nos padrões **Jê**, com capacidade de mobilizar a aldeia como um todo. Não se encontram também grupos corporativos (como as categorias de idade **Kaiapó**) que organizam as atividades dos membros da comunidade.

Assim, não se verifica a existência entre os **Asuriní** de uma figura ou instituição que possibilite acionar toda a aldeia para deliberação e execução de decisões políticas e econômicas. O poder de convocação nesta sociedade parece restrito à relação sogro-genro; à esfera, portanto, das seções residenciais.

---

12 Até o nascimento do primeiro filho, os casamentos são bastante instáveis. É comum que os jovens casem duas ou três vêzes, até que o nascimento de um filho torne a relação mais estável.

Desta forma, o prestígio político de um homem **Asuriní** está diretamente ligado aos casamentos de suas filhas. Quanto maior o número de genros que um homem tiver, maior o contingente que ele poderá mobilizar. Outras fontes de prestígio são o xamanismo e, antigamente, a atividade guerreira, que combinadas poderiam fortalecer ainda mais a importância de um indivíduo.

Os casamentos ou o ingresso nas seções residenciais

Segundo os **Asuriní** os "bons casamentos" (as espôsas preferenciais) para os homens são: a filha da irmã (**HEKOSARA**) e a filha da irmã do pai (**ISASE.MEMYRA**). Já as uniões com a filha do irmão e a filha do irmão do pai estão em tese interditadas. Na terminologia de parentesco **Asuriní**, esta última posição corresponde a de irmã (**HENYRA**).

No quadro apresentado a seguir, procurou-se sistematizar a terminologia de parentesco **Asuriní** para egos masculinos e feminino.

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO ASURINÍ DO TOCANTINS

POSIÇÃO	EGO MASCULINO	POSIÇÃO	EGO FEMININO
FF/FM	TAMOIGE (TAMOSA-falecido)	FF/FM	TAMOIGE (TAMOSA-falecido)
MF/MM	ISARIKE (ISARIA-falecida)	MF/MM	ISARIKE (ISARIA-falecida)
F	MIAGAKE (TOWA - falecido)	F	TOPE (TOWA-falecido)
M	IHYKE (IHYA - falecida)	M	IHYKE (IHYA - falecida)
FB	TOWYRA	FB	TOWYRA
MZ	ISY'YRA	MZ	ISY'YRA
MB	ITOTYRA	MB	ITOTYRA
FZ	ISASE	FZ	ISASE
eB	TEKE'YRA	B	IKYWYRA
yB	TYWYRA	-	-
Z	HENYRA	eZ	TYKERA
-	-	yZ	IPYKY'YRA
FBSe	TEKE'YRA	FBS	IKYWYRA
BD	TASYRA-Laraia SESOWASYNA-Arnaud REKOSARA-Nicholson	BD	SE PENGA*
ZS	HEKOSARA	ZS	I.SOMEMYNA
ZD	HEKOSARA	ZD	ISOMEMYNA
FBSS	SESOWA'YNA*	FBSS	SE.PENGA
FZSS	SESOWA'YNA*	FZSS	SE.PENGA

POSIÇÃO	EGO MASCULINO	POSIÇÃO	EGO FEMININO
MBSS	SESOWA'YNA*	MBSS	SE.PENGA
MZSS	SESOWA'YNA*	MZSS	SE.PENGA
FBSD	SESOWASYNA*	FBSD	SE.PENGA
FZSD	SESOWASYNA*	FZSD	SE.PENGA
MBSD	SESOWASYNA*	MBSD	SE.PENGA
MZSD	SESOWASYNA*	MZSD	SE.PENGA
FBDS	HEKOSARA	FBDS	ISOMEMYNA
FZDS	HEKOSARA	FZDS	ISOMEMYNA
MBDS	HEKOSARA	MBDS	ISOMEMYNA
FBSy	TYWYRA	-	-
FBD	HENYRA	FBDe	TYKERA
-	-	FBDy	IPYKY'YRA
FZS	ISASE.MEMYRA	FZS	ISASE.MEMYRA
FZD	ISASE.MEMYRA	FZD	ISASE.MEMYRA
MBS	ITOTYRA'YRA	MBS	ITOTYRA'YRA
MBD	ITOTYRASYRA	MBD	ITOTYRASYRA
MZSe	TEKE'YRA	MZS	IKYWYRA
MZSy	TYWYRA	-	-
MZD	HENYRA	MZDe	TYKERA
-	-	MZDy	IPYKY'YRA
S	TA'YRA	S	IMEMYRA
D	TASYRA	D	I.MEMYRA

POSIÇÃO	EGO MASCULINO	POSIÇÃO	EGO FEMININO
BS	TASYRA - Laraia SESOWA'YNA-Arnaud REKOSARA-Nicholson ITEKEYRA'YRA-Andrade	BS	SE.PENGA*
MZDS	HEKOSARA	MZDS	ISOMEMYNA
FBDD	HEKOSARA	FBDD	ISOMEMYNA
FZDD	HEKOSARA	FZDD	ISOMEMYNA
MBDD	HEKOSARA	MBDD	ISOMEMYNA
MZDD	HEKOSARA	MZDD	ISOMEMYNA
MFBD RA	?	MFBD	SEROWYRA'RASYRE
SS	HEMOMINOA	SS	HEMIARIROA
DS	HEMOMINOA	DS	HEMIARIROA
SD	HEMOMINOA	SD	HEMIARIROA
DD	HEMOMINOA	DD	HEMIARIROA
-	-	-	-
W	HATYA (I)	-	-
-	-	H	IMENA (I)
-	-	HBe	SEMENYKEYRA* (II)
-	-	HBy	SEMENYKEYRA* (III)
WB	SERA'YRO'YRA* (II)	-	-
ZH	SERA'YRO'YRA* (II)	eZH	SERYKEWENA* (IV)
-	-	yZH	SEPYKYWENA* (V)

POSIÇÃO	EGO MASCULINO	POSIÇÃO	EGO FEMININO
eBW	SERYKE'YRATYA* (III)	BW	SEOKE'IA (VI)
yBW	SERYWYRATYA* (IV)	-	-
WZe	SERATYKERA (V)	-	-
WZy	SERATYPYKY'YRA (VI)	HZ	SEOKE'IA (VI)
WF	SERATYHOWA (VII)	-	-
WM	SERATYHYA (VIII)	-	-
-	-	HF	SEMENOWA (VII)
-	-	HM	SEMENYA (VIII)
DH	SERASYWENA (IX)	DH	SEPEHOWA (IX)
SW	SERA'YRATYA (X)	SW	SEMEMYRATYA (X)
MZH	?	MZH	ITUTITE
WZD	HEKOSARA	-	-
MBW	IHYKE	MBW	?
-	-	HW	SESEMOSA (XI)
-	-	HWS	SESUMEMYNA
MZSW	?	MZSW	SEOKE'IA (II)

* Termo na forma possessiva

A terminologia de parentesco **Asuriní** foi estudada por três pesquisadores: Laraia (1972), Arnaud (1963) e Nicholson (s.d.). Alguns dos dados apresentados por tais autores são contraditórios entre si, como indico no anexo II.[13] Para elaborar o quadro da terminologia apresentado aqui, utilizei as informações bibliográficas juntamente com os dados que coletei em campo. Foram estes últimos que determinaram a escolha dos termos quando havia discrepância entre os diversos autores. Vale ressaltar, porém, que o sistema de parentesco **Asuriní** mereceria uma pesquisa própria dedicada especificamente a esta questão, especialmente agora que se dispõe do trabalho de Fausto (1991) sobre os **Parakanã.** As discrepâncias entre os dados coletados pelos diversos autores dão um indicativo das dificuldades de se trabalhar com estas informações e da importância de novos estudos sobre este tema. Mas vejamos o que as informações disponíveis nos permitem conhecer da terminologia **Asuriní.**

Conforme os dados apresentados, tem-se o seguinte quadro:

2ª Geração Ascendente - Nesta geração os termos empregados por ego masculino e feminino são iguais. As posições FF e FM são designadas por um único termo, o mesmo valendo para MM e MF. Ressalte-se que os termos empregados para designar tais posições variam caso o parente esteja vivo ou morto (cf. quadro supra).

1ª Geração Ascendente - Nesta geração, os termos utilizados por egos masculino e feminino são idênticos, com

[13] No anexo II, apresento um quadro comparativo dos termos levantados por cada um dos três autores mencionados.

exceção daquele empregado para designar F. Entretanto, se o pai já for falecido, a designação é a mesma para ego masculino e feminino. São as posições F e M que recebem, nesta geração, designação distinta em caso do parente estar vivo ou morto.

As posições F, FB, FZ, M, MZ e MB são designadas por seis termos distintos. Os dados aqui diferem daqueles apresentados por Laraia (1972), segundo os quais as posições F e FB são designadas por um único termo, o mesmo ocorrendo com M e MZ. No entanto, a existência de seis termos diversos é corrobada pelos dados de Arnaud, Nicholson e aqueles que coletei em campo. Vale ressaltar que, algumas vezes, no vocativo, os **Asuriní** podem referir-se a MZ como M, especialmente se ambas moram na mesma seção residencial (o que teoricamente deve ocorrer dada a uxorilocalidade). O mesmo foi verificado com a posição MBW.

Geração de Ego - Na geração de ego, constata-se que os primos paralelos, tanto patri quanto matrilaterais (FBS/FBD/MZS/MZD) recebem a mesma

designação que B e Z - termos que diferem caso ego seja masculino ou feminino.

Os **Asuriní** fazem a distinção da idade relativa dos siblings, que é aplicada também no caso dos primos paralelos. Para ego feminino a distinção de idade faz-se para Z, FBD e MZD. No caso de ego masculino, ela ocorre em B, FBS e MZS.

Já os primos cruzados patrilaterais (FZS e FZD) são designados por um único termo (descritivo), empregado tanto por homens quanto mulheres. Lembre-se que a FZD é um dos casamentos preferenciais para ego masculino.

Os primos cruzados matrilaterais são designados também por termos descritivos, mas neste caso, distingue-se MBS de MBD. Os termos empregados por egos masculino e feminino são iguais.

1ª Geração descendente - Os termos empregados para S e D são idênticos no caso de ego feminino. Já os homens utilizam termos distintos para S e D.

As posições ZS e ZD são designadas por um mesmo termo: **HEKOSARA** se o ego for masculino e **ISOMEMYNA** no caso de ego

feminino. Aqui, mais uma vez, tem-se divergência com os dados de Laraia, que distinguem ZS (**HEKOSARA**) e ZD (**HEKESARA**) para ego masculino (o Autor não analisa a terminologia para ego feminino). As informações de Laraia diferenciam-se dos dados levantados por Arnaud e aqueles que coletei em campo. Não tive a oportunidade de encontrar o termo **HEKESARA** e, assim, trabalho com a hipótese de que o termo **HEKOSARA** é aquele empregado para ZS e ZD, assim como para FBDS, FZDS, MBDS, MZDS, FBDD, FZDD, MBDD e MZDD. Da mesma forma, o termo **ISOMEMYNA** (utilizado por ego feminino) aplica-se a todas estas posições.

Ainda nesta geração, para ego feminino tem se um termo único que designa: BS, BD, FBSS, FZSS, MBSS, MZSS, FBSD, FZSD, MBSD, MZSD.

Já para ego masculino parece haver distinção entre os termos utilizados para nomear BS e BD. Neste caso, verificam-se, mais uma vez, discrepâncias entre os dados coletados pelos diferentes autores, não tendo sido possível estabelecer qual das informações é a mais

correta. Segundo Laraia (1972), o termo para BS é igual ao empregado para S, e o utilizado para BD igual ao de D. Já Arnaud afirma que o termo para BS é **SESOWA'YNA** e para BD **SESOWASYNA.** A linguista Nicholson, por sua vez, afirma que ambas as posições são designadas como **HEKOSARA.** O dado de que eu disponho refere-se apenas a BS, que seria designado de **ITEKEYRA'YRA** (um termo descritivo). Nestas condições fica difícil estabelecer qual a versão correta ou compreender as razões das discrepâncias. Com relação aos dados de Nicholson pode-se supor que houve um engano na medida em que **HEKOSARA** é empregado para posições próximas a de BS e BD, ou seja para as de ZS e ZD.

No caso dos dados coletados por Laraia, vale observar que a designação cotidiana de BS por S, parece não excluir a existência de um termo para a primeira posição. Isto verifica-se como foi mencionado, no caso da MZ chamada, muitas vezes, de M, embora haja um termo específico para designar esta posição.

De outro lado, Fausto (1991), na sua análise acerca da terminologia **Parakanã,** chama a

atenção para o fato de os termos coletados por Arnaud serem iguais àqueles encontrados entre os **Parakanã**. Fausto acredita que esta distinção linear/colateral (BS/BD) não foi percebida por Laraia. Ele não crê que seja possível que estas categorias tenham surgido de um equívoco ou de uma confusão linguística de Arnaud, especialmente tendo em conta a proximidade cultural destes grupos que falam dialetos de uma mesma língua (Fausto, 1991:87).

A comparação com os **Parakanã** tenderia, assim, a reforçar a versão de Arnaud, mas considero precipitada qualquer conclusão.

Fica-se por compreender também o uso do termo descritivo **ITEKEYRA'YRA**, que me foi fornecido por um único informante

Ainda segundo Arnaud, o mesmo termo utilizado para BS seria aplicado a FBSS, FZSS, MBSS e MZSS. E a designação para BD aplicaria-se ainda para FBSD, FZSD, MBSD e MZSD

2ª Geração ascendente - Ego masculino e ego feminino possuem cada um termo específico como o qual designam seus SS, DS, SD e DD.

No que diz respeito às relações estabelecidas através do casamento de ego ou de um dos seus siblings, tem-se a destacar que:

- WB e ZH recebem a mesma denominação, quando ego é masculino;
- BW, HZ (e MZSW) são designados pelo mesmo termo em caso de ego feminino;

Assim os cunhados de mesmo sexo de ego recebem uma designação específica, a saber:

ego masculino: WB e ZH = **SERA'YRO'YRA**[14]

ego feminino: BW, HZ e MZSW = **SEOKE'IA**

Enquanto aos cunhados de sexo oposto de ego aplicam-se termos descritivos:

ego masculino: eBW = **SERYKE'YRATYA**

yBW = **SERYWYRATYA**

WZe = **SERATYKERA**

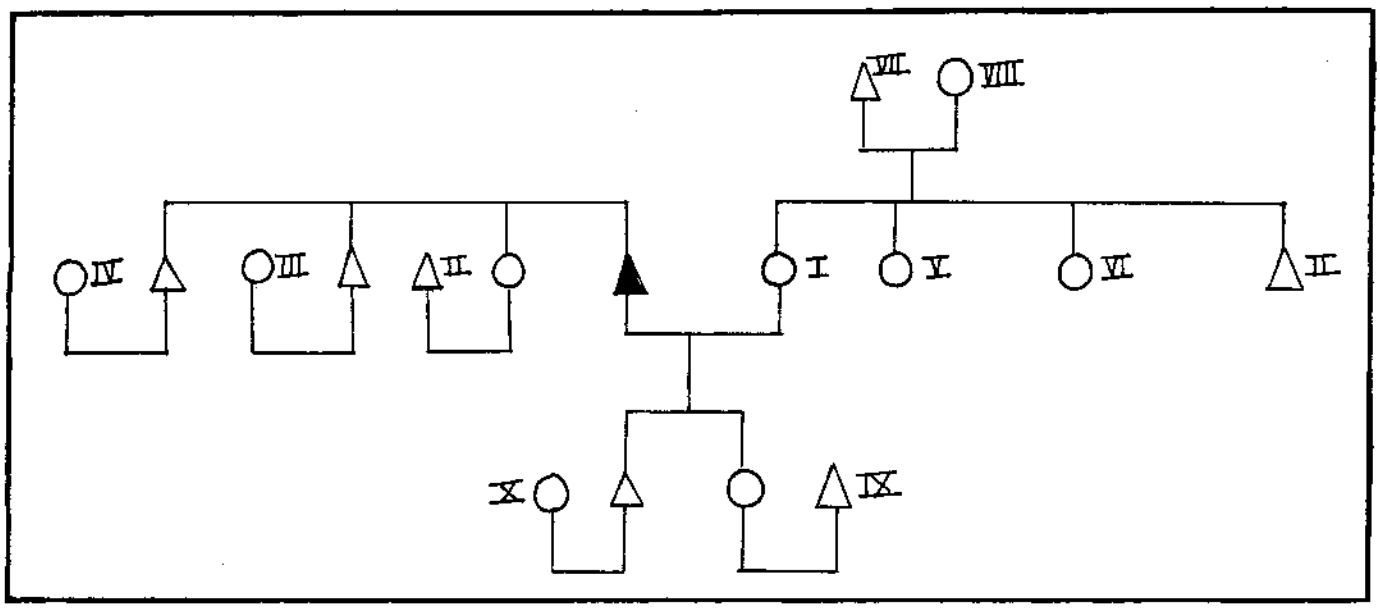
WZy = **SERATYPYKY'YRA**

[14] Alguns termos, tais como este, encontram-se na primeira pessoa; sendo o prefixo **SE** - o marcador de pessoa, indicador de possessão. Isto deve-se ao fato de Arnaud (1963) apresentá-los desta forma em seu trabalho. De outro lado, alguns dos termos que coletei também estão na primeira pessoa. Daí esta variação na sua apresentação ao longo do texto.

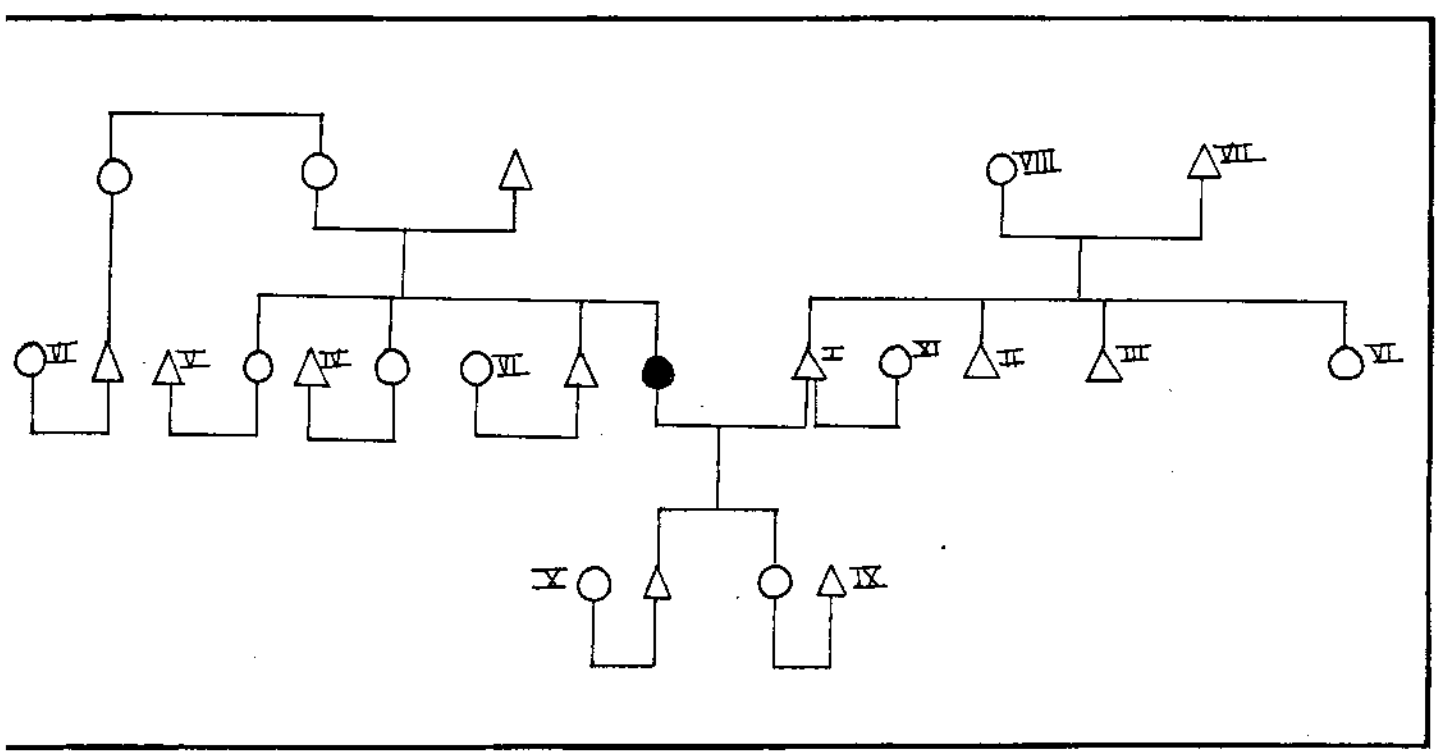
ego feminino	HBe = **SEMENYKEYRA**
	HBy = **SEMENYWYRA**
	eZH = **SERYKEWENA**
	yZH = **SEPYKYWENA**

TERMOS DE AFINIDADE

EGO MASCULINO



EGO FEMININO



Assim a terminologia divide os cunhados em duas categorias: os de mesmo sexo que ego e os de sexo oposto. No primeiro grupo, estão aqueles com os quais estabelece-se uma relação de troca matrimonial, através da cessão de um germano de sexo oposto ou do recebimento de um cônjuge.

Ainda no que diz respeito à terminologia de parentesco, vale destacar que os **Asuriní** estabelecem uma distinção entre parentes e não-parentes. Para designar a primeira categoria, encontrei os termos **SERIKERA** e **SERE'YSA**. Sendo **SEPEKEIRUMA** e **SEREITI'IMA** as designações empregadas para aqueles que não são parentes. Não posso estabelecer, porém, quais são aquelas posições que se enquadram numa ou na outra classificação; ou ainda em que medida ela corresponde a uma distinção entre consanguíneos e afins[15]. Esta diferenciação aliás como se verá adiante, é na prática bastante fluída devido à forma como se estabelecem os casamentos.

Com relação aos arranjos matrimoniais efetivados na prática, as informações coletadas não permitem estabelecer a freqüência com a qual os diversos tipos de casamento se realizam. Isto se deve, principalmente, à dificuldade encontrada no levantamento dos dados genelógicos. Os dados de que disponho não permitem que se conheçam as relações de parentesco entre os membros das gerações mais antigas, isto é, as conexões entre os pais e avós dos atuais adultos. As genealogias coletadas por Laraia sofrem também destas mesmas lacunas[16]. Assim é possível supor que as dificuldades encontradas devam-se não só à pesquisadora, mas a características próprias dos **Asuriní** que parecem ter uma memória genealógica curta, ou ainda, dar pouca importância a esta questão.

---

15 Segundo Laraia, encontra-se entre os **Asuriní** o termo **IRUÊ** que designa na sua concepção mais ampla, os parentes, e num uso mais restrito, os siblings - estes seriam, nas palavras de Laraia, "os parentes por excelência" (Idem, 1972:61).

16 Arnaud e Nicholson não apresentam genealogias em seus trabalhos. A genealogia coletada por Laraia não consta também de suas publicações, tendo sido cedida pessoalmente pelo autor a esta pesquisadora.

Arnaud encontrou, entre anos de 1961 e 1962, uma população de 25 **Asuriní**, onde havia sete casamentos. Dentre estes, Arnaud identificou seis arranjos matrimoniais[17]: três entre MB/ZD e três entre MBS/FZD (Idem, 1963:107). Como se constata, todos seguiam a regra preferencial de casamento. O autor levantou ainda outras seis uniões anteriores e que, portanto, não mais vigoravam na ocasião da pesquisa de campo. Estes casamentos efetuaram-se entre: MB/ZD [1]; MBS/FZD [1]: FZS/MBD [3]; e FBS/FBD [1]. No caso deste último, a mulher que efetuara essa união fez a ressalva de que seu antigo marido não era filho de um irmão verdadeiro de seu pai e sim de um outro irmão. Mesmo assim, diz Arnaud que este casamento não era considerado normal pelos **Asuriní** (Op.cit. 108, 109).

Durante meu período de pesquisa de campo (1982 a 1988), tive a oportunidade de observar 35 uniões matrimoniais. Entre estas, 23 mantiveram-se estáveis ao longo dos seis anos de pesquisa; três foram desfeitas; e 6 foram iniciadas no período. Um matrimônio foi ainda contraído e desfeito, tendo verificado-se também o falecimento de dois homens casados.

Entre os casamentos **Asuriní**, verificam-se dois casos de poligamia, ambos contraídos ainda na região do Pacajá, na década de 60. Num deles as esposas são primas cruzadas e no outro, irmãs por parte de pai. No primeiro caso, a relação entre as esposas é bastante igualitária, já no outro, uma das mulheres exerce claramente um poder sobre a outra, preterida pelo marido, que afirma que só contraiu este segundo casamento por causa da determinação de seu falecido sogro (pai de ambas). Vale ressaltar que a esposa que domina a casa tem ainda a mãe viva (que herdou a liderança da seção residencial de seu marido e está pronta a fazer a defesa da filha caso necessário), o que não ocorre com a segunda esposa.

---

17 O autor não especifica, porém, os nomes dos índios que haviam contraído tais casamentos, o que poderia ter auxiliado no presente trabalho.

Parece existir ainda mais um caso, não reconhecido oficialmente pelos **Asuriní**, de poligamia na aldeia. As duas esposas são mãe e filha, mas só esta segunda é considerada publicamente como a esposa. A mãe da moça teve um caso com o genro, o que acabou por ocasionar a dissolução do casamento da primeira. Ao ser descoberta a relação extra-conjugal, os pais da moça separam-se e a mãe passou a residir com a filha e o genro. Esta co-residência é tida à boca pequena pela aldeia como um segundo casamento[18].

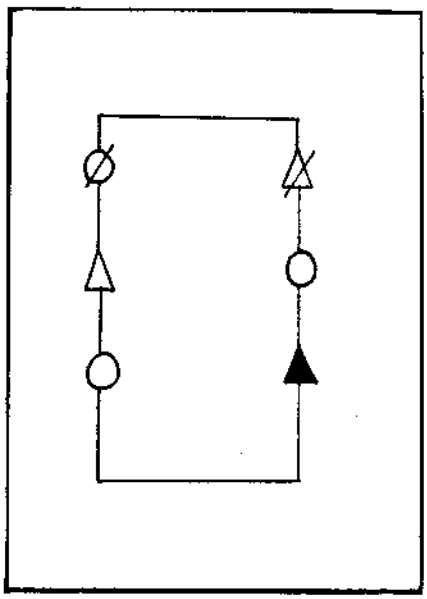
No que diz respeito às relações de parentesco entre os cônjuges, só é possível identificá-las em dez casos, a saber:

- um casamento de um homem com sua MFZSD (cf quadro de casamentos **Asuriní**, caso I);
- três casamentos de homens com suas MFBDD (cf. caso II);
- um casamento de um homem com sua M (adotiva) FBDD (cf. caso III);
- um casamento de um homem com sua MBDD e a prima cruzada desta (cf. caso IV);
- um casamento de um homem com sua FBD (cf. caso V);
- um casamento de um homem com sua M (adotiva) MZSD (cf. caso VI);
- um casamento de um homem com sua FZDD (cf. caso VII);
- um casamento de um homem com a sua FZD (cf. caso VIII).

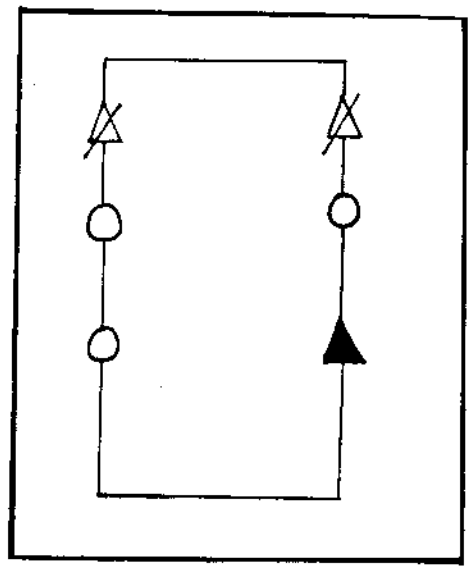
18 É interessante notar que, após a descoberta do caso, mãe, filha e seu esposo transfere-se da seção residencial VI para a seção I, habitada pela irmã da mãe, seu esposo e filhos.

CASAMENTOS ASURINÍ

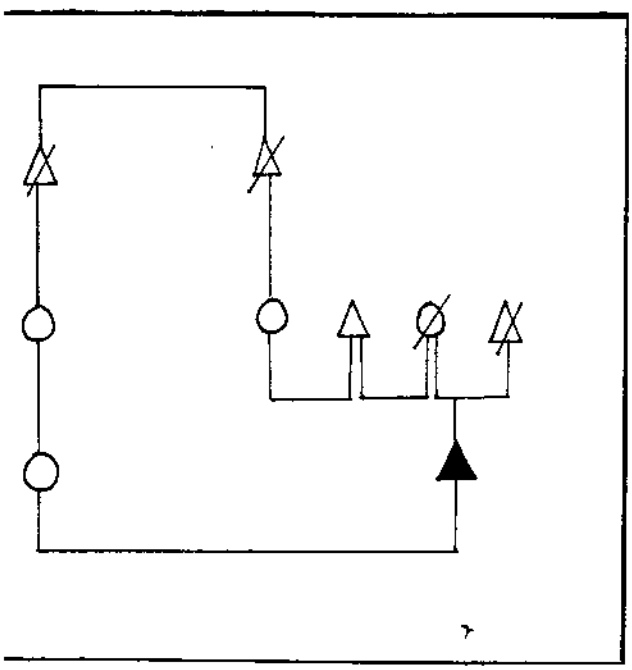
CASO I



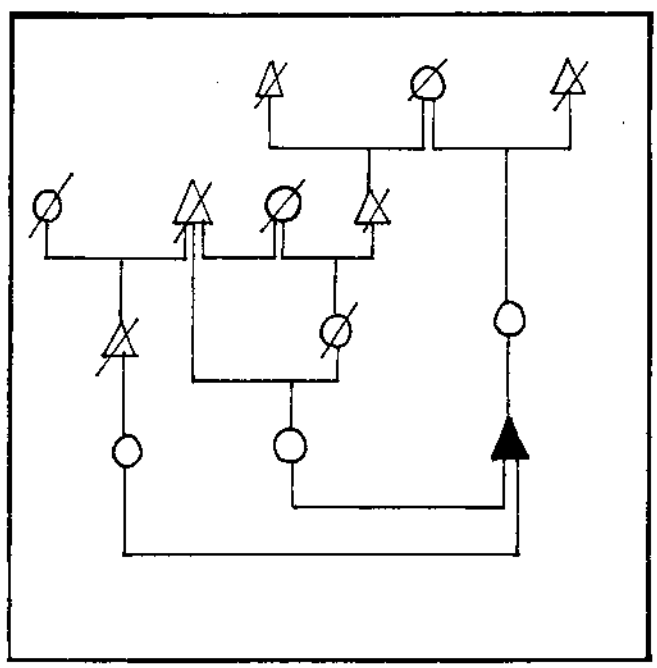
CASO II



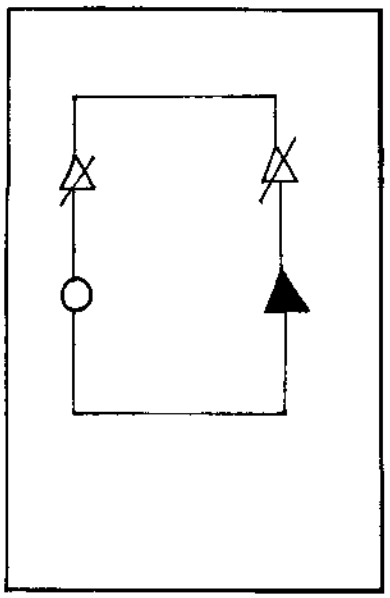
CASO III



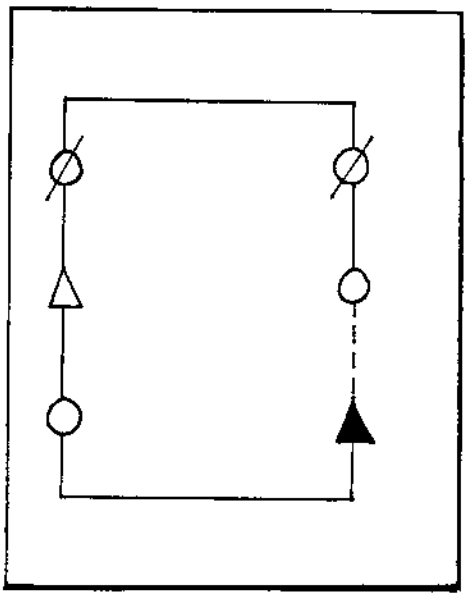
CASO IV



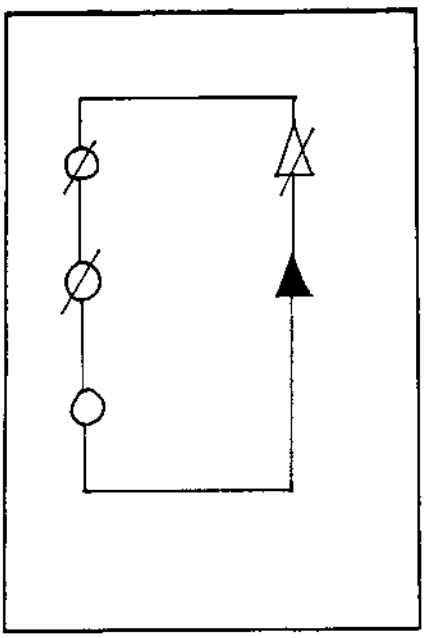
CASO V



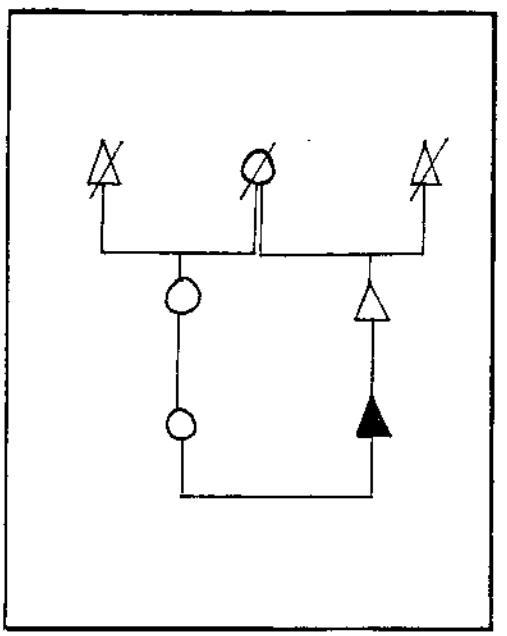
CASO VI



CASO VII



CASO VIII



Assim, dentre os dez casos levantados, um corresponde a um casamento entre primos paralelos patrilaterais (caso V), que é tido como incestuoso - vale lembrar que os indivíduos assim relacionados são irmãos classificatórios. Já o casamento VIII (MBS/FZD) reproduz uma das uniões preferenciais e é citado pelos **Asuriní** como um exemplo de um bom casamento. Os casos IV e VII apresentam o casamento com a MBDD (IV) e com a FZDD (VII) - ambas posições denominadas de **HEKOSARA.** Termo que se aplica também a ZD, uma das esposas preferenciais de ego masculino.

Os outros seis casamentos são estabelecidos entre indivíduos cujos pais são primos entre si[19], assim tem-se:

- um casamento entre filhos de primos cruzados (caso I);
- quatro casamentos entre filhos de primas paralelas patrilaterais, que são irmãs classificatórias (casos II e III);
- um casamento entre filhos de um primo e uma prima paralelos matrilaterais que são irmãos classificatórios (caso VI).

Dos casamentos levantados apenas dois não reunem indivíduos cujos pais são irmãos (reais ou classificatórios) entre si. Assim mesmo vale ressaltar que um deles une um MFZS e uma MBDD (**HEKOSARA**), isto é, trata-se de um casal de germanos que trocam uma neta (DD) e um filho (caso IV). A própria terminologia de parentesco torna esta relação equivalente àquela efetuada entre MB/ZD, uma vez que MBDD e ZD são denominadas por um mesmo termo: **HEKOSARA**[20]. Desta forma, apenas um dos

[19] Os dados que disponho sobre a terminologia de parentesco não permitem determinar como tais indivíduos se denominam. Assim não sei qual o termo que se aplica para MFZSD, MFBDD e MMZSD.

[20] O termo **HEKOSARA** aplica-se também àquelas mulheres que são FBDD, FZDD, e MZDD de ego masculino. O casamento de ego com uma delas também implicaria um par de irmãos reais que trocariam um filho e uma DD. (A classificação em caso de SD é diverso; as FBSD, FZSD, MBSD e MZSD são denominadas **SESOWASYNA**, que, segundo Arnaud, seria o mesmo termo empregado à BD).

casamentos fugiria a esta tendência. Seria o caso I, onde primos cruzados de sexo oposto casam seus filhos.

Assim os dados disponíveis parecem indicar que os casamentos são o fruto de acordos efetuados entre os siblings (reais ou classificatórios) que trocam mutuamente seus filhos. As próprias uniões preferenciais refletem este fato. Numa delas, os germanos de sexo oposto trocam seus filhos (união com a FZD) e, na outra, a irmã cede sua filha ao irmão.

Os casamentos seriam, portanto, determinados, em grande parte, pelo relacionamento existente entre os siblings (reais ou classificatórios). É interessante que tal ocorra, pois voltando-se à questão das seções residenciais temos, ao lado da uxorilocalidade, outro fator determinante na formação de tais unidades: a tendência dos siblings de ambos os sexos de permanecerem unidos. O controle dos arranjos matrimoniais pode constituir, assim, uma das formas que os germanos dispõem para conciliar estas duas determinantes antagônicas (no caso de irmãos de sexo oposto).

A relação entre os siblings e as seções residenciais

A formação das unidades residenciais **Asurini** obedece a duas forças, em princípio, conflitantes: a regra uxorilocal e a tendência dos germanos de ambos os sexos de constituírem um mesmo bloco residencial. A conjunção destes fatores é conseguida através de diferentes artifícios, como se verá a seguir.

Uma primeira maneira é através do casamento de um par de siblings de sexo oposto com outro par de germanos,onde a uxorilocalidade que os separa é neutralizada parcialmente pelo fato de que o grupo doméstico de orientação do irmão de ego feminino é o grupo doméstico de origem do marido dela. Este tipo de união pode ser determinado ainda por uma relação de siblings na geração ascendente. Era o que ocorria no grupo do Pacajá, por exemplo. Duas irmãs classificatórias, **PETIRAWA** e **CANAÃ**

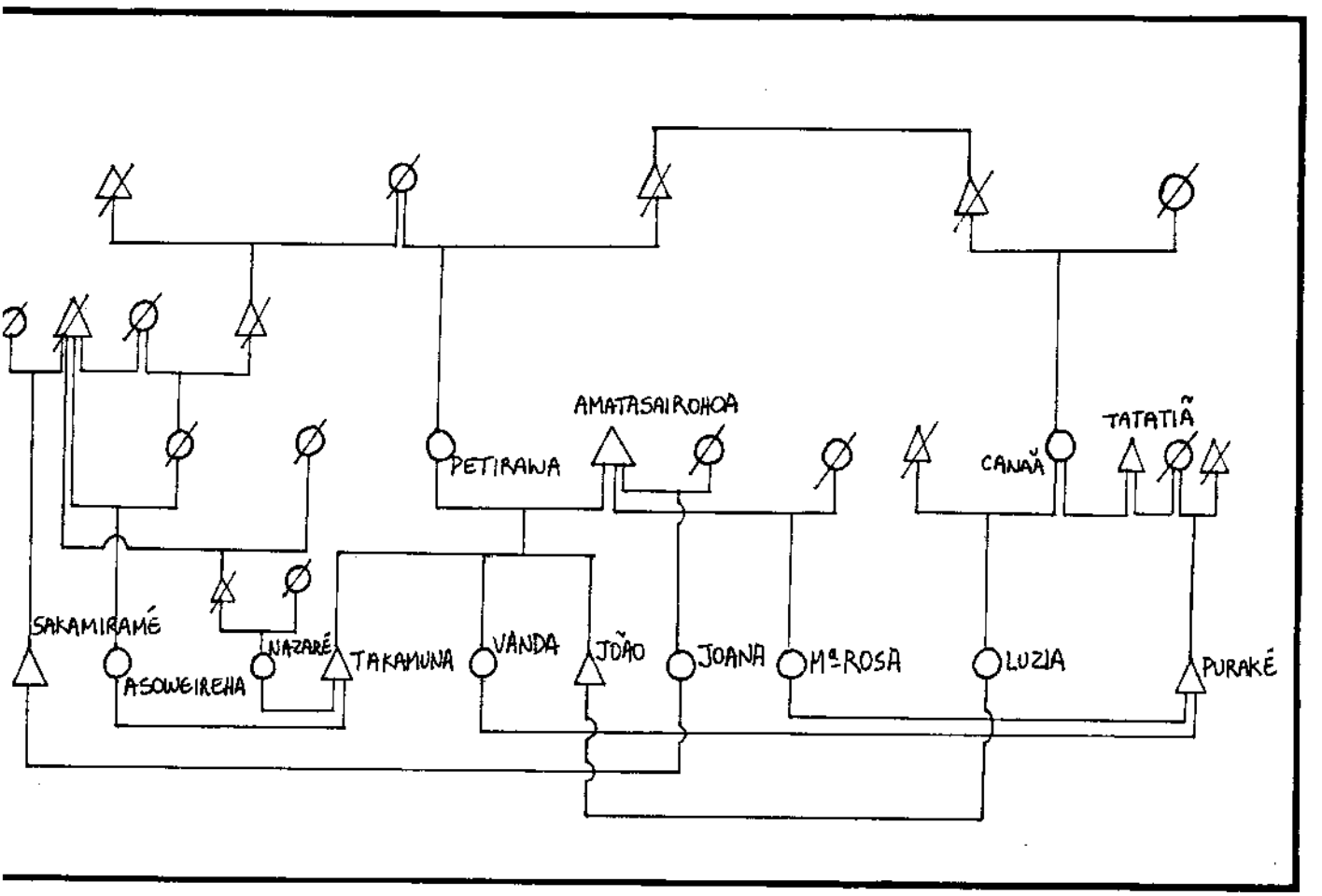
casaram seus filhos entre si (cf. genealogia), formando todos um único grupo local. Parece ter-se, assim, uma tendência ao fechamento relativo das parentelas.

Outro recurso utilizado pelos irmãos para permanecerem juntos é uma aproximação espacial combinada com uma rede de relações informais que inclui cooperação econômica, visitação e inexistência de evitação. Assim, por exemplo, **SAKAMIRAMÉ** (residente a casa 9, na seção II) construiu sua habitação nos limites de sua unidade residencial, de maneira a tornar-se vizinho da casa de sua irmã **WIRÁ** (casa 10, seção III)[21]. Da mesma forma, um outro irmão de **WIRÁ, KAIAPÓ** (casa 4, seção I), dispôs sua residência nos limites da seção de seu sogro, o que tornou-o vizinho da irmã. A casa de **WIRÁ** estava localizada, assim, entre a de seu irmão **KAIAPÓ** e a de seu irmão **SAKAMIRAMÉ** (cf. mapa, anexo I). Este grupo de irmãos constituía uma unidade bastante solidária de convivência cotidiana e cooperação econômica. A casa da irmã parece constituir, aliás, um abrigo sempre seguro para um homem. Nos dois casos de homens adultos sem filhos existentes na aldeia, a escolha residencial recaiu na seção da irmã (seção IV e VI). Um destes homens adultos, inclusive, reside na própria casa da irmã (casa 12). A solidariedade costuma perpetuar-se mesmo quando há separação espacial. Assim, um outro irmão de **WIRÁ, PARAPU**, em 1982, residia na seção VII, localizada no limite nordeste da área indígena. A distância entre a aldeia e o local de residência de **PARAPU** tornava difícil uma convivência mais cotidiana com a irmã. No entanto, quando havia ocasião para uma visita, o que se observava era uma relação de bastante intimidade. **PARAPU** chegava na casa de **WIRÁ,** com a esposa e filhos, e logo

21 A seção residencial III é constituída unicamente pela casa de **WIRÁ** e seu marido, ambos não têm mais pais vivos, e, de outro lado, seus filhos são ainda todos solteiros.

GENEALOGIA

GRUPO PACAJÁ



pedia café ou comida. Note-se que homem nunca pede diretamente um alimento a não ser para a sua irmã, mãe ou esposa. De outro lado, **WIRÁ** referia-se sempre a este irmão como um provedor de alimento, mesmo que a distância dificultasse a concretização deste papel. Mas, de fato, sempre que havia oportunidade, ele enviava alguma caça à irmã.

Assim os siblings de sexo oposto estabelecem uma continuidade entre as diversas seções residenciais. Mesmo pertencendo a unidades diferentes, eles mantêm uma rede de relações informais que, na prática, constituem o elo de ligação entre as seções. São estas relações que, perpassando as diversas seções residenciais, contribuem para a instituição de uma unidade maior que é a aldeia.

É importante ressaltar também que as seções residenciais são bastante fluídas; seus arranjos variam com o passar do tempo. Um dos fatores desta re-estruturação é justamente a tendência dos irmãos de ambos os sexos permanecerem unidos. Assim, se a troca de irmãs ou o casamento de grupos de siblings não institue essa situação, pode haver re-arranjos não previstos no sistema formal.

O fato do casal-chefe estar vivo ou não pesa bastante neste movimento de recomposição. Enquanto o sogro ou a sogra estão vivos, eles continuam a exercer um poder sobre os genros que se reflete na manutenção da uxorilocalidade. Pude observar, ainda, um caso onde a separação do casal-chefe resultou na dispersão quase que imediata daquela seção (seção VII). Esta separação coincidiu também com uma doença do sogro, que praticamente perdeu a sua visão. Com estes dois fatos, o sogro perdeu totalmente seu prestígio e foi praticamente abandonado pelos filhos, indo residir nos arrabaldes da aldeia principal.

Durante o período do processo de separação deste casal, uma de suas filhas contrai matrimônio indo residir com o esposo, na seção residencial dos pais dele. Alguns anos mais tarde, este casal passa integrar a seção residencial das três irmãs da esposa - retomando-se, assim, um arranjo uxorilocal. Estas três irmãs e seus esposos, com a

dissolução da seção VII, foram residir na aldeia principal. Duas delas permaneceram unidas, a terceira foi morar na seção da irmã do seu esposo. Após este primeiro período, as três irmãs constituem uma sessão residencial própria, a qual se junta, como mencionei, a quarta irmã.[22]

As dissoluções dos casamentos, assim como os desentendimentos entre os moradores de uma seção e o desejo dos irmãos permanecerem unidos constituem os fatores mais comuns para os re-arranjos das unidades residênciais - eles instituem um movimento de dissolução da uxorilocalidade.

No que diz respeito à residência pós-marital dos siblings de sexo oposto, vale mencionar ainda que as uniões preferenciais apontam soluções opostas. Enquanto o casamento com a FZD exige o deslocamento para uma outra seção residencial; a união com a ZD permite a permanência na seção de nascimento do homem, o que significa continuar junto à irmã. Significa também neutralizar a afinidade, na medida em que a sogra é a própria irmã - aquela mulher com a qual se tem uma relação de solidariedade e intimidade. A possibilidade dos irmãos de sexo oposto permanecerem residindo juntos está, assim, prevista no próprio sistema formal das uniões preferenciais (não decorre apenas de artifícios estratégicos).

A residência comum dos siblings de sexo oposto tem implicações cosmológicas, que são discutidas na própria mitologia desta sociedade, como evidenciarei nos capítulos que se seguem. No Pensamento Asuriní, a possibilidade de renascimento de um pajé, é dada, em grande parte, pela residência conjunta com suas irmãs, responsáveis pela execução dos procedimentos necessários para que tal fato se concretize. Assim, a organização espacial da aldeia **Asuriní** reflete concepções relativas ao mundo Sobrenatural. Um homem procura situar-se na aldeia de forma a garantir irmãs,que

22 A mãe das mulheres reside um tempo com elas até contrair novo matrimônio, quando passa a morar na seção residencial do esposo.

garantam o seu renascimento. Mas o renascimento não depende apenas da arte de manipular as relações no mundo social, é preciso também saber relacionar-se com o mundo sobrenatural. O renascimento só é possível aos pajés. Vejamos, então como um homem alcança esta condição.

CAPÍTULO II

PAJÉS, ONÇAS E MORTOS

PAJÉS, ONÇAS E MORTOS

CHEGANDO AO PROBLEMA - O QUE É KAROWARA?

Fazia nove dias que eu havia chegado à aldeia **Asuriní** quando, pela primeira vez, ouvi falar de **KAROWARA**. O tema surgiu a partir de uma conversa feminina sobre menstruação. Nesta ocasião, algumas mulheres explicaram-me que neste estado deveriam dormir longe de seus maridos, evitando as relações sexuais. Em seguida, elas começaram a falar sobre o **KAROWARA**. O **KAROWARA**, diziam elas, é colocado nos homens pelo pajé. Quando o pajé fuma, o **KAROWARA** "sobe" e fica na sua cabeça. Os **KAROWARA**, explicaram elas, comem animais vivos, crus, pela boca dos humanos. As mulheres mencionaram ainda o caso de um homem que teve seu coração mordido pelo **KAROWARA**.

Esta foi a primeira informação que obtive sobre o xamanismo **Asuriní**. Uma entrada feminina na questão, através do tema da menstruação, pois, como fui descobrir mais tarde, as mulheres estavam me explicando (ou alertando?) que durante a menstruação devem se afastar dos homens para evitar o ataque do **KAROWARA**. Um ataque que pode ser dirigido contra a mulher ou contra o próprio homem - que pode ter, justamente, seu coração ferido pelo **KAROWARA**.

O assunto **KAROWARA** reapareceu nas conversas, quando da realização de uma festa, algumas semanas depois. Durante os rituais, quando se fuma muito, é comum ocorrerem os ataques do **KAROWARA**. É nestas ocasiões também que o pajé pode colocar **KAROWARA** nos homens, atendendo ao seu pedido - conforme pude presenciar na festa realizada em 1982.

Se as primeiras informações que obtive eram sobre um **KAROWARA** que era colocado nos homens, todas as outras, no entanto, tratavam do processo inverso: de como o pajé retirava os **KAROWARA** do corpo dos indivíduos, isto é, curava-os. Quando as pessoas adoeciam, procuravam o pajé para que ele realizasse o diagnóstico. Caso se tratasse de **KAROWARA**, este deveria ser extraído do paciente. Podiam ser retirados do corpo do doente: uma aranha, um dente, um prego, uma borboleta, ou um arame. Todos estes objetos eram **KAROWARA** e, neste caso, podiam ser encontrados não só nos homens, como também nas mulheres e crianças.

As referências ao **KAROWARA**, durante minha primeira estadia em campo, foram muitas. Algumas pessoas falavam abertamente sobre ele. Outras, com reserva, mas, de qualquer forma, tratava-se de um tema bastante freqüente. Foi devido à esta sua presença marcante naquele momento da vida **Asuriní**, que decidi investigar melhor o **KAROWARA** e conseqüentemente o xamanismo.

As informações recolhidas na primeira viagem e as apresentadas nos trabalhos de Roque Laraia sobre os **Asuriní** eram basicamente as relatadas aqui e suscitavam mais dúvidas do que conclusões. Era preciso esclarecer qual a natureza do **KAROWARA**: tratava-se de um ser sobrenatural ou de uma força? Eram um ou vários? Era preciso conhecer ainda suas diferentes formas de manifestação e, de outro lado, estabelecer como os humanos se relacionam com o **KAROWARA** nas diversas situações.

Uma questão me intrigava especialmente: o que levava os homens a quererem ter **KAROWARA**, uma vez que aparentemente tratava-se de algo maléfico, causador de doenças? A hipótese a que cheguei naquela ocasião - e que vai ser desenvolvida ao longo desta dissertação - era a de que o xamanismo implicava na relação com o **KAROWARA**, nas suas mais diversas formas. Tal suposição era corrobada pelos trabalhos de Roque Laraia (1972a; 1972b), onde ele menciona a existência dos **KAROWARA**, afirmando que o controle destes constitui a técnica do xamanismo sem, no entanto, desenvolver mais

aprofundadamente esta hipótese. De fato, como foi possível conhecer mais tarde, a formação do pajé **Asuriní** se constitue no processo pelo qual ele aprende a lidar com a força **KAROWARA** - fonte do poder do pajé - e, assim, passa a ter condições de possuí-la.

É com a descrição deste processo de formação do pajé que a análise do xamanismo **Asuriní** se iniciará. Nesta primeira parte do trabalho, procurarei apresentar as informações básicas sobre o tema, abordando primeiramente o processo de aprendizado, para, em seguida, descrever as funções do pajé, e sua relação com os outros seres sobrenaturais (especialmente com o Espírito-onça) e com os mortos - o que nos levará a discutir o que significa para um homem **Asuriní** tornar-se pajé, no que tange ao acesso à imortalidade.

A FORMAÇÃO DO PAJÉ

Entre os **Asuriní** hoje, existe um único pajé, o velho **NAKAWAÉ**, e entre as suas funções está: a de curar, a de dirigir os rituais e a de introduzir os novatos no xamanismo. **NAKAWAÉ** já era pajé quando, em 1953, ocorreu o contato com os funcionários do Serviço de Proteção ao Índio. Desde aquela época não surgiram novos pajés, mas vários homens se submetem, atualmente, ao processo de aprendizado.

O processo ritual de aprendizado

Para que um homem torne-se pajé é necessário que ele percorra, em sonhos, um caminho cheio de perigos e chegue até **SAWARA**, o espírito-Onça. É no contato com **SAWARA** que ele receberá o **KAROWARA** e, assim, o poder de curar os doentes.

Para que este sonho se concretize, no entanto, é necessário que o aprendiz passe por um longo processo que o capacite a lidar com as forças sobrenaturais e aprimore seus conhecimentos acerca dos mitos e das músicas. A etapa central deste aprendizado são as **festas do tabaco**, onde os novatos são introduzidos no contato com o **KAROWARA**. Nestes rituais existem também momentos dedicados ao aprendizado das histórias míticas e das canções, contadas e cantadas pelo pajé **NAKAWAÉ** - procedimento que complementa um processo iniciado informalmente na casa de cada indivíduo, onde é possível ouvir os pais e os avós relatando as "histórias de antigamente".

As festas de tabaco são coordenadas por **NAKAWAÉ**. É ele quem decide o momento de sua realização, atendendo, muitas vezes, o pedido de um ou outro homem que deseje dançar. Segundo os **Asuriní**, o pajé tem a preocupação de que os homens dancem de tempos em tempos para que *"não se esqueçam"*. Tal periodicidade, no entanto, não é explicitada e, ao que tudo indica, não há uma época pré-estabelecida para sua realização. Uma vez foi mencionado que tais rituais deveriam ocorrer a cada seis meses, mas não foi possível confirmar esta informação. O que pude constatar é que eles acontecem pelo menos uma vez por ano. Muitas vezes, as festas do tabaco realizam-se acopladas a outros rituais como o do mingau. Um **Asuriní** chegou a dizer que o *"mingau assanha para a festa"*, isto é, motiva a realização da festa do tabaco. Foi assim em 1982: a **MOROHAITAWA**[1] incluiu o ritual do mingau e do tabaco, como se verá a seguir.

[1] Termo **Asuriní** para designar festa, de forma geral.

A MOROHAITAWA de 1982: uma etnografia do ritual

A festa que presenciei em 1982, realizou-se durante o mês de julho e agosto, atendendo à solicitação de **CAJU** e **KARO**, dois homens adultos. É difícil precisar o início do ritual, ou melhor, de seus preparativos. A realização da festa implica uma série de atividades preliminares: deslocamento de pessoas; coleta de produtos como o jenipapo para pintura ou a folha de **TAWARI** para confecção do cigarro; encontros prévios no **TEKATAUA** (casa cerimonial permanente); ensaios e distribuição das canções entre os homens. Sua concretização parece depender ainda, e primeiramente, de um acordo entre os membros da aldeia, estabelecendo que a festa deve ser realizada naquela ocasião. É este momento de deliberação que nunca consegui captar. A decisão está, oficialmente, nas mãos do pajé (e sem a sua presença não há como realizar o ritual), mas ele precisa conseguir motivar o restante da aldeia. De outro lado, como se viu, também aqueles que não são pajé podem ter a iniciativa da festa, solicitando a **NAKAWAÉ** que a realize. Os homens pedem a festa para conseguir sonhar e encontrar **SAWARA** e também para "*acalmar o seu* **KAROWARA**". Às vezes, o **KAROWARA** de um homem começa a provocar dor de cabeça, é preciso, então, que ele dance e fume para acalmá-lo.

Vejamos agora, a descrição do ritual ocorrido em 1982:

- No dia 17 de julho, **NAKAWAÉ** e sua família deslocam-se até a aldeia, onde permanecem durante o período da festa. Naquela ocasião, eles residiam em Massaranduba.

- Na noite seguinte, reunidos no **TEKATAUA**, alguns homens tocaram as flautas **TABOCA**, fumaram **TAWARI** e conversaram, bebendo café. Esta reunião, não é

considerada ainda como a festa; trata-se de um "aquecimento", sem a presença do pajé, onde, provavelmente, acertam-se o os detalhes do ritual.

Esta reunião contou com a presença de **KARO** e **CAJU** (que solicitaram a festa), de **PURAKÉ** e **NEXANIXA**, além de vários garotos; apenas a mulher de **NEXANIXA, PARANAWÉ**, participou, servindo café. Os homens ficaram sentados em cima de troncos sob o **TEKATAUA**. Esta casa cerimonial construída com troncos de madeira e palha, tem uma estrutura simples: um teto perpendicular ao solo (cuja parte mais baixa encosta no chão) apoiada em troncos, sem paredes. A frente do **TEKATAUA** deve estar voltada para a direção em que o sol nasce, de forma que os homens, ali reunidos, estejam com o olhar na direção de **SAWARA**. O espírito-Onça reside à leste, mas está virado para a direção do pôr do sol e, assim sendo, ele olha diretamente para o **TEKATAUA**. Não existe, entretanto, um local pré-determinado na aldeia para a sua instalação.

FAMÍLIA ASURINÍ OBSERVA A DANÇA DO INTERIOR DO TEKATAUA

NAKAWAÉ é quem estabelece o encarregado da construção do **TEKATAUA**, entre os homens mais velhos, mais "*sérios*". Apesar de haver um responsável, este pode ser ajudado por outras pessoas. É o pajé também que, em princípio, determina a necessidade de refazer a casa por velhice ou vontade de mudá-la de local. Entretanto, já houve uma ocasião, em que ele quis levar o **TEKATAUA** até Massaranduba, sem sucesso.

Durante a reunião, as pessoas mantinham conversas sobre temas do cotidiano e tocavam as **TABOCAS**. Estas são um conjunto de três flautas de bambu, que têm tamanhos variados de aproximadamente dois metros, um metro e setenta centímetros, e um metro e meio, produzindo cada uma um tom específico. Tais flautas são confeccionadas e tocadas pelos homens. No interior do cilindro de bambu é colocada, através da embocadura, uma pequena taquara com cerca de quinze centímetros. Na sua altura média, a taquarinha é envolta num emaranhado de envira, o que permite fixá-la no interior do tubo. Esta taquara tem um leve corte lateral na parte que fica mais próxima a embocadura do instrumento e funciona como uma palheta. É o seu som que ecoa dentro do bambu.

A arte de confeccionar e tocar as flautas **TABOCA** foi transmitida aos homens por **MAHIRA**. As músicas executadas até hoje foram inventadas por **MAHIRA** e sua esposa. São várias as músicas produzidas pelas **TABOCAS**; todas são apenas instrumentais e têm, na sua maioria, nomes de animais, como: **MYTOA** (mutum), **AGUNSA** (rato), **TOIMYA** (mukura), **IWARAOHOA** (garça), **ITARARAHOA** (mergulhão), **MISARA** (veado) e **TAPI'IRA** (anta). Existem ainda duas músicas designadas **MAHIRA** e **MAHIRA HATYA** (esposa de **MAHIRA**), em referência aos seus criadores.

Ao final da execução de cada música, os homens gritam o seu título, que é seguido de outros gritos, como **KATUETÉ** (bom, bonito). A execução das tabocas é comandada pela flauta média. Seu tocador atua como um maestro, através de movimentos laterais: quando sua flauta se aproxima da menor esta deve ser tocada, o

mesmo ocorrendo quando se dirige para a maior. Juntamente com estes, são feitos movimentos verticais, mas não consegui identificar quais são os comandos que eles determinam. As **TABOCAS** não podem ser tocadas dentro das casas "*porque faz mal*", apenas no **TEKATAUA**, ou no terreiro.

As **TABOCAS** podem ser acompanhadas pela **SUMIAPEWA** e pelo **PEKEIÁ**. A **SUMIAPEWA** é uma pequena flauta, semelhante a flauta de pan. Ela é formada por seis taquaras de tamanhos variando de oito a dezenove centímetros, amarradas com envira. A **SUMIAPEWA**, como as **TABOCAS**, é confeccionada pelos homens, mas pode ser tocada pelas mulheres. O **PEKEIA**, chamado algumas vezes também de **MARACÁ**, é usado no tornozelo dos dançarinos. Trata-se de um cordão de envira, com cerca de setenta centímetros, onde são amarrados quinze a dezoito frutos do pequiá. Utilizado unicamente pelos homens, o **PEKEIA** pode ser fabricado tanto por homens quanto pelas mulheres.

- No dia 21, ocorre outra reunião no **TEKATAUA**. Novamente são tocadas as **TABOCAS**; nesta ocasião, mais dois homens adultos haviam se juntado ao grupo da noite anterior;

- Na noite do dia 22, realiza-se mais um encontro, que, desta vez, contou com a participação de **NAKAWAÉ**, sua esposa e filhos. Estavam presentes também: quatro casais adultos, um homem adulto casado; dois homens adultos solteiros, e várias crianças.

NAKAWAÉ e sua esposa, **MORUPI**, foram os últimos a chegar no **TEKATAUA**. A sua presença na reunião marcou o início oficial da festa. Durante o encontro, que se estendeu até depois da meia-noite, os homens fumaram e duas das mulheres presentes cantaram.

A realização da festa do mingau, segundo dizem os **Asuriní**, está relacionada com o calendário agrícola, ocorrendo logo após o término dos trabalhos de derruba. De fato, em 1982, isto se verificou: a derruba foi iniciada no dia 12 de julho e finalizada dia 21 daquele mesmo mês - um dia antes do início oficial do ritual.

- No dia 25, um homem adulto vai até a mata coletar as folhas do **TAWARI**, deixando-as para secar ao sol. O cigarro **PETIMO** é preparado com o **TAWARI**; suas folhas envolvem o tabaco (fumo de corda), que atualmente, é comprado na cidade.
- No dia 28, se dá o consumo ritual do mingau de palmito. O mingau (**KAWYSA**) foi preparado pela esposa do pajé, num pequeno jirau armado ao lado do **TEKATAUA**. Tendo iniciado os preparativos durante a tarde, **MORUPI** finalizou o mingau pouco após às 19 horas. O palmito, coletado na mata, é cortado em pedaços e posto numa panela com água para cozinhar. Antes de ser consumido, ele ainda é peneirado. Oficialmente, os homens devem ser os primeiros a provar do mingau, mas, logo após ele ficar pronto, várias crianças levaram para casa pequenas porções em vasilhas.

Segundo os **Asuriní**, o mingau deve ser preparado pela esposa do pajé ou pela esposa do capitão: "*porque são as mulheres dos grandes*". Para a festa podem ser preparados também mingaus de milho e najá. Em maio de 1985, o ritual contou com mingau de milho, durante duas noites, com mingau de palmito na noite seguinte e finalmente, no último dia, com mingau de najá.

Antes do consumo oficial do **KAWYSA**, houve dança e cantoria. Primeiramente, os homens tocaram as **TABOCAS**, ornamentados com cocares[2]. Desta vez, no entanto,

---

[2] Coroas radiais, denominadas **ARAPESIGA**. São confeccionadas tanto por homens quanto mulheres, mas somente utilizadas pelos dançarinos. Normalmente, nas festas, são empregadas aquelas feitas com penas de arara.

não estavam sentados, mas de pé no terreiro em frente ao **TEKATAUA**, dançando. Os três tocadores seguiam à frente de uma fileira de homens, que dançavam com as mãos apoiadas nos ombros do companheiro da frente. Enquanto eram executadas as **TABOCAS**, os homens caminhavam de forma peculiar: suspendendo bastante as pernas, de maneira a flexioná-las. Esta é a dança.

Após tocarem algumas músicas, os homens deixaram de lado as flautas e prepararam-se para a dança do mingau. Novamente enfileirados, os homens dançaram; só que, desta vez, seguiam um do lado do outro, de braços dados. Na frente, segurando o cigarro **TAWARI**, seguia o capitão **CAJU** e, por último, vinha **NAKAWAÉ**, que daquela posição dirigia todo o ritual. Habitualmente, o pajé não participa dançando e cantando, mas o fez porque, naquela ocasião, **SAKAMIRAMÉ**, que é o "*puxador do canto*", estava acampando na mata[3]. Quatro mulheres adultas seguiam atrás, a parte da fileira, acompanhando o canto. A participação feminina é sempre através do canto e nunca da dança.

A dança iniciou-se em frente ao **TEKATAUA** e seguiu na direção do mingau, que havia sido colocado em cima de uma mesa no terreiro. Os homens, ainda de mãos dadas, contornaram algumas vezes a mesa do mingau, sempre cantando. Logo após, ocorreu o seu consumo: primeiro os homens se serviram, e depois as mulheres. Segundo os comentários dos participantes, naquela ocasião, a quantidade de mingau preparada foi muito reduzida, não sobrou nem para as mulheres provarem.[4]

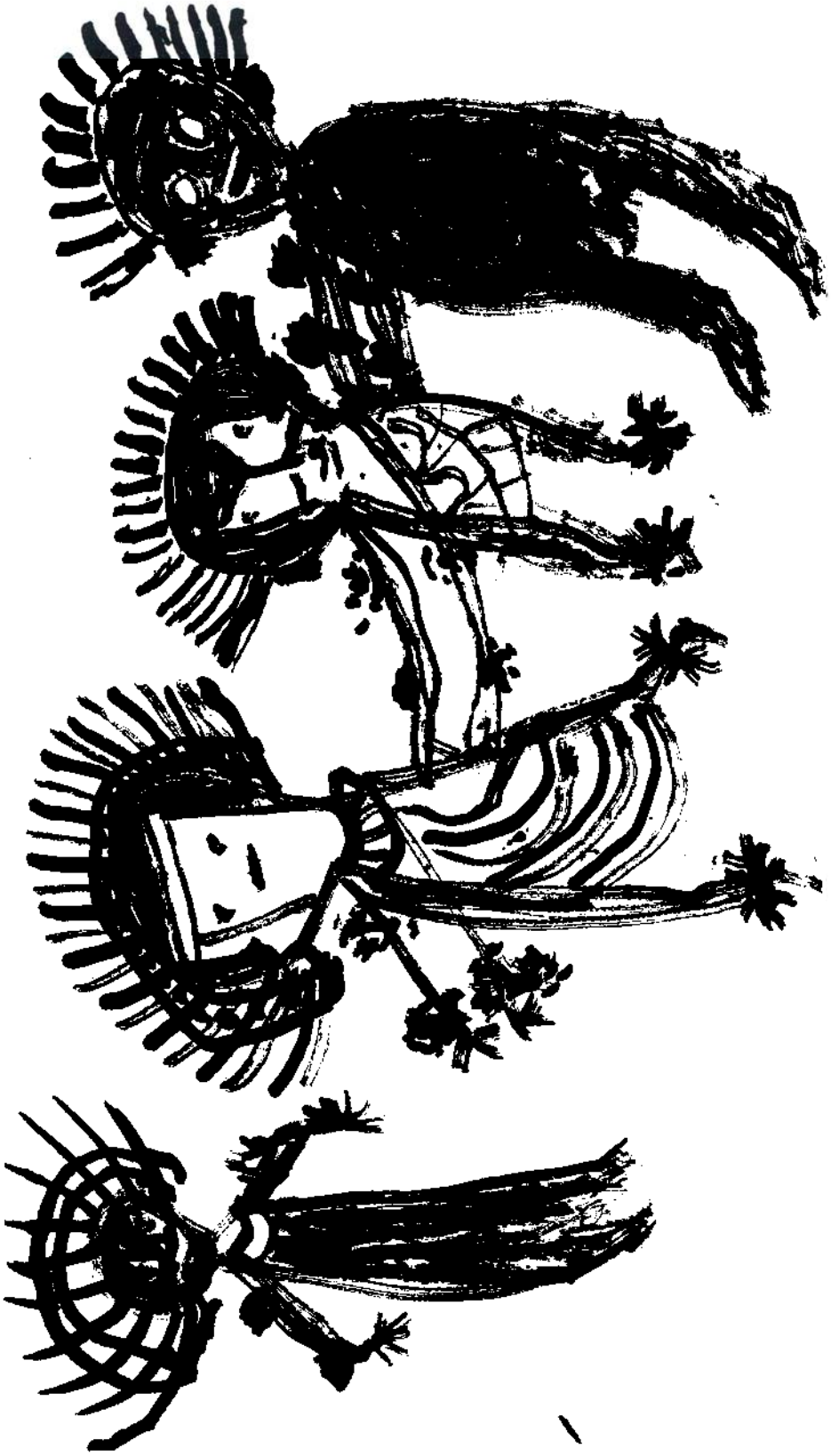
---

[3] Esta participação do pajé chamava a atenção de todos quando ouvíamos a gravação do ritual. Todo mundo queria escutar a fita porque **NAKAWAÉ** estava cantando.

[4] Vale ressaltar que 1982 foi um ano particularmente problemático no que tange à alimentação. O gado, mantido pela FUNAI, havia invadido as roças, destruindo toda a plantação dos **Asuriní**. Assim, não havia milho para a preparação do mingau.

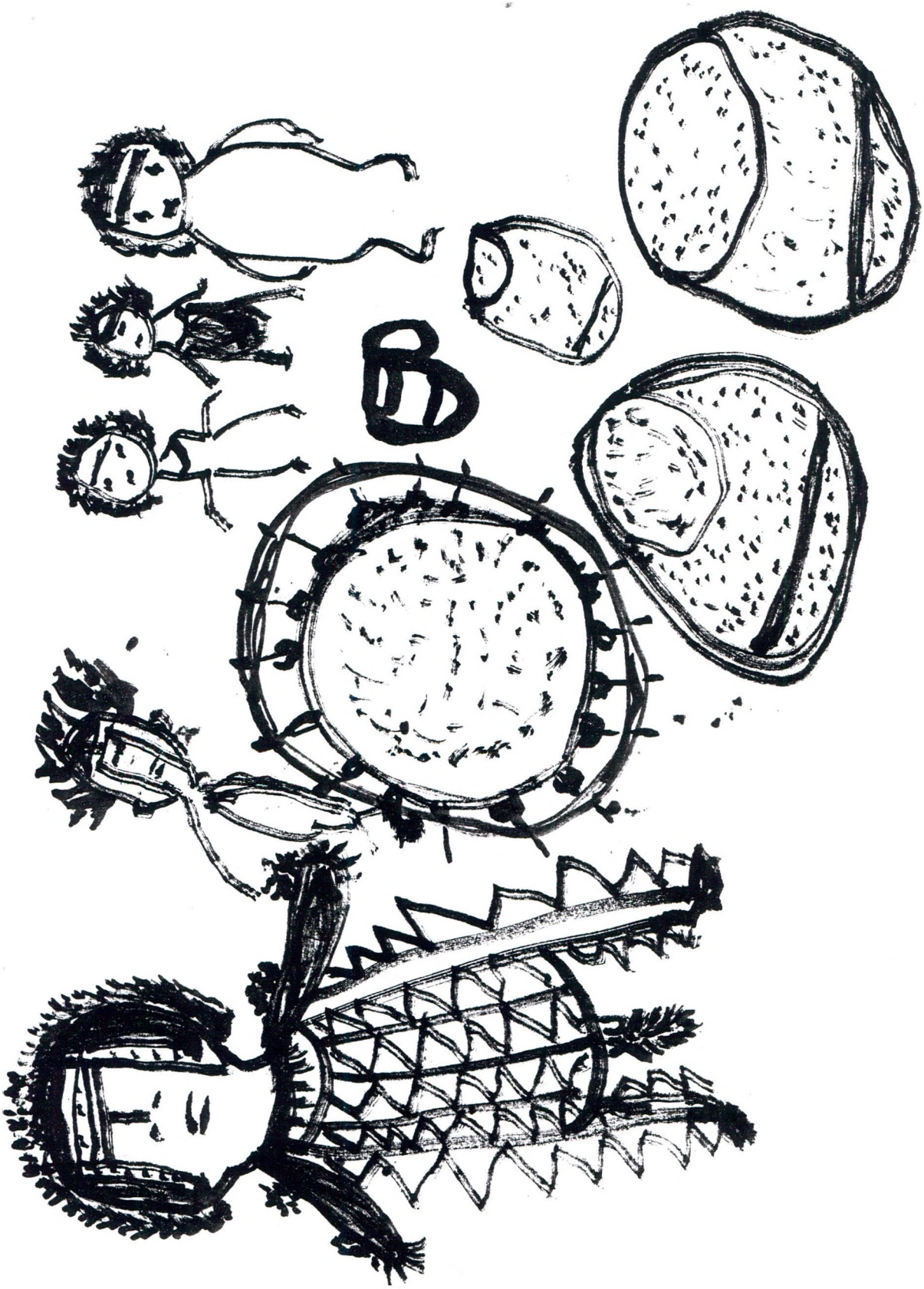
HOMENS DANÇANDO NO RITUAL DO MINGAU

Desenho de TEAPIKWAUA, coletado por Lux Vidal (1980)



FESTA DO MINGAU

Desenho de TEAPIKWAUA, coletado por Lux Vidal (1980)



Após beberem, os homens enfileiraram-se novamente e de braços dados, dançando, retornaram ao ponto de partida. Assim encerraram-se as atividades do dia 28, com os comentários de que a dança continuaria na noite seguinte.

- No dia 29, **SAKAMIRAMÉ** ("o puxador de canto") e sua família retornam da mata para participar da festa. Cerca de uma hora após o escurecer, teve início outra reunião no **TEKATAUA**, que se prolongou até meia-noite. Desde o dia anterior, **NAKAWAÉ** e sua família estavam instalados no **TEKATAUA**, que funcionava assim como uma casa de hóspedes.

Nesta reunião, como nas outras, os homens tocaram as **TABOCAS**, fumaram o **TAWARI** e beberam café. No entanto, nesta ocasião, **NAKAWAÉ** e outro homem adulto, **NETÉ**, cantaram - começava o "*ensaio*" das canções. O pajé canta, apresentando as músicas aos homens presentes. Estes devem escolher uma canção que se tornará sua. Há vários momentos de silêncio entre uma canção e outra; os homens permanecem sentados no **TEKATAUA** numa posição típica: encolhidos com os joelhos dobrados e cabeça baixa. As músicas são cantadas várias vezes num tom muito baixo, que contrasta com o modo de cantar durante a dança: sempre bem mais alto. Com a repetição, os homens vão memorizando as canções para o ritual.

- Durante o dia 30, não houve qualquer atividade ligada ao ritual. Todos aguardavam a chegada de **PARAPU**, que naquela época residia no local conhecido como Urubu. **PARAPU** é o responsável por uma série de atividades do ritual, como a coleta do

palmito e a construção da casa cerimonial temporária, a **TOKASA.** Ele foi escolhido para esta função - para "*tomar a frente da festa*" - por **NAKAWAÉ. PARAPU** é o irmão mais novo de **SAKAMIRAMÉ** que, anteriormente, assumia este cargo. Segundo os **Asuriní**, a escolha de **PARAPU** deveu-se ao fato dele ser "*animado para a festa*".

- No dia 31, com a chegada de **PARAPU**, tiveram prosseguimento as atividades rituais. Às 13:30 horas, **PARAPU** já havia coletado o palmito e a esposa do pajé iniciara o preparo do mingau. Por volta das 17:40 horas, uma segunda panela de mingau estava cozinhando e **PARAPU** já havia separado no pátio as folhas de palmeira para a construção da **TOKASA.**

Às 18:30 horas, homens e mulheres adultos estavam reunidos no **TEKATAUA.** A criançada também circulava por lá, observando a movimentação dos adultos. Os homens fumavam **TAWARI** e preparavam sua ornamentação. O capitão **CAJU** chegara há pouco em casa com um urubu-rei, cuja penugem é utilizada para enfeitar os dançarinos e um homem já tratava de depenar a ave.

A penugem branca é colada com o leite da árvore massaranduba nas pernas dos dançarinos, por cima da pintura de jenipapo. Desde o dia anterior, os homens já vinham se pintando. A pintura é executada pela mãe ou esposa do dançarino no âmbito doméstico. Contrasta assim, com a aplicação da penugem que é feita pelos homens, no espaço público-ritual: o **TEKATAUA.**

A pintura pode ser aplicada tanto por homens, quanto por mulheres.[5] Apesar de serem as mulheres que mais se dedicam à esta tarefa, alguns homens são considerados excelentes pintores. Na concepção do ritual, no entanto, os dançarinos devem ser pintados pelas mulheres (esposa ou mãe). O acervo da pintura corporal **Asuriní** inclui vários motivos que podem ser combinados de diferentes formas. Nos rituais, o motivo mais comumente utilizado pelos homens é o **OMOHUM** ("*tudo preto*"): o dançarino tem todo os seu corpo pintado com o jenipapo ou urucum.

A pintura corporal é presença obrigatória nos rituais, já no dia a dia, ela é pouco empregada. Tradicionalmente, a pintura era usada tanto cotidianamente, quanto em ocasiões especiais, marcando as etapas do ciclo de vida dos indivíduos e os diferentes eventos de que eles participavam. Tratava-se de uma elaboração simbólica das diferenças internas à Sociedade[6].

---

5 Na pintura corporal, os **Asuriní**, como vários outros grupos indígenas, utilizam o jenipapo e o urucum como matéria-prima para as tintas, que são aplicadas no corpo com a mão ou com o auxílio de talos de madeira, em caso de motivos que requerem mais detalhes. Podem ser empregados também carimbos feitos com o caroço da fruta inajá, partido ao meio. O carimbo é mergulhado na tinta de jenipapo e, em seguida, aplicado sobre o corpo.

O urucum é cultivado próximo às casas e o jenipapo coletado na mata da reserva, em locais mais distantes da aldeia. A coleta do jenipapo é um trabalho preferencialmente masculino, enquanto o preparo da tinta é uma tarefa desempenhada pelas mulheres. Para obter a tinta, rala-se o fruto do jenipapeiro, e, em seguida, a massa ralada é espremida. Dela desprende-se um líquido que é colocado numa vasilha e deixado ao sol durante algum tempo. Este procedimento faz com que a tinta escureça um pouco, sendo então aplicada no corpo do indivíduo. Durante a execução da pintura a tinta é ainda bastante clara, tornando-se escura, quase preta, com o passar de algumas horas. Já o urucum é amassado na mão e aplicado em seguida. É uma pintura que não resiste tanto tempo quanto a do jenipapo; sua duração é de um dia, no máximo dois dias.

6 Através de um catálogo elaborado por **PURAKÉ Asuriní**, foi possível determinar várias das diferenças internas à Sociedade, que eram marcadas por este sistema. Em tal catálogo, **PURAKÉ** apresenta 19 pinturas (onde são combinados 29 motivos), explicitando a ocasião em que deveriam ser utilizadas e por qual categoria de pessoas. Segundo o que se observa neste catálogo, a pintura, em primeiro lugar, distingue homens e mulheres, já que vários motivos só podem ser utilizados por um dos sexos. De outro lado, a pintura divide a Sociedade em duas categorias: os indivíduos maduros (biológica e socialmente) e os imaturos. A preocupação em distinguir os indivíduos conforme seu sexo só existe na primeira categoria.

Dentro do grupo dos imaturos existem algumas etapas que são destacadas: o nascimento e a primeira infância; o casamento e também o fato destes indivíduos não terem filhos. É este último atributo que marca a passagem para a categoria de maduro para ambos os sexos. Ainda em relação aos homens imaturos uma idade é marcada: a faixa dos 10, 12 anos - etapa em que o rapaz deveria submeter-se à primeira cerimônia de iniciação, quando sua orelha era perfurada. Dentro da categoria de homem maduro destacava-se uma posição: a do guerreiro homicida. (para maiores informações cf. a análise que apresento

A pintura de jenipapo, além de diferenciar as diversas categorias sociais, distingue também a Sociedade como um todo da Natureza e do Sobrenatural. Ela é um emblema do mundo social. Os recém-nascidos, que acabam de chegar e precisam ser incorporados à Sociedade, devem ser pintados com o jenipapo - este é um dos primeiros passos do processo de humanização da criança. Com o jenipapo está-se marcando o seu ingresso no mundo social.

A pintura marca também o momento da morte do indivíduo, quando ele passa a integrar o Sobrenatural. A morte requer dois tipos de pintura: um para o morto e outro para os enlutados. O defunto tem seu rosto pintado com o urucum, enquanto nos vivos (parentes do morto) é aplicado o jenipapo pelo corpo todo (padrão **OMOHUM**). Estes últimos nunca devem se pintar com o urucum que lembra "*o sangue, o morto*". A pintura nesta situação marca a diferença entre vivos e mortos - que deixam de utilizar o jenipapo e de pertencer ao mundo social.

Atualmente, a pintura **Asuriní** é basicamente utilizada em momentos como o luto e o ritual - ocasiões nas quais as fronteiras do Social e do Sobrenatural estão pouco claras, são ultrapassadas. Assim, a pintura hoje é, primordialmente, empregada para diferenciar os seres humanos dos seres sobrenaturais, com os quais eles estão em constante contato.

Nos períodos rituais, a pintura corporal distingue aqueles que participam das festas do restante da aldeia. Na realidade atual, como a pintura cotidiana é menos freqüente, o simples fato do indivíduo estar pintado indica (independentemente dos motivos empregados) que ele se prepara para participar do ritual. Assim, a existência de indivíduos pintados na aldeia é um sinal de que se atravessa um momento especial de contato entre o Social e o Sobrenatural.

---

no artigo "A Marca dos Tempos: Identidade, Estrutura e Mudança entre os Asuriní do Tocantins", a ser publicado no Livro Grafismos Indígenas, Ed. Nobel, no prelo).

O que se observa é que os homens, especialmente os dançarinos, devem estar necessariamente pintados; já para as mulheres o uso da pintura não tem a mesma importância. São os dançarinos os personagens centrais dos ritual; aqueles que, de fato, entram em contato com o Sobrenatural - que precisam estar pintados. Como foi mencionado, a ornamentação deles inclui ainda a penugem de urubu-rei, exclusiva dos que desempenham este papel na festa.

Já o pajé não se pinta, o que se coaduna com sua posição particular: ele não pertence exclusivamente ao mundo social. Ele não apenas mantêm contato com o Sobrenatural (como ocorre com os dançarinos), mas integra aquele mundo. Assim, não lhe cabe a pintura, embora o pajé, diferentemente do morto, não tenha deixado de pertencer definitivamente à Sociedade. Sua posição comporta um duplo pertencimento. Isto está traduzido no código da pintura, uma vez que o pajé pode utilizar a pintura cotidiana e mesmo a ritual, se não estiver desempenhando as funções de pajé, se atuar como dançarino.

Em nenhuma das festas que tive a oportunidade de assistir, **NAKAWAÉ** foi pintado ou ornamentado. Em 1982, não foi diferente: enquanto os homens se enfeitavam com a penugem de urubu-rei, **NAKAWAÉ** permanecia no **TEKATAUA,** fumando **TAWARI** e conversando. Os homens aplicavam uns nos outros a penugem, que formava listas brancas nas pernas dos dançarinos. Enquanto essa operação transcorria, dois rapazes foram até um igarapé próximo à aldeia para buscar as flautas **TABOCA** - elas devem ser guardadas na água para evitar rachaduras.

Foi então, que **PARAPU** iniciou a construção da **TOKASA.** Primeiramente, é construída a armação de madeira que, em seguida, é totalmente coberta com folhas de palmeira. A colocação das folhas é feita de tal forma que o construtor termina a tarefa dentro da **TOKASA.** Ele só pode sair de lá de dentro após cantar a *"música da* **TOKASA**". Como **PARAPU** não sabe cantar, ele conta com o auxílio de seu irmão

SAKAMIRAMÉ, que se aproxima da casa cerimonial e, do lado de fora, executa a canção. Somente, então, é que **PARAPU** deixa o interior da **TOKASA**, retirando duas das folhas que cobriam a casa, abrindo assim duas entradas, por onde passarão os dançarinos.

Caso a canção não seja logo executada, o construtor pode morrer. Esta música tem sua origem numa passagem mítica, quando uma **TOKASA** subiu aos céus, com os participantes da festa. Estes estavam aguardando o retorno à aldeia de um homem que havia ido até a mata buscar breu. Gritaram para que ele voltasse, mas sem obter sucesso. Decidiram, então, amarrar suas redes na **TOKASA** e irem todos embora. Só sobraram na aldeia dois homens. Naquele tempo, existiam muitas outras aldeias. A **TOKASA** passou por cima de outra aldeia e as pessoas que iam no seu interior, cantaram a música, que, até hoje, é executada ao se montar a casa cerimonial.[7]

No início da noite, ocorreu o consumo ritual do mingau, nos moldes já descritos. Houve, desta vez, um número maior de participantes, que se retiraram logo após o término desta etapa da festa. Nesta ocasião, o capitão **CAJU**, que havia solicitado a realização do ritual, não se fez presente. Da mesma forma, estavam ausentes sua esposa, sua filha **PATURINA** e o marido dela. Isto porque uma das filhas de **PATURINA** havia ficado doente. Segundo a explicação dada na ocasião, "*quando tem parente doente, tem vontade mas não vai [à festa]*". O resguardo é necessário no caso de doença dos filhos, netos, esposa, mãe, pai, ou irmãos.

Após o consumo do mingau, os adultos que permaneceram na festa (nove homens e três mulheres) reuniram-se no **TEKATAUA**. Durante algum tempo, eles cantaram baixinho, "*ensaiando*" as canções. Depois, dois homens, **NEXANIXA** e **SAKAMIRAMÉ**, dirigiram-se até a **TOKASA**. Lá dentro, cantaram acompanhados pela esposa de

---

7 Ao narrarem este mito, os **Asuriní**, nesta passagem específica, cantam a música mencionada. Este é aliás, um procedimento comum; várias narrativas míticas incluem a execução de canções.

NEXANIXA, que permanecia próxima, mas do lado de fora da **TOKASA**. Os cantores usavam no tornozelo o **PEQUIÁ**, que soava junto com suas vozes. No **TEKATAUA**, os homens cantavam alternadamente com os da **TOKASA**; faziam comentários, e, ao final da música, gritavam: **KATUETE** (muito bom)[8]. Os dois homens retornaram ao **TEKATAUA** e, novamente, todos cantaram baixo. Depois, outros dois dirigiram-se até a **TOKASA** e repetiu-se o mesmo procedimento. Este processo prosseguiu por toda a noite e os participantes amanheceram no **TEKATAUA**.

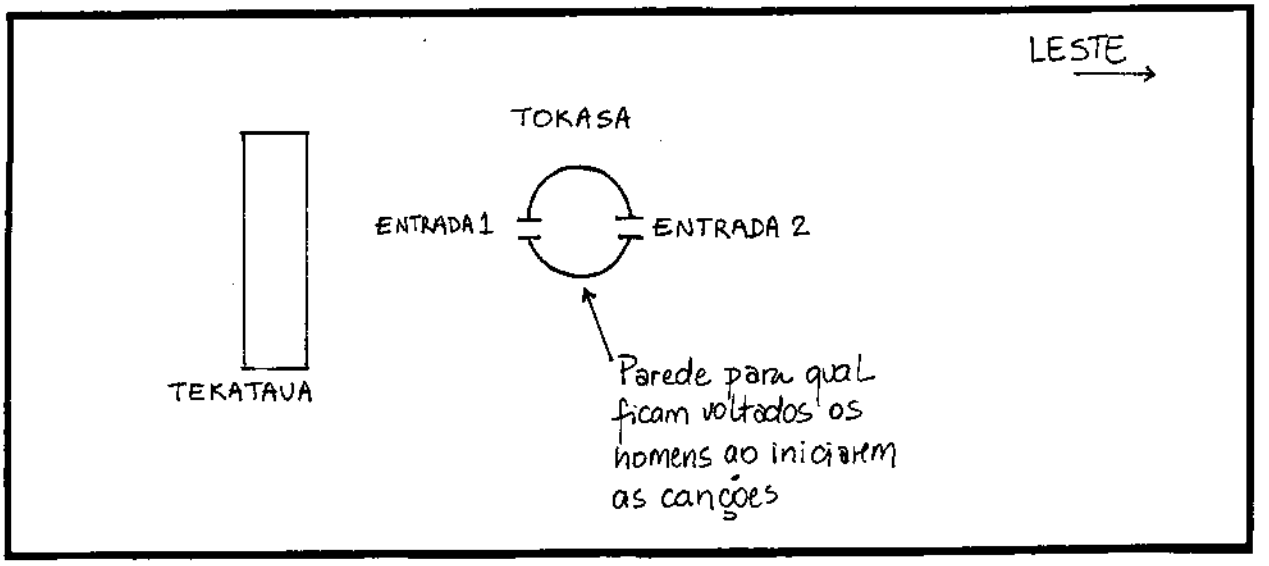
Os homens devem cantar para "*o velho [o pajé] ouvir se está bom, e se está correto*". Aqueles que cantam juntos nesta noite, formarão uma dupla de dançarinos no dia seguinte.

- Por volta das sete horas da manhã do dia 1º de agosto, alguns dos homens que amanheceram na festa, retornam para suas casas. Alguns dirigem-se às suas casas, pois até aquele momento, ainda não haviam se pintado com o jenipapo. No **TEKATAUA**, prosseguem os trabalhos de ornamentação com a penugem de urubu-rei.

Finalmente, após todos os homens estarem devidamente ornamentados, tem início a dança. **KARO** e **SAKAMIRAMÉ** - os dançarinos mais velhos do grupo - são os primeiros. Eles entram na **TOKASA** e ficam de pé no seu interior, virados para uma das paredes laterais da casa cerimonial. Começam, então, a cantar. Cada dançarino tem sua própria canção recebida de **NAKAWAÉ** nas noites anteriores. Em cada dança, executa-se a canção de um dos membros da dupla. O outro homem só cantará sua música numa próxima dança. Quando a canção começa a ser executada, as mulheres passam a acompanhá-los. Os dois homens afastam-se da parede da **TOKASA**, dirigindo-se ao seu centro, ambos virados para a entrada da casa cerimonial (entrada nº 1, cf. figura).

---

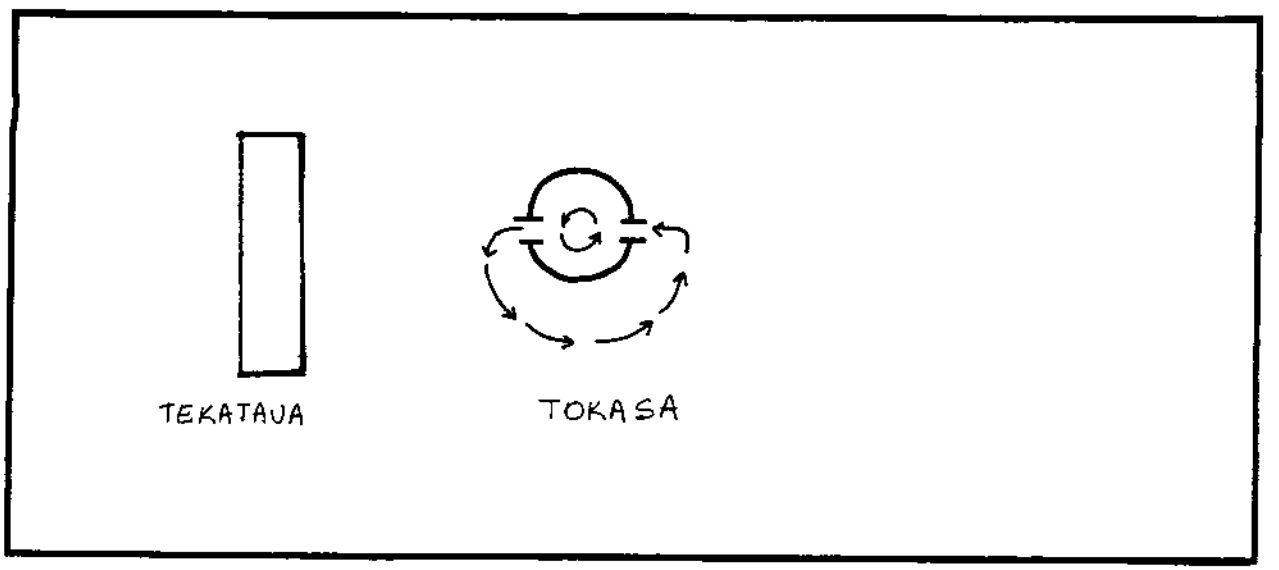
8 **KATU** = bom; **ETÉ** = sufixo intensificador (muito).



Já no centro da **TOKASA**, os dois homens colocam-se um na frente do outro. Ambos usam o **PEQUIÁ**; o da frente usa um grande colar de **MURAIA**[9] colocado transversalmente no peito e segura os cigarros **TAWARI**. O outro coloca suas mãos nos ombros de seu companheiro. A canção entoada pertence àquele que segue na frente.

Ainda no interior da **TOKASA**, os dois homens, posicionados em frente à entrada, cantam, levantando e abaixando os pés (o que faz soar os **PEQUIÁS**), mas sem sair do lugar. Em seguida, dão duas voltas no centro da casa (sempre batendo os pés com firmeza no chão) e saem. Os dois contornam a **TOKASA** (sempre posicionados um na frente do outro) e retornam pela outra entrada (nº 2).

[9] O colar do dançarino é composto de várias voltas das sementes pretas de muraia enfiadas em envira. Podem ser usados também fios de linha vermelha, adquirida na cidade.



Movimentação dos Dançarinos

Ao saírem da casa cerimonial, os homens passam a ser seguidos por um grupo de mulheres, que vai andando (elas não dançam) e cantando atrás deles. Geralmente, as mulheres acompanham seus maridos, filhos ou irmãos, mas, as mais velhas - que sabem cantar bem - costumam seguir todos os dançarinos. Os **Asuriní** dizem que as mulheres devem "*cantar para seus maridos e filhos*".

Os dançarinos dão cinco voltas em torno da **TOKASA.** Ao retornarem de cada volta, são acompanhados das mulheres, que entram na casa cerimonial e vão para junto da parede esquerda oposta àquela onde ficam, inicialmente, os dançarinos. Nesta

HOMENS DANÇANDO AO REDOR DA TOKASA

posição, elas aguardam os homens que, ao regressarem, dão mais duas voltas no interior da casa, antes de saírem novamente.

NAKAWAÉ acompanha do **TEKATAUA** o desenrolar da dança, gritando às vezes alguma orientação. Sempre sério, ele observa a movimentação na **TOKASA**, fumando **TAWARI** e cantando de tempos em tempos para ajudar os que estão dançando: *"para ensinar a música"*. Os outros participantes permanecem também no **TEKATAUA**, vendo a dança e conversando - alguns dançarão em seguida, outros apenas assistem.

Ao completar as cinco voltas, os homens e as mulheres saem da **TOKASA** e uma nova dupla prepara-se para dançar. Às vezes, o mesmo par sai dançando novamente, trocando apenas de posição. Isto significa que a dupla passará a executar a canção daquele companheiro que anteriormente seguia atrás. Não parece haver uma norma pré-estabelecida para a formação destes pares. Durante esta festa, dançaram juntos: pai e filho; irmãos; cunhados; mas também homens que não tinham relações de parentesco ou afinidade próximas.

Às 12:30 horas, quando já haviam dançado sete duplas[10], é feito um intervalo para o almoço. Algumas pessoas foram para suas casas, outras permaneceram no **TEKATAUA** para comer o almoço preparado pela esposa do pajé. O prato era urubu-rei cozido na água. Havia um certo constrangimento quanto ao cardápio, não sei dizer claramente porque. Quanto à mim, mandaram-me para casa para almoçar lá qualquer coisa. Um procedimento estranho, pois, normalmente, os **Asuriní** fazem questão que, ao menos, experimentemos a comida. A impressão que me deu foi a de existir alguma restrição, como se o urubu só pudesse ser comido pelos dançarinos. Cotidianamente, por

---

10 Os pares eram formados por (o primeiro nome corresponde ao daquele que dançava na frente): **KARO e PARAPU; SAKAMIRAMÉ e PARAPU** (irmão mais velho - irmão mais novo); **PARAPU e SAKAMIRAMÉ; APINA e SAKAMIRAMÉ** (filho - pai); **KARO e PARAPU; NEXANIXA e PARAPU;** e **PARAPU e NEXANIXA.**

outro lado, o urubu-rei não é incluído na dieta alimentar. Não sei dizer se nas ocasiões rituais, o uso do animal abrangeria desde sua penugem à sua carne.

No final da tarde, homens, mulheres e crianças voltam a se reunir no **TEKATAUA.** Alguns homens ainda estão ornamentando-se com a penugem de urubu-rei - eles não dançaram pela manhã.

Os homens recomeçam a dançar, novas duplas se formam. As esposas de **SEREVIA** e **PURAKÉ** aparecem para participar - é que agora, neste período, seus maridos vão dançar. Durante a tarde, mais seis duplas passam pela **TOKASA**[11]. Quando o terceiro par, formado por **PURAKÉ** e **SAKAMIRAMÉ**, inicia sua segunda volta em torno da **TOKASA**, **NAKAWAÉ** aproxima-se. Os homens param já do lado de fora, mas ainda à saída da **TOKASA.** As mulheres, que os acompanhavam, permanecem no interior da casa cerimonial. **NAKAWAÉ** leva nas mãos um grande cigarro **TAWARI** (com cerca de 40 centímetros), que entrega a **PURAKÉ.** Ao receber o cigarro, **PURAKÉ** segura-o com as duas mãos e dá uma forte tragada. A fumaça provoca-lhe tosse e tontura: "*como quando bebe bebida alcoólica*". **PURAKÉ** é amparado por seu companheiro de dança, que permanecendo sempre atrás, abraça-o. Sustentado por **SAKAMIRAMÉ**, **PURAKÉ** dá outra longa tragada no **TAWARI**, que durante o tempo todo está seguro numa das mãos do **NAKAWAÉ**.

Esta operação consiste em receber o **KAROWARA**, que foi confeccionado por **NAKAWAÉ** e colocado no **TAWARI.** O **KAROWARA** entra no corpo do indivíduo, portanto, por sua boca, através do cigarro. Segundo **PURAKÉ**, deve-se tragar com força até sentir na garganta, ou na boca, que o **KAROWARA** entrou - é, neste instante, que o

---

11 Os pares eram formados por: **NEXANIXA** e **SAKAMIRAMÉ**; **SAKAMIRAMÉ** e **NEXANIXA**; **PURAKÉ** e **SAKAMIRAMÉ** (cunhados); **APINA** e **SAKAMIRAMÉ** (filho-pai); **PURAKÉ** e **SEREVIA**; **SEREVIA** e **PURAKÉ.**

homem perde suas forças e precisa ser amparado. Alguns **Asuriní** afirmam que o **KAROWARA** fica alojado na boca do indivíduo, entre o dente e a gengiva[12].

Os **KAROWARA** são confeccionados com dentes de catitu, de quati e do peixe-cachorra (**PIRATINGAOHA**). Estes devem ser esfregados numa pedra até que "*fiquem fininho como papel*". Quando trabalha-se com o catitu, deve-se partir o dente em dois. Se a matéria-prima é o peixe-cachorra, utilizam-se dois dentes. Em ambos os casos, os dentes são perfurados para que se possa amarrá-los com um fio: "*aí já é* **KAROWARA**. *Fica experimentando, ele mexe sozinho*". Segura-se o **KAROWARA** pelo fio, enquanto ele realiza movimentos de morder: os dentes se abrem e se fecham. Aí, então, ele é colocado dentro do **TAWARI**.

A confecção do **KAROWARA** é uma operação que envolve certo sigilo, não podendo ser testemunhada livremente, muito embora seus passos sejam conhecidos de todos os membros da aldeia e descritos sem constrangimentos. Atualmente, esta tarefa pode ser executada por **NAKAWAÉ** e **TAKAMUNA**[13]. **TAKAMUNA** é um homem casado, de meia idade, filho do falecido **AMATASAIROHA**, líder e pajé do grupo do Pacajá. Ele não é considerado um pajé, mas detém vários conhecimentos relacionados ao xamanismo. **TAKAMUNA** aprendeu a confeccionar **KAROWARA** com um antigo pajé.

Vários homens adultos possuem **KAROWARA**, colocados por **NAKAWAÉ**, **TAKAMUNA** ou por outros indivíduos já falecidos. É possível ter mais de um **KAROWARA**. Alguns homens têm "*muitos*", que podem ter sido colocados por uma única pessoa ou por várias.

---

12 É por esta razão que o velho pajé recusa-se a ir ao dentista. Tem receio que sejam extraídos alguns de seus dentes e que seus **KAROWARA** se manifestem.

13 Uma vez, **TAKAMUNA** me disse que iria me mostrar como se fazia o **KAROWARA**, mas foi proibido de cumprir a promessa por **NAKAWAÉ**, que alegou que este assunto não era brincadeira, não se podia fazer à toa.

PURAKÉ RECEBENDO KAROWARA

(agosto de 1982)

Possuir a força - **KAROWARA** implica em responsabilidades e perigo. Caso uma série de cuidados não sejam observados, o **KAROWARA** pode matar o seu próprio dono, ou ainda outros indivíduos. Somente aqueles que passaram por um processo de amadurecimento biológico e social (participando intensamente das atividades rituais) estão aptos a receber o **KAROWARA.** Parece ser **NAKAWAÉ** quem determina se o indivíduo está preparado ou não para possuí-lo. Assim, **NABU** contou-me, em 1983, que não tinha **KAROWARA** *"porque o pajé não gostava"*, achava que ele ainda era muito moço, *"não saberia usar"*. Na ocasião, **NABU** tinha cerca de 25 anos, estava casado e tinha dois filhos de cinco e três anos. O amadurecimento, no entanto, não é o único requisito, existe uma variável pessoal que determina se o indivíduo *"aguenta"*, ou não, receber o **KAROWARA. NETÉ**, por exemplo, um senhor de meia idade, com vários filhos casados, que conhece as canções, os mitos e participa dos rituais, tentou e não conseguiu: *"não aguentou"*, embora tivesse, *a priori*, todas as condições necessárias para isso.

Receber o **KAROWARA** pelo **TAWARI** não transforma o indivíduo em pajé, uma vez que só o **KAROWARA** retirado do Espírito-Onça lhe dá poderes de curar. No entanto, esta constitui uma etapa importante do aprendizado. Através deste processo, o homem familiariza-se com o **KAROWARA,** aprende a lidar com esta força; daí o interesse dos aprendizes em possuí-lo.

No ritual de julho-agosto de 1982, somente **PURAKÉ** recebeu **KAROWARA.** Após este processo, outra dupla dirigiu-se a **TOKASA**, e quando ela finalizou, **PURAKÉ** dançou ainda mais uma vez. Nesta noite, encerrou-se a primeira etapa da festa. Após a dança, os homens reuniram-se no **TEKATAUA** e lá ficaram conversando assuntos cotidianos, até cerca das 22:00 horas.

Segundo explicações dos **Asuriní**, a festa não havia se encerrado, mas haveria uma pausa. **NAKAWAÉ** e sua família retornariam à Massaranduba e lá permaneceriam

durante algum tempo, para que o velho pudesse descansar, já que não havia dormido por várias noites. Ainda não haviam dançado cinco homens adultos e também a criançada. A casa cerimonial temporária permaneceria no terreiro até a continuidade da festa. Quando deixei a aldeia, um mês depois, a dança ainda não havia se realizado. É verdade que este período foi tumultuado: muitos casos de doença na aldeia que exigiram várias consultas à **NAKAWAÉ** e à enfermeira, e desentendimentos com a FUNAI sobre a transferência do chefe de posto, que implicaram em reuniões e visitas dos funcionários do órgão à área. Não posso afirmar, entretanto, que foram estes os motivos para o longo intervalo (suponho que maior do que aquele que os **Asuriní** haviam calculado inicialmente), ou se é assim mesmo que as coisas ocorrem, e os prazos são explicitados muito mais para agradar a pesquisadora, que insiste em saber antecipadamente quando os eventos vão ser realizar.

A participação no ritual

O ritual de 1982 mobilizou mais da metade da população masculina adulta da aldeia, que na época somava trinta indivíduos. Vinte homens adultos tomaram parte da festa: dezessete deles eram casados com filhos, um era viúvo e dois eram solteiros. Entre os ausentes, estavam três que nunca participam da vida ritual, apenas consultam-se com **NAKAWAÉ** em caso de doença. A razão alegada para tal atitude é apenas que "*eles não gostam de dançar*". Aparentemente, tal opção não implica em qualquer discriminação ou desvalorização destes homens, como poderia se imaginar, dada a importância que a vida ritual tem na formação do ser masculino. Outro que não participa das festas é o Sr. Bernardo, índio **Tembé**, que reside junto aos **Asuriní** desde a época do contato, quando integrava a equipe de pacificação do SPI. Também distante de tais atividades está **IAIWU**, mas a vida deste **Asuriní** é toda particular: ele vive só na mata, aparecendo na aldeia, de vez em quando, em busca de tabaco.

Dentre os jovens, apenas um - o mais velho deles, que tinha cerca de 15 anos - participou como dançarino, tendo, portanto, recebido uma canção. Ele, no entanto, "*dança calado*", pois não sabe cantar em **Asuriní**. É o seu companheiro de dança que entoa sua canção. No caso deste jovem, ele foi acompanhado por seu pai, **SAKAMIRAMÉ**, um renomado cantor[14]. Outros rapazes, mais jovens, participaram observando do **TEKATAUA** as danças e engrossando a fileira dos homens que dançaram em torno do mingau.

Entre os homens adultos, a participação também foi diferenciada. Alguns estiveram presentes em todas as reuniões e outros seletivamente em algumas. **CAJU**, um

[14] Não consigo saber ao certo porque estes indivíduos mais jovens não cantam. É verdade que alguns deles fazem pouco uso da língua **Asuriní** no seu cotidiano. É comum dizerem que entendem, mas não sabem falar a "*gíria*". No entanto, poderiam aprender a canção pela repetição, memorizando. Eu mesmo aprendi uma música **Asuriní** sem saber o significado de todas as palavras. Isto me leva a pensar em outros motivos: seria esta uma etapa do aprendizado: primeiro dançar calado e depois cantar?

dos homens que convocou a festa, no decorrer do período, foi impedido de participar por ter que cumprir resguardo pela neta doente. A principal distinção, sem dúvida, se estabelece entre aqueles que ganham uma canção e dançam e os outros que apenas assistem ou participam exclusivamente do consumo do mingau. Esta decisão é individual; há homens que dançam em todas as oportunidades, outros em apenas algumas. A maior ou menor participação é determinada pelo interesse no xamanismo, já que atuar como dançarino é parte da formação de um pajé e proporciona a oportunidade de um contato com o Sobrenatural.

Além da diferença básica entre dançarinos e espectadores, existem ainda algumas funções específicas no ritual. **NAKAWAÉ,** como foi dito, tem um papel de destaque: distribui as canções e orienta toda a festa. Outra função é aquela desempenhada por **PARAPU**: ele é o "*animado para festa*", devendo encarregar-se de uma série de preparativos, entre eles a construção da **TOKASA.** Ele atua como um auxiliar do pajé na organização do evento. Parece existir ainda um terceiro papel, mais informal, que é ocupado por **SAKAMIRAMÉ:** ele é o "*puxador do canto*" - função que, no primeiro dia da festa, devido a sua ausência, teve que ser cumprida por **NAKAWAÉ.**

A participação feminina no ritual parece gravitar em torno dos homens. Assim, suas funções são: a de preparar o mingau para os homens beberem; pintar os dançarinos; e cantar para seus maridos e filhos. Até mesmo a sua presença na festa como espectadora é determinada em grande parte pelos homens, pois uma mulher não se dirige ao **TEKATAUA,** se seu marido, ou filho, não estiver lá. É verdade, no entanto, que a intensidade desta participação envolve uma boa dose de opção individual. Elas não precisam necessariamente acompanhar os homens durante todas as etapas; algumas dirigem-se ao pátio apenas no momento em que seus maridos vão dançar.

Entre as mulheres, as mais velhas, que melhor cantam, costumam ter uma participação mais ativa, acompanhando vários homens, não se restringindo, portanto, a

seus maridos e filhos. São elas que, normalmente, estão presentes às noites de ensaio, quando são distribuidas as canções. Na festa de 1982, apenas uma mulher nesta categoria não participou do ritual, a velha **PETIRAWA**. Segundo explicações de sua filha, **PETIRAWA** ficou aguardando um convite, que não veio. Não me consta que qualquer outra pessoa tenha sido formalmente convidada e não sei dizer porque **PETIRAWA** estaria nesta situação particular. Viúva, ela tinha dois filhos participando da festa, nenhum deles, entretanto, dançou. Talvez a necessidade de um convite especial esteja relacionada com este fato.

Dentre as mulheres, vale destacar ainda o desempenho da esposa de **NAKAWAÉ**, presente a todas as etapas do ritual. Na condição de esposa do pajé, ela atua de forma diferenciada: ela não pinta seu marido, nem acompanha-o na **TOKASA**, uma vez que o pajé não se ornamenta, nem dança. Por outro lado, ela tem uma função específica, qual seja a de preparar o mingau[15]. A esposa do pajé detêm também um conhecimento particular das canções transmitidas aos dançarinos, pois as conhece previamente devido a convivência com o marido, e ajuda no aprendizado, embora esta função não esteja formalizada.

AS ESFERAS DO SOBRENATURAL E OS GÊNEROS

Ao iniciar a descrição da **festa do tabaco**, coloquei que, muitas vezes, ela é realizada juntamente com a festa do mingau, como ocorreu em 1982. Cada um desses rituais envolve preparativos, ornamentação e instrumentos próprios. Na seqüência descrita anteriormente, tem-se o dia 31 de julho como o ponto de passagem de um evento ao outro: é nesta data, que, após o consumo do mingau, os homens deixam as

15 Como foi mencionado este papel cabe à mulher do pajé e à do capitão. Vale lembrar que, tradicionalmente, a posição de pajé e líder da aldeia eram muitas vezes coincidentes - o que reforça a associação deste papel à figura da esposa do pajé.

TABOCAS de lado, e reúnem-se no **TEKATAUA** para "*ensaiar*" as canções e cantá-las na **TOKASA** recém-construída. Está se abandonando a esfera de **MAHIRA** e entrando na de **SAWARA** (o espírito-Onça).

As diferenças entre os dois rituais, portanto, não se resumem à diversidade de ornamentação, instrumentos ou performance, mas remetem a dois planos do mundo Sobrenatural: ao de **MAHIRA** (da criação, do movimento cíclico do universo) e ao de **SAWARA** (do xamanismo e do movimento não-linear). Este contraste está expresso na própria periodicidade dos eventos. O ritual do mingau segue o ciclo agrícola; é este quem estabelece o calendário para a sua realização. Já a festa do tabaco ocorre quando os homens querem dançar, quando "*o* **KAROWARA** *está atacando*" - sem uma data pré-determinada, portanto.

O ritual do mingau está vinculado ao ciclo agrícola, principalmente o da mandioca - produto fundamental na dieta **Asuriní**, sob a forma de farinha. Esta vinculação à agricultura, associa a festa às mulheres, tradicionalmente, as responsáveis pelo plantio, colheita e pela preparação da farinha e do mingau[16]. Assim na festa, as mulheres reproduzem, de forma ritualizada, o que fazem cotidianamente: oferecem o produto de seu trabalho (agrícola) aos homens. E é interessante que isto ocorra num período (ou logo após) em que os homens estão envolvidos nas atividades agrícolas, realizando a broca e a derruba (para suas esposas?).

O ritual do mingau tem inclusive seu par de inversão: a festa do jacaré, onde os homens oferecem alimento às mulheres. Ela é realizada no final do verão, quando é possível encontrar muitos jacarés nas lagoas - estando vinculada, portanto, ao calendário

16 Digo, tradicionalmente, porque, hoje, com a produção de farinha para a comercialização os homens assumiram também esta responsabilidade.

das atividades de caça. Nunca presenciei uma festa do jacaré, assim a descrição apresentada a seguir foi obtida através dos relatos dos **Asuriní**[17].

O ritual inicia-se com a ida de um ou mais caçadores até a lagoa para capturar os jacarés. Os homens que executam esta tarefa devem obedecer um resguardo sexual no período, pois, do contrário, os jacarés não crescerão mais. Enquanto eles se dirigem à lagoa, o restante da aldeia aguarda-os no **TEKATAUA.** Os caçadores chegam do mato, cantando com os jacarés ainda vivos. Os animais têm sua boca amarrada e, com eles nas costas, os homens dançam no terreiro da aldeia. Além dos jacarés, eles carregam seus arcos e flechas nas mãos. Durante a dança, os homens estão ornamentados com as coroas radiais, mas apenas com sua estrutura de palha; estes capacetes não têm as penas de arara, como os utilizados na festa do mingau.

Após dar duas voltas no terreiro, os dançarinos jogam os jacarés no chão. Aí, então, os homens tratam dos animais e os cozinham na água. Quando pronto, o alimento é colocado numa grande vasilha juntamente com farinha de mandioca e, enquanto se espera que a comida esfrie, os participantes seguem cantando. No final da tarde, as mulheres comem os jacarés.

Como se percebe na descrição acima, o ritual, em sua primeira parte, evidencia os atributos do caçador. Ao trazer o jacaré vivo, e não morto como é usual, cria-se uma situação onde a ferocidade do animal - que é enfrentada na mata pelos caçadores - pode ser testemunhada na aldeia pelas mulheres. Junto com o animal são exibidos ainda os instrumentos do caçador: o arco e a flecha.

Mas é interessante que, após tanta demonstração de masculinidade, os homens assumam uma tarefa tipicamente feminina: a cozinha. No cotidiano, há uma clara divisão sexual das tarefas, cabendo aos homens trazer a caça e às mulheres cozinhá-

17 Durante o período de 1982 a 1986, tenho conhecimento da realização de uma festa do jacaré no final do verão de 1985.

las[18]. Ao ultrapassar esta divisão, o ritual reforça o simbolismo da dádiva masculina; do papel do homem enquanto provedor do alimento de origem animal.

A relação entre a origem dos alimentos e os gêneros masculino e feminino é um tema presente, portanto, nos dois rituais. Nas duas situações, um sexo oferece o produto de seu trabalho ao outro. Estas contribuições para a dieta alimentar envolvem diferenças que são trabalhadas na festa do jacaré, ainda que pela sua supressão no momento ritual.

A primeira delas diz respeito à preparação do alimento: na vida cotidiana, as mulheres oferecem um produto já processado, enquanto os homens fornecem a caça, que precisa da interferência feminina para tornar-se alimento. Uma distinção que, como já se viu, desaparece no ritual. Outra diferença é que a contribuição feminina implica num controle da reprodução do produto - uma vez que elas são responsáveis pelo plantio -, o que não ocorre na atividade de caça. No entanto, na ocasião da festa do jacaré, há uma equiparação neste sentido, já que os caçadores ficam, de certa forma, responsáveis pelo crescimento dos jacarés, devendo para isso evitar as relações sexuais no período.

O ritual do mingau está, portanto, associado às mulheres e à atividade agrícola, enquanto a festa do jacaré associa-se aos homens e à caça. A vinculação com a agricultura, assim como o uso das **TABOCAS**, associa o ritual do mingau também a **MAHIRA**, pois foi ele quem ensinou os humanos a cultivar a mandioca, a confeccionar as flautas e as músicas a serem tocadas. Conhecido como "*nosso velho avô*", **MAHIRA** foi o criador dos seres humanos e o responsável pela instauração da ordem na Terra. Ele coordenou tanto a ordenação física do mundo (endurecendo, com o auxílio da anta, a superfície da terra que era mole; separando o céu da terra; resgatando a noite que era possuída pela coruja, etc), quanto ao estabelecimento da Cultura, transmitindo aos

---

18 Ainda que não seja uma divisão rígida, uma vez que é considerado normal que homens, algumas vezes, cozinhem e que certas mulheres caçem.

homens os conhecimentos básicos. Assim, como explicou um **Asuriní**: "*tudo o que foi inventado pelo índio, foi ensinado por MAHIRA*".

Ainda tenho várias dúvidas com relação a este período mítico. Não foi possível recolher narrativas completas sobre os eventos desta época, apenas informações dispersas. Parece ter havido uma primeira criação do universo e depois um dilúvio, *quando* a terra acabou, ficou mole. Deste infortúnio, só sobreviveu um homem, abrigado no alto de uma árvore de bacabeira. Foi, então, que **MAHIRA** chamou a anta para que o animal endurecesse a superfície da terra. **MAHIRA** também tirou sua própria costela, transformando-a em uma mulher, o que permitiu que a população humana aumentasse. Não foi possível conhecer qual a relação de **MAHIRA** com a primeira criação do universo e com o dilúvio - às vezes associado à irritação de **MAHIRA** com os homens.

Na época das origens, **MAHIRA** morava na aldeia com os **Asuriní**. Aqui, ele tinha uma esposa e uma filha. Sua filha nunca conseguia permanecer muito tempo casada pois **MAHIRA** aborrecia-se com seus genros e, fumando seu **TAWARI**, transformava-os em animais[19]. Este comportamento acabou obrigando **MAHIRA** a mudar-se para longe da aldeia, pois os humanos aborreceram-se muito com ele. Por fim, os **Asuriní** já planejavam assassinar **MAHIRA** e ele decidiu voltar para o céu: "*Deu muito temporal forte, deu muito tempo forte e ele subiu. Queria pegar no toco para não subir, em outro, até que o vento levou. Aí, abriu o braço e foi embora*". Foi, após o retorno de **MAHIRA** aos céus, que surgiram entre os humanos as doenças; antes ninguém ficava doente, nem havia pajé.

Hoje, **MAHIRA** e sua esposa, moram no céu, em um local denominado **TUPANA**. É para este mesmo lugar que vão os mortos: "*quem morre faz outra casa lá, diz que tem muito. Branco também vai para lá. Lá mora tudo caboclo que morreu*". Segundo os **Asuriní**, neste local aonde reside **MAHIRA**, tem céu, sol, lua: "*tem tudo assim como tem*

---

19 Ver mitos - anexo V

aqui, tem lá. Lá em cima tem caça, **MAHIRA** *caça. Tem muita gente lá em cima, tem roça, tem tudo*".

E lá do alto, **MAHIRA** continua acompanhado a vida dos humanos na Terra, continua desempenhando seu papel de Criador. **MAHIRA** é o pai de todos os **Asuriní**; ele, que é descrito pelas mulheres como "*alto, tem cabelo comprido, é bonito*", aparece nos seus sonhos e tem relações sexuais com elas. É desta forma que são geradas as crianças. O sêmen dos homens contribui para o crescimento do feto: "*marido faz para crescer. Fica fazendo até ficar grande*". E **MAHIRA** não apenas gera as crianças, mas também zela por sua criação. Assim, se uma criança é constantemente maltratada por sua mãe, **MAHIRA** deixa-a subir: faz com que ela fique doente, morra e vá para junto de si. Como ele "*gosta*" muito das crianças impede que continuem sendo maltratadas.

MAHIRA tem, portanto, poder de vida e morte sobre os humanos. E a vida destes nada mais é do que um ciclo que começa e termina em **MAHIRA**: os humanos nascem dele e a ele vão se juntar na morte. E, neste processo, **MAHIRA** elegeu as mulheres como suas intermediárias; ele não cria mais diretamente os humanos como no tempo das origens míticas, mas deposita sua semente nas mulheres. É somente com elas que **MAHIRA** tem contato; os homens não têm acesso a ele, ao contrário do que ocorre no xamanismo, em que são estes que chegam até **SAWARA**. O pajé, que realiza longas viagens em seus sonhos, visitando lugares distantes e o Espírito Onça, não consegue ir até **TUPANA**. Os únicos humanos que vêem **MAHIRA** são as mulheres, e, assim mesmo, este contato se dá aqui na Terra: elas não chegam até sua morada. Assim não se tem informações "recentes" sobre esta esfera do Sobrenatural, apenas aquelas transmitidas através das gerações. Estas, evidentemente, são atualizadas com o decorrer dos anos (abrindo, por exemplo, um espaço para os não-índios na aldeia dos mortos) e acrescidas de interpretações individuais, uma vez que nenhuma cultura é estática. No entanto, no modo de ver dos **Asuriní**, as informações trazidas pelo pajé têm uma conotação

jornalística de atualidade (ele testemunha novos fatos acontecendo), o que é impossível com relação a **TUPANA** (aldeia dos mortos): quem vai até esse local não volta para contar as novidades. E o contato das mulheres com **MAHIRA** não permite este tipo de conhecimento.

A relação dos homens com **SAWARA** é individualizada (existe, como se verá mais adiante, um roteiro básico, mas cada qual o percorre de uma forma pessoal) e resulta em fatos novos. A das mulheres com **MAHIRA**, ao contrário, não permite variações pessoais, nem temporais: todas mantêm o mesmo tipo de relacionamento com ele, que se reproduz sempre igual ao longo do tempo. Assim, as diferentes esferas do Sobrenatural **Asuriní** parecem trabalhar com duas noções de tempo: uma cíclica e outra mais histórica, onde não há só reprodução de eventos. Esta é uma hipótese que estará sendo discutida ao longo de todo o trabalho.

Tal contraste de concepção de tempo está presente também nos dois rituais descritos; na forma de estabelecer sua realização, por exemplo: a festa do mingau obedecendo o ciclo agrícola[20] e a do tabaco sendo determinada por razões não relacionadas a um calendário. Nas músicas executadas tem-se também este contraste. Aquelas tocadas e cantadas na festa do mingau foram aprendidas com **MAHIRA** no passado e seguem sendo executadas da mesma forma até hoje. Já as canções cantadas no ritual do tabaco, são originais, recém-aprendidas com os mortos; a cada festa, há uma renovação das canções, cujas letras tratam, inclusive, de eventos recém-ocorridos. E é deste tema específico que irá se tratar agora, através da descrição da festa do tabaco, ocorrida em 1983.

---

20 É a festa do jacaré seguindo o ciclo das chuvas, da caça.

A festa do tabaco: o aprendizado das canções e o ataque do KAROWARA

A festa, que se descreverá a seguir, ocorreu durante o período de 24 a 28 de junho de 1983. Nas primeiras noites, os homens adultos reuniram-se no **TEKATAUA** para fumar o **TAWARI** e aprender as músicas com o pajé.

O pajé é quem ensina os cantos aos dançarinos. Ele, por sua vez, aprende as canções nos sonhos com os mortos, com seus espectro-terrestres, denominados **ASONGA**. Ao morrer, o ser humano divide-se em espírito-celeste (que se dirige a aldeia dos mortos e com o qual não se tem mais contato) e em espectro-terrestre, que vive na mata e ronda a aldeia. São estes que aparecem no sonho de **NAKAWAÉ**:

> *"Quem morre ensina a música no sonho. O morto canta primeiro. Ele canta para a gente e a gente fica logo gravando e, aí, a gente canta logo e ensina para os outros."*

Embora, como se vê na explicação acima, alguns outros homens e mulheres possam sonhar com músicas, apenas as aprendidas pelo pajé são repassadas aos dançarinos.

Há uma clara identificação entre o **ASONGA** e a personalidade do morto; não se trata de uma manifestação repetitiva e impessoal[21]. Os laços de parentesco e amizade, parecem inclusive perpetuar-se. Assim, a maioria das canções sonhadas por **NAKAWAÉ**, lhe foram ensinadas por seu filho já falecido.

As letras das canções parecem referir-se a fatos presentes, relacionados com o xamanismo. Não disponho, entretanto, de dados suficientes para avançar nesta questão. Uma vez que não sou capaz de compreender a língua **Asuriní**, procurei obter algumas traduções de canções gravadas durante os rituais, sem muito sucesso. Acredito que isto

---

22 Como ocorre entre os **Araweté**, onde o espectro-terrestre (**TA'OWE**) não mantêm qualquer atributo do morto - cf. Viveiros de Castro, 1986:499).

se explica pelo fato da transcrição ser uma tarefa que demanda muito tempo e também pela dificuldade que tinham os **Asuriní** em verter para o português o texto das letras. Mas vejamos, a título de exemplo, duas canções executadas na festa do tabaco de 1982.

Estas duas canções foram traduzidas por **PURAKÉ Asuriní**, um homem de meia idade. É interessante que, antes de iniciar os trabalhos de transcrição e versão propriamente ditos, **PURAKÉ** situava a letra no seu contexto histórico, isto é, relatava fatos ocorridos que elucidavam o conteúdo do canto. Assim, a primeira delas faz referência a um período em que **NAKAWAÉ** ficou doente e foi curado por sua esposa, ou como explicou **PURAKÉ:**

> *"O velho [NAKAWAÉ] estava doente. A mulher fez curativo nele e ele estava contando o que sentia. O velho sonhou. Ele estava doente, a sua mulher fez curativo. Ele sonhou esta música".*

Veja-se como esta explicação expressa uma ambiguidade com relação a autoria da letra: ela foi aprendida no sonho com um morto, mas através dela **NAKAWAÉ** conta o que ele sentia. A canção diz o seguinte:

1.	**ENETE SEREHEWE**	Ela está com ele.[22]
2.	**ENETE SEREHEWE**	Ela está com ele.
3.	**ENETE SEREHEWE**	Ela está com ele.
4.	**ENETE SEREHEWE**	Ela está com ele.
5.	**ENETE SEREHEWE**	Ela está com ele.
6.	**ENETE SEREHEWE**	Ela está com ele.
7.	**TAWAHINE NEREHEWE**	Ele ficou doente para ela.
8.	**TAWAHINE NEREHEWE SEREHEWE**	Ela curou ele.
9.	**TAWAHINE NEREHEWE**	Ele ficou doente para ela.
10.	**TAWAHINE NEREHEWE SEREHEWE**	Ela curou ele.
11.	**EREWAHITE SEREHEWE**	Ele ficou bom.

22 Segundo **PURAKÉ** esta seria a tradução literal desta frase, mas, como explicou ele, seu significado seria mais próximo de "ela estava fazendo curativo para mim".

O outro canto refere-se também a um episódio envolvendo **NAKAWAÉ** e sua esposa **MORUPI**. Certa vez, a filha deles foi mordida por uma cobra e **MORUPI** foi com a criança até o hospital. Lá ficaram doze dias. Quando **MORUPI** retornou com a menina, não encontrou **NAKAWAÉ**. Ele tinha ido para a mata, aborrecido, pois acreditava que sua filha não iria sobreviver. **MORUPI** foi, então, procurá-lo. Quando o encontrou, abraçou-o e ele caiu porque estava fraco. Ela "*então fez remédio para ele*", isto é, curou-o. A letra da canção diz:

1. **SEMORUI HENIPEE NEVE**
2. **SEMORUI HENIPEE NEVE**
3. **SEMORUI HENIPEE NEVE**
4. **SEMORUI HENIPEE NEVE**
5. **EPITOA POTE SEMORUI HENIPEE NEVE**
6. **EPITOA POTE SEMORUI HENIPEE NEVE**
7. **SEMORUI HENIPEE NEVE**
8. **EPETIMA TATASIGA POSERUAVIPEE NEVE**
9. **SEMORUI HENIPEE NEVE**

Tradução da canção acima:

1. Ela fez remédio para mim
2. Ela fez remédio para mim
3. Ela fez remédio para mim
4. Ela fez remédio para mim
5. Ela assoprou para ele
6. Ela assoprou para ele
7. Ela assoprou a fumaça do cigarro
8. Ela fez remédio para mim
9. Ela fez remédio para mim

O acervo musical dos **Asuriní** congrega, assim, cantos singulares, periodicamente repassados pelos mortos, e também canções transmitidas através das gerações desde os tempos míticos. Os primeiros remetem a fatos da história recente da Sociedade e são

fruto de um contato renovado, constante, com o Sobrenatural. Os outros (assim como as músicas da **TABOCA**) formam um repertório que se repete ao longo do tempo, não implicando em relação atual com o Sobrenatural - ainda que sejam resultado de um contato estabelecido na época das origens.

Neste acervo incluem-se as canções dos rituais (como as das festas do mingau e do jacaré), aquelas que integram as narrativas míticas[23] e outras lúdicas de entretenimento. Nesta última categoria, estão cantos que são executados no interior da casa, quando a família está reunida à noite e se diverte antes de dormir. Ainda dentro deste grupo, estão canções jocosas para brincar com pessoas em determinadas situações: como a do macaco, para um par de namorados muito afoito, ou da cotia cantada para uma pessoa que anda como esse animal.

As letras e as melodias deste repertório são de domínio público na aldeia; praticamente todos os adultos são capazes de executá-las, embora existam alguns cantores renomados. De um pajé espera-se que ele seja um profundo conhecedor de tal acervo, uma vez que esta função pressupõe um grande domínio das tradições do grupo. Já a importância dos cantos obtidos junto aos mortos para o xamanismo vai em outra direção. Ela reside no fato destes serem o resultado de um contato (atual) com o Sobrenatural. A relação com os mortos perpetua-se através das canções que eles dão ao pajé e que este repassa aos dançarinos. Através dos cantos, o pajé cumpre sua tarefa de intermediário entre os mortos e os vivos.

Nas primeiras noites das festas do tabaco, **NAKAWAÉ** canta várias dessas canções para os homens reunidos no **TEKATAUA**. Cada dançarino escolhe e ganha uma música:

> *"NAKAWAÉ entoa a música. A pessoa acha bonita e pede a música para ele. E ele dança a música."*

---

23 Como já foi mencionado, vários mitos incluem em sua história, músicas que são cantadas durante a narrativa.

A partir daí, a canção passa a ser designada como a "música de fulano". Estas canções, entretanto, não parecem constituir um repertório rememorado e transmitido ao longo do tempo, como a outra categoria de canto a que se fez referência anteriormente. Há em jogo uma questão de originalidade: uma mesma canção não deve ser dançada em mais de uma festa. A cada ritual, portanto, devem ser executados cantos originais, o que pressupõe um contato sempre renovado com os mortos. De outro lado, vale ressaltar que o ritual é em si mesmo um momento de contato com os mortos, ainda que neste caso não haja uma relação de cooperação. Quando há festa, os **ASONGA** se agitam: assobiam e surgem pelos caminhos da aldeia. Nestas ocasiões, são maiores as possibilidades de encontros com os mortos, que são temidos pelos **Asuriní**, pois podem resultar em sua própria morte - os **ASONGA** desejam levar os vivos consigo. Os **ASONGA** podem, até mesmo, aparecer rapidamente no **TEKATAUA** - um contato que não parece envolver o mesmo perigo que um encontro solitário com o morto. Os **Asuriní** dizem que os **ASONGA** desejariam participar do ritual. De qualquer forma, eles estão presentes - rondando as casas e o **TEKATAUA** - desde o começo da festa, que tem início justamente com **NAKAWAÉ** distribuindo os cantos ensinados por eles.

Com a distribuição das músicas, dá-se o ensaio. O pajé, auxiliado por sua esposa, canta as canções que são repetidas por todos os presentes, até que sejam memorizadas. Assim, as reuniões no **TEKATAUA** costumam estender-se até a madrugada. A duração destes ensaios é determinada pelo número de dançarinos; quanto mais gente há para dançar, mais cantos são distribuídos e mais noites de aprendizagem são necessárias.

Durante os ensaios, os homens colocam-se numa posição característica: sentados, com os joelhos dobrados e o peito vertido sobre eles. A cabeça fica baixa, quase entre os joelhos. As canções são cantadas bem baixinho. Ao que parece a execução em voz alta e firme é exclusiva do momento da dança, da **TOKASA**. Assim, quando cantam

para o gravador, o fazem sempre em voz baixa e com a cabeça vertida na direção do peito.

Na festa de 1983, o ensaio das músicas consumiu duas noites (24 e 26 de junho). No terceiro dia de atividade ritual (27 de junho), foi construída, durante à tarde, a casa cerimonial temporária, a **TOKASA. PARAPU**, "*o animado para a festa*", encarregou-se, mais uma vez, desta tarefa, providenciando a matéria-prima (palha, madeira e fibras) e a montagem da casa. Como ocorreu em 1982, ele contou com a ajuda de seu irmão mais velho, **SAKAMIRAMÉ**, que cantou a "*música da* **TOKASA**", permitindo, assim, que **PARAPU** saísse do interior da casa e finalizasse a sua construção.

Naquela noite, houve mais uma reunião no **TEKATAUA**. Os participantes permaneceram fumando e conversando. De tempos em tempos, dois homens acompanhados das mulheres presentes, dirigiam-se à **TOKASA** e, no seu interior, cantavam. O dono da canção permanecia no **TEKATAUA**, ouvindo as pessoas executarem seu canto. Nesta ocasião, os homens "*passam*" suas músicas aos outros, pois não podem cantá-las sozinhos. Somente no dia seguinte, é que cada dançarino canta sua música, acompanhado pelas mulheres. Este acompanhamento feminino parece ser um solo único para as diversas canções; assim, mesmo aquelas mulheres que não participaram dos ensaios estão aptas a cantar para os dançarinos.

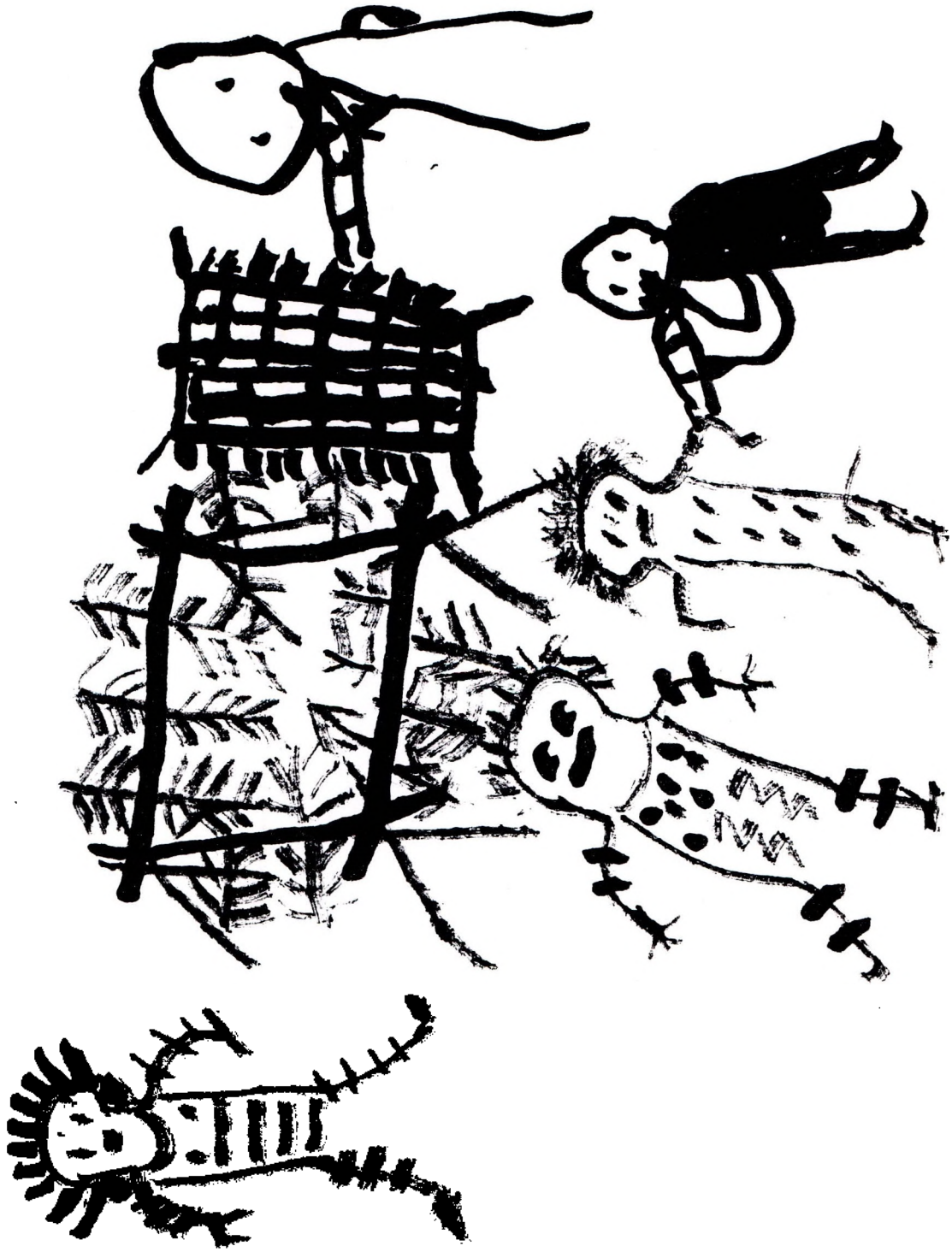
Terminado o ensaio dos cantos, ocorreu um treino ritualizado de fumar **TAWARI**. Este é um conhecimento indispensável ao pajé, integrando o processo de cura dos doentes. Fumar corretamente o **TAWARI** - isto é, tragá-lo profundamente sem ficar tonto - requer um aprendizado inclusive, formal, como o ocorrido em 1983. Assim, ao final da cantoria, um dos participantes amarrou várias fibras de envira no esteio da frente do **TEKATAUA** (um esteio horizontal), montando com elas sete alças, denominadas **MOHUMA**. Em seguida, quatro homens colocaram-se debaixo do esteio. Lá ficaram de pé, um ao lado do outro, tendo atrás de si quatro homens também

enfileirados lado a lado. **NAKAWAÉ** aproxima-se deles, então, trazendo um longo **TAWARI** (com cerca de 50, 60 centímetros), que entrega a cada um deles sucessivamente. Os homens procuram tragar profundamente a fumaça do cigarro, o que faz com que eles fiquem zonzos e precisem agarrar-se nas alças. Eles são ainda amparados pelos companheiros que se encontram na fila de trás. É comum eles não aguentarem o efeito da fumaça e vomitarem. Destes quatro primeiros, apenas um, o mais velho, não vomitou. Alguns ficam tontos, amolecidos, ainda por um tempo e sentam-se. Em seguida, os quatro que se encontravam atrás, submetem-se ao mesmo processo. Finalizado o treino, os homens permanecem ainda conversando no **TEKATAUA**, até a madrugada. Algumas mulheres trazem suas redes para acompanharem confortavelmente os acontecimentos. Ao amanhecer, os participantes retornam a suas casas, com exceção **NAKAWAÉ** e sua família que estão hospedados no **TEKATAUA**.

Neste último dia (28 de junho), houve atividade ritual da manhã até a noite. No primeiro período, três pares de dançarinos apresentaram-se na **TOKASA**. Durante a tarde, mais seis pares e, finalmente à noite, cinco pares voltaram a dançar. O procedimento na **TOKASA** foi o mesmo que o descrito na festa de 1982; em 1983, entretanto, nenhum homem recebeu **KAROWARA**. Registrou-se, no entanto, "*um ataque do* **KAROWARA**". O fato sucedeu-se com **KARO**, um dos homens mais velhos do grupo, que possui vários **KAROWARA**. Ele foi o terceiro dançarino a se apresentar pela manhã.

FESTA DO TABACO:

TEAPIKWAUA desenha a TOKASA, o TEKATAUA e os homens ornamentados, fumando TAWARI



Ao sair do interior da **TOKASA** dançando, **KARO** e seu companheiro pararam à porta da casa. **NAKAWAÉ** aproximou-se e entregou o **TAWARI** para **KARO**. Ao fumar, ele começou a tremer, tendo sido segurado por seu companheiro de trás. **NAKAWAÉ** passou a varinha **I'A** (vara de madeira com um rabo do macaco da noite, enfincado numa das pontas) nas pernas de **KARO**, na tentativa de fazê-lo parar de tremer, isto é, de "*acalmar*" seu **KAROWARA**. De repente, ele desprende-se de seu companheiro e começa a correr pelo terreiro - ele já está sofrendo um ataque do KAROWARA; é o KAROWARA que dirige suas ações.

Depois de dar uma volta pelo pátio, **KARO** sai correndo pela aldeia. Ele busca um animal (preferencialmente uma ave) para atacar/comer. Caso houvesse uma mulher menstruada no **TEKATAUA**, ela seria sua vítima - esta é uma das razões pelas quais as mulheres neste estado não devem participar dos rituais. **KARO** corre um pouco pela aldeia, seguido por vários homens. Ele desmaia e é carregado até o interior da **TOKASA**. Lá dentro, um homem entrega a **KARO** um pinto vivo para que ele coma. **KARO** dá uma dentada no animal e volta a desmaiar, sendo carregado para fora da **TOKASA**. Caso ele não encontrasse (ou recebesse) um animal para comer, ele morreria - o **KAROWARA** morderia seu coração, provocando sua morte.

KARO e seu companheiro foram os últimos a dançar pela manhã. As atividades foram retomadas à tarde, estendendo-se até a noite, quando foi finalizado o ritual. **KARO** voltou a dançar mais uma vez, ao entardecer, sem, no entanto, voltar a fumar o **TAWARI**.

É a fumaça do cigarro que provoca a manifestação do **KAROWARA**. Os **Asuriní** dizem que quando se fuma, o **KAROWARA** "*sobe e fica na cabeça*"; ele passa a comandar as ações do seu "*dono*" e sua ordem é invariavelmente: atacar/comer. Tais "*ataques*" podem ocorrer ainda no cotidiano, provocados por um susto, pelo álcool, ou por determinados aromas, como os de perfumes, sabonetes e do sangue.

Neste estado, o homem tem sua visão alterada; vê tudo em tamanho reduzido, não sendo capaz de distinguir uma pessoa de um animal: "*quando* **KAROWARA** *sobe, o homem vê tudo pequeno do tamanho de um quito [uma ave, um tipo de periquito]*". Assim, é grande o risco de que ele invista contra alguém da aldeia; são inúmeros os casos recentes em que isto quase ocorreu - histórias que vem reforçar a imagem de perigo que cerca tais situações.

Se há o risco, existe, por outro lado, todo um procedimento pré-estabelecido para neutralizar o *descontrole* provocado pelos **KAROWARA** durante o ritual. O pajé possui alguns recursos para tentar acalmá-los, como a varinha de rabo de macaco, utilizada em 1983. O poder deste instrumento está vinculado ao fato de **NAKAWAÉ** utilizá-lo na confecção do **KAROWARA**[24]. Tal varinha só tem efeito se utilizada pelo pajé. Outros recursos para acalmar o **KAROWARA** são: o "*mato cheiroso*" e a água. O primeiro é utilizado no caso do **KAROWARA** fabricado com dente de catitu - o **KAROWARA** "*sente*" o aroma da planta e se acalma - e o outro, para o **KAROWARA** confeccionado com dente do peixe-cachorra.

Segundo explicação dos **Asuriní**, se **NAKAWAÉ** não tivesse passado a vara nas pernas de **KARO**, ele teria corrido ainda mais. Com o uso deste instrumento, ele correu menos, desmaiou logo, permitindo que os demais participantes do ritual levassem-no rapidamente à **TOKASA** e entregassem-lhe o animal, saciando o **KAROWARA**. A entrega da ave é também uma forma de controlar o ataque do **KAROWARA**: impede que ele se volte contra os membros da aldeia, ou ainda contra os seu próprio dono.

Logo que o homem morde a ave, o ataque cessa e a vítima desmaia. Ao recobrar os sentidos, ele não se recorda de seus atos. O sangue e a carne crua engolidos não vão

---

24 O pajé utiliza o rabo do macaco para enxugar o dente que vai transformar-se em **KAROWARA**: "*vai passando nele, vai enxugando, porque o KAROWARA é feito na água*". Infelizmente, como foi dito anteriormente, não disponho de maiores informações sobre este processo.

para o estômago daquele homem, desaparecem na mesma hora, pois foi o **KAROWARA** quem os comeu: os **KAROWARA** comem pela boca de seus donos.

O tema comer e seus correlatos morder/boca/dente estão presentes em todas as manifestações do **KAROWARA**. Assim, a representação física do **KAROWARA** fabricado pelos humanos é um par de *dentes*, que se movem sozinhos, num movimento que os **Asuriní** classificam como morder (cf. descrição supra). Este **KAROWARA**, por outro lado, entra no corpo dos homens pela *boca*, através do cigarro **TAWARI**. É nesta região que o **KAROWARA** fica alojado, mais especificamente, na "*covinha do dente*". Uma vez no interior do corpo humano, o **KAROWARA** pode morder as pessoas por dentro, provocando dor e até mesmo morte. É assim que ele se manifesta durante os ataques. Nesta situação, como se viu, ele controla os atos de seu dono, obrigando a buscar uma ave para comer. Caso isto não ocorra, ele acaba comendo o coração de seu dono.

Na festa do tabaco, o uso da boca é recorrente: os homens cantam, fumam, vomitam, engolem o **KAROWARA** e ainda podem comer um animal cru durante o ataque. Este uso ritual da boca tem como contraponto, a proibição de sua utilização para a alimentação: os participantes devem abster-se de comer durante o período da festa.

Todas estas atividades, somadas ao resguardo alimentar e às poucas noites de sono (os dançarinos devem procurar não dormir), criam a situação propícia para um encontro do aprendiz com **SAWARA**. Ao final do ritual, os dançarinos procuram dormir, pois, em tais ocasiões, são maiores as possibilidades deles conseguirem chegar até o Espírito-Onça. Assim as festas do tabaco constituem não só um treino ritualizado que capacita a lidar com o **KAROWARA**, ou um momento de aprendizado formal das tradições, mas também um caminho para o contato com **SAWARA**, para a etapa final (sobrenatural) da iniciação.

Finalizada esta parte e antes de abordarmos a iniciação Sobrenatural, é necessário frisar que a importância dos rituais analisados ultrapassa a esfera do

xamanismo. Eles contribuem para a formação biológica e social do homem de forma mais ampla.

Em tais ocasiões, são transmitidos conhecimentos básicos sobre a cultura **Asuriní**, essenciais a qualquer homem adulto. Participar dos rituais garante, inclusive, o crescimento biológico dos indivíduos. Assim, se um rapazote está custando a crescer, sua mãe manda-o para a festa, para que dance bastante e alcance seu fortalecimento físico. Um conhecimento básico sobre o xamanismo é imprescindível à formação social do homem; não se trata de um tema apenas para especialistas - o poder de cura pode ser restrito, mas o conhecimento e o contato com o Sobrenatural são constitutivos da personalidade masculina. Desta forma, todo homem **Asuriní** *é um pouco pajé*.

A INICIAÇÃO DE UM PAJÉ: O ENCONTRO COM SAWARA

O caminho

O contato com o Espírito-Onça se dá no sonho, quando os homens vão até o lugar onde ele mora. Como foi dito, as festas do tabaco criam situações propícias para que tais sonhos se concretizem, muito embora eles possam ocorrer também no cotidiano. Para chegar até **SAWARA**, o aprendiz deve percorrer um longo caminho, sempre auxiliado pelo pajé. É ele quem indica a direção correta e orienta as ações do novato:

> *"NAKAWAÉ acompanha a pessoa, no sonho, até SAWARA. O novato não pode ir sozinho porque não sabe o caminho, não sabe o que é para fazer. Aí, o velho ensina".*

As descrições sobre este caminho são fornecidas tanto pelos homens, quanto pelas mulheres, muito embora só os primeiros cheguem até ele. Assim, as mulheres, ao descreverem o percurso, costumam citar o homem que lhes forneceu a informação. Algumas mulheres, como a esposa de **NAKAWAÉ** e a velha **PETIRAWA**, viúva de um pajé, no entanto, já viram **SAWARA**. Esta *capacidade* - não compartilhada pelas outras mulheres - está relacionada com o fato das esposas de pajés terem uma posição diferenciada no que tange ao contato com o Sobrenatural. Uma vez que atuam como auxiliares de seus maridos, elas acabam alcançando um status de quase pajés.

De qualquer forma, os homens são aqueles que mantêm um relacionamento mais regular com esta esfera do Sobrenatural sendo, em última instância, os responsáveis pelo conhecimento que a Sociedade dispõe sobre este universo.

O caminho até **SAWARA** é denominado **HAPÉ** e está posicionado no eixo leste-oeste. Para chegar até o Espírito-Onça, deve-se caminhar na direção em que o sol nasce, enfrentando um percurso velho, sujo, cheio de curvas:

"O caminho é sujo, cheio de espinho, cobra, carne podre."

"O caminho do KAROWARA [para pegar KAROWARA]. Tem pedra, tem tucumãzeiro, tem poraké que flecha, que anda com flecha na água. Tem pedra tem pau, IVITO'A que chama para ele. tem tucumãzeiro, espinho é mesmo que estrada."

"Tem um peixe lá no meio do rio que fica gritando, NAKAWAÉ contou. Um pedacinho diz que fica gritando no caminho da onça. Fica lá no meio do rio gritando, parece gente."

"Cobra saía tudo um bocado, esse aí é o caminho da onça. TAKAMUNA tava dizendo ... diz que tinha cobra saindo tudo canto. Aí no meio onde estava sentado pode passar do lado dele, diz que não morde, morde mas não dói."

"Tem pedaço de piranha, diz que estava gritando, que fica gritando, chamando. Tem um pau que fica gritando também, pode passar lá no caminho dele. Tem um peixe lá no meio, é gente mesmo que fica gritando. Quando vê gente diz que fica gritando: sou osso! É tudo osso!"

As descrições acima parecem indicar que o percurso até **SAWARA** é tortuoso, repleto de animais e objetos que podem ferir o viajante. Assim, é mencionada a presença de paus, pedras e de palmeiras de tucumã, que possuem espinhos longos e finos. No caminho encontram-se ainda cobras, piranhas e o peixe-elétrico, poraké - animais que podem agredir o homem de uma forma que lembra a ação do **KAROWARA**. A piranha, a cobra e o **KAROWARA** mordem o ser humano com dentes finos e pontiagudos. O **KAROWARA** é fabricado com os dentes de um peixe semelhante à piranha e pode provocar a morte como o veneno da cobra. O pajé trata de um homem ferido por cobra de maneira semelhante àquela que cura os doentes de **KAROWARA**: sugando com a boca o veneno (ou o **KAROWARA**) do corpo do paciente. O poraké, através de sua descarga elétrica, pode deixar um indivíduo atordoado tal qual o **KAROWARA**. Neste caso, o peixe-elétrico possui ainda uma flecha, podendo espetar os homens - um

movimento que lembra também a ação dos **KAROWARA**, que beliscam, cutucam, espetam o corpo por dentro.

No caminho de **SAWARA** existe ainda um rio, onde encontram-se peixes em pedaços, embora com vida. Como gente, eles gritam que são ossos, o que faz supor que não tenham carne. Tal descrição remete-nos ao tema dos **ASONGA**, dos espectros-terrestres dos mortos, pois eles também são "*só osso*". Ao morrer, o indivíduo perde sua carne, que apodrece, restando apenas o esqueleto, que constitui o **ASONGA**. A perda da carne corresponde, assim, à perda da condição humana do morto, que passa a integrar o mundo Sobrenatural.

A associação entre os ossos e a qualidade sobrenatural não está restrita à elaboração simbólica do destino *post-mortem*, mas está presente também na concepção de diversos seres sobrenaturais, como os peixes do caminho de **SAWARA**. Estes ao gritarem que são ossos, estão, portanto, proclamando sua condição sobrenatural.

O próprio Espírito-Onça é descrito como um ser que só tem osso: "*Ele tem forma de gente, só osso, não tem pele, couro, só tem couro onde papa*". Outras vezes, se diz que ele é muito magrinho; de qualquer forma, trata-se de um ser que tem pouca carne.

SAWARA está sempre doente, sozinho, numa casinha mal feita, denominada **TERÉ**, cercado por cadáveres e carne podre. Por causa de sua doença, o Espírito-Onça fica o tempo todo gritando: "*me acode! Me acode!*" pedindo que alguém venha retirar seus **KAROWARA** e, assim, aliviar um pouco a sua dor. **NAKAWAÉ** costuma visitá-lo, conversar com ele e "*papar*" seu **KAROWARA**. É isto que deve fazer um aprendiz para tornar-se pajé. Antes, porém, ele deve passar por um teste; deve comer a comida da onça: carne crua, ou podre, cheia de sangue. Muitos não aguentam e acordam vomitando; numa situação cotidiana comer algo neste estado resultaria na morte do indivíduo.

Caso o novato consiga passar pelo teste, ele chega até **SAWARA** e "*papa*" um dos seus **KAROWARA** - este será a *fonte de seu poder de curador*. Ao acordar, o homem não come durante todo o dia, só fuma. Depois, ele vai até **NAKAWAÉ** e realiza um teste no pajé, procurando retirar um dos seus **KAROWARA**. Se bem sucedido, ele já é considerado um pajé. Antigamente, um pajé nunca perdia o poder adquirido (isto é, seu **KAROWARA**), mas, a partir do contato com os não-índios, esta possibilidade passou a existir. Alguns anos após o contato com a frente de pacificação do SPI, **NAKAWAÉ** perdeu seu **KAROWARA**. Tal fato é explicado pelo convívio estreito que ele mantinha na ocasião com os **TORIA** (os não-índios). Para recuperar seu poder, **NAKAWAÉ** deixou a aldeia, indo embrenhar-se sozinho na mata, à procura do caminho de **SAWARA**. Após ficar "*muito tempo*" na floresta, **NAKAWAÉ** retornou já com seu **KAROWARA**. Esta era a primeira vez que um pajé perdia o **KAROWARA** adquirido. Note-se que tal fato sucedeu-se num período em que os **Asuriní** viviam uma crise; sua população diminuíra em quase a metade no prazo de menos de um ano, vitimada por doenças desconhecidas até então (como a gripe e o sarampo) e que não podiam ser curadas pelo pajé. Tal fato foi interpretado pelos **Asuriní** como a perda do **KAROWARA** e era clara para eles a ligação desta nova situação com os **TORIA**.

E a prevenção para o mal nada mais é que evitar o contato. Um pajé deve manter-se afastado dos não-índios, das suas festas e da cachaça. Os outros **Asuriní**, por sua vez, devem evitar comentar assuntos relativos ao xamanismo com estranhos ou ainda apontar o pajé aos **TORIA** da cidade. A conclusão a que chegaram os **Asuriní** sobre a questão, parece ser a de que, com o contato, o pajé tornou-se mais frágil, na medida em que vive sob o risco de perder seu poder. Nele parece encarnar a ameaça que os **TORIA** representam para todos os **Asuriní**, para a sua sociedade. O sistema sobreviveu ao contato, mas esta interpretação dá a exata medida do perigo que a sociedade passa a correr, sendo ameaçada em sua principal instituição.

Aliança com SAWARA ou como tornar-se uma onça

O poder de um pajé **Asuriní** é fruto de uma aliança que este estabelece com o Espírito-onça. O novato adquire poder ao conceder uma ajuda a **SAWARA**. Há um interesse mútuo: um quer possuir e o outro quer se livrar do **KAROWARA**. Trata-se de uma aliança que se perpetua ao logo do tempo: uma vez pajé, o homem retornará periodicamente para "*cuidar* de **SAWARA**", isto é, "*papar*" seus **KAROWARA**. A imagem do Espírito-onça é o oposto da de um ser feroz e poderoso: ele é velho, está doente e precisa da ajuda dos humanos. Ao que parece, ele não representa perigo para os homens e nem tem qualquer tipo de controle sobre eles. O que liga um pajé iniciado a **SAWARA** é uma espécie de solidariedade com o doente. O Espírito-onça é o primeiro e eterno paciente dos pajés.

Antes de se firmar a aliança, entretanto, existe um teste, onde o aprendiz deve agir como uma onça, como o Espírito-onça, comendo sua comida: carne crua e ensangüentada. O tipo de alimentação de **SAWARA** é um dado importante em sua caracterização; os **Asuriní** frisam que o espírito está cercado por carne crua e podre[25]. Esta parece ser, aliás, a qualidade que o identifica com o animal onça, uma vez que o vigor físico e a ferocidade não estão presentes no espírito. A realização do teste cria, assim, uma *identificação* entre o novato e **SAWARA**, através de um comportamento considerado pelos **Asuriní** como extremamente selvagem. A etiqueta culinária impõe a eliminação completa do sangue, devendo a carne ser muito bem assada ou cozida. Sempre que possível deve-se evitar até mesmo tocar no sangue. O rigor das normas de

[25] É interessante notar a oposição carne/ossos presente aqui: **SAWARA**, que é "*só osso*", está cercado de carne.

contato com o sangue evidencia o significado desse teste, que implica o rompimento de uma regra básica da civilidade.

Tornar-se pajé significa, assim, transformar-se em comedor de carne crua ou, em última instância, em Espírito-onça. Esta identificação já vinha sendo construída antes, no período de formação do aprendiz, quando ele recebe o **KAROWARA** fabricado pelo pajé, que o transforma também em comedor de carne crua durante os ataques. Ele se torna semelhante a **SAWARA** porque ambos possuem **KAROWARA** - uma identificação que cresce quando o homem passa a possuir o **KAROWARA** do Espírito-onça. O que liga, portanto, o pajé a **SAWARA** é mais do que solidariedade, é uma identidade que compartilham.

O poder do pajé, a aliança com **SAWARA**, a identificação entre ambos, tudo isso é construído através da boca. Mas aqui tem-se um uso diferente dos já mencionados — comer, morder, fumar, vomitar e cantar: aparece o "*papar*", isto é, sugar com a boca o **KAROWARA**[26]. É através desta operação que o aprendiz torna-se, finalmente, um pajé e adquire o poder de cura. E é repetindo este ato inicial que ele irá tratar dos doentes daí para a frente. O tratamento consiste justamente em retirar - "*papar*" - os **KAROWARA** e é este processo que estaremos analisando no próximo capítulo.

26 Segundo a lingüista Nicholson, o termo "*papar*" em **Asuriní** seria **O.EKYI** e **O.MON.**

CAPÍTULO III

AS DOENÇAS E SUAS CURAS

AS DOENÇAS E SUAS CURAS

O pajé é o especialista que trata das doenças provocadas pelos **KAROWARA**. A etiologia **Asuriní**, no entanto, congrega além desta, outra categoria de enfermidade cuja cura não está restrita ao âmbito do pajé, muito embora ele deva dominar também a técnica destes tratamentos. Não é este conhecimento que qualifica o indivíduo para a função de pajé, mas um bom *profissional* deve procurar inteirar-se destes procedimentos. De outro lado, este saber é fonte de prestígio para os outros **Asuriní** e, geralmente, são os mais velhos que o detêm. Antes de analisar as doenças provocadas pelos **KAROWARA**, vamos conhecer estas outras categorias de moléstias.

A etiologia **Asuriní** distingue duas categorias básicas de enfermidades. De um lado, estão aquelas que resultam de um contato com o Sobrenatural (as doenças de **KAROWARA**) e, de outro, as demais moléstias conhecidas. Nesta segunda classe, incluem-se aquelas classificadas como "*doenças de branco/cristão*" (gripe, sarampo, pneumonia, catapora, etc), que devem ser tratadas na enfermaria da FUNAI ou no hospital da cidade de Tucuruí. Quando o pajé diagnostica uma moléstia nesta sub-categoria, recomenda que o paciente procure a enfermaria, que, aliás, "*só sabe mesmo curar este tipo de doença*".

Ao lado das "*doenças de branco*" figuram, nesta segunda categoria, enfermidades que são curadas com plantas medicinais. Tais moléstias costumam ser diagnosticadas e tratadas, no âmbito familiar, pelo próprio doente (quando adulto) ou por algum parente próximo. O uso de tais plantas é bastante difundido, embora os velhos acumulem maiores conhecimentos nesta área. Os **Asuriní** citam receitas para curar uma grande variedade de doenças, como: malária, febre, dor de dente, dor de cabeça, ferrada da formiga tocandeira, lombriga, picada de cobra, disenteria, tosse, mordida de aranha,

cortes, feridas, dor de ouvido e dor de garganta. A maneira de empregar as plantas é também variada, podendo ser utilizadas as folhas, o caule ou ainda o líquido extraído do vegetal. As plantas podem ser aplicadas diretamente no local da dor. Outras vezes, prepara-se um banho com as folhas, ou ainda, cozinha-se a planta na água, devendo o paciente ingerir o líquido.

É comum que os doentes recorram a estes expedientes caseiros antes de procurar o pajé. Se a enfermidade não cessa com este tratamento, a família levanta a hipótese de uma doença de **KAROWARA** e recorre ao pajé para um diagnóstico; isto é bastante usual no caso das dores de cabeça e de febres. De outro lado, o uso das plantas medicinais não elimina o emprego simultâneo de remédios fornecidos pela FUNAI, especialmente se o doente é uma criança.

Dentre as moléstias tratadas com as plantas medicinais destaca-se a cura dos **EVO'IA**, pequenos "vermes" finos e brancos, que, segundo os **Asuriní**, invadem o corpo dos indivíduos provocando dor. A cura dos **EVO'IA** é feita com a entrecasca da castanheira. Esta é colocada de molho na água e depois espremida em cima do paciente, de forma que o líquido atinja o local da dor ou do corte. Os **EVO'IA** saem do corpo do doente juntamente com a água, indo para a terra. Assim, após a aplicação do remédio, deve-se procurar no chão pelos **EVO'IA**, o que atesta o sucesso do tratamento.

A cura deve ser realizada pela manhã ou final da tarde, na mata próxima à aldeia, geralmente nos caminhos para os igarapés utilizados para os banhos diários. Esse tratamento parece envolver uma certa especialização, ou melhor, um *dom*. Assim, existe uma mulher casada na aldeia, ainda jovem, que tem a "*mão certa*" para espremer a entrecasca da castanheira. Ela aprendeu o método com os "*antigos*" e é sempre procurada para cuidar dos doentes de **EVO'IA**.

Ainda dentro da categoria das enfermidades não sobrenaturais, existe uma particular, provocada por espinhos de peixe ou pedaços de carne "*entalados na garganta*"

do doente. Este é um problema bastante comum em crianças, mas ocorre também com adultos. Segundo os **Asuriní**, o indivíduo pode ficar com o objeto obstruindo a garganta vários dias, o que provoca febre. O diagnóstico desta doença pode ser feito tanto pelo doente, quanto pelo pajé. Nas duas circunstâncias, deve-se recorrer ao pajé para que retire o objeto, "*papando-o*". O processo é semelhante à extração dos **KAROWARA**: o pajé encosta sua boca no pescoço do doente e suga o objeto, que é assim retirado de forma *mágica*.

A doença do "*alimento entalado na garganta*" é mais uma elaboração simbólica do ato de comer. Tal moléstia parece evidenciar o perigo que envolve a ingestão de alimentos, especialmente para as crianças, mais sujeitas a este mal. Note-se que apesar de não envolver o Sobrenatural, esta doença requer a intervenção do pajé, que age, nestes casos, da mesma forma que nos das moléstias de **KAROWARA**. Este dado parece indicar a gravidade da doença.

Outra forma de curar tal moléstia é através da "*oração* (**IAMAI'WA**) *do jacaré*". Assim explicam os **Asuriní**:

> "*Jacaré engole o bicho inteiro, veado, cotia. Quem sabe oração tem que fazer o mesmo: engolir o espinho. Tem que sair até por para fora*".

Aquele que conhece a oração é capaz de engolir grandes pedaços de carne sem mastigar e também os espinhos, impedindo, assim, que eles fiquem entalados na garganta. O indivíduo engole o alimento e, em seguida, elimina-o através do vômito. Esta terapêutica presta-se, exclusivamente, à auto-medicação, sendo utilizada ainda no tratamento de febres, dores de cabeça, resfriados e outras doenças não especificadas, sempre curadas através do vômito. Este parece ser a peça-chave do tratamento; assim, afirmam os **Asuriní** que: "*quando está doente, vomita e fica bom*". Aqui tem-se mais uma

vez, a boca como o instrumento para a cura. A lógica é a mesma do "*papar*", qual seja: extirpar o mal do corpo doente através da boca - só que, neste caso, a cura se dá através da boca do próprio doente e não da do pajé.

Em 1983, uma mulher e três homens (entre eles, **NAKAWAÉ**) "*conheciam a oração*", aprendida nos sonhos, com pajés já falecidos. Este processo guarda semelhanças com a transmissão das canções, descrita anteriormente. Nos dois casos, tem-se um conhecimento que é repassado aos humanos pelos mortos; que é fruto de um contato renovado entre mortos e vivos. Note-se ainda, que, desta forma, os pajés continuam zelando pela comunidade: eles não podem mais curar os indivíduos, mas são capazes de transmitir um conhecimento que permite a estes se auto-medicarem. Como no caso das canções, esta ligação entre mortos e vivos parece seguir laços anteriormente estabelecidos. Assim, a mulher que conhecia a "*oração do jacaré*", a velha **PETIRAWA**, aprendera esta técnica com seu falecido marido, um antigo pajé. As relações entre mortos e vivos parecem reproduzir, portanto, os laços estabelecidos em vida.

Vale ressaltar ainda que, neste caso, muito embora a doença não seja provocada por causas sobrenaturais, sua cura depende de um conhecimento que é adquirido junto ao mundo sobrenatural, aos mortos.

Finalmente, para encerrar esta breve apresentação das doenças de origem não-sobrenatural, vale mencionar a **UPEN**, traduzida pelos **Asuriní** por "*quebranto*". Esta enfermidade atinge principalmente os bebês, fazendo-os chorar muito. Um de seus sintomas é a disenteria. A moléstia é provocada pela admiração das pessoas, que "*ficam olhando, dizendo: que bonitinho*" para a criança. Assim, é de bom tom evitar os elogios aos bebês. De alguma forma, a menção à beleza e à saúde da criança provoca a perda de tais qualidades. As mães costumam prevenir a doença, colocando nos seus filhos colares ou pulseiras com um dente de boto. Estes são usados pelas crianças até os cinco, sete anos de idade - os adultos não se utilizam deste recurso.

A cura da **UPEN** dá-se através do benzimento. Esta técnica era dominada, em 1983, pelos dois homens mais velhos da aldeia. Um deles era **NAKAWAÉ** que, naquela ocasião, estava transmitindo tal conhecimento a mais dois homens adultos.

A terapêutica consiste em "*apalpar a criança, que fica fria, fica boa*". No caso do benzimento de um bebê com um mês de idade que presenciei, o tratamento foi realizado pelo velho **TATATIÃ**, que contou com o auxílio de sua esposa. A mãe e avó materna da criança foram até a casa do benzedor, onde realizou-se a operação. **TATATIÃ** iniciou o tratamento apalpando o paciente, que estava no colo de sua esposa. Em seguida, ele cospe nas suas próprias mãos e com elas passa a segurar a criança. **TATATIÃ** coloca uma das mãos nas costas e outra no peito do bebê e com elas percorre todo o corpo, apertando-o levemente. Com este movimento o benzedor espalha o seu cuspe pelo corpo do paciente, o que provoca o seu esfriamento e a sua cura.

Aqui tem-se uma associação que aparece várias vezes na etiologia **Asuriní**: aquela que relaciona enfermidade com elevação da temperatura do corpo. A febre está presente nas moléstias provocadas pelo "*alimento entalado na garganta*", pelo quebranto e ainda nas doenças causadas pelos **KAROWARA**. Este sintoma parece ser indicativo da gravidade da moléstia. Como derivativo deste raciocínio, tem-se a interpretação dos **Asuriní** de que as regiões do corpo afetadas por doenças (como cortes, pancadas, picadas e dores de cabeça) ficam quentes. A terapêutica habitual nestas situações é cobrir a parte atingida com o cuspe, que resfria o corpo.

É isso que faz o benzedor ao curar a **UPEN**. E o esfriamento do corpo da criança é a principal indicação de que o quebranto já se dissipou. Embora esta doença atinja, em princípio, também os adultos, isto parece ser incomum e nenhum caso deste tipo foi mencionado. Ao que tudo indica, as crianças, em sua fragilidade, são muito mais suscetíveis à moléstia. Cabe lembrar, entretanto, que um perigo semelhante à **UPEN** envolve o pajé. Como foi dito anteriormente, os **Asuriní** devem evitar apontar o pajé aos

não-índios (o que significaria dizer que aquele homem é o que tem o poder de curar os doentes) sob pena deste perder justamente esta capacidade. O raciocínio é o mesmo nos dois casos: falar sobre um determinado atributo do indivíduo provoca a perda do mesmo. É como se a menção a um dom, ou a uma qualidade, provocasse seu desgaste, sua dissipação. Veja-se aí o poder da fala, que ameaça até mesmo os pajés.

Assim, o perigo de indicar quem é o pajé aos não-índios está no fato do assunto poder "cair na boca do povo". Desta forma, muitas pessoas passariam a falar sobre este atributo e acabariam por esgotá-lo. Seguindo esta mesma lógica, os **Asuriní** nunca desejam boa sorte a um caçador. Tal procedimento traria **PANEMA** (azar) àquele que sai para a mata. Ao falar da boa sorte, já se a está "gastando".

A fala, portanto, é poderosa, devendo ser empregada corretamente - no momento e na dosagem adequados. Quando se fala sobre um atributo de uma pessoa, não se faz simples menção ao fato, mas interfere-se diretamente no tema referido. Trata-se de uma interferência negativa: desgaste da qualidade verbalizada.

Tem-se, assim, na etiologia **Asuriní**, pelo menos duas enfermidades cujas causas remetem à boca e seus usos. A doença provocada pela "*comida entalada na garganta*", que remete ao emprego da boca na alimentação e o quebranto, que tem sua origem na fala. Tais doenças integram um complexo simbólico mais amplo que atravessa todo o xamanismo **Asuriní**. Neste sentido, embora não tenham origem sobrenatural, elas aproximam-se das moléstias provocadas pelos **KAROWARA**, como se verá a seguir.

AS DOENÇAS DE KAROWARA

Origem

Na análise do processo de formação dos pajés apresentada anteriormente, viu-se que os aprendizes almejam possuir os **KAROWARA**. Assim, os novatos solicitam que os **KAROWARA** sejam colocados em seus corpos através do cigarro **TAWARI**. Em muitas situações, entretanto, os **KAROWARA** penetram no corpo dos humanos independentemente da sua vontade, provocando doenças. Tanto homens quanto mulheres, adultos e crianças podem ser atingidos por tais moléstias. Nestes casos, os **KAROWARA** são jogados nos humanos pelo espírito **TAKWITIMASA**[1], que reside na mata.

TAKWITIMASA não é um espírito único, singular, mas uma categoria de seres. Assim, os **Asuriní** dizem que **TAKWITIMASA** "*têm muito, tudo por aí tem. Ele mora sozinho, cada um mora num lugar*". Espalhados pela mata, eles podem assumir a forma de abelha ou humana:

> "*É uma abelha pequeninha, só mel. É mel. É uma abelhinha, é sempre uma abelhinha. Vira gente também: baixinho, cabelo comprido*".

Apenas os pajés sabem ver o **TAKWITIMASA**, isto é, distinguí-los das abelhas comuns. Os outros **Asuriní** podem detectar indícios de sua presença através das características das colméias:

> "*TAKWITIMASA a gente conhece porque [a colméia] tem duas saídas, embaixo e em cima. E o manso só tem saída em cima*".

---

1 O espírito pode ser também designado de **TAKWITIMASOHOA**, onde **OHOA** é um sufixo aumentativo.

Em 1983, era mencionada a existência de uma colméia destas no caminho para Massaranduba, onde residia **NAKAWAÉ**. Ao identificar a colméia de um **TAKWITIMASA**, os **Asuriní** evitam aproximar-se da árvore, ou retirar o mel. Se, por descuido, iniciam a coleta, logo se dão conta do engano, pois este tipo de abelha ataca os humanos:

> *"A gente corta o pé do pau, aí vem descendo e a gente sai correndo. Se a abelha vem atrás, é TAKWITIMASA".*

Os **TAKWITIMASA** assumem a forma humana quando tencionam jogar **KAROWARA** nas pessoas. Neste caso, transformam-se em homens baixos (da estatura de uma criança de nove, dez anos) e cabeludos. Nesta condição, eles são visíveis a todos os humanos. Assim, uma mulher **Asuriní** contou-me que:

> *"Lá no Pacajá, a gente viu. Anda, parece gente. Quando a gente vê, ele some logo. É homem".*

Geralmente, os **KAROWARA** são atirados nas pessoas, quando elas estão pela mata, sem que elas se apercebam do que está sucedendo. É possível ouvir um barulho, que corresponde ao movimento de lançar o **KAROWARA**, mas as pessoas normalmente, não o identificam imediatamente. As vítimas só vão dar-se conta do ocorrido, quando começam os efeitos do **KAROWARA**: dores e febres.

Os **KAROWARA** são confeccionados pelos próprios **TAKWITIMASA**, que utilizam como matéria-prima espinhos, ossos e dentes de animais. Uma razão mencionada para este procedimento agressivo dos **TAKWITIMASA** frente aos humanos, diz respeito à relação destes com os animais. Assim, se diz que o **TAKWITIMASA** joga **KAROWARA** nos humanos quando estes maltratam os animais. Embora se afirme que

este é apenas um dos motivos, outros não foram explicitados. A afirmação anterior poderia levar à suposição de que os **TAKWITIMASA** tenham papel de guardiões dos animais. Não disponho, entretanto, de outros dados que possam fundamentar semelhante hipótese; a suposta função de protetor do mundo animal não merece destaque nas discussões sobre os **TAKWITIMASA**. As informações concentram-se na atitude agressiva deles e não em suas causas.

Embora os **TAKWITIMASA** sejam hostis aos humanos, eles aparentemente não geram grande receio. Isto parece estar relacionado com a forma destes espíritos atuarem: eles sempre atacam por trás e desaparecem ao serem avistados pelos humanos. Não há, assim, um confronto direto, como ocorre, por exemplo, com os **ASONGA**. Os **ASONGA** vêm ao encontro dos humanos na intenção de levá-los consigo - o que significa provocar a sua morte - e dizem isto explicitamente a suas vítimas. Há, neste caso, porém, um espaço de defesa para os humanos; é possível argumentar, por exemplo, que ainda não é o momento de morrer, porque o indivíduo possui filhos ainda pequenos para criar, etc, e com isso convencer o **ASONGA** a deixá-lo seguir o seu caminho. Em contrapartida, contra a agressão dos **TAKWITIMASA** não existem medidas preventivas e esta possibilidade nem parece ser colocada para os **Asuriní**. Assim, como foi mencionado, em 1983 havia uma colméia de **TAKWITIMASA** no caminho da aldeia até a casa do pajé e nenhuma providência foi tomada, quer no sentido de desviar a trilha, quer no sentido de destruir a colméia. O pajé também não parece possuir instrumentais para prevenir o ataque, ou contra-atacar, ou ainda destruir os **TAKWITIMASA**. As medidas são tomadas unicamente para restituir a integridade da vítima. Desta forma, os **Asuriní** ocupam a posição passiva de eternas vítimas da inevitável agressão dos **TAKWITIMASA**.

Tal posição lembra a do Espírito-Onça, um ser idoso que sofre eternamente a agressão dos **KAROWARA**. Já se havia notado que o espírito do xamanismo não é um ser forte e poderoso, mas um velho doente. Sua posição é nitidamente a de vítima: ele

não pode fazer nada para cessar de vez com a ação dos **KAROWARA**, apenas gritar por ajuda. Não sei dizer se **SAWARA** é também vítima dos **TAKWITIMASA**, pois desconheço a origem dos **KAROWARA** que infernizam seu corpo. Independentemente disto, porém, é possível dizer que a agressão, nos dois casos, é do mesmo tipo: um canibalismo *interno* dos **KAROWARA** - que nos humanos é intermediado pelos **TAKWITIMASA**.

Esta posição de vítima do canibalismo dos **KAROWARA**, portanto, assemelha os humanos ao Espírito-Onça, ao mesmo tempo, que distingue ambos dos animais, que não possuem **KAROWARA** em qualquer hipótese. Os **TAKWITIMASA**, assim, têm um papel-chave no Pensamento **Asuriní**: sua ação evidencia uma identidade entre os humanos e o sobrenatural. Pode-se supor, inclusive, que os humanos espelham-se em **SAWARA** no seu comportamento frente aos **KAROWARA**: não procuram se precaver, mas recorrem a um pajé para retirá-los, quando eles aparecem.

A atuação dos **TAKWITIMASA** lembra, por outro lado, a do pajé com relação ao aprendiz. O pajé também confecciona o **KAROWARA** que introduz no corpo dos "novatos". São os espíritos **TAKWITIMASA** e os pajés que sabem confeccionar os **KAROWARA**. O que distingue um comportamento do outro é o fato do pajé colocar o **KAROWARA** no corpo do aprendiz somente a seu pedido. Desta forma, o ato não é caracterizado como uma agressão. O pajé, formado por **SAWARA**, nunca provoca agressão, apenas cura.

No passado, entretanto, existiam pajés que "*jogavam praga*", provocando a morte das pessoas. Eles eram formados por **TAKWITIMASA**. Assim, os **Asuriní** mencionam o caso de um homem que "**TAKWITIMASA** *fez pajé*" e acabou assassinado porque ameaçava a vida das pessoas. Parece haver, portanto, uma clara separação entre curador e feiticeiro - que não somente agem de forma oposta, como também adquirem seu poder de espíritos diversos. Não disponho de muitas informações sobre este tema, mas ao que parece, a formação do feiticeiro era sigilosa e resultava de um contato individual entre o

homem e o **TAKWITIMASA**. Ela se opunha, assim, àquela do curador que é pública, ritualizada e envolve toda a sociedade.

Hoje, dizem os **Asuriní**, não existem mais pajés-feiticeiros, o que significa que todos os humanos encontram-se na posição de vítima - aquela que os identifica com **SAWARA**. O papel de agressor foi, assim, totalmente deslocado para fora do âmbito do Social - os **TAKWITIMASA** não têm mais seus "pares" humanos.

O Tratamento

Ao ser lançado pelo **TAKWITIMASA**, o **KAROWARA** instala-se em uma determinada parte do corpo dos humanos, causando dor naquela região. A dor resulta das mordidas dos **KAROWARA**, que ficam beliscando, mordiscando os humanos por dentro. Os **KAROWARA** podem instalar-se em qualquer parte do corpo, provocando, muitas vezes, uma reação não só no local onde se alojam mas também reações generalizadas como dores de cabeça, tontura e febre. Os sintomas parecem variar conforme a matéria-prima utilizada para confeccionar o **KAROWARA.** Assim, diz-se que o dente de preguiça deixa a vista do doente embaçada e o piolho de cobra provoca muita dor.

Ao que tudo indica, o *tipo* de **KAROWARA** só é identificado quando **NAKAWAÉ** realiza o tratamento e retira-o do corpo do paciente. No momento do diagnóstico, o pajé indica apenas se se trata ou não de **KAROWARA**. O diagnóstico decisivo é sempre feito pelo pajé, em sua casa ou na do paciente, embora os doentes costumem procurá-lo quando já suspeitam que sua moléstia é provocada por um **KAROWARA**. Para realizar o diagnóstico, **NAKAWAÉ** apalpa o doente com as palmas das mãos, examinando o local da dor. O processo costuma ser rápido e, caso se confirme a presença do **KAROWARA**, o pajé indica o momento para a realização do tratamento.

O tratamento é sempre realizado na casa do pajé ao entardecer, podendo ocorrer sessões individuais ou em grupo. Uma das sessões que presenciei envolveu a ida e o pernoite, em Massaranduba, de vinte e sete pessoas. Deste total, apenas oito indivíduos submeteram-se ao tratamento. O restante acompanhava os doentes: eram mães, pais, avós e filhos do paciente - cf. genealogia adiante.

Cada paciente é tratado individualmente; aquele que vai ser atendido dirige-se ao terraço da casa de **NAKAWAÉ**, enquanto os outros aguardam sua vez na casa de hóspedes situada ao lado. As crianças pequenas submetem-se ao tratamento no colo da mãe ou dos avós. Os adultos são acomodados numa rede.

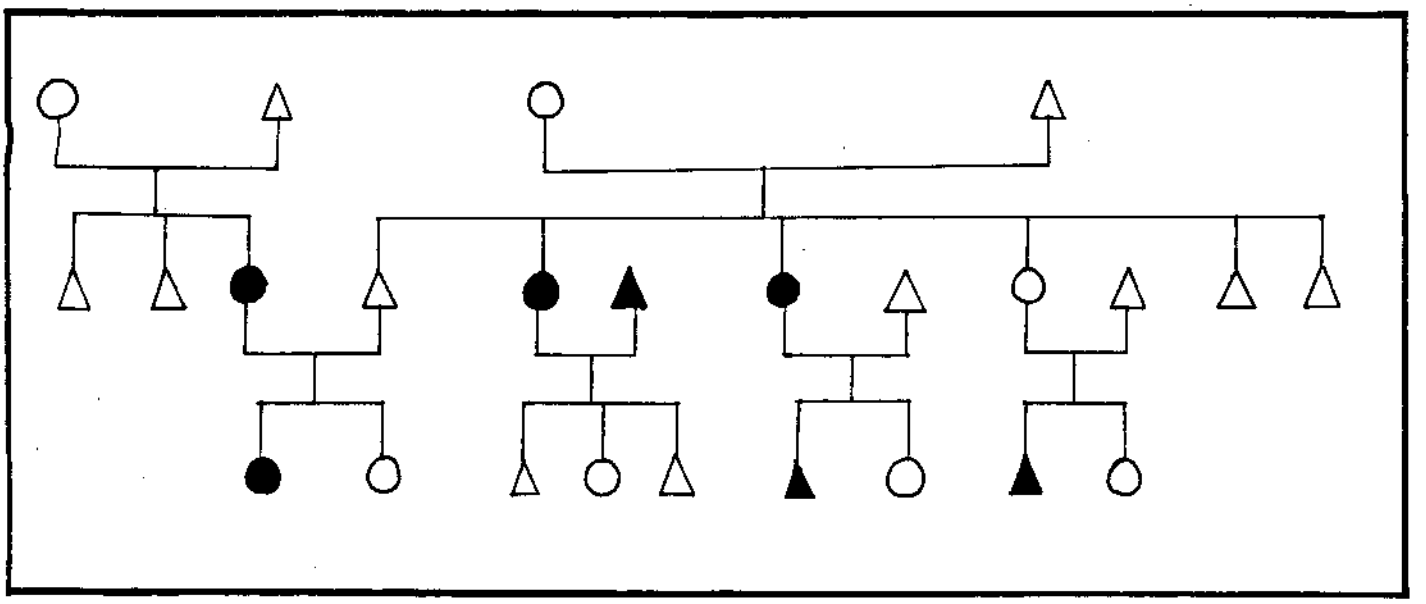
O pajé aproxima-se do doente fumando um **TAWARI**. Ele apalpa o local da dor e expele a fumaça do cigarro sobre aquela região. Em seguida, ele encosta a boca no local e suga o **KAROWARA**. O pajé vai sugando até que se ouve um barulho tal qual ele estivesse engasgando. Neste momento, ele vira a cabeça para fora e cospe com força o **KAROWARA** no chão. Nesta sessão, foram extraídos, entre outros: espinhos, dente de cobra, dente de preguiça, piolho de cobra e também papel da garganta de uma criança.

O trabalho do pajé é acompanhado de perto por sua esposa, que o auxilia de várias formas. É ela, por exemplo, que cuida para que o **TAWARI** mantenha-se sempre aceso. Ela colabora também vigiando os demais participantes, de maneira a garantir que todos se comportem de forma adequada.

Na sessão que descrevemos, o pajé encontrou dificuldade em expelir o **KAROWARA** retirado de um determinado paciente. Esta operação deve ser rápida, pois o **KAROWARA** provoca dor no pajé. Foi sua esposa que interviu neste momento: ela fumou o **TAWARI** e assoprou fumaça no pajé - um procedimento que facilita a expulsão do **KAROWARA**. Depois, ela jogou água fria na cabeça de **NAKAWAÉ** para refrescá-lo.

Os **Asuriní** dizem que a esposa de **NAKAWAÉ** sabe curar, muito embora ela não possua **KAROWARA**. Ela não pode, portanto, ser considerada um pajé mas ocupa uma

RELAÇÃO DE PARENTESCO ENTRE OS PARTICIPANTES DA SESSÃO DE CURA DE JUNHO DE 1983



Legenda: ▲ ● Indivíduos submetidos ao tratamento

Obs.: Além destes, estavam presentes um homem adulto que não tem relação de parentesco próxima com nenhum dos outros presentes, e eu, que também me submeti ao tratamento.

posição próxima a esta, o que a distingue das outras mulheres. Assim, embora as mulheres, por princípio, não possam ter **KAROWARA**, os **Asuriní** afirmam que a esposa de **NAKAWAÉ** "*quase pegou* **KAROWARA**". Ela também é capaz de diagnosticar as crianças, identificando se elas têm, ou não, **KAROWARA**. Esta situação singular advém, sem dúvida, da convivência com seu marido, que a leva a ter uma proximidade maior com os espíritos e uma grande familiaridade com os procedimentos da pajelança.

Um papel importante que tal mulher desempenha é a de curar o pajé. Este, muitas vezes, acumula **KAROWARA** em excesso dentro de sue corpo, ficando doente. Nestas situações, sua esposa fuma o **TAWARI**[2] e assopra a fumaça sobre **NAKAWAÉ** até que ele vomite os **KAROWARA** em excesso[3].

Assim, embora, em princípio, o pajé possa atuar sozinho, na prática, sua esposa revela-se uma auxiliar importante que, graças à convivência, passa a adquirir também certo poder. Se imaginarmos que antigamente havia um número maior de pajés na aldeia, que atuavam acompanhados de suas esposas, podemos supor que o xamanismo não era, afinal, tão distante das mulheres - ainda que elas não exerçam o papel principal nesta atividade.

A transformação em Onça

Não é raro que o pajé enfrente dificuldades para expelir o **KAROWARA** retirado do doente. Nestas situações, ele pode contar, como se viu, com o auxílio de sua esposa, ou ainda recorrer a outro expediente: a metamorfose em onça.

---

2 Vê-se que a mulher do pajé domina a arte de fumar o **TAWARI**. Já se observou, no capítulo II, como a aquisição deste conhecimento é importante no processo de formação do pajé, implicando inclusive em aprendizado formal e ritualizado.

3 Assim é possível compreender melhor as letras das canções apresentadas no Capítulo II, onde há referência à cura do pajé.

Após *"papar"* o **KAROWARA** o pajé dirige-se até a porta de sua casa roncando como uma onça. Sem parar de produzir este ruído, ele corre até a mata. Ele continuará rugindo até que consiga livrar-se do **KAROWARA**. No percurso da casa à mata, o pajé transforma-se numa onça - condição que lhe permitirá vomitar o **KAROWARA**. Só, então, ele retornará a sua casa, já na forma humana.

A terapêutica não é a única situação na qual o pajé assume a forma de uma onça. Ele utiliza, muitas vezes, este poder cotidianamente, como recurso para ir caçar:

> *"Ele vira onça e pega cotia para comer"*.

Assim, o pajé vai até a floresta e lá vira onça - condição que, ao que parece, facilita a captura de animais. Ele, no entanto, não se alimenta do animal nesta condição, mas, já assumindo a forma humana, traz a caça para sua casa. O pajé-onça distingue-se do animal-onça também por não atacar os humanos. Ao se encontrar uma onça pela mata, dizem os **Asuriní** que é possível saber se se trata ou não de um pajé pelo comportamento do rabo do animal. Se a onça abanar o rabo, está-se diante de um pajé, que logo irá embora. Às vezes, no entanto, não há tempo para a averiguação e o pajé é atingido. É que conta **PURAKÉ**:

> *"Meu pai morreu assim. Ele foi mostrar para a mãe que sabia virar onça, só que a mãe tava com mais gente e os rapazes atiraram nele. Uma velha conheceu que era gente, mas os rapazes já tavam na frente quando ela avisou.*
> *A onça subiu no alto da árvore. Flecharam, mas ela não caiu. Os rapazes foram embora e ela desceu, já tinha virado gente e caminhou até a rede. É assim quando atira, a pessoa que tava como onça deita na rede e descobre que era gente"*.

A situação descrita por **PURAKÉ**, onde um homem transforma-se em onça para provar que possui tal capacidade, parece ser típica. A dúvida de terceiros é sempre mencionada como um motivo para a metamorfose:

> *"É só duvidar que NAKAWAÉ vira onça. Vai no mato e vira onça".*

Note-se que a transformação se dá, invariavelmente, na mata - fora do âmbito social, portanto. Os pajés já falecidos também podem transformar-se em onça e é comum os seus **ASONGA** assumirem esta forma - numa dupla alteridade aos humanos.

Não são somente os pajés que podem aprender esta técnica. Ela é acessível a qualquer homem adulto e, até mesmo, às mulheres, embora isto não seja comum. Durante os anos de minha pesquisa, além de **NAKAWAÉ**, havia mais um homem adulto que detinha este conhecimento.

Os humanos aprendem esta técnica também como uma onça conhecida por **INIMÁ**. Ela é considerada de uma categoria diversa da do Espírito-Onça:

> *"Essa onça é diferente da onça do KAROWARA. É um só. É onça do mato mesmo. Não é pessoa não. É onça mesmo do mato que tem lá."*

Ela estaria, portanto, mais próxima do mundo animal do que o Espírito-Onça, identificado com os humanos e denominado de *"velho"*. Assim, **INIMÁ** é onça do mato e **SAWARA** *é "gente"*.

O processo de aprendizado desta técnica é descrito pelos **Asuriní** da seguinte forma:

> *"Para virar onça tem outro repartimento no sonho. A onça tem o couro dela. Quem sabe explica: ele veste a roupa dele, bebe a comidinha dele. Depois, estudante bebe junto. Agora não pode ficar com nojo. Tem nêgo que não aguenta e vomita. É comida*

suja no tacho grande; é bicho podre. Se bebe, se o estomago não aceitar...Tem nego que se acorda vomitando."

"A onça tira couro dele. Mas não é esse que chupa não, é essa onça do mato. Ele dá o vestido do corpo dele. Ele tira do corpo dele e dá para outra pessoa. Mete por aí na cabeça dele e fica igual a ele."

A diferença entre **INIMÁ** e o Espírito-onça é ressaltada também nestas descrições, que apontam a existência de outro "*repartimento*" no sonho, onde ocorre tal contato. Parece bastante claro, assim, tratarem-se de espaços diferenciados do mundo Sobrenatural. Porém, mesmo com tal ressalva, nota-se a presença de uma lógica semelhante nos dois casos - o que talvez explique, inclusive, a necessidade dos interlocutores marcarem a diferença.

A primeira similitude patente entre as duas situações está no animal que personifica os espíritos. Nos dois casos, também, o objetivo a ser alcançado depende da realização de um teste, e um teste que tem exatamente as mesmas características: para tornar-se igual ao Outro, é preciso provar de sua comida. A relação entre o homem e **INIMÁ** inaugura-se também pela alimentação - pela ingestão de uma comida que foge inteiramente aos padrões humanos/sociais[4].

A relação entre os humanos e **INIMÁ** implica numa identificação, que é construída através da partilha do alimento e o recebimento do couro. **INIMÁ** dá sua própria pele para o homem. Este, assim, não apenas aprende a transformar-se em onça, mas utiliza para isso o couro de **INIMÁ**, que eles passam, de certa forma, a compartilhar. Na verdade, a onça tem um estoque de peles, destinadas a este fim, inclusive, com diferentes tamanhos:

"Conversa com onça. Tem capa [couro] pronta para ele. Tem que experimentar até servir."

---

4 Observe-se também que a alimentação é um elemento que identifica **SAWARA** e **INIMÁ**: ambos ingerem comida suja, podre.

Veja-se, aqui, um contraste entre **SAWARA** e **INIMÁ**: enquanto se diz que o primeiro é *"só osso"*, o segundo tem um estoque de peles, couro, carne. A postura dos dois seres é também bastante contrastante: enquanto **SAWARA** solicita ajuda dos humanos, **INIMÁ** oferece um presente, um auxílio. Aparentemente, **INIMÁ** não precisa dos humanos. Esta diferença parece corresponder a outra: enquanto os humanos retiram algo de dentro do corpo de **SAWARA**, **INIMÁ** envolve/reveste o corpo dos humanos como uma capa. Pajés e **SAWARA** compartilham algo que fica no interior do corpo (como o osso); homens e **INIMÁ** compartilham algo que é exterior, que reveste o corpo (como a pele).

A relação com **INIMÁ** não parece implicar contatos periódicos após o aprendizado. O seu estabelecimento, por outro lado, não resulta de um processo de aprendizado sofisticado como o da formação do pajé. Assim, não se verifica a existência de situações ritualizadas que envolvam toda a sociedade, ou mesmo a participação do pajé no processo.

Observe-se ainda que o conhecimento adquirido não reverte para o grupo, como no caso do curador, mas em benefício do próprio homem que aprendeu a técnica - ainda que ela possa servir de complemento ao tratamento das doenças. O domínio da arte da metamorfose parece dar maior agilidade ao homem, por exemplo, na caça, ou ainda, na defesa dos inimigos. Desta forma, são famosas as histórias que relatam como **NAKAWAÉ** escapou aos ataques **Parakanã**, transformando-se em onça e, assim disfarçado, pôde fugir. No entanto, a grande vantagem de se aprender esta técnica é poder, após a morte, transformar-se em onça - o que é visto como algo positivo. Assim, em vez de permanecer na forma de **ASONGA** (só ossos), o indivíduo pode também assumir a forma de onça.

A motivação para aprender a transformar-se em onça relaciona-se, portanto, com o destino *post-mortem*, que apresenta diferenças conforme os poderes xamanísticos dos indivíduos. No momento, entretanto, esta questão deve ser deixada um pouco de lado;

retornar-se-á a ela no Capítulo V, dedicado à análise deste tema específico. Vejamos, agora, mais um outro recurso utilizado pelo pajé para equilibrar a quantidade de **KAROWARA** no seu corpo.

O repasse do KAROWARA

Ao longo do tempo, o pajé vai acumulando os **KAROWARA** que retira de **SAWARA** e pode chegar a um estágio em que sente que tem **KAROWARA** demais, o que representa uma ameaça à sua integridade. Como se viu, possuir **KAROWARA** é perigoso pois, a qualquer momento, o homem pode ser atacado por eles. Mesmo para os pajés, que sabem lidar com tal força, parece haver um limite. É preciso manter um certo equilíbrio, um controle sobre o número de **KAROWARA**.

Quando alcança este limite, um dos recursos do pajé é repassar o **KAROWARA** a algum outro homem da aldeia. O pajé encosta sua boca na do homem e expele o **KAROWARA** dentro dela. Aquele que recebe o **KAROWARA** desta maneira não se torna pajé. Este processo também não parece ter relação com o aprendizado da pajelança. Ao que tudo indica, aquele que se submete a este repasse está ajudando o pajé, atendendo a sua solicitação.

Há um único homem na aldeia que concordou em submeter-se a este processo. Segundo os **Asuriní**, só ele teve coragem de apresentar-se como voluntário, anos atrás, quando ainda era um rapaz. Este homem vive de maneira absolutamente *sui generis*: mora só na mata, sem residência fixa. Ele tem longos cabelos que nunca são penteados ou cortados; não costuma tomar banho e veste apenas um velho calção. Tampouco utiliza armas de fogo ou o arco e flecha; sua única arma é um facão, que utiliza para caçar jabutis.

Ele passa longas temporadas na mata e, de repente, surge na aldeia para curtas estadias. Geralmente, ele vem em busca de tabaco e hospeda-se na casa de sua irmã adotiva. Este homem tem fama de ladrão e quando ele está na aldeia, as pessoas tomam certos cuidados com seus pertences, embora não cheguem a hostilizá-lo.

Os **Asuriní** não relacionam diretamente o fato deste homem ter recebido o **KAROWARA** de **NAKAWAÉ** com seu comportamento atípico. As explicações para o fato são bem ao estilo **Asuriní**: "*ele gosta assim*". Segundo algumas pessoas, ele levava uma vida normal na região do Pacajá, onde residia com uma mulher não-índia. No entanto, quando a FUNAI transferiu o grupo, em 1974, ele não pôde trazer a esposa, tendo sido obrigado a separar-se dela. Teria sido por causa deste aborrecimento que ele teria optado por este estilo de vida. Não sei dizer, no entanto, se ele já possuía **KAROWARA** na ocasião desta decisão.

Existe, no entanto, um comportamento específico deste homem que é atribuído à posse do **KAROWARA**: comer carne crua. É o fato de ter recebido **KAROWARA** que lhe dá a possibilidade de ingerir carne crua sem adoecer. Ao que parece, são os **KAROWARA** instalados em sua boca que ingerem o animal. Assim, explicam os **Asuriní**:

> "*[Ele] come bicho cru, prá ficar doente, mas não fica não. Não é ele quem come, é o KAROWARA.*"

Com o recebimento do **KAROWARA**, o homem passa, portanto, a alimentar-se como os animais. Ressalte-se, entretanto, que o homem que hoje possui **KAROWARA** recebidos desta forma, não só come como um animal, mas vive como tal, isolado na mata. É impossível para o pesquisador deixar de imaginar que a vida marginal deste homem esteja relacionada com a posse do **KAROWARA**, muito embora os **Asuriní** não estabeleçam esta relação, ou não a tenham explicitado. Vimos como, através da alimentação, cria-se uma identidade entre os seres sobrenaturais e os humanos. Assim, é de se perguntar se, à medida que este homem foi alimentando-se de carne crua, ele não

foi, paulatinamente, tornando-se um pouco onça, passando a viver de forma semelhante a este animal.

De outro lado, é interessante observar que tal homem ocupa em relação a **NAKAWAÉ**, posição semelhante à do pajé frente ao Espírito-onça: ambos auxiliam um outro ser a livrar-se dos **KAROWARA** em excesso, oferecendo para isso seu próprio corpo. Viu-se que, no caso do pajé e de **SAWARA**, este processo resulta numa aliança e numa identificação entre os dois seres. É de se perguntar se o mesmo não ocorre entre o pajé e aquele que recebe o **KAROWARA**.

Há, de fato, uma semelhança entre o comportamento destes dois homens. O homem que recebe o **KAROWARA** espelha de certa forma o pajé. O seu comportamento marginal cotidiano é um retrato ampliado daquele do pajé, que não vive sozinho na mata, mas reside numa casa afastada da aldeia; que não come sempre cru, mas pode fazê-lo; que não come seu alimento só, sem dividí-lo, mas o faz apenas no âmbito de sua família nuclear, sem integrar a rede de reciprocidade da aldeia. Acredito que se possa dizer que ambos são "um pouco onça".

O atual comportamento deste homem deve ser atribuído ao pajé. Ele só pode comer carne crua porque algo que pertencia ao pajé, atualmente, está dentro de si. Seu comportamento marginal, em última instância, advém do pajé! Trata-se na verdade, de um arranjo que envolve não só o pajé, mas toda a comunidade: para que o pajé continue sadio, vivo, curando os doentes, é preciso que, periodicamente, ele repasse os seus **KAROWARA** em excesso a outro homem, transformando-o em "meio onça".

Trata-se de uma cadeia que envolve diretamente **SAWARA**, o pajé e o recebedor - tendo a aldeia como platéia conivente e beneficiária. Assim, no final, tem-se que aquele homem auxilia **SAWARA**, ou melhor, auxilia o pajé a ajudar **SAWARA** - e, assim à toda Sociedade. Há uma rede de repasse de **KAROWARA**, que permite uma situação equilibrada: que permite que **SAWARA** suporte a dor; que permite que o pajé continue

vivo. E que possibilita, em última instância, que o restante da aldeia possa manter seu corpo livre dos **KAROWARA.**

Há uma força-sobrenatural que circula entre os humanos e os seres sobrenaturais, através de ações que envolvem cooperação ou agressão. O **KAROWARA,** que é resultado de uma agressão dos **TAKWITIMASA,** deve ser retirado. Aquele que surge como fruto de uma cooperação entre humano e sobrenatural permanece, dá poder, mas não deixa de ser potencialmente nocivo. O corpo humano deve ser resguardado numa margem máxima de segurança.

O corpo humano tem um limite em relação à posse de tal força. Excedido este limite, a possibilidade de um "*ataque*" é muito grande, o que significa que o ser humano deixaria de se comportar segundo as regras sociais e seria dominado pela força-sobrenatural até a morte. Parece haver um limite corporal que determina a *quantidade* de força-sobrenatural que um ser humano pode possuir.

Aqueles **KAROWARA** que são atirados pelos **TAKWITIMASA** parecem estar sob o seu poder. É como se os **TAKIWITIMASA** acionassem os **KAROWARA** e eles não parassem de morder. Já aqueles que são recebidos pela boca (pelo **TAWARI**), ou são sugados de **SAWARA,** estão, em princípio, sob o controle de seu dono, pelo menos, até que algo extraordinário ocorra. Para evitar o extraordinário, aqueles que possuem **KAROWARA** devem seguir uma séria etiqueta, que determina todo um comportamento cotidiano. É este conjunto de regras que vai ser analisado no próximo capítulo. Para que seja possível compreendê-lo em sua amplitude, primeiro será preciso contextualizá-lo em um complexo maior de etiquetas **Asuriní**, que envolve o código alimentar e as regras de comportamento frente ao sangue.

CAPÍTULO IV

AS ETIQUETAS DE COMPORTAMENTO: OS LIMITES ENTRE NATUREZA E SOCIEDADE

AS ETIQUETAS DE COMPORTAMENTO: OS LIMITES ENTRE NATUREZA E SOCIEDADE

Nos capítulos anteriores, vimos como compartilhar o alimento - comer a comida do Outro - possibilita o surgimento de uma identidade entre aqueles que se servem do prato comum, sendo um recurso utilizado no xamanismo para a aproximação com o Sobrenatural.

Esta mesma lógica alimentar rege a relação dos humanos com o mundo Natural, muito embora o que se deseje, neste caso, seja exatamente o oposto: marcar uma distância. Assim, os **Asuriní**, para distinguirem-se dos animais - e, num sentido mais amplo, da Natureza - evitam rigorosamente ingerir o que consideram ser o alimento destes: carne crua ou pouco cozida.

Subjacente a esta idéia de que a alimentação é um fator de identificação entre os seres das diferentes esferas do mundo está uma noção específica de corporalidade. Segundo esta noção, o contato da pessoa com o exterior, via boca, é *extremamente intenso*. A boca é considerada um canal através do qual a fronteira da Pessoa pode ser ultrapassada: daí a importância de tudo que entra (comida, fumaça), ou sai (palavras, canto, vômito) pela boca.

Assim, se relembrarmos o que foi dito sobre o xamanismo, veremos que toda a relação com o Sobrenatural vem expressa no código corporal, na ação da boca. O ritual de iniciação do pajé gira em torno da boca que fuma, canta, engole **KAROWARA**, vomita e come cru, no caso de um "*ataque*". Na prova final do aprendiz, tem-se também a ação da boca, que come a comida de **SAWARA** e "*papa*" os **KAROWARA** do Espírito-onça. A relação com o Sobrenatural, a configuração da aliança com **SAWARA**, vem expressa no código corporal alimentar. A própria terapêutica - função básica do pajé - envolve o uso

da boca. Outro papel importante do pajé, a transmissão dos cantos, também requer a boca. A boca parece desempenhar duas funções básicas: *falar* (com seu derivativo cantar) e *comer* (com seus derivativos "*papar*", fumar, cuspir e vomitar) - ambas vistas como formas de comunicação da Pessoa com o exterior.

A função da boca não pode ser compreendida, porém, sem considerarmos também o nariz. Na noção da corporalidade **Asuriní**, as funções destes dois órgãos se mesclam. Não parece existir um conceito de olfato como o nosso, que distingue nitidamente aroma e paladar. As categorias **Asuriní** de cheiro englobam uma série de variáveis com destaque para o paladar, que muitas vezes, aparece como indissociável do odor.

Inalar o cheiro de determinada substância é estabelecer com ela um contato quase tão intenso quanto aquele que se tem ao ingerí-la. O odor carrega em si os poderes das substâncias de onde emana. O contato com o cheiro de um outro indivíduo, de uma planta, de um objeto, ou de uma substância pode, portanto, provocar reações naquele que inala. As regulamentações relativas ao contato via cheiro (nariz) e aquelas que dizem respeito ao contato via alimentação (boca) formam um mesmo sistema. Para compreendê-lo, iniciaremos com a análise do código olfativo.

O código olfativo e os domínios dos cosmos

Os **Asuriní** utilizam o código olfativo para pensar a relação entre Natureza, Sociedade e Sobrenatural. O cheiro é considerado um veículo de comunicação entre os diferentes domínios do cosmos e também entre os seres humanos. Neste sentido, tem-se uma interação entre os domínios através do fluxo de aromas. Assim, em última instância, os cheiros promovem uma relativização das fronteiras entre os mundos Social, Natural e Sobrenatural.

Neste nível, o código olfativo diz respeito ao fluxo dos cheiros e suas conseqüências. No entanto, este mesmo código nos fala também das características próprias de cada elemento. Assim, ele é utilizado pelos **Asuriní** como um classificador, ou seja, para *distinguir* os diferentes elementos do cosmos e, desta forma, marcar fronteiras entre eles. O código olfativo é um instrumento particularmente importante para ordenar o mundo da Natureza. Através dele é possível estabelecer uma taxonomia dos animais, plantas e objetos, como se demonstrará logo adiante.

No nível do social, o código olfativo é também uma referência, muito embora não estabeleça categorias de seres humanos, uma vez que todos têm o mesmo cheiro. O aroma próprio dos humanos, porém, os distingue dos elementos da Natureza. O odor dos humanos é dado pelo seu sangue. Neste sentido, pode-se falar numa diferenciação interna, onde se distinguem as mulheres menstruadas, cujo cheiro é mais acentuado, uma vez que seu sangue está extrapolando as fronteiras corporais.

Não se tem, entretanto, o emprego da classificação pelo cheiro para designar grupos dentro da Sociedade, como ocorre, por exemplo, entre os **Suyá.** Segundo a classificação **Suyá**, os seres humanos possuem diferentes cheiros no transcorrer de seu ciclo de vida, ou conforme o *estado* que atravessam. Em determinadas etapas de sua vida, o indivíduo pode aproximar-se mais da Natureza, passando por um estado marginal, que é indicado pela posse de *cheiro forte* (**KU-KUMENI**, em Suyá). Estão classificados na categoria **KU-KUMENI** os rapazes não iniciados, as mulheres sexualmente ativas e os homens em estado de exaltada beligerância.[1] Em contraste, os

[1] Segundo Seeger (1974), a sexualidade e o fato de estarem associadas ao círculo das casas (em oposição aos homens associados à praça, local do mundo ritual e político) dá às mulheres um caráter marginal, ambivalente. Segundo o referencial masculino, as mulheres são consideradas incompletas socialmente - este é, aliás o atributo comum a todos os seres **KU-KUMENI**. Os jovens rapazes encontram-se nesta condição, uma vez que ainda não se submeteram aos rituais de iniciação, que completarão sua socialização e que residem nas suas casas de origem, estando associados, portanto, ao domínio feminino. Os homens extremamente belicosos também se enquadram neste caso, pois apesar da agressividade ser um atributo valorizado, tê-lo em excesso pode representar perigo, descontrole (Id. 1974:192).

homens adultos, as meninas ainda não sexualmente ativas, os velhos[2] e os mortos são considerados como não possuidores de cheiro (Seeger, 1974).

A classificação **Suyá** contrasta, portanto, com a **Asuriní**, onde o sistema não cria segmentos, não marca diferenças sociais. Este uso diferenciado do código olfativo parece refletir um contraste já bastante apontado nas comparações entre as sociedades **Jê** e **Tupi-Guarani**. Enquanto as primeiras caracterizam-se por uma multiplicação sistemática das diferenças internas, as **Tupi-Guarani** projetam as diferenças para fora da Sociedade, dando ênfase na continuidade interna do sistema social (Viveiros de Castro, 1986:45-49).

No nível do Sobrenatural, o código olfativo não opera como critério de classificação; sua ordenação interna é estabelecida segundo outros princípios. Os seres sobrenaturais parecem caracterizar-se antes pela ausência de odor[3].

Os cheiros e a culinária

A classificação olfativa opera primordialmente no mundo da Natureza. É nesta esfera que ela cria uma série sofisticada de categorias. Porém, se o sistema olfativo

---

[2] Em um artigo posterior, Seeger (1980) parece rever sua análise em relação aos velhos. Neste trabalho, o autor coloca que os velhos são de várias formas, marginais em relação ao resto da sociedade, o que se expressa na ambigüidade de seu status, na sua alimentação e em *seu cheiro* (ibid.:69). As pessoas velhas podem tomar atitudes vetadas a qualquer outro adulto, assim como alimentar-se de comidas proibidas aos outros **Suyá**. Em relação à classificação pelo cheiro, Seeger coloca que os velhos enquadram-se em uma categoria específica: a de cheiro acre. Tal classificação os coloca em uma posição marginal tanto em relação aos homens adultos, que não têm cheiro, quanto às mulheres, que possuem *cheiro forte* (ibid.:70). Assim segundo este artigo, somente os homens adultos não possuiriam odor - o autor não faz referência qual a situação das meninas ainda não sexualmente ativas, consideradas anteriormente como *sem cheiro*. O critério de grau de socialização parece insuficiente para explicar a sua inclusão nesta categoria. Quer me parecer que o fator determinante neste caso seria a ausência de sexualidade, que, como se viu, coloca a mulher em uma posição marginal. Neste mesmo trabalho de 1980, o autor acrescenta um dado novo, ao colocar que as crianças também são consideradas possuidoras de *cheiro forte*, o que se explica por terem sido formadas de sêmen (que é **KU-KUMENI**) - (ibid.:70)

[3] O cheiro não aparece como uma referência nesta esfera do cosmos. Assim, todas as informações que recolhi sobre o odor deste ou daquele ser sobrenatural surgiram de uma pergunta direta minha.

permite a ordenação interna (a construção de uma taxonomia) da Natureza, ele diz respeito também à relação deste domínio com a Sociedade.

Assim, um critério de classificação que permeia todo o sistema é a passagem (ou não) pelo fogo. Este critério divide todos elementos em duas categorias básicas: a daqueles que ainda não foram transformados pela atividade humana e a daqueles que já são produto cultural. Os elementos da Natureza são classificados, portanto, em referência à relação que mantêm com seres humanos.

Este princípio de ordenação demonstra um embricamento entre os sistemas de classificação pelo cheiro e a culinária, que é evidenciado também na resposta que os **Asuriní**, invariavelmente dão ao serem inqueridos sobre o cheiro de um animal que desconhecem: "*não sei, a gente não come*". Esta é uma afirmação ambígua uma vez que vários animais não comestíveis têm seu odor conhecido. No entanto, ela nos informa que a classificação pelo cheiro, no caso dos animais, relaciona-se primordialmente com a alimentação[4]. Um exemplo ilustrativo é o bicho-preguiça, que nem todos consideram comestível. Conversando com um indivíduo que se alimenta deste animal, obtive como cheiro para a preguiça **HEEKWEKWEN**, categoria altamente positiva, indicadora de comestibilidade. Já outro, que não se alimentava deste animal, deu a já aludida resposta: "*não sei, ninguém come*".

Outro indicativo da relação deste sistema com a alimentação é o fato das categorias de olfato mesclarem-se com as gustativas, sendo difícil distinguir uma das outras. A categoria de cheiro **IPIHÉ**, considerada extremamente positiva, por exemplo, é traduzida, às vezes, por doce, e um alimento **IPIHÉ** é sempre muito apetitoso. As

---

[4] Não é este sistema, entretanto, que ordena os animais distinguindo aqueles que podem ser transformados em alimentos dos que não são comestíveis em qualquer hipótese. Desconheço o critério que os **Asuriní** utilizam para estabelecer esta diferença; sei, no entanto, que há opiniões variadas dentro da própria aldeia, alguns considerando certos animais comestíveis, outros não (é o caso do bicho-preguiça e do calango). O que o critério olfativo indica é se o animal considerado comestível *já está* em condições de ser ingerido, se já foi transformado em alimento pela cocção.

categorias **HE'E, IRAM** e **HAI**, por sua vez, são traduzidas respectivamente por doce, amargo (sendo que **IRAM** pode significar também "travosso", como o caju ainda não maduro) e azedo, apesar de se referirem ao aroma das substâncias. É bem verdade que, em algumas circunstâncias, os **Asuriní** distinguem o aroma do gosto. Assim, por exemplo, no caso da planta andiroba, se diz, às vezes, que seu cheiro é **IPITIU** e seu gosto **IRAM**, mas, em muitas outras ocasiões, **IRAM** é mencionada como uma categoria olfativa.

Através do olfato é possível saber se um animal passou da categoria de não-comestível para a de alimento, pois tal transformação envolve a modificação do cheiro. A culinária utiliza-se do fogo para eliminar o sangue do animal e seu antigo odor - condição para que este se torne comestível. O fogo é o principal agente de transformação dos cheiros. Neste sentido, a classificação **Asuriní** trabalha com uma oposição entre o cru e o cozido.

Os **Asuriní** dispõem de várias categorias de olfato. Nestes anos de pesquisa, pude conhecer 26 denominações para cheiro[5]. Estas categorias abrangem tanto animais, quanto plantas, objetos e substâncias (cf. tabela 1). Vinte e duas delas qualificam animais e plantas na sua condição de ser vivo que habita a mata, o que na classificação culinária equivale ao estado cru. Três outras categorias (**IPIHÉ, HEEKWEN** e **HEEKWEKWEN**) referem-se ao aroma, após a transformação em alimento, ao estado cozido, portanto; e uma última (**INEM**) designa o estado de podridão. É interessante frisar que o aroma dos animais é o mesmo independentemente de estarem vivos ou mortos. Assim, a noção que está em jogo não é a do vivo (em oposição à morto), mas a de cru (em oposição a cozido). É a passagem pelo fogo e não a morte que altera o cheiro dos animais.

---

5 Algumas destas 26 designações referem-se a uma mesma categoria, indicando apenas diferença de intensidade, é o caso de **IKATIM** e **IKATIMOHOA; IPEPOAG E IPEPOAGOHOA; IKAG** e **IKAGOHOA; ITIAG E ITIAGOHOA,** sendo **-OHOA** um sufixo de intensidade, que pode ser traduzido por *muito* ou *grande*. As classes **HEEKWEN** e **HEEKWEKWEN** estão também em situação semelhante, sendo que a segunda denominação parece referir-se ao mesmo cheiro que a primeira, só que mais intenso.

Dentre as categorias que se referem ao estado cru, uma delas se destaca uma epítome desta condição: a **IPITIU**[6]. Este é o cheiro por excelência do cru. O sangue de qualquer animal ou ser humano é sempre **IPITIU**, ainda que haja variações dentro desta mesma categoria. O cru aparece no Pensamento **Asuriní** como *aquilo que tem sangue* - portanto diretamente associado ao sangue - e, nesta perspectiva, não abrange os vegetais, mesmo aqueles que não passaram pelo fogo e que do nosso ponto de vista seriam considerados crus.

6 Entre os **Waiãpi** - povo **Tupi-Guarani** que habita o extremo norte do país, na região do Amapá - a categoria olfativa **IPOSIÁ** (ao que parece um cognato de **IPITIU**) refere-se também à presença de sangue. Gallois, em seu trabalho sobre os **Waiãpi**, cita ainda mais duas categorias de cheiro: **I-PIJÉ** (odor forte) e **I-TOMA** ou **I-NÉ** (podre). Neste caso, os cheiros estão também relacionados com a culinária, uma vez que *indicam principalmente a qualidade da comida* (Gallois, 1988:197).

TABELA 1. CLASSIFICAÇÃO OLFATIVA

	INFORMANTE		
CATEGORIA OLFATIVA	**SEREVIA**	**NAKAWAÉ**	**MANEWARA**
HEEKWEN*	.milho, cebola, caju, urucum, limão,açaí coletado, arroz. .**SANIYHAWA, SAMYUA, IPUPEWA** (plantas medicinais) .sabão, perfume.	.comida .sabonete	.buriti,inajá, urucum, mel, sapucaia, breu .**SANIYHAWA, SAMYUA,** (plantas medicinais) .sabão, sabonete, perfume .barro .tapuru
HEEKWEKWEN*	.acará .comida requentada .quatipuru, preguiça, jacaré, surucucu		

	INFORMANTE		
CATEGORIA OLFATIVA	**SEREVIA**	**NAKAWAÉ**	**MANEWARA**
IPIHÉ* (muito doce)	.banana, abacaxi, palha, milho assado, café, fumo, **TAWARI**. .fígado e coração de animais assados .jaboti branco, **TSAUTIPEREMA** (jaboti), inambu, jacamim, papagaio, arara, saracura. .Espírito-**SAWARA**	.cigarro .jaboti assado	.babaçu, milho assado. .fumo, **TAWARI** .jaboti .carrapato
HE'E* (doce)	.mamão, melancia, castanha, inajá. .leite, mingau .água .açúcar, sal		.goiaba, açaí, laranja .mingau de palmito
IPEPOAG*	.mel		.mutum

	INFORMANTE		
CATEGORIA OLFATIVA	**SEREVIA**	**NAKAWAÉ**	**MANEWARA**
IPITIU**	.cipó, palha, **MURAIA**, andiroba, palmito, massaranduba. .**MASAPOHUNGA IWIRAPITIU, KOATINOROHOA, I'PA** (plantas medicinais). .pirarara, arraia, boto, poraké, cobra. .defunto. .pessoas.	.inajá .cobra, peixe	.cedro, manga, timbó, cebola, castanha, palha, palmito, folha de milho. .mergulhão, jacaré, camaleão, pirarara, arraia, poraké, piranha, cobra, boto.
IPIREM**	.mucura, quati, onça.	onça, quati.	.onça, quati, jaguatirica, mucura, **AKIKIRUNA** (macaco)
IKATIM**	.tatu, catitu, cotia, queixada, morcego, gavião, urubu-rei, coruja, jacaré.	.tatu, jacaré, catitu, urubu. ."cheiro de bicho no mato"	.pica-pau, gavião, urubu, urubu-rei, coruja, tamanduá, guariba, tracajá, catitu, tatu, cotia, queixada.
IKATIMOHOA**	tamanduá		

	INFORMANTE		
CATEGORIA OLFATIVA	**SEREVIA**	**NAKAWAÉ**	**MANEWARA**
HEVIAKATIM			paca
IRAM (amargo /travosso)	cachaça andiroba		.fruta do cedro .caju, andiroba, café, besouro, sapo (várias espécies)
HAI (azedo)	.cupuaçu .bacuri, açai (antes da coleta)		.cupuaçu, bacuri, murici, abacate, limão.
INEM** (podre)		.mucura	

	INFORMANTE		
CATEGORIA OLFATIVA	**SEREVIA**	**NAKAWAÉ**	**MANEWARA**
IAG	.flor, .mandioca, jenipapo, jurumum, batata, urucum, tucumã, ouriço da castanha-do-pará. .**AKIKIRUNA**, tucano, mutum, martim-pescador	.mandioca jenipapo cará, batata .macaco, tucano, arara, papagaio galinha.	.mandioca, jenipapo, ingá, pequi.
ITIAG			.**KYKYRA** (ave)
ITIAGOHOA			.arara
IWYANG	.paca		
IKAG	.anta, capivara, boi	.anta	
IKAGOHOA			.boi, cavalo
HA'AG	.farinha de mandioca		.bacaba

	INFORMANTE		
CATEGORIA OLFATIVA	**SEREVIA**	**NAKAWAÉ**	**MANEWARA**
IPEPOAG OHOA			.tucano
HAHI			.pimenta
IAPEAG	.babaçu		
HETONAM			.cachaça
IKWA ARAIAN	.jaboti vermelho		
HEWIKWAREMOHOA			.jacamim

	INFORMANTE		
CATEGORIA OLFATIVA	**SEREVIA**	**NAKAWAÉ**	**MANEWARA**
aroma desconhecido	.pimenta .**SANUÁ** (planta medicinal) .rato, veado vermelho .**OWERA, IUNGA**		.**MURAIA,** batata, massaranduba .preguiça
não tem cheiro	.**MAHYRA, ASONGA**	.abacaxi .pessoas	.água .arroz .rato, aranha, .inambu, pato. .piolho

* Aroma de conotação positiva
** Aroma de conotação negativa.

Os princípios que regem a culinária animal diferem, portanto, da cozinha vegetal, uma vez que estes últimos não possuem sangue e podem ser consumidos sem passar pela ação do fogo. Alguns vegetais, como a mandioca, o milho, o cará e a batata só tornam-se consumíveis após a cocção. No entanto, a lógica que estabelece esta necessidade é de ordem diversa da que rege a culinária animal, toda construída sobre o princípio de eliminação/evitação ao sangue.

Tanto os alimentos de origem vegetal, quanto os de origem animal, ao serem submetidos à cocção, passam a exalar os aromas **IPIHÉ** ou **HEEKWEN** (ou **HEEKWEKWEN**). Cada uma destas categorias corresponde a um tipo de contato com o fogo. À classe **IPIHÉ** estão associados os alimentos assados e moqueados[7] - duas formas de cozinhar que provocam a liberação de muita fumaça e, assim, uma grande dispersão do cheiro. Este odor associa-se à fumaça, tanto à liberada pela comida ao ser preparada, quanto à do cigarro. Já a categoria **HEEKWEN** aparece estar associada aos alimentos cozidos na água[8] e os preparados na forma de mingau. No caso dos vegetais, **HEEKWEN** está associado também à condição de maduro, que não deixa de ser um indicativo de comestibilidade, ainda que não seja o resultado de uma transformação cultural.

Quando classificam os animais, os **Asuriní** podem tomar como referência tanto o seu estado cru, quanto o cozido. Ao que sei, não existem regras pré-determinadas para esta escolha, ainda que certas tendências possam ser observadas. Assim, normalmente, ao qualificarem os peixes, os **Asuriní** os designam de **IPITIÚ**, fazendo referência, portanto, ao seu estado cru. Já ao classificarem o jaboti, é mais usual mencionarem o seu

---

7 O termo para assar em **Asuriní** é **OE.HYN** e para moquear **O.MO.KA'E.** (Nicholson, s.d.).

8 Segundo Nicholson (s.d.), o termo em **Asuriní** para cozinhar na água é **O.PY.POG**, sendo **O.MOAPYG** o verbo genérico para cozinhar. É comum os **Asuriní** cozinharem certos animais na panela com água. Esta é uma forma apreciada de preparar o peixe; o caldo é consumido com farinha de mandioca e quando há pouca carne esta é uma maneira de fazer "render" *a* comida. A carne de anta, considerada muito forte, pode também ser consumida desta forma, o que a torna "*mais fraca*" facilitando sua ingestão.

aroma **IPIHÉ** - referência à sua condição de assado. O jaboti assado, aliás, parece ser o animal-símbolo desta categoria. Outros animais, como o catitu, o tatu, a cotia e a queixada, apesar de serem comestíveis (e, portanto, poderem ser designados no seu estado cozido) são enquadrados na categoria **IKATIM**. Na classificação dos vegetais também pode-se considerar, ou não, o fato destes terem passado pela ação do fogo. O palmito é um exemplo: diz-se que ele é **IPITIU**, mas que, ao ser transformado em *mingau*, torna-se **HEEKWEN** ou **HE'E**.

A referência ao estado cru ou cozido envolve dois níveis do sistema. No segundo caso, o que importa é determinar se um dado vegetal ou animal passou pela ação do fogo e de que forma (assado/moqueado, ou cozido na água). Não estão em jogo, neste nível, as qualidades intrínsecas dos elementos; tanto assim, que todos, ao serem assados ou moqueados, tornam-se **IPIHÉ**, e todos, ao serem cozidos na água, passam à categoria **HEEKWEN**. O que distingue os elementos **IPIHÉ** e **HEEKWEN** não são suas qualidades próprias, mas o modo pelo qual foram submetidos à ação do fogo. Assim, na afirmação de que um animal pertence à uma destas duas classes está contida uma segunda informação: a de ele deixou de fazer parte de outra categoria (qualquer uma das correspondentes ao estado cru). O sistema, neste nível opera de forma *sui generis*, pois, ao mesmo tempo que diferencia os elementos, separando-os em categorias distintas, indica que é possível passar de uma à outra - o que significa reconhecer que as diferenças podem ser eliminadas[9].

As categorias **IPIHÉ** e **HEEKWEN** são aquelas que indicam as transformações olfativas[10]. Elas revelam que um determinado elemento do mundo natural foi

[9] A classificação Suyá, mencionada anteriormente, é um exemplo de um sistema que não elabora a questão da transformação dos cheiros, não no caso dos animais, cujo aroma não se modifica mesmo após a cocção. A única alteração de odor reconhecida corresponde à passagem para o estado de podridão, em que todos os animais são enquadrados numa única categoria olfativa (Seeger, 1974:166-168).

[10] Falta ainda examinar a categoria **INEM**, correspondente ao estado podre, o que será feito adiante. Vale ressaltar, desde já, que a passagem para a categoria **INEM** é a única transformação olfativa que não segue o sentido da Natureza para a Sociedade.

convertido em produto cultural. Estas categorias informam que tal elemento pertence ao domínio da Sociedade, mas também, que ele teve sua origem na Natureza - e que, portanto, a separação entre estas duas esferas não é absoluta.

A entrada no domínio do Social corresponde a uma homogeneização dos aromas. Assim, em contrapartida às 18 categorias referentes ao estado cru[11], só existem duas para qualificar o cozido. Tal redução corresponde perfeitamente à ênfase de cada um dos níveis do sistema. No nível que vimos analisando, a ênfase está no *processo de transformação dos elementos* e, assim, o que os distingue é a forma como esta transformação se deu (existindo duas categorias básicas para este processo) e não a sua natureza própria. É o subsistema das categorias de cheiro no estado cru que elabora esta questão.

Os Cheiros e a Taxonomia do Mundo Natural

São as categorias referentes ao estado cru que fornecem uma taxonomia das plantas e dos animais, do mundo da Natureza. Neste sentido, estas classes podem ser vistas como um sub-sistema dentro da classificação pelo cheiro. Ao que parece, este sub-sistema permite qualificar todos os animais e vegetais existentes, ainda que alguns sejam mais usualmente referidos na condição de cozido.

Não consegui estabelecer quais são os critérios que orientam esta classificação. Eles parecem ser flexíveis, sujeitos à diferentes interpretações, como se constata na tabela 2. Dos 52 animais classificados, 22 foram agrupados em diferentes classes. No caso dos 52 vegetais categorizados, 15 receberam classificações diversas, conforme o informante.

11 São 22 os termos utilizados para classificar o estado cru, no entanto, só 18 podem ser considerados como categorias, uma vez que os outros quatro referem-se a um mesmo aroma, indicando apenas maior intensidade (cf. supra - nota 5)

Algumas das disparidades observadas advêm do fato do animal estar sendo considerado ora na sua condição crua, ora na cozida. Mas, mesmo dentro do âmbito exclusivo das referências ao estado cru, é possível encontrar interpretações diversificadas, que podem ser parcialmente explicadas pelas razões listadas abaixo:

1. No caso dos vegetais, pode-se tomar como referência diferentes etapas do seu processo de amadurecimento. Assim, o caju foi classificado de **HEEKWEN e IRAM.** No primeiro caso, a referência era o seu estado maduro e, no segundo, a fruta ainda verde;
2. O fato de se estar considerando diferentes partes do vegetal também resulta em classificações diversas. Assim, diz-se que a folha do milho é **IPITIU** e a espiga **HEEKWEN**[12]; que a árvore e o ouriço da castanha-do-pará cheiram **IAG** e a castanha **HE'E**; e que a árvore do cedro tem aroma **IPITIU**, enquanto seu fruto é **IRAM**;

[12] Já o milho assado é dito **IPIHÉ.** A designação da espiga de milho como **HEEKWEN** pode conter também uma referência ao mingau de milho.

Tabela 2: EXEMPLO DE ELEMENTOS CUJA CLASSIFICAÇÃO APRESENTOU DIVERGÊNCIA CONFORME O INFORMANTE

ANIMAL	INFORMANTE		
	SEREVIA	NAKAWAÉ	MANEWARA
jacaré	IKATIM/ HEEKWEKWEN	IKATIM	IPITIU
mucura	IPIREM	INEM	IPIREM
akikiruna (macaco)	IAG	-	IPIREM
tamanduá	IKATIMOHOA	-	IKATIM
tucano	IAG	IAG	IPEPOAGOHOA
mutum	IAG	-	IPEPOAG
jacamim	PIHÉ	-	HEVIKWAREMOHOA
arara	IPIHÉ	IAG	ITIAGOHOA
papagaio	IPIHÉ	IAG	-
bicho-preguiça	HEEKWEKWEN	-	desconhecido
paca	IWYAG	-	HEVIAKATIM

Tabela 2: EXEMPLO DE ELEMENTOS CUJA CLASSIFICAÇÃO APRESENTOU DIVERGÊNCIA CONFORME O INFORMANTE

	INFORMANTE		
VEGETAL	**SEREVIA**	**NAKAWAÉ**	**MANEWARA**
inajá	**HE'E**	**IPITIU**	**HEEKWEN**
andiroba	**IPITIU/IRAM**	-	**IRAM**
palmito	**IPITIU**	-	**IPITIU/HE'E**
cebola	**HEEKWEN**	-	**IPITIU**
pimenta	**desconhecido**	-	**HAHI**
castanha-do-pará	**IAG/HE'E**	-	**IPITIU**
palha	**IPITIU/IPIHÉ**	-	**IPITIU**
milho	**IPIHÉ/HEEKWEN**	-	**IPITIU/IPIHÉ**
açaí	**HEEKWEN/HAI**	-	**HE'E**
limão	**HEEKWEN**	-	**HAI**
caju	**HEEKWEN**	-	**IRAM**
abacaxi	**IPIHÉ**	**não tem cheiro**	-
babaçu	**IAPEAN**	-	**IPIHÉ**
urucum	**IAG/HEEKWEN**	-	**HEEKWEN**
muraia	**IPITIU**	-	**Desconhecido**
cará	**HEEKWEKWEN**	**IAG**	-

3. Ainda com relação aos vegetais, a referência pode ser o produto antes, ou depois, da coleta, que é apontada também como agente transformador de aroma. Este é o caso do que ocorre, por exemplo, com o açaí enquadrado na categoria **HAI** (antes da coleta) e na **HEEKWEN** (depois da coleta);
4. Outro fator responsável pela mudança de odor dos vegetais é o tempo. Assim, se diz que a palha, logo após ser coletada, é **IPITIU,** mas, com o passar do tempo, torna-se **IPIHÉ.**

   O tempo, no exemplo citado, produz a modificação do cheiro, mas num processo não relacionado com a culinária. Ainda assim, o código olfativo parece indicar uma domesticação da natureza, uma transformação cultural. Com o tempo, a palha utilizada na confecção das casas deixa de ter aquele aroma que a identifica com a Natureza (**IPITIU**) e passa a ter o cheiro associado aos elementos socialmente transformados: **IPIHÉ.**

   Tanto o tempo, como a coleta (mencionada no item 3) podem atuar como modificadores de aroma, mas não têm a mesma força que o fogo. Estes dois agentes agem apenas no caso dos vegetais, que não possuem sangue. De do outro lado ainda, vale observar que a coleta pode alterar o aroma, mas isto não significa que o vegetal já esteja transformado em alimento.
5. Disparidades podem ser decorrência também de estar-se considerando ora o odor, ora o gosto. Ainda que esta distinção não seja inequívoca, absoluta, pois categorias como **HE'E** (doce) e **IRAM** (amargo) são habitualmente apontadas como cheiro, algumas vezes, ela é estabelecida. É o que ocorre no caso já mencionado da andiroba (cujo o aroma é classificado como **IKATIM,** ou **IPITIU**, e o sabor é tido como **IRAM**) e da cachaça (de cheiro qualificado ora de **IKATIM,** ora de **HETONAM,** e de gosto **IRAM).** Tal diferenciação foi citada também em relação ao jacaré, considerado de

cheiro **IKATIM** e gosto **HEEKWEKWEN.** Neste caso, no entanto, tal distinção corresponde àquela entre o cru e o cozido, uma vez que este animal (como qualquer outro) só terá este "sabor-cheiro" quando se submeter à ação do fogo. Parece-me que, ao afirmar que o "*cheiro é* **IKATIM,** *mas o gosto* **HEEKWEKWEN**", o informante está ressaltando o fato deste animal ser comestível e apetitoso. Com relação aos animais no estado cru não se fala de gosto, pois eles não são consumidos nesta condição; em princípio, o sabor da carne crua não é conhecida. Quando se menciona o sabor de um animal, está-se necessariamente fazendo referência ao estado cozido. Nesta condição, a classificação não possibilita uma distinção clara entre paladar e aroma, uma vez que os códigos olfativo e gustativo são traduzidos em categorias que recebem a mesma denominação: **HEEKWEN** e **IPIHÉ,** que designam simultaneamente cheiro e gosto. É possível, entretanto, falar do sabor de um vegetal mesmo que ele não tenha passado pelo fogo - nestas situações há uma distinção mais marcada entre gosto e odor. Acredito que é por esta razão que as categorias mais associadas ao código gustativo (**HE'E** - doce; **IRAM,** amarga; **HAI** - azedo) englobam apenas vegetais[13].

Os fatores apontados ajudam a explicar porque alguns elementos podem ser enquadrados em mais de uma categoria, mas não dão conta de elucidar todas as disparidades. Além disso, ficam ainda para serem esclarecidos quais os princípios que guiam as classificações, isto é, quais os critérios que determinam a inclusão numa ou noutra classe olfativa. Assim, por exemplo, quais são os critérios que determinam que o

13 É preciso ressalvar, entretanto, uma exceção à este princípio que não consegui compreender: a inclusão dos sapos no grupo **IRAM.**

jacaré pertence à mesma categoria da cotia? Quais são as características destes animais que são consideradas pelo sistema e que permitem agrupá-los numa única classe?

Na tentativa de responder à estas perguntas e avançar no conhecimento da lógica do sistema, procurei analisar cada grupo de animais e plantas classificado, buscando características comuns que justificassem a sua inclusão numa mesma categoria. Primeiramente, considerei plantas e animais separadamente, pois pareciam-me que assim seria mais fácil descobrir semelhanças. Além disso, esta distinção parecia corresponder em parte à lógica do sistema, já que a maioria das categorias designa apenas animais (16 delas), ou apenas vegetais (9), sendo que só três abarcam tanto uns, quanto os outros (cf. tabela 3).

Com relação aos vegetais, procurei encontrar características comuns, testando variáveis como a sua utilização e sua origem (cf. anexo II). O que esta tentativa demonstrou, entretanto, foi que estes não podem ser considerados critérios de classificação. Assim, por exemplo, a classe **IPITIU** engloba plantas cultivadas e coletadas que são usadas tanto na alimentação, quanto na confecção de artefatos e casas, na ornamentação corporal, na pesca e na cura de doenças.

O mesmo tipo de dificuldade foi encontrada com relação à classificação dos animais, que agrupa numa mesma categoria bichos com características bastante diversas. Realizei um levantamento, a partir de bibliografia especializada, das características morfológicas e comportamentais dos animais de cada grupo com o objetivo de descobrir quais eram os critérios de classificação. No entanto, apesar de ter sido possível encontrar alguns traços comuns entre eles, o resultado mostrou-se insuficiente, sendo muito maior o número de exceções do que o de critérios reiterados.[14] Acredito que isso se deva, em

[14] Poupo o leitor aqui das longas tabelas elaboradas, onde se contrapunham os dados referentes a: morfologia externa, fisiologia, habitat, moradia, defesa e inimigos, hábitos, reprodução, vocalização e comunicação e comestibilidade, dos animais de uma mesma categoria. Pouco foi possível concluir a partir desta tentativa. Ilustremos com o caso da classe **IKATIM** que foi uma que permitiu um estudo um pouco mais refinado. Nesta categoria, constituída por mamíferos, aves, répteis e insetos, num total de 15 animais

parte, à insuficiência do material coletado, pouco preciso para um estudo deste tipo. Há, por outro lado, a possibilidade de que não resida aí (em princípios de uma etnobiologia dos animais, que leve em conta critérios observáveis, como o regime alimentar, o habitat, etc.) a chave do sistema.

Ao comentarem a classificação pelo cheiro, os **Asuriní** não explicitam critérios. Somente a categoria **IKATIM** recebeu uma definição neste sentido: ela é descrita como o "*cheiro de bicho do mato*". É aparentemente estranho que esta classe seja assim qualificada, uma vez que várias outras também englobam animais da floresta. Talvez nesta afirmação queira-se destacar o espaço (mata = terra) ocupado por estes animais (todos terrestres) em contraposição, por exemplo, aos da categoria **IPITIU** associados à água. Nesta perspectiva, poder-se-ia compreender porque o jacaré que vive tanto no rio, quanto na terra, é qualificado ora de **IPITIU**, ora de **IKATIM.** Enquanto uma categoria associada aos animais que vivem no nível do solo, **IKATIM** estaria em oposição também à classe **IAG**, que engloba aves e macacos e, portanto, está relacionada ao céu e às árvores.[15]

---

levantados, foi encontrada como característica morfológica comum a presença de garras fortes e poderosas (presente no urubu e urubu-rei, na coruja, no pica-pau, no gavião e também no tamanduá, jacaré e tatu). As aves **IKATIM** caracterizam-se pela presença de bico afiado e resistente. Ainda em relação à morfologia externa, tem-se como traço comum os dentes longos e rígidos, encontrados no catitu, queixada, cotia e morcego. Aqui, poderíamos incluir o jacaré - que com suas poderosas mandíbulas pode esmagar as presas - e o tracajá que segundo os **Asuriní**, difere do jaboti porque "*morde*". Em relação ao local de moradia, predominam as tocas (galerias) e os troncos de árvores. A alimentação destes animais é bastante variável, mas existem alguns itens constantes: formigas e cupins; frutas, raízes e brotos; carniça e pequenos animais. Parecem existir três variáveis comuns aos animais **IKATIM** relacionadas com a morfologia, o local de moradia e alimentação. Nem todos, entretanto, compartilham destas características comuns. Cada animal apresenta pelo menos uma (normalmente duas) das variáveis apontadas.

Estas variáveis não se confirmaram válidas para as outras categorias, portanto não se constituem um critério que elucide a lógica do sistema.

15 A inclusão dos macacos juntamente com as aves é o indicador de que céu e árvores formam um *conjunto espacial* em oposição à água e à terra. Numa classificação dos animais fornecida por **PURAKÉ Asuriní** não relacionada com o códico olfativo (cf. anexo IV), os macacos são enquadrados numa categoria denominada "*bichos que vivem em cima [da terra]*" e, portanto, nas árvores. Estas parecem ser consideradas um espaço mais próximo do céu do que da terra.

Tabela 3: ANIMAIS E VEGETAIS E AS CATEGORIAS OLFATIVAS

CATEGORIAS OLFATIVAS	ANIMAIS	VEGETAIS/PRODUTO DE ORIGEM VEGETAL
IKATIM	x	
IKATIMOHOA	x	
HEVIAKATIM*	x	
IAG	x	x
ITIAG*	x	
ITIANOHOA*	x	
IPEPOAG*	x	
IPEPOAGOHOA*	x	
IKAG	x	
IKANGOHOA	x	
IWYAG*	x	x
IAPEAN*		x
HETONAM*		x
HAHI*		x
HAI		x
HE'E		x
HA'AN		x
HEVIKWAREMOHOA*	x	
IKWA ARAIAN*	x	
IRAM	x	x
IPIREM	x	
IPITIU	x	x

*Nos casos assinalados, só disponho de um exemplo de animal ou vegetal que se enquadra na categoria, assim fica difícil concluir se tal grupo inclui mesmo só animais ou vegetais.

Assim é possível supor que esta classificação construa-se sob a base de um princípio de distinção espacial entre: água/terra/céu (+ árvores) - muito embora este não deva ser o único critério considerado pelo sistema, uma vez que algumas aves são classificadas como **IKATIM**, e que, de outro lado, certos animais terrestres estão excluídos desta categoria. Considerando o critério espacial, podemos agrupar as categorias **Asuriní** de cheiro como no quadro abaixo:

Tabela 4: AS CATEGORIAS OLFATIVAS E A DISTINÇÃO ESPACIAL[16]	
ÁGUA	IPITIU
TERRA	IKATIM (OHOA) HEVIAKATIM IWYAG IKAG (OHOA) IPIREM IKWA ARAIAN
CÉU [+ ÁRVORES]	IAG IPEPOAG (OHOA) ITIAG (OHOA) HEVIKWAREMOHOA

Apenas uma categoria olfativa, a **IPITIU**, está associada à água. Ressalte-se que é exatamente esta aquela classe que considerei, anteriormente, como símbolo do estado cru. Sua relação com a água reforça a associação com tal estado, uma vez que a opõem ao fogo. Assim, voltando a outro nível do código olfativo, poder-se-ia construir a seguinte equação:

16 Não foi possível determinar a que espaço estaria associada a categoria **IRAM**, uma vez que ela inclui os sapos e besouros e não disponho de elementos que permitam estabelecer a que espaços estes animais estariam associados.

(IPITIU : IPIHÉ) :: (CRU : COZIDO) :: (ÁGUA : FOGO)

Embora **HEEKWEN** também esteja associado ao estado cozido, considerei **IPIHÉ** a categoria mais adequada para figurar nesta equação porque ela remete diretamente ao fogo. Já **HEEKWEN** é resultado de uma forma de preparar os alimentos, onde se tem a água mediando a relação entre a carne e o fogo.

O estado cru, no Pensamento **Asuriní**, tem uma característica bastante específica, correspondendo *àquilo que possui sangue*. Neste sentido, a categoria **IPITIU** ocupa uma posição particular, já que corresponde ao cheiro do sangue - ao cheiro do cru, portanto. Considerando-se esta perspectiva, pode-se pensar que todos os animais que têm sangue são, de certa forma, **IPITIU**. Neste sentido, esta categoria de cheiro perpassa todas as outras que também correspondem ao estado cru.

Seguindo esta mesma lógica, os humanos, que são seres que possuem sangue, são também **IPITIU.** E é nesta categoria que figuram na classificação olfativa. A classificação dos humanos apresenta uma particularidade que reforça sua associação com o sangue: eles são os únicos seres que são classificados em função do cheiro de seu sangue.

Vimos que a culinária animal baseia-se na eliminação do sangue, do cheiro **IPITIU**. No Pensamento **Asuriní**, a transformação de um elemento do mundo natural em produto cultural implica mudança de aroma, eliminação do sangue. O sangue, portanto, está associado à Natureza. Desta forma, subjacente à afirmação de que o ser humano é **IPITIU**, tem-se o pressuposto de que ele também está associado ao mundo da Natureza.

Da mesma forma que o alimento, o ser humano precisa passar por um processo de transformação cultural. A socialização é construída também na eliminação do sangue,

que é obtida simbolicamente através da obediência às regras de evitação, como se verá logo adiante.

O sangue ocupa, assim, papel especial na noção de corporalidade **Asuriní**, significando a porção de Natureza presente em cada ser humano. As regras de vivência cotidiana parecem ser estruturadas para escamotear este fato. Neste sentido, a menstruação da mulher é um momento de tensão, onde a presença do sangue, do elemento natural, é claramente evidenciada. São estas as questões que analisaremos a seguir.

Os humanos são IPITIU. As mulheres menstruam. E os homens são canibais.

O sangue, no Pensamento **Asuriní**, está associado ao estado cru, ao não-domesticado. É a insígnia da selvageria, daquilo sobre o qual a Sociedade tem pouco controle. É neste sentido que o sangue é o símbolo da porção animal do ser humano. É o que o associa com o estado cru e a Natureza. O sangue, portanto, não é só um símbolo da Natureza, mas representa também a Natureza nos humanos, no domínio social.

O comportamento animal do ser humano é mascarado e controlado na vida cotidiana pela obediência às regras que determinam o contato com o sangue e a culinária. Estas estabelecem a necessidade de uma rígida evitação ao sangue. A sua ingestão é absolutamente vetada, sob a alegação de provocar desde uma dor de estômago até à morte. É para garantir a eliminação total do sangue que os **Asuriní** cozinham por muito tempo a carne. As crianças devem mesmo evitar tocar nele. Qualquer sinal de sangue no corpo de uma criança gera sérias preocupações e comentários e é limpo imediatamente com água. Algumas crianças maiores ajudam nos afazeres domésticos levando pedaços de carne crua de uma casa à outra. Neste caso, os

adultos sempre lembram-nas de lavar muito bem as mãos para eliminar o sangue. A preocupação é que, distraídas, elas levem as mãos à boca, antes de limpá-las.

Parece, portanto, que a passagem da Natureza para a Sociedade é pensada nos termos de um distanciamento do sangue. Assim, os animais são transformados em produto cultural através da cocção, que elimina o sangue e os humanos, para tornarem-se plenamente sociais, devem evitar o contato com o sangue. Quer me parecer que as regras rígidas de evitação criam não só uma distância de fato mas também uma separação simbólica pois transmitem a idéia de que não há qualquer ligação entre os humanos e esta substância. Neste sentido, as ocasiões em que os seres humanos liberam sangue são perigosas e especialmente problemáticas, pois põem em cheque esta concepção.

O sangue percorre o corpo dos humanos e dos animais num movimento denominado **WATÁ**, que é impulsionado pelo coração. Normalmente, ele não deve sair do corpo mas o faz em certas ocasiões, como quando o indivíduo se corta. Nestas situações, não parece haver qualquer cuidado especial no que diz respeito à evitação ao sangue. Não tenho muitas informações neste sentido; sei apenas que o sangue que sai não representa perigo para aquele que o libera. Existem, por outro lado, ocasiões em que o sangue deve sair. Este seria o caso de certos acidentes, como quando uma pessoa sofre uma pancada e não sangra. Diz-se, que aquele sangue fica "*duro*" dentro do corpo, provocando a dor e devendo ser eliminado. Para que tal ocorra o corpo do doente é perfurado.

Dentro da simbologia do sangue, aquele que é liberado pelas mulheres durante o mênstruo e o parto reveste-se de caráter especial, sendo considerado extremamente perigoso aos homens. Estas duas categorias não recebem uma denominação particular, sendo designadas, como o sangue comum, de **WYA**. No entanto, exigem uma série de cuidados que vão imprimir um caráter específico à relação homem-mulher.

Os homens devem evitar o contato com as mulheres durante o parto e o período menstrual. É por essa razão que eles não presenciam os nascimentos de seus filhos, aguardando do lado de fora da casa. O pai só vai entrar no recinto muito tempo depois, às vezes, somente no dia seguinte. Os **Asuriní** afirmam literalmente que o homem não assiste ao parto por causa do sangue.

De outro lado, o que se observa é que, após o nascimento da criança, a primeira providência tomada pelas mulheres que assistem a parturiente é a limpeza de todos os vestígios de sangue. Assim, é dado banho no recém-nascido, feita uma limpeza na mãe, retirada a rede aonde se deu o parto[17] e coberto com cinzas o sangue derramado no chão. As providências seguintes são: enterrar a placenta e o cordão umbilical para impedir que algum animal os coma (o que prejudicaria o recém-nascido) e colocar a mãe sentada numa casca de jaboti. Somente após a limpeza total do sangue e a dissipação completa de seu aroma é que o pai poderá entrar na casa.

Observe-se que, neste caso, a eliminação do sangue é obtida através da água e das cinzas, uma derivação do fogo. Estes dois elementos - água e fogo - estão presentes também na culinária e parecem constituir instrumentos-chave da transformação cultural - pensada sempre em termos de um distanciamento do sangue.

No caso do parto, tem-se a impressão que é preciso apagar rapidamente todos os vestígios de sangue que, inevitavelmente, surge nestas situações. A presença do sangue evidência a relação do processo de nascimento e, especialmente, daquele novo ser humano com a Natureza. A limpeza estabelece uma separação e marca a passagem para o mundo social.

Caso a criança seja do sexo masculino, ela não voltará, pelo menos idealmente, a ter contato com o sangue feminino. Este deve ser rigorosamente evitado pelos homens, o

17 A mulher dá a luz deitada numa rede, que é disposta de forma perpendicular ao chão. Um punho da rede é amarrado no alto e outro bem mais baixo, quase na altura do solo. Desta forma, a parturiente fica de cócoras.

que significa, em primeiro lugar, não ter relações sexuais com mulheres durante o mênstruo, e também não dormir na rede com elas neste período. Além disso, os homens devem procurar manter uma distância das mulheres neste estado, de maneira a não sentir o cheiro do sangue menstrual. Assim, em certa ocasião, estávamos numa casa da aldeia, quando uma mulher de outra residência, que estava menstruada, aproximou-se para participar da conversa. Pouco tempo depois, o dono da casa, dizendo estar sentindo cheiro do sangue menstrual, procurou saber quem se encontrava naquele estado e pediu que a mulher se retirasse.

As restrições relativas ao mênstruo enfatizam muito mais os homens do que as próprias mulheres, embora elas tenham que tomar certos cuidados, tais como: evitar relações sexuais no período, não participar dos rituais e não se pintar de jenipapo. Desconheço, no entanto, atividades cotidianas que não possam ser realizadas pelas mulheres neste estado. Seria possível imaginar, por exemplo, que elas devessem evitar circular pela aldeia, de forma a não se aproximar dos homens. No entanto, o cuidado em manter a distância é nitidamente uma preocupação muito mais masculina do que feminina.

A aproximação dos homens às mulheres menstruadas deve ser evitada porque o contato com o sangue, ou com seu cheiro, pode provocar um "*ataque*" do **KAROWARA**. O homem que sofre um "*ataque*" de seu **KAROWARA** nestas condições investe contra a mulher, devorando parte de seu corpo. Além disso, como em todo "*ataque*", há o risco da morte do homem.

Esta ameaça canibal, muito mais do que regular o comportamento durante o mênstruo, vai determinar grande parte do relacionamento entre os sexos. Um relacionamento que é marcado por duas formas básicas de contato: o sexual e o canibal. Este último, na lógica **Asuriní**, resulta de um contato sexual inadequado, isto é, fora dos padrões de comportamento. A própria menstruação é fruto de uma relação sexual deste

gênero, ocorrida nos tempos míticos. É o que veremos, agora, na análise do mito da Lua: o mito de origem da menstruação.

O mito de Lua

A análise apresentada neste item é resultado do estudo de oito versões de um mito recolhido entre os **Asuriní**[18]. Duas delas foram coletadas por pesquisadoras do Summer Institute of Linguistics, Anette Tomkins e Velda Nicholson, na língua indígena. As versões restantes foram narradas a mim, em português, entre os anos de 1982 a 1984, por três diferentes informantes. A história básica do mito de Lua é a seguinte:

> Lua transformava-se em homem e descia à terra para comer peixe. Em uma dessas vindas à terra, ele encontra um homem que pescava com timbó. Este homem oferece peixes a Lua e convida-o para ir até a aldeia. Lá, oferece-lhe sua filha em casamento.
>
> Lua casa-se com a moça. Na hora de dormir, Lua pede à esposa para que durmam separados, pois, como esclarece uma das versões, ele está com dor de cabeça causada pelo **IPITIU** do peixe que ele havia comido cru. A moça, no entanto, recusa-se a dormir longe do marido e eles acabam deitando-se juntos - um dos relatos especifica que eles têm relação sexual. Durante a noite, Lua come o coração de sua esposa, matando-a. O pai da moça vê muito sangue embaixo da rede de sua filha e se dá conta do acontecido. Lua então é punido. Em uma das versões - que não especifica o agente da retaliação - Lua é cortado, morto e enterrado. No entanto, ele revive, sendo então queimado, mas revivendo

18 Cf. Anexo V para as versões originais do mito.

novamente. Diante de tal fato, as pessoas, que até aquele momento desconheciam a identidade daquele homem, descobrem tratar-se de Lua (em outras versões, porém, a identidade de Lua é conhecida desde o início da narrativa). Após a descoberta, Lua é mais uma vez cortado em pedaços e queimado, indo para o céu e nunca mais voltando à terra.

Em outras versões, o agente da vingança é o tatu (**TATURARUA**). Ele flecha Lua, que sangra. As mulheres e crianças são prevenidas no sentido de não saírem de dentro das casas. Elas desobedecem e, ao saírem, o sangue de Lua cai do céu e penetra nelas. Assim, tem origem a menstruação (segundo algumas versões, é nesse momento também que as pessoas passam a ter sangue). As pessoas ficam muito bravas com o tatu por causa de sua atitude e tentam matá-lo, mas ele cava um buraco e consegue fugir. A partir daí, **TATURARUA** passa a morar dentro da terra.

Outra versão, que se inicia com o episódio do tatu flechando Lua, conta que, por esta flecha, subiram ao céu vários animais. Eles agarraram-se à flecha mas esta não aguentou o peso e, assim, metade dos animais caiu na terra. A outra metade, que conseguiu subir, está no céu e é desta caça que se alimentam os mortos.

O mito acima pode ser logicamente dividido em cinco segmentos básicos (seguindo a metodologia proposta por Lévi-Strauss), a saber:

I Lua desce do céu para comer peixe.

Lua encontra-se com um homem que pescava.

II Lua casa com a filha do homem.

Eles dormem juntos.

Lua mata a esposa.

Lua é punido.

Lua volta para o céu.

III O tatu flecha Lua.

Lua sangra.

As mulheres (e crianças) saem das casas.

O sangue de Lua penetra nelas.

As pessoas passam a ter sangue.

As mulheres passam a menstruar.

IV O tatu flecha Lua.

Os animais sobem agarrados na flecha.

A flecha não aguenta o peso.

Metade dos animais cai na terra.

Metade dos animais sobe aos céus.

Estes animais são a caça dos mortos.

V As pessoas ficam bravas com **TATURARUA.**

As pessoas tentam matá-lo.

TATURARUA foge para dentro da terra.

Ao dividir o mito nos cinco segmentos, procurei seguir o critério dos próprios narradores. Assim, nem todas as versões recolhidas apresentam todos os episódios. Os

narradores podem combinar os diferentes blocos ou apenas relatar um deles, como se pode ver no quadro a seguir:

Versão	Informante (sexo)	Ano em que foi foi coletado	Segmento(s) Relatado(s)
1	**Teapikwaua(F)**	1975, por Nicholson	II
2	**Teapikwaua**(F)	1976, por Tomkins	II
3	**Poenakatu** (F)	1982	III
4	**Puraké** (M)	1982	III
5	**Manewara** (M)	1983	I, II
6	**Manewara** (M)	1983	I, II (Versão apenas parcialmente gravada)
7	**Manewara** (M)	1983	IV e V
8	**Poenakatu** (F)	1984	I, II, III e V

Até 1984, não conseguia perceber que as diferentes narrativas tinham uma seqüência, isto é, que se tratava do mesmo mito. Neste ano, obtive a versão 8, onde **Poenakatu** relaciona os diferentes episódios, conectando todos os relatos anteriores - com exceção da versão 7 que relata a subida dos animais ao céu; fui eu que acrescentei este segmento à seqüência. Foi esta a primeira vez que obtive relatos míticos ordenados

cronologicamente, ou pelo menos, foi a primeira vez que eu pude captar uma seqüência temporal entre eles. Vemos assim, que o mito não precisa ser relatado com todos os seus episódios; o narrador pode privilegiar determinados eventos. Assim, por exemplo, em 1982, **POENAKATU** relatou a versão 3, onde apresenta apenas o terceiro segmento. Dois anos mais tarde, a mesma narradora conta novamente o mito acrescentando os episódios I, II e V. Desse fato conclui-se que o segmento em si tem um sentido - que pode ser captado pelo pesquisador - mas também tem um significado como parte do conjunto dos segmentos. Sendo o mito uma história já conhecida de todos e muitas vezes repetida, o que ocorre é que a narradora (e os ouvintes nativos) mesmo ao contar apenas um segmento do mito, tem em mente toda a trama - e é nesse contexto que o relato precisa ser compreendido.

Lua - o genro canibal.

O tema da afinidade é abordado logo no primeiro segmento da narrativa. Neste episódio, Lua tem um encontro com o homem que será seu sogro. A relação que se estabelece entre eles, no entanto, contraria um ponto básico da relação de afinidade, visto que não há troca, não existem obrigações. Assim, vejamos o desenrolar do mito: Lua e o homem encontram-se uma noite, na beira do rio, por ocasião de uma pescaria que este realizava. Uma pescaria bastante particular se tomarmos como referência a realidade etnográfica, pois tem-se uma atividade coletiva e diurna, sendo realizada individualmente e à noite. Ao mencionar o uso do timbó, o mito ressalta esta inversão, uma vez que a pesca com timbó justamente distingue-se daquela onde se utiliza o anzol ou o arpão (e que é realizada no âmbito da família nuclear), por ser uma atividade eminentemente coletiva e por poder envolver na sua execução os afins.

Segundo algumas das versões, após o encontro do homem com Lua, este convida-o para comer peixe em sua casa. Numa segunda visita, o homem lhe oferece a filha em casamento, instaurando-se, assim, uma relação de afinidade entre eles. Uma afinidade onde não há uma atitude de obrigação do genro para com o sogro. Esta, no Pensamento **Asuriní**, está expressa no dever de entregar alimento ao sogro; uma obrigação que se instaura antes mesmo da concretização do casamento. Assim explicam os **Asuriní** que um homem, ao ficar noivo de uma moça[19], passa a ter a obrigação de fornecer-lhe periodicamente alimento (carne de caça), através da mãe da jovem. Esta recebe a carne, prepara e dá a sua filha que, geralmente, é ainda muito pequena. Este procedimento deve-se repetir até que a menina esteja na idade de se casar. Talvez seja este fato que suscite de **POENAKATU** o seguinte comentário, durante a narração da passagem da entrega da moça à Lua: "*Sabe como é índio, né? Quer logo entregar [a filha] para os outros*". Quer me parecer que esta reprovação, esta *pressa* a que se refere **POENAKATU** está ligada ao fato do genro não ter (ainda) oferecido alimento ao sogro - o que deve ocorrer antes do casamento. Veja-se que no mito é o (futuro) sogro que oferece comida; nesta relação, portanto, não há troca, o genro apenas recebe.

Mas quem é este genro? É um ser que vem de fora e cuja identidade, segundo algumas versões, é desconhecida dos outros personagens e só vai ser descoberta no desenrolar da história. Em outras versões, logo no início, o homem que pescava com timbó indaga a Lua se ele é gente (**AWA**) ou bicho. Neste caso, obtêm uma resposta clara de Lua que diz ser gente. Ele afirma que é a Lua que se transforma em gente e vem comer peixe. É imediatamente após a identificação do personagem como pertencente à categoria **AWA** que lhe é oferecida uma esposa.

---

19 "*Ficar noivo*" refere-se ao momento em que é decidido o casamento de um rapaz com uma moça - uma iniciativa que envolve os pais do casal, principalmente, no primeiro casamento, quando a "*noiva*" é ainda uma criança.

Lua é, entretanto, um **AWA** especial, pois é um ser celeste transformado em **AWA**. No mito existem quatro categorias de seres, cada qual pertencente a um espaço:

Celeste	Terrestre	Aquático	Subterrâneo
Lua	Homem e sua filha	Peixes	**TATURARUA**

Dentre estas categorias, os seres aquáticos são aqueles que figuram como tipicamente animais, cumprindo o papel de fonte de alimento. Já o tatu apresenta características de comportamento humano. Esta situação singular mantêm-se até hoje, já que esta espécie de tatu não é considerada comestível e é tida como portadora de uma espécie de mau-agouro, podendo provocar a morte de um parente daquele que encontrá-lo pela mata.

As diferentes categorias de seres mantêm diversas formas de contato durante o transcorrer do mito, que correspondem a movimentos verticais de um espaço a outro. Assim, no início da narrativa, os seres aquáticos e celeste encontram-se no nível do mundo terrestre. Lua desce à terra, após o homem ter batido timbó. Quando isso ocorre, o veneno do cipó espalha-se na água e os peixes vão para a superfície, realizando um movimento (de baixo para cima) oposto àquele feito por Lua que desce para comer. Já no final do mito, Lua retorna ao céu, realizando um percurso oposto ao que fizera no início, marcando, assim, o fim da possibilidade de contato com os seres humanos.

O mito encerra-se com um movimento debaixo para cima (de Lua) que é seguido, mais uma vez, por outro, de cima para baixo: aquele feito por tatu[20]. O efeito desses

[20] Entre estes, ocorrem outros dois intermediários: a subida da flecha e dos animais agarrados a ela e a queda (descida) de parte dos animais.

movimentos é oposto: enquanto, no início, há uma junção, no final, ocorre uma separação.

INÍCIO DO MITO		FINAL DO MITO	
Celeste	↓ Lua	Celeste	↑ Lua
Terrestre	↑	Terrestre	↓ Tatu
Aquático	Peixes	Subterrâneo	

Dois termos se mantêm constantes: mundo celeste e terrestre. É o termo intermediário que varia de aquático para subterrâneo. Eles podem ser considerados mediadores, pois são os seres destes mundos que provocam a interação e a separação dos seres celeste e terrestre. No início do mito, são os peixes que atraem Lua para terra e, no final, é o tatu que leva Lua de volta ao céu. Lua sobe ao céu, fugindo de TATURARUA - ele é tido como o responsável pela separação definitiva do céu e da terra.

A interação entre mundo celeste e aquático dá-se através da alimentação, da mesma forma que ocorre entre terrestre e aquático. Vê-se que os seres desta última categoria, os peixes, ocupam no mito o papel correspondente aos seres do mundo natural.

Os peixes intermediam também a relação entre seres celeste e terrestre, enquanto um bem que pode ser oferecido. Neste sentido, a mulher ocupa o mesmo papel que os seres aquáticos, constituindo-se um canal de relação entre Lua (ser celeste) e o homem (ser terrestre).

A afinidade no mito relaciona seres de esferas diversas, o que, sem dúvida, frisa a alteridade entre os pólos desta relação. Entre os seres terrestres - "os iguais" - a relação que se tem é a de consangüinidade.

O contato entre ser celeste e terrestre-masculino passa pela oferta de alimento e esposa. Já a relação do ser celeste com terrestre-feminino se estabelece através da relação sexual e do canibalismo. Este último provoca o fim da relação, com a morte do elemento intermediário (a esposa) e gera a vingança do sogro contra o genro. A retaliação vem substituir a afinidade e acaba por provocar a separação definitiva entre céu e terra[21].

A definição de fronteiras e as regras de comportamento

A separação entre os mundos celeste e terrestre corresponde ao surgimento da menstruação. Esta surge do céu, apesar dos **Asuriní** atribuírem a responsabilidade de tal origem ao **TATURARUA** (ser do mundo subterrâneo). É um elemento do céu que penetra nas mulheres - no momento em que este separa-se da Terra - e persiste nelas até hoje, manifestando-se no mênstruo que impõem, mensalmente, a separação entre homens e mulheres.

Lua, a quem a origem da menstruação está ligada, no entanto, é justamente um ser que desconhece fronteiras: entre mundo celeste e terrestre, e também entre

21 A mitologia **Asuriní** registra várias *separações* entre o céu e a terra, entre os seres que hoje habitam o céu e os humanos. É possível supor que cada narrativa apresente uma etapa deste processo de separação, que se consolidaria ao longo de vários episódios. Segundo os **Asuriní**, houve um tempo em que céu e terra estavam juntos: o céu "*era baixinho*". Laraia, em sua tese (1972:144), apresenta um mito recolhido entre os **Asuriní**, que narra a separação do céu e da terra por **MAHIRA**. A separação registrada no mito que analisamos aqui não parece ser a separação física dos dois mundos (como aquela que é relatada no mito coletado por Laraia), mas uma distinção de domínios: seres celestes são seres celestes e não podem mais transformar-se me humanos.

Sociedade e Natureza. Sim, porque Lua, muito embora transformado em **AWA**, infringe uma norma básica da vida em Sociedade: alimenta-se de um animal cru. Um animal duplamente associado a este estado, pois, além de não ter sido cozido, ele é um peixe e, portanto, pertencente a categoria olfativa **IPITIU**, que simboliza o cru. O consumo deste peixe implica simultaneamente no desconhecimento das regras de relacionamento entre os afins - outro princípio básico da vida social. Este estabelece, como se viu, que em troca da esposa recebida (ou prometida) o homem tem a obrigação de fornecer alimento ao doador (sogro). O mito parece, assim, equiparar um homem que come carne crua a um genro que não oferece alimento ao sogro e ainda a um marido que pratica ações canibais contra sua esposa.

Alimentando-se de um animal sem cozinhá-lo (isto é, aproximando-se em demasia do **IPITIU**), Lua agia ele próprio como um animal. E este comportamento acaba levando-o a agir como um canibal: um marido que devora sua esposa. O mito ressalta que a agressão cometida por Lua provocou uma grande perda de sangue da vítima - o pai da moça se dá conta do acontecido quando encontra muito sangue embaixo da rede de sua filha - o que fortalece a imagem do ato enquanto uma atitude selvagem, ao mesmo tempo, que equivale ao comer cru, pois se a mulher libera sangue é porque está crua.

No entanto, se é a ingestão do animal cru que levanta o perigo do canibalismo, a concretização da ameaça só ocorre quando há o contato com a mulher. Lua explica à sua esposa que o cheiro do peixe cru que ele comeu provocou-lhe dor de cabeça e que, em razão disso, eles devem dormir separados. Ela, entretanto, não lhe dá ouvidos e insiste em ter relações sexuais, o que acaba por provocar a agressão de Lua.

Assim, se a primeira infração foi cometida por um homem, a segunda é provocada por uma mulher e resulta na terceira transgressão, esta masculina. No caso do homem, a violação é expressa nos termos de comer algo cru e, no da mulher, na

sexualidade - que aparece no mito como um excesso, um certo descontrole e resulta em fatos negativos. O mito aproxima, portanto, a sexualidade feminina do canibalismo masculino - este visto como comer cru, tanto animais, quanto mulheres. Ambos expressam um desconhecimento/desrespeito à conduta correta de relacionar-se com o Outro.

A seqüência que abordamos aqui parece seguir o mesmo princípio presente entre os **MBYÁ** na simbologia do **TUPICHUA**[22]. Segundo Cadogan, os **MBYÁ** consideram **TUPICHUA** um espírito malígno que se encarna no homem transformando-o em "homem-jaguar, devorador de carne crua" (Cadogan, 1962:82). Hélene Clastres coloca que, para os **MBYÁ, TUPICHUA** é a alma, o princípio vital da carne crua: a carne é **TUPICHUA,** assim como o sangue humano. Segundo H. Clastres, **TUPICHUA** provém da carne crua e do sangue em geral e é alguma coisa que pode encarnar-se no sangue e na carne humana, provocando a transformação da vítima em jaguar (1978:93-94). Para evadir-se de tal ameaça é preciso que os homens evitem alimentar-se de carne crua e, também, cozinhar e comer carne na floresta. Quem assa e come carne na mata atrai o **TUPICHUA** que aparece ao homem sob a forma de uma bela mulher e o convida a ter relações sexuais. Se tal ocorre, ela logo transforma-se em onça, assim como a sua vítima. Segundo a autora, a transformação em jaguar é o castigo de quem não sabe se conduzir segundo as normas culturais (Op. Cit.: 94).

O processo descrito acima segue a mesma seqüência do mito de Lua, discutindo a questão do comportamento social através da alimentação, da sexualidade e do canibalismo. Assim, ambas as situações iniciam-se com um desrespeito à uma regra culinária (que estabelece a proibição de comer cru) e à regra de circulação dos alimentos

22 Como observou Viveiros de Castro (1986) **IPITIU** é, provavelmente, um cognato do **PICHUA** ou **TUPICHUA Guarani** (Ibid: 470).

(que determina a necessidade de troca, a reciprocidade - associada no mito **Asuriní** à afinidade).

A seqüência seguinte envolve uma relação sexual que não implica em afinidade. No caso do **TUPICHUA,** a mulher simplesmente aparece na floresta; ela não tem parentes, não existem obrigações. No mito de Lua, há a presença do sogro, mas já vimos que não existe uma relação de reciprocidade, ou de obrigação para com o pai da esposa.

Por fim, em ambas as situações, a concretização da transformação em canibal (ou jaguar) está associada à mulher e ao ato sexual. Assim, o espírito **TUPICHUA** aparece ao infrator na forma de uma bela mulher e é esta quem toma a iniciativa do ato sexual. A sexualidade feminina aparece associada à uma transgressão.

No mito de Lua, as mulheres praticam, além do ato sexual, uma segunda violação de regras. Esta ocorre no terceiro segmento, quando as mulheres, embora avisadas de que não deveriam abandonar a casa, saem para fora. É justamente por esta razão que o sangue de Lua, que caia do céu, entra nas mulheres, dando origem à menstruação. Assim, enquanto a primeira violação feminina resulta no canibalismo masculino, a segunda provoca o surgimento do mênstruo.

As transgressões femininas têm como conseqüências a morte da esposa e o surgimento da menstruação. Estabelece-se, portanto, uma associação entre menstruação e morte. Uma equação que é encontrada também na pintura corporal: tanto os mortos, quanto as mulheres menstruadas não podem ser pintados com jenipapo, mas somente com o urucum. Os indivíduos numa, ou em outra situação, não podem, por outro lado, participar dos rituais. Dizer que o morto não pode tomar parte nas festas é aparentemente óbvio, no entanto, é este fato em particular que é ressaltado pelos **Asuriní.** Esta associação está presente ainda na figura de **TATURARUA,** responsável pelo surgimento do mênstruo, pois, como já vimos, esta espécie de tatu é tida, hoje, como capaz de provocar a morte de um parente de quem encontrá-lo pela mata.

A morte à qual a menstruação está associada é aquela provocada pelo canibalismo[23]. É assim que morreu a esposa de Lua; é esta a reação que a menstruação provoca, hoje, nos homens. A associação entre os dois termos é bastante clara no mito; afinal, o mênstruo nada mais é que o sangue de um canibal que penetrou nas mulheres. Ambos se aproximam, ainda, porque são situações onde há derramamento de sangue feminino, pois o canibalismo masculino é pensado enquanto um *ato contra as mulheres.*

O canibalismo é, portanto, uma forma de relacionamento entre homens e mulheres, cuja iniciativa está nas mãos dos primeiros. A sua contrapartida parece ser ato sexual, que, no mito, é visto como uma ação feminina. Já a relação entre os seres masculinos caracteriza-se pela oferta de alimento e esposa. Há entre eles, ainda, uma terceira forma de contato: a vingança.

Quando o pai da moça assassinada percebe o que ocorrera com sua filha, ele tenta matar Lua. Assim, a oferta é substituída pela vingança. O sangue menstrual origina-se, portanto, de um canibal e também da vítima de uma vendeta. Desta forma, sua simbologia remete não só à relação homem-mulher (marido-esposa), mas também àquela entre homens, entre genro e sogro.

---

23 A associação semelhante entre canibalismo e menstruação foi encontrada por Gillison (1980) entre os **Gimi**, povo da Nova Guiné. De acordo com esta pesquisadora, os homens **Gimi** temem as mulheres e evitam manter contato freqüente com elas. A ameaça que as mulheres representam à pureza e à superioridade masculina advém de uma característica particular que elas possuem: a ocorrência regular da menstruação.

Os objetos tocados pelas mulheres menstruadas estão sujeitos à rápida deteriorização. O sangue menstrual está fortemente associado à morte: é considerado o "sangue morto do útero" - morte esta provocada por Lua, o primeiro marido de toda mulher **Gimi** (Gillison, 1980:149). Segundo Gillison, os **Gimi** equiparam a menstruação a uma gestação que culmina em morte, ao invés de gerar um ser vivo. A mens truação traz consigo a ameaça do canibalismo feminino: "When a man eats the blood, his body (by implication equivalent to his penis), symbolically retraces the path travelled by what he ate, is taken back inside the female and devoured (i.e. he/his penis is 'killed', or 'reduced to menstrual blood'). The eater places himself back inside the female where he becomes her 'child', her ingested food. The eater of menstrual blood is himself 'eaten'" (Gillison, 1980:150). O contato masculino com a menstruação representa a violação das fronteiras entre homens e mulheres (expressa em termos do canibalismo). É o respeito a tais limites que garante aos homens uma existência independente das mulheres.

É possível encontrar estas mesmas associações no mito **Xipaia** que narra o surgimento da menstruação. Tal mito narra a história de dois irmãos e uma irmã que moravam juntos. Um deles enamorou-se da moça e dormia com ela todas as noites sem que a irmã soubesse qual a sua identidade. O outro irmão e a irmã executaram um plano para descobrir quem era aquele homem. Descoberto, o irmão decidiu não mais permanecer na casa e subiu para o céu levando a irmã consigo. Lá, furioso com a traição desta, jogou-a para terra. A moça transformou-se em anta e o irmão em Lua: "O outro irmão quis, então vingar-se dele. Para isto, reuniu todo o povo, e todos arremessaram sucessivamente flechas contra a Lua, mas nenhuma alcançou. Por fim, apresentou-se o tatu, para experimentar também. Os outros zombaram dele, porque seus braços eram curtos; ele, porém, atirou, e a flecha ficou presa na Lua. Dela jorrou sangue de todas as cores, que respingou nos que estavam embaixo e formou poças no chão. Os homens limparam o sangue de seus corpos de cima para baixo; as mulheres, contudo, o fizeram de baixo para cima; é por isto que sangue destas é sujeito à influência da Lua. As aves, nas poças de cores diferentes coloriam suas penas" (Nimuendaju, 1981:16).

Encontramos, nesta narrativa, alguns temas comuns ao mito **Asuriní**: a identidade desconhecida (do irmão - futura lua - em um caso; e de Lua, no outro); uma união entre homem e mulher onde não há troca; a vingança contra Lua; e os movimentos de cima para baixo (e vice-versa) associados à origem da menstruação[24].

No mito **Xipaia**, o mênstruo origina-se também do sangue da vítima de uma vingança que penetra nos humanos. Neste caso, o sangue do irmão incestuoso (já transformado em lua) penetra tanto nos homens quanto nas mulheres. Os primeiros

[24] A ligação entre lua (um ser masculino) e a menstruação é encontrada também entre os **Araweté** (Viveiros de Castro, 1986:187) e os **Asuriní** do Xingú (Müller, 1987: xxvii) Entre os **Waiãpi**, lua não está ligado à origem da menstruação, mas remete à temas comuns aos mitos **Xipaia** (incesto de irmãos) e **Asuriní** (condição mortal do homem). Assim, Lua se origina de um foragido que subiu ao céu, após ter cometido incesto com sua irmã (Gallois, 1988:63) e é um ser imortal de aparência sempre juvenil, pois toda vez que desaparece do céu troca de pele (Op. Cit.:64).

souberam como limpá-lo (de cima para baixo), mas as mulheres o fizeram na direção oposta e é por esta razão que menstruam. O tema do resguardo aparece aqui de maneira diversa daquela que se tem no mito **Asuriní**: não é preciso evitar o sangue, mas é necessário saber como manter contato.

No mito **Xipaia**, o motivo da vendeta foi um incesto cometido e não um ato canibal. As vítimas nos dois casos, porém têm uma característica comum: ambas mantêm relações sexuais proibidas. No caso **Asuriní**, momentaneamente prescrita e, no **Xipaia**, vetada por ser incestuosa. Ambos os personagens têm também acesso a uma mulher sem precisar oferecer nada em troca. Assim, como se viu, o sogro do mito **Asuriní** oferta alimento e sua filha a Lua, sem que este precise retribuir os dons recebidos. O irmão do mito **Xipaia**, por outro lado, furta-se à troca de mulheres, mantendo relações sexuais com sua própria irmã, em vez de oferecê-la a outro e receber, posteriormente, uma esposa. No primeiro caso, tem-se a perspectiva do receptor de mulheres, no segundo, a do doador; em ambos, tem-se uma negação dos princípios da troca de mulheres, da relação de afinidade.

Quando se passa de uma perspectiva a outra, entretanto, um elemento importante desaparece: o canibalismo, ausente no mito **Xipaia**. Neste caso, a agressão do irmão incestuoso - do homem contra sua parceira sexual - é arremessar a irmã de volta à terra. Nas duas histórias existe uma agressão, mas somente na versão **Asuriní**, esta é expressa nos termos do canibalismo. Na minha opinião, isto decorre do fato da antropofagia caracterizar a relação *de afinidade* entre marido e esposa. Seria por esta razão que não apareceria no mito **Xipaia**, que trata de uma relação de *consangüinidade* entre um homem e uma mulher (ainda que incestuosa).

A afinidade no mito **Asuriní** aparece como uma relação entre três termos: enquanto a antropofagia caracteriza uma ponta deste relacionamento, a vingança marca o contato entre receptor e doador de mulheres. Estes mesmos princípios estão presentes

na versão **Xipaia**, ainda que aparentemente a vingança se dê entre dois irmãos. Apenas aparentemente, pois a retaliação só vai se realizar após a transformação do irmão incestuoso em Lua; isto é, quando ele perde a condição de ser terrestre, de consangüíneo. Assim, ele não é um afim de fato, mas está na condição correspondente à de afim.

As Categorias de Alteridade

No mito de Lua, as categorias homem e mulher desdobram-se em dois pares: pai-filha e marido-esposa. Ou seja, em relações de consangüinidade e afinidade. Esta última, por sua vez, implica um terceiro par de relação: genro e sogro. Tem-se, assim, presentes na narrativa duas formas básicas de alteridade: aquela entre os sexos masculino e feminino e a existente entre os afins.

No mito, a alteridade entre afins confunde-se com a existente entre humanos e seres sobrenaturais. Tal fato vem reforçar a noção de distância e diferença entre genro e sogro, já que os personagens que assumem estes papéis na narrativa pertencem a diferentes esferas do universo. Este mesmo recurso simbólico é utilizado numa outra série de episódios míticos, onde a relação de afinidade é enfocada. Trata-se do mito de **MAHIRA** e seus genros (confira: anexo VI), onde estes últimos estão identificados com o mundo animal.

O mito de **MAHIRA** é formado por episódios que obedecem a uma mesma estrutura básica, conforme é apresentado abaixo:

- marido e esposa (filha de **MAHIRA**) realizam uma atividade econômica (de coleta ou pesca) de maneira extraordinária;

- o casal volta para casa e entrega o produto da atividade econômica a **MAHIRA**;
- **MAHIRA** indaga a sua filha como ela e o genro conseguiram tal produto. Há uma dificuldade em obter a informação, mas a filha acaba por lhe revelar o método;
- **MAHIRA** vai com sua esposa realizar a mesma atividade utilizando o método revelado pela filha;
- **MAHIRA** é mal sucedido;
- **MAHIRA** transforma o genro em animal;
- **MAHIRA** casa sua filha novamente (e, assim, tem início o episódio seguinte, envolvendo um novo genro).

A partir desta estrutura, observam-se variações quanto: ao alimento que é obtido, o método utilizado para a sua obtenção e o animal em que o genro é transformado, como indica o quadro a seguir:

ALIMENTO	MÉTODO	ANIMAL
Castanha-do-pará	Subir na castanheira e descer numa folha	Piolho
Peixe	Mergulhar na água e recolher o peixe	Mergulhão
Mel	Furar a própria barriga	Mutuca
Peixe	Mergulhar na água e recolher o peixe	Pato
Peixe	Afastar a água do poço e recolher os peixes que ficam no seco	Patinho
Tapuru/coco de babaçu	Quebrar o coco na própria cabeça	Sapo

Os genros de **MAHIRA** têm nomes de animais e agem de forma semelhante a eles para obter alimento. Eles estão associados, portanto, ao mundo da natureza, o que realça a alteridade existente entre eles e o sogro. A relação entre **MAHIRA** e seus genros é de distância, sendo intermediada por sua filha. É ela quem mantem contato com os dois personagens, que não conversam um com o outro.

De outro lado, a atitude de obrigação do genro para com o sogro é destacada na narrativa. Assim, os alimentos obtidos são entregues diretamente a **MAHIRA**. Ora, sabemos pela etnografia que os alimentos são entregues à sogra e não ao sogro. Na verdade, o percurso do alimento se dá na esfera feminina, da filha para a mãe. No mito, a entrega é direta de genro para sogro, reforçando a idéia do cumprimento de uma obrigação entre doador e recebedor.

Assim, diferentemente do que ocorre no mito de Lua, a atitude de obrigação é reconhecida. No entanto, nos dois casos, a questão da obtenção de alimentos envolve problemas. Assim, se Lua não seguia as normas sociais ao comer cru e não oferecer alimento ao sogro, os genros de MAHIRA, por sua vez, obtêm o alimento através de métodos não-humanos - fora dos padrões sociais, portanto. E aí reside o problema que vai gerar a dissolução da afinidade e a vingança de MAHIRA, que transforma o genro em animais - ele deixa, por exemplo, de ser o pato, para se transformar em patos.

Assim, ao final de cada episódio, o genro perde definitivamente a condição humana, ou *meio humana*, ou seja, aquela condição que lhe permitia conviver em Sociedade, estabelecendo relações de afinidade. Ele, simultaneamente, deixa de ocupar o papel de genro e de pertencer ao mundo social.

Observe-se que o mito de Lua segue a mesma lógica. A relação de afinidade se desfaz (sendo substituída pela de vingança), ao mesmo tempo, em que Lua perde a condição humana e separa-se definitivamente da Terra. Assim, os genros eram *outros,*

mas possuíam traços que os assemelhavam aos humanos, aos seus afins. Quando tais características são perdidas, deixa de existir a possibilidade de relacionamento. Os genros, portanto, não são iguais, mas também não são completamente diferentes.

A afinidade nos dois mitos analisados segue, neste sentido, lógica semelhante àquela que se observa na realidade cotidiana. Viu-se, no capítulo 1, que os casamentos ocorrem, em princípio, entre membros de diferentes seções residenciais. Tradicionalmente, quando os **Asuriní** organizavam-se em mais de um grupo local, o casamento deveria reunir indivíduos de diferentes aldeias. Nos relatos **Asuriní** sobre a relação entre seus grupos locais, a aldeia vizinha aparece associada à afinidade: é da outra aldeia que vêm os maridos e é para lá que os homens (os irmãos) vão para encontrar esposas. A afinidade se estabelece, portanto, como os de fora, tal como ocorre nos mitos analisados.

A afinidade é concebida, assim, como uma instituição que põe em relação diferentes categorias de alteridade. Ela estabelece contato não só entre um homem e uma mulher, mas também entre os grupos domésticos (que se confundem, muitas vezes, com os grupos locais). Neste último caso, a relação está simbolicamente centrada no par genro-sogro.

É neste par que se concentra toda a tensão que envolve a relação de afinidade. Um relacionamento que implica distância, respeito e atitude de obrigação do recebedor para com o doador de esposa. Caso estas normas não sejam seguidas, a afinidade é substituída pela vingança do sogro contra o genro.

A afinidade e a vingança formam um par, são respostas alternativas a uma mesma questão: a relação com o Outro. Os limites entre uma e outra forma de relação são muito tênues; daí a tensão que envolve a afinidade. O seu estabelecimento não significa o fim da possibilidade de relações hostis. Ao contrário, elas são faces da mesma moeda, e, em qualquer momento, a vingança pode substituir a afinidade. Assim, como reflexo

desta lógica, tem-se que as relações entre os diferentes grupos locais **Asuriní** variaram, historicamente, entre a paz (com trocas de mulheres) e a guerra.

Lógica semelhante permeia o relacionamento entre homens e mulheres, onde as alternativas de contato são o ato sexual e o canibalismo. Neste caso, existe também uma alternativa de paz e outra que envolve agressividade. Ambas integram um único sistema e uma atitude não é concebida sem a outra.

No mito de Lua tem-se, assim trabalhada, a questão das categorias de alteridade e as formas como se relacionam. São abordadas tanto as diferenças intra-Sociedade (homem/mulher; afim/consanguíneo), como aquelas existentes entre os diversos domínios do cosmos.

Ao problematizar a relação com o diverso, o mito destaca o perigo da *aproximação excessiva.* Este contato inadequado está presente em diferentes passagens da narrativa: no comer o peixe cru; na relação sexual realizada em condições indevidas; e na saída das mulheres para fora da casa, apesar das recomendações para que permanecessem recolhidas. Nestas três passagens, tem-se a presença do sangue: o peixe não cozido implica existência de sangue; a relação sexual entre Lua e sua esposa era interdita justamente por esse contato anterior de Lua com o sangue do peixe, e é seguida pelo derramamento de sangue da mulher; e, finalmente, as mulheres, ao deixarem o interior das casas, recebem o sangue de Lua. O sangue aparece, assim, associado a um contato inadequado entre as categorias de alteridade.

O Fluxo das Substâncias-Forças

No Pensamento **Asuriní**, a relação com o diverso aparece materializada em fluxos de *substâncias-forças*. Por entre o cosmos **Asuriní** circulam três *substâncias-forças* básicas[25]: os aromas, os alimentos e os **KAROWARA**. Tais elementos podem ser submetidos a determinados processos culturais e, assim, serem utilizados pelos humanos como veículos de contato com outras esferas do cosmos. Já o sangue - que também pode ser classificado como uma *substância-força* - deve, idealmente, ser eliminado para permitir um contato adequado. Ele representa justamente aquilo que não deve circular. Pode-se dizer que o sangue simboliza o perigo do contato, ou ainda, do *contágio*: uma relação fora de controle, caracterizando uma invasão de um domínio a outro. Assim, existe todo um discurso cotidiano ressaltando a necessidade de se evitar o contato com o sangue, concentrado na problemática dos alimentos de origem animal. Tal discurso transmite a idéia de que a Sociedade consegue garantir um controle sobre esta *substância-força*, mantendo-a a uma distância segura.

Contrastando, porém, com este discurso existem dois processos críticos: a menstruação e o xamanismo. O primeiro surge mensalmente como evidencia da ligação do ser humano com o sangue, com a Natureza. Apesar da menstruação estar submetida às normas culturais de evitação, a impressão que se tem, é que os **Asuriní** consideram tais restrições insuficientes para eliminar o perigo.

De outro lado, o mênstruo evidencia a diferença entre homens e mulheres; ressalta esta alteridade que existe no campo das relações sociais. E a diferença entre os gêneros, neste momento, é carregada de tensão pois a menstruação implica uma ameaça das mulheres contra os homens (já que pode despertar seu **KAROWARA**) e vice-versa

25 Denomino tais elementos de *substâncias-força* por que eles têm uma materialização específica e um poder de provocar reações nos indivíduos. Esta é uma denominação da pesquisadora, portanto, que não encontra tradução literal entre os **Asuriní**, muito embora expresse uma noção presente em sua simbologia.

(na medida em que, possuídos pelo **KAROWARA,** os homens podem atacar as mulheres). É uma situação de tensão que contrasta com a relação cotidiana de cooperação econômica e contato sexual[26].

No xamanismo, tem-se também um contato excessivamente próximo do sangue, especialmente no ritual de iniciação, quando o aprendiz deve ingerir a comida do Espírito-onça. Este é um comportamento que contrasta com toda a conduta cotidiana e, como já se viu no Capítulo 2, tem objetivo oposto. Se a culinária busca eliminar o sangue para evitar o *contágio* entre os domínios da Natureza e Sociedade, o ritual de iniciação busca, ao contrário, criar uma identidade entre Social (aprendiz) e Sobrenatural (**SAWARA**). O contato com o sangue materializa a passagem do aprendiz para o domínio do Sobrenatural pois, como já foi analisado, o pajé não apenas estabelece contato com **SAWARA** mas torna-se também "um pouco" onça. O xamanismo, portanto, para alcançar uma proximidade maior com o Sobrenatural, *utiliza-se da força de contágio do sangue.*

O que se vê, assim, é que o xamanismo **Asuriní** manipula a série de *substâncias-forças* existentes no cosmos, com o objetivo de estabelecer contato com o Sobrenatural. O xamanismo utiliza o *aroma* do cigarro **TAWARI** para alcançar **SAWARA**, recorre ainda ao alimento do Espírito-onça e ao sangue para criar uma identidade entre pajé e espírito, e manipula os **KAROWARA,** como já foi descrito.

O emprego de tais *substâncias-forças* implica perigo e requer um aprendizado e o cumprimento de resguardos. O pajé deve no seu cotidiano evitar os cheiros fortes, o contato com o sangue e com as mulheres menstruadas, a ingestão de bebida alcoólica e a permanência em locais muito agitados e barulhentos. Seus cuidados não diferem muito daqueles que todo homem deve, em princípio, tomar mas são seguidos com maior rigor.

---

26 É interessante observar como hoje, cotidianamente, as mulheres agem da mesma forma que aquelas do mito, *recusando-se* a permanecer em resguardo dentro de casa. Se as mulheres menstruadas se mantivessem recolhidas, à distância dos homens, o perigo seria menor. Mas elas agem, normalmente, circulando pela aldeia, como no caso mencionado à pagina 156. A única situação que elas realmente evitam é participar dos rituais.

Desta forma, o comportamento cotidiano do pajé (calmo, calado, recolhido) contrasta fortemente com aquele que ele assume durante as atividades xamanísticas (agressivo, descontrolado, com contato com o sangue, etc.)

Com relação ao sangue, observa-se, portanto, que os **Asuriní** tem dois tipos de comportamento: o de *evitação/eliminação*, empregado na culinária, e o de *aproximação*, utilizado em determinados processos do xamanismo. Existe outra ocasião ainda onde os **Asuriní** recorrem à manipulação do sangue. Trata-se do processo de renascimento, onde, como na alimentação, todo o sangue é eliminado, só que não através do cozimento, mas do apodrecimento. É este processo que se analisará no Capítulo V, ao se discutir o significado da morte.

CAPÍTULO V

MORTE E RENASCIMENTO - CICLOS E RITMOS DO UNIVERSO ASURINÍ

MORTE E RENASCIMENTO - CICLOS E RITMOS DO UNIVERSO ASURINÍ

A atividade xamanística garante ao homem o acesso à imortalidade. A prática do xamanismo possibilita que o pajé possa renascer após a sua morte. A morte tem, assim, significado diverso para os pajés e para os demais humanos. Os diferentes destinos *post-mortem* distinguem principalmente os homens (- pajés) das mulheres. Estas, como não podem praticar o xamanismo (na condição de pajé), não têm a possibilidade de reviver. Entretanto, como se verá a seguir, elas são as responsáveis pelo processo de manipulação do corpo do morto que garante a concretização do renascimento.

O Funeral: o preparo do corpo para o renascimento.

O funeral é uma etapa importante do processo de renascimento. Para que o pajé possa renascer é preciso que seu cadáver receba um tratamento especial. A diferença está no fato de que ele não é enterrado. Enquanto os outros homens, as mulheres e as crianças devem ser sepultadas, evitando-se o contato com seu cadáver, o corpo de um pajé deve permanecer na superfície.

Hoje em dia, os mortos são enterrados na mata próxima à aldeia. Tradicionalmente, porém, os cadáveres eram sepultados no interior das residências, que eram abandonadas[1]. Caso se tratasse de uma criança, no entanto, a família permanecia residindo na casa "*para não ficar longe do morto*". As mulheres frisam bastante que o

[1] Os **Asuriní** afirmam também que se o indivíduo morre na mata, ele pode ser enterrado lá mesmo. Na época do inverno, constrói-se sobre a sepultura um **TAPIRI**.

sepultamento no interior da casa possibilitava que o corpo do filho ficasse perto da mãe. Desta forma, era possível zelar pela sepultura:

> *"Fica limpando o cemitério dele. Limpa só por cima, por muito tempo. Enterra, mas ninguém mexe mais, só limpa. Também enterra dentro da casa só para ficar varrendo."*

Segundo explicam os **Asuriní**[2], antes de ser sepultado, o morto tem seu corpo pintado e embrulhado em sua rede. Enquanto a pintura deve ser executada pela mãe do morto, quem realiza, idealmente, o sepultamento: *"não é parente, é outra pessoa. Quando não tem mais ninguém, o pai enterra."* É difícil precisar, a partir das informações de que disponho, quais são aqueles que integram a categoria de "parentes" a que se faz referência acima, além dos pais do morto. Pode se supor que tal categoria se identifique com aquela dos enlutados. Segundo os **Asuriní**, observam o luto pelo morto seus pais, seus filhos e seus sogros - tanto consangüíneos, como afins, portanto.

O luto inclui a não participação nos rituais e abstinência de pinturas com urucum. Os enlutados devem pintar seu corpo todo com jenipapo, com um motivo conhecido como **OMOHUM** (*"tudo preto"*). Assim, explicam os **Asuriní**:

> *"Não pode usar urucum porque imita o sangue. Então, procura o jenipapo para se pintar. Para esquecer logo, não ficar lembrando."*

Em contraste com os enlutados, o morto tem seu rosto (e apenas o rosto) pintado com o urucum. A associação do urucum com sangue remete ao processo de decomposição da carne por que passará o cadáver. Este processo, é de certa forma, perigoso, deve-se evitar o *"cheiro de podre do cadáver"*. Alguns **Asuriní**, que residiram

---

[2] Durante o período de pesquisa de campo entre os **Asuriní** nunca presenciei um funeral. Assim, as informações apresentadas aqui foram obtidas em conversas com diferentes membros da aldeia.

com os **Parakanã,** comentavam com certa indignação que estes cavavam as sepulturas para verificar se o corpo já havia putrefeito, mantendo contato, portanto, com a carne em decomposição. O local da sepultura deve ser evitado também por causa do espectro-terrestre do morto. Embora este não fique restrito a este local (circulando pela mata e, até mesmo, pela aldeia), está fortemente associado ao lugar onde o corpo foi enterrado. Assim, por exemplo, quando o pajé **NAKAWAÉ** quis encontrar com um determinado morto, foi até o local de sua sepultura.

Caso o morto seja um pajé, ele receberá, como já se disse, um funeral diferenciado, que permitirá que ele renasça. Durante sua vida, o pajé recomendará a seus filhos, filhas e esposa para que não o enterrem - condição para se alcançar a imortalidade. Assim, conta **POENAKATU,** filha de um falecido pajé:

> *"Nosso pai só vivia falando assim para nós, para não enterrar. Fazer JAMAXIM [cesto] para ele, para deixar até cair toda carne, para nós vermos o nosso osso."*
>
> *"Ele queria que deixasse dentro do JAMAXIM, onde carrega gente dentro. Só varrendo. Ele falava para a mamãe: 'quando eu morrer, você não me enterra, deixa no limpo. Aí, você vai para o mato, fica para lá mesmo, até cair toda a minha carne. Aí, vocês vêm de novo'."*
>
> *"Por isso mamãe não queria que enterrasse ele. Ele ia viver para nós de novo'."*

O pai de **POENAKATU** não pode alcançar a imortalidade justamente porque foi enterrado. Segundo as explicações de **POENAKATU**, os *"brancos"* não permitiram que eles deixassem o cadáver sem sepultura: os *"brancos não sabiam que ele sonhava"*.

A família do pajé deve, portanto, deixar o seu corpo dentro de um cesto no interior da casa e abandonar o local. Após o período de putrefação da carne, os familiares devem retornar até a casa e recolher os ossos do defunto. Estes ossos devem ser guardados num cesto, que é colocado próximo à rede das mulheres. Será a partir dos

ossos que o indivíduo renascerá. **POENAKATU** descreve as etapas seguintes do processo:

> *"Ele virá de noite para pegar. Tem que fazer primeiro mingau, depois... aí, pega de noite. Ele fica ... parece gente mesmo."*
>
> *"A gente pega o osso, deixa lá perto da rede. Deixa num canto do chão. Ele fica onça, aí, de noite, o osso que tinha, se some tudinho. Aí, levanta, parece gente. Nós chama OWERA[3] para ele.*
> *Aí a gente faz fogo para se sumir ... dos olhos. Faz fogo grande para se esquentar. Diz que, quando aparece, é cabeludo."*
>
> *"Quando ele aparece para a gente, diz que os olhos ficam vermelhos igual fogo. A gente não pode olhar nos olhos. Tem que fechar os olhos para não olhar para ele. Para a gente não ficar com medo. Aí, faz fogo e se some tudinho."*
>
> *"Mingau de palmito deixa aí. Quando ele quer viver, ele vem beber. Aí, vai de novo, some de novo. Depois, vai outro de novo, até ficar acostumado."*

O processo de renascimento é constituído, assim, por uma primeira etapa que vai do funeral à liberação da carne e à reunião dos ossos, e uma segunda que se constitue na "captura" do morto pelas mulheres.

O renascimento implica uma manipulação do corpo do morto e do processo de putrefação. Deve-se aguardar que o cadáver perca toda a sua carne para, então, recolher os ossos. Percebe-se que, com este processo, o morto perde, simultaneamente, sua condição **IPITIU**, já que se liberta da carne e do sangue. Vê-se que, aqui, ocorre um processo semelhante ao cozimento no que diz respeito à libertação do **IPITIU.** Mais uma vez, a passagem de uma condição à outra é pensada em termos da eliminação do sangue. Os **Asuriní** dizem que o "*sangue some*", ou ainda que "*ele sobe com MAHIRA*". De qualquer forma, ele não está junto ao espectro-terrestre. O morto deixa de ser **IPITIU** e

---

3 **OWERA** é um termo empregado também para designar o espectro do morto. Confira logo adiante a discussão sobre o uso dos termos **OWERA** e **ASONGA.**

transforma-se em **INEM** (podre). Os vivos só devem voltar a se aproximar do cadáver depois que a podridão se dissipar.

Na segunda etapa do processo, as mulheres preparam e oferecem ao morto o mingau. É atraído pelo alimento que o morto aparece para as mulheres; aí, elas *"pegam ele"*. O processo se finaliza quando as mulheres acendem o fogo, que transforma os olhos do morto, dando-lhe a aparência humana. Tem-se mais uma vez, o fogo manipulado pelas mulheres como agente de transformação cultural - o que reforça, por outro lado, o paralelo com a culinária.

Todo o processo de renascimento está fortemente associado às mulheres. Muito embora os **Asuriní** não afirmem diretamente que o recolhimento e o zelo pelos ossos sejam tarefas femininas, as descrições indicam nesta direção. De qualquer forma, o renascimento implica a oferta de mingau, um elemento tipicamente feminino. Implica ainda a "captura" do morto (atraído pelo mingau). O processo depende, portanto, da vontade dos vivos de se comunicarem com os mortos. E se são as mulheres que têm que preparar a "isca", o renascimento depende particularmente de seu desejo de contato com o pajé. Assim, a capacidade de renascer pode ser exclusiva dos homens, mas depende de uma ação das mulheres.

O processo descrito acima segue passo a passo as etapas do renascimento apresentadas no mito de **ASONGA.** Esta narrativa mítica é empregada pelos **Asuriní** para explicar o que é **ASONGA** e como se dá o renascimento. **ASONGA** é, assim, um termo que pode ser empregado para designar o espectro-terrestre, mas também para denominar o morto-renascido, como os personagens do mito. Duas versões deste mito serão analisadas a seguir.

O MITO DO ASONGA

As duas versões do mito do **ASONGA** foram coletadas em 1983 e em 1984. Ambas foram narradas à pesquisadora em português e surgiram como forma de elucidar o que vem a ser **ASONGA** (1ª versão) e como se dá o processo de renascimento (2ª versão). A primeira narrativa foi contada por **MANEWARA**, um homem adulto, casado, com filhos. Já a segunda versão, foi narrada por **POENAKATU**, uma mulher adulta, também casada e com filhos. No caso de **POENAKATU**, o mito surgiu após as explicações sobre renascimento que apresentei acima. O mito foi citado como um exemplo de um caso ocorrido muito tempo atrás; um caso onde, diferentemente do que ocorreu com seu pai, todas as etapas foram cumpridas corretamente.

Versão I - Narrada por **MANEWARA**

Julho de 1983

ASONGA, diz que, foram caçar no mato. Então, deu muito vento, mataram tudinho. Então, por isso que chamaram ASONGA. Esse ASONGA disse assim para a irmã dele:

- *Olha minha irmã, eu vou viver. Eu quero que tu junta tudinho o que tiver: osso, unha, dedo do pé, tudo. Cabelo, tudinho pode juntar que eu vou viver.*

Ele falou assim, por isso que chama para ele ASONGA.

Aí, foram caçar assim. Saíram da aldeia para caçar, assim de muda.

Aí foram, dormiram. Aí, no outro dia, outro homem foi lá. Estava conversando como vivo mesmo. Então, esses dois rapazes, o pau matou. De noite, caiu o pau em cima deles. Por isso que o pessoal chama ASONGA.

Aí, a irmã dele foi lá e juntou tudinho o osso. E passou muito tempo e a irmã dele estava com fome, né? Inambu estava cantando.

- *Ah! Inambu, meu mano não está mais vivo não, está tudo os dois morto. - Ela falou assim.*

Aí, quando foi banhar, ele trouxe inambu. Matou e trouxe. Aí, quando chegou da beira. Aí chegou, aquele bicho amarrado. Aí:

- *Quem matou inambu? - falou para a irmã dela.*

Eram só elas duas que moravam. Aí trataram e comeram.

Aí, no outro dia, guariba cantou de novo.

- *Ah! guariba, meu irmão morreu; se fosse vivo, eu tinha te comido - falou para guariba.*

Aí, foram banhar. Aí, ele matou duas guaribas; aí, deixou lá. Aí, quando chegou lá da beira, enxergou guariba de novo.

- *Quem matou guariba? - ela falou para a irmã dela.*

Aí:

- *Foi ele.*

Aí, no outro dia, fez mingau, mingau de mandioca. Aí, deixou. Foram banhar lá na beira. Quando voltaram, já tinha bebido tudinho o mingau. Aí, abriu, destampou a panela de barro, só tinha vazio mesmo. Já tinha bebido tudinho. Aí, falou para a irmã dela:

- *Tu bebeu tudinho o mingau de mim, eu não bebi nem um bocadinho - falou para ela.*
- *Eu não tomei mingau, não. - falou para a irmã dela.*

Aí andaram, procurando rastro, se alguém veio aqui, procurando caminho, se achava rastro e não achou nada. Ficou nisso. Aí, fez mingau de novo. Aí, torna a ir de novo para a beira. Bebeu de novo, aí deixou resto. Aí irmã dela:

- *Parece que é nosso irmão que vai viver - ela falou para a irmã dela.*

Aí, no outro dia, fez mingau de novo. Aí, a mais velha ficou, ficou calada. Aí, mexeu aquele ASONGA. Aí falaram; falou para a irmã dele:

- *Olha, eu não estou bom ainda, eu estou meio mole - falou para a irmã dele.*

Aí, colocaram tudinho. Tinha trocado o osso do outro; outro ficou grande, outro ficou pequeno.

- *Esse aqui não é meu, não, - ele falou para a irmã dele.*
- *Esse aqui não é meu.*

Aí, deu o osso dele para ele colocar. A irmã dele esperando na rede acordada. Cobriu o morto, aí desceu. ASONGA desceu. Aí, beberam mingau, aí, subiram de novo. Aí depois, aí, bagunçou tudo de novo.

Aí, no outro dia, fez mingau de novo. Contou para a irmã dela:

- *Parece que é nosso irmão que vai viver para nós - ela disse para a irmã dela.*

Só a mais velha que sabia. Aí, fez mingau para ele. Aí apareceu o velho ASONGA.

- *Amanhã quero comer - falou para a irmã dele, esse ASONGA.*

Aí, fez mingau. Aí, ficou tudo as duas acordada, reparando. Aí, se mexeu, aí repararam como é que mexe. Aí, conversando, conversando, se arrumando tudo, aí desceu. Aí, beberam mingau.

- *Como é que vou pegar meu irmão? - mulher falou.*
- *Se eu falar com ele, parece que corre - ela falou.*

A mais velha falou:

- *É você mesmo irmão?*

Aí, ele falou para ela:

- *É nós mesmo. Eu não falava para você que eu ia viver? - ele falou, ASONGA.*

Aí, queria chorar. Ele falou:

- *Não, não quero que chore. Não chora, senão eu vou sumir de novo - ele falou para a irmã dele.*

Aí, fizeram fogo. Aí, foram apanhar jenipapo para fazer esse olho preto que nós tem, esse pretinho. Pintaram o olho dele e ficou assim. Aí, no outro dia, falou para a irmã dele:

- *Olha irmã, tu vai lá na roça tirar mandioca para mim. Se tiver comprido, tu traz aqui que eu vou cortar.*
- *É o que eu vou fazer - falou para o irmão dela.*

Aí, foram lá na roça. Arrancou mandioca, aquele comprido. Trouxe.

- *Tá aqui.*

Aí, cortou bem direitinho.

- *Agora, bota na água, quando amolecer, tu traz que eu vou tirar mandioca de dentro.*

Aí, mandioca ficou mole. Trouxe, tirou toda a massa de dentro. Aí, botou no chão. Aí, fez TABOCA pequena e começaram a tocar.

Quando foi de manhã, falou para a irmã dele:

- *Olha, tu vai no TUTIVAHON, se tem festa lá.*

Aí a irmã dele saiu.

- *Mas não vão lá na aldeia não, só de longe mesmo para escutar - ele falou para as duas.*

Aí saiu foi para lá tocando TABOCA, dançando. Aí, aquelas duas voltaram.

- *Estão fazendo dança lá, só cantando, tocando no TUTIVAHON.*

Não tinha festa e tinha aldeia.

Aí, foram lá tocar no caminho até a aldeia, no TUTIVAHON. Aí, chegou que parecia gente. Então, tinha uma menina que queria casar, doida por ele, esse ASONGA. Aí, pisou na taboca, quebrou esse tudinho, por isso que a gente morre tudinho. Ele morreu, virou árvore, esse pau duro que pau d'arco, pau de castanheira. Toda madeira que tiver forte

é ele, jatobá. É assim que ele veio e virou essa madeira mais forte que tem. Tudo é árvore dura que tem é ele. É por isso que chama assim ASONGA, por causa da árvore.

Versão II - narrada por POENAKATU

agosto de 1984

...Assim outro também mataram, né? Outro não gostava dele, né? Mataram no mato. Aí, falava para a irmã dele:

- *Mana, se o pessoal me matar, eu vou ficar lá no mato mesmo podre. Cai toda a minha carne. Aí, tu vai buscar só osso meu - ele falou para a irmã dele.*

Aí, quando o pessoal mataram ele, ela foi juntar o osso. Trouxe todos os dois que falaram para ela, né?

[Pesquisadora - Dois irmãos?]

É. Duas irmãs ficaram esperando, só elas mesmo. Os outros foram embora dela.

[Pesquisadora - Eram dois irmãos e duas irmãs?]

É. Aí, falaram para ela:

- *Quando eu morrer mana, tu deixa cair toda a minha carne. Aí, tu vai me buscar. Buscar osso meu, você junta.*

Aí, foi buscar aonde o pessoal mataram e contaram para ela.

- *Aonde vocês mataram meu irmão?*

- *Nós matamos aí.*

Depois juntaram os ossos.

[Pesquisadora - Quem é que matou eles?]

Não sei, nosso pai que conta para nós, mamãe.

Aí, quando cantava o inambu:

- *Ah, se tivesse nosso irmão vivo, matava você, inambu, para nós comer!*

Aí, saíram né? Aí mataram bicho para elas e trouxeram.

Quando elas iam banhar, encontraram inambu grande.

- *Quem matou inambu?*

Aí pensaram:

- *É nosso irmão que vai viver para nós, mana.*

Aí, trataram inambu, comeram.

Depois gritou de novo, mesmo assim, guariba. Guariba estava cantando.

- *Nosso irmão pessoal mataram, guariba. Se estivesse vivo, ele matava para nós comer.*

Não demorou saíram para lá de novo. Mataram três para ela. Aí, deixaram pendurado.

Aí, elas souberam:

- *É nosso irmão que vai levantar para nós, mana!*

Ficaram tudo alegre. Fizeram mingau para eles, deixaram assim ... Saíram deles de novo.

Aí, quando não tinha ninguém, diz que eles beberam todo o mingau.

- *É eles mesmo!*

Aí fizeram outro de novo.

Nosso pai conta tudinho para nós ...

Depois, eles pensaram que estava tudo dormindo. Eles desceram, fizeram barulho:

- *Vem descendo - a outra falou para ele.*

Fizeram barulho para ele descer.

Aí, arrumaram os ossos:

- *Esse é meu.*

Deu o osso para o outro. No JAMATI que deixaram para eles. Deixaram os ossos em cima do jirau. As irmãs ataram a rede debaixo do jirau. Fizeram mingau, deixaram no meio das redes. Ficaram quietas. A irmã disse:

- *Eu vou ficar com medo.*
- *Não, não fica com medo não, mana. Nós vamos pegar para nós nosso mano.*

Ficaram esperando até eles saírem.

Beberam mingau. Deixaram eles beberem tudo. Diz que estava quase terminando, pegaram ele.

Pegaram. Outro pegou outro. Espantou.

- *Que é isso que me pegou?*
- *É nós, mano - disseram assim para ele.*

Aí, fizeram fogo. Aí, aquele babaçu que o pessoal quebrava. Falou para fazer fogo para ele se esquentar. Cai toda coisa nele.

Queimaram casca de babaçu para se esquentar.

Piolho diz que tem piolho, o mantinta[4]*. Cai pouco, diz que, piolho.*

Fica com o cabelo comprido.

Quando pegava a irmã dele, levava atrás do passarinho, pessoal dele. Aí, levaram ... Como NAKAWAÉ mora longe, assim mesmo morava a turma dele.

---

[4] Este termo advém da expressão em língua portuguesa "matinta pereira" que designa também um espírito perigoso. Acredito que os **Asuriní** aprenderam esta expressão com os regionais. Ela é empregada como sinônimo de **ASONGA**, nas conversas em português

Assim mesmo nosso pai falava para nós que vivia...

Pois é, tirou a carne da mandioca e fez taboca. A irmã dele que falou para ele fazer assim, como o pessoal toca hoje. Fez taboca para alegria.

Mandaram a irmã deles. Falou:

- *Vai na frente para dizer para o pessoal que eu vivi. Aí, mandaram as duas irmãs na frente. Aí ficaram os dois irmãos fazendo TABOCA.*
- *Vai avisar o pessoal que eu estou indo para lá. Aí, tocaram no caminho, até chegar no pessoal dele. Aí, o pessoal ficaram alegre. Fizeram a festa muito, dançando para ele.*

Ficaram alegre quando viram.

O pessoal que não gostava dele, mataram ele no mato. Pessoal da turma dele mesmo que mataram.

O mito do **ASONGA** pode ser dividido em alguns segmentos básicos, a saber:

I - Os irmãos anunciam às irmãs que, quando eles morrerem, elas devem recolher os seus ossos, pois eles renascerão.

II - Os irmãos morrem na mata.
As irmãs recolhem os ossos.

III - Os irmãos matam animais e deixam para as irmãs, sem que elas saibam a identidade dos caçadores. As irmãs suspeitam de que se trata de uma ação de seus irmãos.

IV - Os irmãos bebem mingau escondido.
As irmãs confirmam a sua suspeita de que aquelas ações estão sendo realizadas por seus irmãos e que eles renascerão para elas.

V - As irmãs preparam novo mingau para os irmãos. Eles aparecem. As irmãs acendem o fogo. O processo de renascimento se completa.

VI - As irmãs e os irmãos confeccionam flautas **TABOCA** com mandioca.

VII - Todos se dirigem à aldeia vizinha, tocando as flautas.

VIII - Uma menina da aldeia vizinha, que gostava de um dos irmãos, corre em sua direção e quebra a **TABOCA**.
ASONGA morre e transforma-se em madeira dura.[5]

Cada uma das versões apresenta uma causa diferente para a morte dos irmãos: acidente, no primeiro caso, e assassinato no segundo. No entanto, as mortes guardam características comuns. Ambas são súbitas, inesperadas e ocorrem fora da aldeia.

5 Este último segmento só está presente na primeira versão.

Em ambas as versões, os irmãos explicitam às suas irmãs qual o procedimento que deve ser adotado em relação ao seu corpo. O princípio aqui parece ser o mesmo da realidade etnográfica, onde se diz que apenas a própria pessoa é que tem conhecimento de sua capacidade de renascer. Para que este dom se concretize, é necessário avisar aos parentes e solicitar que eles procedam da forma correta.

No mito, tanto a morte como a putrefação ocorrem na mata - fora do espaço social, portanto. Já no procedimento descrito por **POENAKATU**, o apodrecimento se dá no interior da casa do morto, que é abandonada. Os vivos retiram-se do espaço social, que passa a ser o espaço do morto. Em ambas as situações, as mulheres são as responsáveis pelo processo. No entanto, na segunda, parece existir um controle maior desta etapa do processo. O cadáver é mais manipulado: colocado numa cesta e deixado num local apropriado. No mito, as irmãs só intervém após a decomposição.

O mito estabelece, por outro lado, uma clara homologia entre o renascimento dos irmãos e a confecção das flautas. No mito, as flautas **TABOCA** são confeccionadas de mandioca e não de bambu como se observa na realidade etnográfica. Assim, ao invés de um elemento da mata, tem-se como matéria-prima um produto da roça, fortemente associado às mulheres. Por outro lado, para a confecção do instrumento, o homem conta com a colaboração de sua irmã. Aqui, tem-se outro contraste com os dados etnográficos, pois os homens costumam assumir sozinhos a tarefa de preparar as flautas. Esta colaboração feminina, porém, aproxima o processo de confecção das **TABOCAS** do renascimento, que depende da intervenção das mulheres.

A confecção da flauta implica, assim, a colheita da mandioca; o corte da mesma pelo irmão; o amolecimento na água; a separação da massa e da casca, e a preparação final com manipulação da casca.

Várias destas etapas guardam semelhanças com o processo de renascimento. Assim, tanto o morto como a mandioca passam por um processo de

amolecimento/apodrecimento, que resulta numa separação das partes que os compõe: uma mole (que é desprezada) e uma dura, a partir da qual surge o novo elemento (o **ASONGA** e a flauta). Nas duas situações, também, são as mulheres que conduzem os elementos de um espaço à outro. Assim, os ossos são conduzidos pelas irmãs da mata para aldeia e a mandioca é transportada da roça para a aldeia e, posteriormente, até o igarapé, e de lá, mais uma vez, à aldeia. A analogia entre os dois processos estabelece uma forte associação entre o homem renascido e a TABOCA. Tanto assim que a destruição da flauta provoca a morte definitiva do **ASONGA**.

Na discussão do processo de renascimento, o mito trabalha com uma noção de junção, disjunção e re-junção de integridade; quebra de integridade e retomada da integridade. Assim, numa primeira etapa, tem-se a *separação* do corpo em carne e ossos. Esses ossos são, posteriormente, *reunidos* pelas mulheres. O processo culmina com uma *segunda reunião dos ossos*, desta vez, arrumados na forma humana. Este "jogo de armar os ossos" é ressaltado no mito, que apresenta o diálogo dos irmãos trocando os ossos, até conseguir ajeitá-los corretamente. Desta forma, a integridade dos mortos é restituída.

Em outras narrativas míticas é possível observar esta mesma lógica que associa a reunião das partes do indivíduo com a restituição da vida e a sua disjunção com a morte. Assim, no mito de Lua, a forma escolhida para assassiná-lo, foi cortá-lo em pedaços. Como Lua revive, ele é novamente cortado "bem miudinho mesmo", como ressalta a versão 5 (cf. anexo V). A morte é buscada através da redução máxima de sua integridade. Lua, porém, tem capacidade de restituir sua integridade - poder, aliás, que pode ser observado no céu, nas diferentes fases de Lua.

A mesma capacidade tem **MAHIRA**. Assim, no conjunto de mitos que analisamos no capítulo IV, tem-se uma passagem onde **MAHIRA** sofre um acidente e se despedaça. Trata-se do episódio, onde ele sobe na castanheira e tenta descer em cima de uma folha:

"MAHIRA se jogou lá de cima e se cortou todo. Amarraram o velho e ele ficou bom" - versão 1/anexo VI.

"MAHIRA cai e se machuca. MAHIRA se espalha, juntam de novo" - Versão 4/Anexo VI.

Observa-se que o acidente é interpretado como uma disjunção das partes e que a terapêutica constitue em reuní-las novamente, inclusive, "*amarrando*" os pedaços.

Um outro personagem mítico, **TORUA**, que, mesmo pequeno, tinha a capacidade de preparar grandes roças, onde as plantas nasciam sozinhas; de transformar areia em farinha; e de fazer *renascer* os animais, utilizava-se de método semelhante. **TORUA** comia a carne do animal, reunia os seus ossos e desses ossos ressurgia o animal. Esta é exatamente a mesma lógica do processo de renascimento do **ASONGA.**

A reconstituição da vida está associada à retomada da integridade física. No caso do renascimento, a reconstituição se dá a partir de uma dimensão específica do corpo do indivíduo. O processo implica em desmembramento, na perda da carne (pelo menos daquela carne original). Os ossos, assim, estão associados à imortalidade, em oposição à carne, que se associa à dimensão mortal do ser humano.

A oposição osso/carne corresponde ainda a uma oposição entre o estado duro e mole. O estado mole está associado à carne e à transformação. Assim, o morto, antes de completar o processo de renascimento, está mole. Em uma passagem da versão 1 do mito, o progresso do processo de renascimento chega a ser avaliado nestes termos. Assim, o morto comenta que: *"eu não estou bom ainda, eu estou meio mole"*. Ele estará pronto, quando estiver totalmente duro, ou seja, quando tiver perdido toda a carne e só restarem os ossos.

A confecção da **TABOCA** apresenta paralelos com o renascimento também neste aspecto. Assim, a mandioca para ser transformada em **TABOCA** também deve amolecer. É este amolecimento que permite a disjunção das partes e o surgimento do novo

elemento, associado à dimensão dura. Assim, a imagem que a **TABOCA** sugere é a de um objeto rígido e resistente.

Ao final do mito, porém a flauta tem sua integridade atingida. Ela é quebrada, acidentalmente, pela garota da outra aldeia (versão 1). A ruptura da integridade da **TABOCA** implica não só a morte dos personagens mas institui a morte entre os humanos: *"é por isso que a gente morre tudinho"*. Com a quebra da **TABOCA**, o homem morre novamente e transforma-se em árvore dura. Aqui, mais uma vez, a noção de permanência aparece associada ao estado de dureza.

Observe-se que apenas a primeira versão narra o episódio da segunda morte de **ASONGA**. Tal fato parece coadunar-se com o objetivo de cada um dos narradores. **POENAKATU** (2ª versão) utiliza-se do mito para destacar a capacidade de reviver que certos humanos possuem e finaliza neste ponto sua narrativa, no renascimento. Já **MANEWARA** procura explicar, através do mito, o que vem a ser **ASONGA**, o espectro-terrestre do morto. Este espectro implica a permanência do indivíduo junto aos vivos[6], mas não seu renascimento. O espectro guarda semelhanças com a árvore dura em que se transforma o personagem do mito: ela expressa um sentido de permanência após a morte.

A morte e a afinidade

No mito **ASONGA**, a morte definitiva do indivíduo aparece associada à afinidade: é provocada por um afim potencial na aldeia vizinha. Contrasta, assim, com o processo de renascimento que ocorre na aldeia de origem, sob o controle de consangüíneas. O

6 Uma permanência que é pensada nos mesmos termos do renascimento; que está expressa nos ossos. O espectro-terrestre só tem ossos; como o homem renascido está livre da carne, do mole.

mito, desta forma, ao discutir o tema da condição mortal do ser humano e sua superação, relaciona-o com o da consangüinidade e afinidade.

Assim, a narrativa inicia-se com uma situação onde não há qualquer relação de afinidade. Tem-se dois irmãos e duas irmãs adultos, solteiros e sem filhos. As duas mulheres, com a morte súbita dos irmãos, perdem os seus provedores de caça. A divisão de trabalho e cooperação econômica entre os sexos é destacada na narrativa. É interessante lembrar que, na realidade cotidiana, o irmão é, depois do marido, um dos principais fornecedores de caça para a mulher. E, como vimos no capítulo I, ele é concebido pela irmã como um provedor de alimento. Quando ele é casado, no entanto, a distribuição da carne é intermediada por sua esposa, que direciona a divisão. Ademais, com a regra de residência uxorilocal, o homem tende a aproximar-se mais da família da esposa que, de certa forma, acaba por deter um controle sobre o produto de seu trabalho. No mito, o que impede (temporariamente) que os irmãos cumpram seu papel de provedores de alimento é a *morte*. Há, desta forma, uma primeira aproximação entre morte e afinidade.

Transcorrido um certo tempo após a morte dos irmãos, eles voltam a se relacionar com as irmãs, através da troca de alimento. É com o alimento, por outro lado, que as irmãs atraem seus irmãos e conseguem "*capturá-los*"; trazê-los, novamente à vida em sociedade.

Os dois pares de irmãos, assim, realizam as seguintes atividades conjuntas:

- trocam alimento;
- conduzem o processo de renascimento (que inclui o recolhimento dos ossos; o preparo do mingau para atrair os mortos; e o preparo do fogo);
- constroem as flautas **TABOCA.**

Estas três atividades envolvem a cooperação entre os sexos. Até mesmo a confecção das **TABOCAS** que é tarefa exclusiva dos homens, no mito, requer a colaboração das mulheres. Elas não só participam de sua confecção, mas fornecem a matéria-prima.

Tais atividades remetem a uma série de temas que, na prática social **Asuriní**, estão associadas à afinidade, a saber: divisão sexual do trabalho, troca de alimento, rituais e produção de vida humana. No mito, porém, todos estes temas aparecem associados à consangüinidade. Os personagens da narrativa encontram, até mesmo, uma maneira de reproduzir os membros da Sociedade que independe da reprodução biológica/sexual (que, segundo estabelece a proibição do incesto, deve ocorrer fora do grupo de consangüíneos). Eles superam esta necessidade através do renascimento. Neste caso, não há renovação ou substituição dos indivíduos, mas uma continuidade. Evita-se, assim, uma dupla separação: aquela ocasionada pela morte e também a que resulta da afinidade (do casamento dos irmãos).

Observe-se que já se tinha apontado para o fato de que, no mito, a morte e a putrefação ocorrem fora da aldeia (caracterizada na narrativa mítica como um espaço dos consanguíneos) e para o fato das mulheres não terem contato com o cadáver no primeiro momento da morte[7]. Elas só vão aproximar-se do corpo do morto, quando ele deixou de ser um simples cadáver e já se encontra numa segunda etapa do processo de renascimento. Desta forma, o espaço da consangüinidade é completamente dissociado da morte.

O elemento que conduz os irmãos até o espaço da afinidade é o ritual. Vale lembrar que os **Asuriní** mantinham dois tipos de relação entre os grupos locais: a de guerra e a de paz. Esta última era caracterizada justamente pela participação conjunta em rituais e também pela troca de mulheres. Assim, ao descreverem este

7 Contrastando com o procedimento descrito por **POENAKATU**.

relacionamento, os **Asuriní** afirmam que: "*sempre se visitavam. Vinha para a festa. Vinham buscar mulher*". A referência, no mito, ao ritual remete, portanto, à questão dos casamentos entre as aldeias.

A presença das flautas **TABOCA** na festa, por sua vez, remete ao ritual do mingau, ocasião onde elas são executadas (cf. descrição no capítulo II). Isto significaria que as mulheres da aldeia vizinha estariam oferecendo mingau aos homens - um procedimento análogo àquele desempenhado pelas irmãs no início do mito. As mulheres da aldeia vizinha estariam também procurando "atrair" os homens com o mingau? As irmãs, com a oferta de alimento, trazem seus irmãos da morte. E as mulheres da aldeia vizinha: estariam buscando "capturar" os homens do outro grupo local para o espaço da afinidade?

De outro lado, como já se demonstrou no capítulo II, a festa do mingau está associada a **MAHIRA**. Como se viu, este herói-criador é responsável, até hoje, pela reprodução dos seres humanos. Uma reprodução que, em princípio, implica relações sexuais e afinidade pois **MAHIRA** inicia o processo depositando a semente nas mulheres mas esta necessita do sêmem masculino para se desenvolver. Mas, se **MAHIRA** está associado à instituição da vida, está também associado à morte: é ao encontro de **MAHIRA** que os humanos vão ao morrer. **MAHIRA** remete, assim, ao ciclo da vida e da morte. Um ciclo que pode ser interrompido pelo processo de renascimento. A realização do ritual na aldeia vizinha reforça, portanto, sua associação com o ciclo da vida e da morte e com a afinidade.

Tem-se em jogo, no mito, duas formas de produção de vida humana: a reprodução biológica (associada à afinidade) e o renascimento (associado à consanguinidade). É possível montar, assim, a seguinte equação:

(afinidade:consanguinidade)::(reprodução biológica:renascimento)

A narrativa mítica põe em contraste portanto, dois movimentos do cosmos e duas formas de relacionamento entre homens e mulheres, que serão discutidas a seguir.

Homens, mulheres e sobrenatural - Relações de gênero e a produção da vida

O renascimento constitue, juntamente com a reprodução biológica, uma via de instituir vida humana. Estas duas formas de produzir vida implicam uma relação entre homens e mulheres e também uma relação com o Sobrenatural. A reprodução biológica depende de um contato das mulheres com **MAHIRA** e completa-se com a intervenção masculina (que faz com que o feto cresça). O renascimento, por sua vez, depende da relação que o homem estabelece com **SAWARA** e completa-se com a intervenção feminina (que garante um tratamento adequado ao corpo do morto).

No mito, cada uma destas vias corresponde a uma relação de parentesco: afinidade, no primeiro caso, e consangüinidade no segundo. Na versão de **MANEWARA** (versão 1), a existência da afinidade chega até mesmo implicar a impossibilidade do renascimento - seriam, assim, processos excludentes.

Na prática social, porém, o renascimento envolveria, em princípio, tanto a ação de afins quanto a de consanguíneos, ou seja, da esposa e das filhas do morto. A esposa do pajé, que tem uma atuação importante como colaboradora na execução das atividades xamanísticas, age também no momento de garantir o seu renascimento. É ela, ainda, quem recebe as recomendações de seu esposo quanto ao procedimento a ser adotado após seu falecimento. Na descrição de **POENAKATU**, nota-se a ausência a

qualquer menção às irmãs do morto - elas não teriam qualquer destaque neste processo.[8]

De fato, seguindo estritamente a lógica da regra de residência uxorilocal, as irmãs do morto estariam residindo em outra seção residencial, ou ainda, em outra aldeia. Isto significa, por outro lado, que o espaço do renascimento seria o espaço da afinidade, numa inversão do que ocorre no mito.

Porém, como vimos no capítulo I, ao lado da regra da uxorilocalidade existe outra força determinante na formação das unidades residênciais **Asuriní**: a tendência dos germanos de ambos os sexos constituírem um único bloco residencial. Esta possibilidade está prevista inclusive num dos casamentos preferenciais, aquele entre MB e ZD. Assim, no que diz respeito à residência pós-marital dos siblings de sexo oposto, as uniões preferenciais apontam soluções opostas. Enquanto o casamento com a FZD implica o deslocamento para outra unidade residencial, a união com ZD possibilita a permanência na seção de nascimento do homem.

É possível supor, assim, que o mito, ao apresentar a afinidade como a causa da separação de irmãos e irmãs, discuta também as formas de se estabelecer esta afinidade. No casamento com a ZD, o homem permanece na sua seção de origem, junto às suas irmãs, numa situação onde a afinidade é neutralizada. Ora, esta situação lembra aquela dos germanos do mito. Assim, se na prática social a afinidade não pode ser evitada, ela pode, porém, ser neutralizada, e não só através do casamento com a ZD, mas também através das estratégias analisadas no capítulo I: troca de irmãs, casamento de grupos de siblings, e arranjos espaciais.

Através de tais procedimentos, o homem garante a sua permanência num espaço de solidariedade e confiança - base das relações entre os siblings. E, afinal, não é exatamente com isso que o homem precisa contar para poder renascer? Sem a

8 Vale ressaltar, porém, que o pai de **POENAKATU** já não tinha mais irmãs vivas.

solidaridade das mulheres de sua unidade residencial (de sua esposa, filhas e irmãs), o renascimento não tem chances de se concretizar. O renascimento está, portanto, associado à consanguinidade - uma relação que permanece através da neutralização da afinidade.

Parece ser possível traçar um paralelo entre os dois movimentos dos germanos: aquele que busca evitar a regra da uxorilocalidade e o que almeja a superação do ciclo da vida e da morte. Ambos os movimentos são concebidos como tentativas dos irmãos de sexo oposto permanecerem unidos.

Tal permanencia, porém, parece ter significado diverso para homens e mulheres, principalmente, no que tanje à morte. O renascimento só é possível aos homens. A morte das irmãs, assim, implica necessariamente separação, rompimento da relação. O mesmo não ocorre com os irmãos; é possível às mulheres "resgatá-los" a vida social.

A morte tem um significado específico para cada um dos sexos. No cosmos **Asuriní**, existem dois movimentos que correspondem a um ciclo feminino e a um masculino. Em cada um deles, a morte tem um tipo de implicação, como se discutirá a seguir.

A Condição Sobrenatural

Os homens e mulheres têm destinos *post-mortem* diferenciados. Ao que parece, porém, ambos passam, ao morrer, pelo mesmo processo, ou seja: têm seu **IUNGA** separado do corpo e dividido numa parte que sobe aos céus e outra que permanece na terra. O espírito-celeste vai juntar-se a **MAHIRA** em **TUPANA**, rompendo por completo com a sua relação com os vivos, já que os mortos continuam a "existir" lá no céu, mas sem qualquer contato com os vivos. De outro lado, o espectro-terrestre permanece na

terra, vagando pela mata e até mesmo pela aldeia. Ele surge para os vivos em perigosos encontros na floresta ou nos sonhos.

O termo **IUNGA** pode ser traduzido por alma ou imagem da pessoa. É o termo utilizado para designar a foto, a imagem no espelho, ou a sombra de um indivíduo. O sonho é provocado pelas andanças do **IUNGA**, que nessas ocasiões, abandona o corpo do indivíduo:

> *"O* **IUNGA** *da gente não para de andar de noite. Ele fica andando. Todo lugar que a gente sonha, é o IUNGA da gente que anda."*

É, portanto, essa dimensão da Pessoa humana que mantêm contato com o Sobrenatural, já que é nos sonhos que as mulheres têm relação com **MAHIRA** e que os homens chegam até **SAWARA**.

Após a morte, o **IUNGA** pode ser designado tanto por **OWERA**, quanto por **ASONGA**. A parte celeste é ora denominado de **IUNGA** mesmo ou de **OWERA** mas nunca de **ASONGA**. Já a parte terrestre é chamada ora de **ASONGA**, ora de **OWERA** e, mais raramente, de **IUNGA**.

O termo **OWERA** pode ser traduzido por "aquilo que já foi"[9]. Ele expressa, portanto, uma noção de passado, que ora está associada à dimensão celeste, ora à terrestre. Isto depende, evidentemente, da perspectiva. Um informante, ao explicar a existência do espectro terrestre, contrasta-o com a dimensão celeste do morto, designando-a de **OWERA**. Diz ele que: "**OWERA** *é quem morreu, morreu mesmo*". Neste caso, quem não permanece na terra enquanto espectro-terrestre, mantendo uma

---

9 Segundo a pesquisadora do Summer Institute of Linguistics, Velda Nicholson, o sufixo **-KWER** ocorre com o tema do substantivo para o sentido daquele que *já era*. Como por exemplo em : **HATYA** (esposa) e **HATYKWERA** (viúva; aquela que era esposa). Este sufixo pode ocorrer também com o nominalizador do verbo, isto é **-AWA** + **-KWER**, resultando em **-AWER**. Assim, tem-se, por exemplo, **ISEKYITAWERA**: sendo **I** o indicador da terceira pessoa, **SEKYI**, o tema verbal morrer e **TAWERA** o marcador de passado (In:Nicholson, 1978:64-65).

existência, uma comunicação com os vivos. Outras vezes, a perspectiva pode ser exatamente inversa e se afirma, por exemplo, que: *"osso da gente que fica aqui vira OWERA"*. Na verdade, ambas as dimensões do morto tem um aspecto de passado como percebem os **Asuriní.**

Cada termo destaca um aspecto que não exclui a existência de outros, mas enfatiza pontos diversos. Assim dizem os **Asuriní:**

"**OWERA** *é mesmo que ASONGA, mas tem diferença"*

Tanto o termo **OWERA** quanto **ASONGA** referem-se a alguém que já morreu e, neste sentido, tem o mesmo significado. Ambos são ainda uma transformação do **IUNGA** - termo empregado, às vezes, para designá-los. No entanto, **OWERA,** como já se disse, enfatiza uma noção de passado; o fato do morto ter deixado de ser vivo; o que ele deixou de ser. Já **ASONGA** é aquilo em que ele se transformou. Porque o morto é **OWERA** (um ser que não é mais vivo), ele pode alcançar a condição de **ASONGA.**

ASONGA expressa uma noção de continuidade na relação com os vivos e com **SAWARA** - neste sentido, pode ser visto como uma superação da condição de **OWERA. ASONGA** é, por outro lado, um termo empregado para designar uma variada gama de formas de permanência do ser humano na terra. Assim, parecem existir vários graus nesta continuidade: tem-se aquele que pode de fato renascer; tem-se o espectro-terrestre dos pajés; e ainda o dos homens comuns e o das mulheres e crianças.

O espectro-terrestre das crianças e das mulheres parece significar muito pouco em termos de uma permanência na terra. Em princípio, ambos têm **ASONGA** mas sua existência não tem maior importância. Assim, nunca ouvi uma referência a um **ASONGA** feminino embora vários **ASONGA** masculinos pudessem ser encontrados nos arredores da aldeia. Os espectros-terrestre das mulheres e crianças parecem só ter alguma

importância logo após a sua morte, quando podem ser encontrados juntos à sepultura. Depois deste período, eles não são mencionados pelos **Asuriní**. Não há relatos de encontros com **ASONGA** femininos na mata. Eles também não aparecem na aldeia por ocasião das festas, como os **ASONGA** dos homens.

Numa situação semelhante estão os **ASONGA** daqueles homens que não são pajé. Mas aí também existem variações conforme o tipo de relacionamento que cada homem mantinha com as atividades xamanísticas: quanto maior esta participação, maior a importância de seu **ASONGA**.

O **ASONGA**, enquanto expressão de permanência da Pessoa, tem uma dimensão de memória. Expressa a lembrança que os vivos têm dos mortos. Relaciona-se com o movimento de lembrança, com a tristeza que a mãe sente pela perda de seu filho. É para enfrentar este movimento que, como já se viu, os enlutados devem se pintar com jenipapo - "*para esquecer logo, não ficar lembrando*".

Para os homens, que desenvolvem atividades xamanísticas, no entanto, **ASONGA** é mais que lembrança. Trata-se de imortalidade. É uma forma de continuar existindo, ou seja, de continuar mantendo contato com os vivos e com **SAWARA**. E é ainda mais: é avançar mais um passo na sua identidade com o Sobrenatural. É como se, durante sua vida, o pajé exercesse o papel de intermediário entre o social e o sobrenatural, mas pertencendo, primeiramente, ao mundo social. Com a morte, ele continua a ser intermediário, mas está posicionado "do lado de lá"; ou seja, na esfera do Sobrenatural.

O morto é um grande auxiliar do pajé, podendo orientá-lo no contato com **SAWARA**. Assim, pode-se lembrar, como exemplo, a ocasião em que **NAKAWAÉ** perdeu o seu **KAROWARA** e recorreu a um pajé já falecido para reconquistá-lo. É o morto também quem transmite ao pajé as canções, tão importantes para o xamanismo. Desta forma, o morto acaba por se constituir numa peça fundamental do xamanismo **Asuriní**. A

"continuidade", portanto, não interessa apenas ao homem que morre, mas também aos vivos, que dependem dos **ASONGA** para continuar exercendo as práticas de pajelança.

A morte (ou a transformação em **ASONGA**) representa para os pajés a conclusão de um processo de identificação com o Sobrenatural, com **SAWARA**. Esta transformação do pajé é concebida por meio de imagens corporais. Na cosmologia **Asuriní** certas qualidades sobrenaturais (aquelas ligadas à esfera de **SAWARA**) são expressas através de imagens concretas: dos ossos e da forma do animal onça. Ora, são justamente estas configurações que um pajé pode assumir ao morrer.

Com a morte, o homem torna-se "*só ossos*", seja na forma de espectro-terrestre, seja na de renascido. Se este homem durante sua vida, tiver desenvolvido também a capacidade de transformar-se em onça, após a sua morte, ele será simultaneamente "*só ossos*" e onça. Ao comentar a habilidade de um homem transformar-se em onça, os **Asuriní** destacam justamente o fato dele poder assumir esta forma após a morte, o que parece reforçar a sua continuidade.

Como se viu, anteriormente, o Espírito-Onça é um velho que só tem ossos. Assim, um pajé com a morte pode assumir a mesma configuração corporal que **SAWARA**. Para um pajé a morte resulta, portanto, na sua transformação em ser sobrenatural. É este o seu destino final. É este o ideal de um homem **Asuriní**.

O destino feminino

Na concepção **Asuriní**, o mundo sobrenatural está dividido em duas esferas independentes: a de **MAHIRA** e a de **SAWARA**. O domínio de **MAHIRA** está associado ao céu (a **TUPANA**) e remete ao ciclo da vida e da morte, da reprodução biológica dos seres humanos. Já o de **SAWARA** associa-se à mata e remete ao xamanismo e ao

processo de renascimento. O quadro abaixo apresenta os seres que compõem cada uma destas esferas:

DOMÍNIO DE MAHIRA	DOMÍNIO DE SAWARA
MAHIRA	**SAWARA**
esposa de **MAHIRA**	**INIMÁ**
TORUA	**TAKWITIMASA**
mortos (espíritos celestes)	**ASONGA**

Os seres de cada um destes domínios não mantêm qualquer tipo de contato entre si. Os diferentes domínios constituem assim "compartimentos" estanques. De outro lado, na sua relação com os humanos, **MAHIRA** e **SAWARA** elegeram diferentes interlocutores: as mulheres, no primeiro caso, e os homens, no outro. A relação de cada um dos sexos com o Sobrenatural é marcada, assim, por esta distinção básica.

Outra diferença fundamental está nas bases em que estes relacionamentos são construídos. Enquanto a relação das mulheres com **MAHIRA** é dada *a priori* pela condição feminina e não depende de sua vontade de relacionar-se com o Sobrenatural, a dos homens com **SAWARA** precisa ser construída. O contato com **SAWARA** é uma possibilidade e sua concretização depende de um grande investimento dos homens. Como se viu, há um longo processo de aprendizado a ser percorrido.

Neste processo de iniciação, os homens aprendem a se deslocar até o domínio de **SAWARA** (confira no capítulo II). É neste espaço-sobrenatural que ocorre o contato entre eles. Já as mulheres recebem a "visita" de **MAHIRA** na aldeia[10]. Elas não

[10] Vale destacar qeu nas duas situações, a relação dá-se no sonho - este é, assim, um veículo de contato com o Sobrenatural.

conhecem **TUPANA** e só vão ter acesso a este espaço-sobrenatural na sua morte, quando o seu espírito-celeste vai se juntar a **MAHIRA**.

Desta forma, a morte permite às mulheres integrarem aquele domínio do sobrenatural com o qual mantiveram contato ao longo de sua existência. É assim a dimensão celeste do morto que lhes interessa, ao contrário dos homens que necessitam da forma **ASONGA** para a continuidade de sua relação com o domínio sobrenatural de **SAWARA**.

A existência das mulheres obedece, assim, a um movimento cíclico que se inicia e se finaliza em **MAHIRA**. Elas vêm de **MAHIRA** (como os homens) e vão ao seu encontro na morte. Já o destino ideal de um homem é aquele que rompe com este ciclo. É o movimento da continuidade. Um homem que renasce não cumpre o roteiro até **TUPANA**. Ele permanece na terra, no domínio de **SAWARA**.

Nem sempre, porém, haveria condições para o processo ideal do renascimento ocorrer. Neste caso, os homens seguiriam o processo natural de uma divisão em espírito-celeste e espectro-terrestre. No entanto, no caso dos homens que praticaram as atividades xamanísticas, o **ASONGA** ganha uma força de permanência maior. Ele não segue o mesmo destino dos espectros-terrestres femininos que, após um tempo, parecem dissipar-se (neste caso, só restaria a dimensão celeste do morto). Os **ASONGA** masculinos comunicam-se com os humanos, com **SAWARA**, inventam canções e auxiliam pajés. Produzem história, atos novos. Vimos que até mesmo existe uma técnica que garante um ganho em termos de permanência do **ASONGA**: trata-se do processo de transformação em onça (cf. capítulo III).

A vida e o destino das mulheres, neste aspecto, parece ser um deixar-se levar. Existe um roteiro pré-determinado e só lhes cabe seguir em frente. Elas, porém, são as responsáveis pelo destino de seus homens. As esposas auxiliam os pajés nas suas atividades. As irmãs, a mãe e a esposa cantam para os dançarinos durante o ritual.

Enfim, elas contribuem na execução daquelas atividades que garantirão a permanência do homem na terra. São elas ainda que preparam o corpo do morto para o renascimento e capturam os **ASONGA** para a vida. O morto renasce "*para*" elas. As mulheres estão assim, duplamente associadas com a vida, tanto aquela que surge na reprodução biológica, como aquela que é resgatada da morte. E o destino dos homens está inexoravelmente ligado às mulheres.

A existência masculina segue um ritmo diverso da feminina. Ela está sujeita a uma temporalidade que não é cíclica, mas, por assim dizer, histórica. O destino das mulheres é dado; o dos homens é aberto ao evento. Existe um caminho inicial orientado por certas regras mas que pode ser superado. É o que ocorre no plano das relações sociais com a regra da uxorilocalidade e, no plano das relações com o Sobrenatural, com a morte. Em princípio, um homem, ao se casar, deveria abandonar a unidade residencial dos seus consanguíneos, indo para o espaço dos afins. Mas, colocando em prática uma série de estratégias, ele pode permanecer junto às suas irmãs. Da mesma forma, praticando o xamanismo, ele pode evitar a sua morte definitiva, permanecendo junto aos vivos e a **SAWARA.**

A distinção entre os movimentos masculino e feminino está presente também na forma como homens e mulheres relacionam-se com o Sobrenatural. O relacionamento das mulheres com **MAHIRA** não permite variações pessoais e mantêm-se igual ao longo do tempo. Já a relação dos homens com **SAWARA** é individualizada e resulta em fatos novos.

Cada um dos domínios do Sobrenatural remete a uma temporalidade específica. A esfera de **MAHIRA** associa-se ao passado mítico e ao movimento cíclico da reprodução biológica que implica o nascimento, uma passagem pela Terra e a morte, quando os humanos retornariam a **MAHIRA.** Trata-se de um movimento de repetição de

um processo mas com novos personagens. O processo é o mesmo mas renovam-se os indivíduos.

No domínio de **SAWARA** não há ciclo, não há repetição mas o surgimento de novos eventos. A cada encontro com **SAWARA,** há um fato novo. Está presente uma noção de tempo histórico mas também a de permanência. Há uma ruptura com o ciclo da vida e da morte, com o movimento de "substituição", de renovação dos humanos. Trabalha-se com uma noção bastante específica de eternidade dos humanos. A eternidade é alcançada na Terra, junto aos vivos e a **SAWARA**: é sinônimo de imortalidade.

Assim, enquanto o destino das mulheres já está traçado e a eternidade junto a **MAHIRA** garantida de antemão, o destino masculino é construído passo a passo, é constituído no tempo. É preciso evadir-se do ciclo da vida e morte.

Busca-se a ruptura deste movimento e, assim, a permanência. É como se, afinal, os homens quisessem negar a temporalidade, quisessem fugir da ação do tempo.

O efeito destruidor do tempo e a ruptura provocada pela morte são questões problemáticas para a existência masculina, uma vez que ela não segue um tempo cíclico mas histórico. Para os homens, a existência não se constitue num movimento de reiteração de um destino mas na construção de uma história própria.

Cientes de que o seu destino está sujeito à história, os homens buscam superar a ação do tempo através do renascimento. Assim, na perspectiva masculina, o tempo não é um ciclo que se acompanha, mas uma história que um homem renascido pode viver por toda a eternidade.

CONCLUSÃO

Neste trabalho, pretendi demonstrar que a Pessoa **Asuriní** pertence simultaneamente aos domínios da Natureza, do Social e do Sobrenatural. O universo social, assim, não mantém uma relação de oposição à Natureza e ao Sobrenatural, mas se constitue na interação com tais domínios.

Esta múltipla constituição da Pessoa está expressa na própria noção de corporalidade. A Pessoa **Asuriní**, como procurei evidenciar ao longo da dissertação, é constituída (corporalmente) por elementos da Natureza e do Sobrenatural. Assim, os humanos são principalmente humanos, mas também compartilham de características comuns aos animais e aos seres sobrenaturais.

Esta realidade é enfrentada de duas maneiras opostas: enquanto a identidade com a Natureza é escamoteada, a ligação com o Sobrenatural é valorizada. No primeiro caso, vimos como a etiqueta culinária e as regras de evitação ao sangue procuram mascarar e controlar o comportamento animal do ser humano. Já a capacidade dos humanos possuírem os **KAROWARA** (elemento que compartilham com o ser sobrenatural **SAWARA** e indicativo de sua identidade com esta esfera) é considerada positiva, sendo desenvolvida no processo de formação dos pajés.

Com o objetivo de compreender o relacionamento dos **Asuriní** com o Sobrenatural, a pesquisa recorreu ao estudo de dois rituais (a festa do mingau e a festa do tabaco), bem como, a análise do processo de formação do pajé e das práticas de cura.

Foram tais análises, por sua vez, que evidenciaram a importância dos canais corporais de contato (a boca e o nariz) no relacionamento com o sobrenatural. Indicaram ainda que a relação com tal domínio implica a manipulação de uma série de substâncias-forças. Assim, a interação, ou a passagem de um domínio cósmico a outro é

concebida através de imagens concretas: cheiros, sangue, **KAROWARA** e alimento que circulam de uma esfera à outra.

O estudo do relacionamento com o Sobrenatural possibilitou ainda a compreensão de princípios mais amplos da concepção **Asuriní** de relação com o Outro, uma vez que a mesma lógica que orienta este contato, rege também o relacionamento entre os seres humanos e os elementos da Natureza; entre homens e mulheres; e entre consangüíneos e afins.

A pesquisa revelou, por outro lado, como a interação entre homens e mulheres é crucial para que a relação com o Sobrenatural se concretize. Como procurei demonstrar, o mundo Sobrenatural é formado por duas esferas distintas que não mantêm contato entre si. A relação com cada uma delas é vital para os **Asuriní**: o contato com **MAHIRA** garante a reprodução biológica dos humanos e o contato com **SAWARA** permite a cura das doenças e o renascimento dos homens. É a relação/cooperação entre homens e mulheres que garante que os seres humanos tenham acesso a essas duas esferas e, assim, possam se reproduzir, viver (sem as doenças) e alcançar a imortalidade.

Finalmente, a análise da relação entre os gêneros evidencia a existência de um devir masculino e outro feminino. Assim, concluo este trabalho, procurando demonstrar que a existência e o destino de cada um dos sexos segue um movimento próprio. A vida das mulheres orienta-se por um movimento cíclico e a dos homens por um movimento histórico. No universo **Asuriní** estão presentes, portanto, duas noções de temporalidade.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

Andrade, Lúcia & Viveiros de Castro, Eduardo - "Os Povos Indígenas do Médio Xingú" *In*: Santos & Andrade (Orgs) **As Hidrelétricas do Xingú e os Povos Indígenas,** Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988:133-145.

_____ - "Hidrelétricas do Xingú: O Estado Contra as Sociedades Indígenas. *In* Ayer & Andrade (Orgs) **As Hidrelétricas do Xingú e os Povos Indígenas**, Comissão Pró-Índio de São Paulo, São Paulo, 1988:7-23.

Arnaud, Expedito - "Breve Informação sobre os Índios Asuriní e Parakanam; Rio Tocantins, Pará" *In*: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, NS, nº 11, 1961.

_____ - "A Terminologia de Parentesco dos Índios Asuriní" *In:* **Revista do Museu Paulista**, N.S., vol XIV, 1963:105-119.

_____ - "Mudanças entre grupos indígenas Tupi da Região do Tocantins-Xingú (Bacia Amazônica)" *In*: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, NS, nº 84, abril, 1983.

Bloch, M. - "Death, women and power", *In*: Bloch & Parry (Eds.), **Death and the Regeneration of Life**, Cambridge University Press, 1982:211-230.

Bloch M. & Parry J. - "Introduction: Death and the Regeneration of Life". *In*: Bloch & Parry (Eds.), **Death and the Regeneration of Life,** Cambridge University Press, 1982:1-44.

Cadogan, L - "Aporte a la etnografia de los Guarani del Amambaí, Alto Ypané". *In*: **Revista de Antropologia, vol 10, nº** 1-2, junho, 1962.

Carneiro da Cunha, Manuela - **Os mortos e os outros,** Ed. Hucitec, São Paulo, 1978.

Carneiro da Cunha, M. & Viveiros de Castro, E. - "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá". In: **Journal de La Societé des Américanistes,** LXXI:191-208, Paris, 1985.

Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) - "Parakanã" *In*: **Povos Indígenas no Brasil - Sudeste do Pará (Tocantins),** vol. 8, CEDI, São Paulo, 1985:18-51.

_____ - "Anambé" *In:* **Povos Indígenas no Brasil - Sudeste do Pará (Tocantins).** Vol. 8, CEDI, São Paulo, 1985:150-161.

Clastres, Helene - **Terra sem Mal. O profetismo Tupi-Guarani,** Ed. Brasiliense, SP, 1978.

Douglas, Mary - "Pureza e Perigo", Coleção Debates, Ed. Perspectiva, SP 1976.

Fausto, Carlos - **Os Parakanã: Casamento Avuncular e Dravidianato na Amazônia.** Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.

Gallois, D. - **O movimento na Cosmologia Waiãpi: Criação, Expansão e Transformação do Universo,** Tese de Doutorado, apresentada ao Depto. de Antropologia da FFLCH/USP, mimeo., 1988.

Gillison, G. - "Images of Nature In Gimi thought". *In*: **Nature, Culture and Gender.** Mac. Cormack e Strathern (ED.), Cambridge University Press, Cambridge, 1980.

_____ - "Cannibalism Among Women in the Eastern Highlands of Papua New Guinea". *In*: Brown, P. & Tuzin, D. (Eds.) **The Ethnography of Cannibalism,** Society for Psychological Anthropology, Washington, 1983:33-50.

Harrison, Carl - **Gramática Asuriní**, Summer Institute of Linguistics (Série Linguística: 4), Brasília, 1980.

Laraia, Roque de Barros - "A Fricção Interétnica no Médio Tocantins" *In*: **América Latina**, ano 8, nº 2, abril-junho, Rio de Janeiro, 1969.

_____ - "**Organização Social dos Tupi Contemporâneos,** Dissertação de doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Brasília, 1972a.

_____ - "Akuáwa-Asuriní e Suruí - Análise de Dois grupos Tupi" *In*: **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros da USP**, nº 12, São Paulo, 1972b.

_____ - "Uma etnohistória Tupi: uma proposta de trabalho" *In:* **Revista de Antropologia**, USP, São Paulo, 1984.

Laraia R, & Da Matta, Roberto - **Índios e Castanheiros**, Difel, São Paulo, 1967.

Levi-Strauss, Claude - **Antropologia Estrutural**, Tempo Brasileiro, RJ, 1975.

_____ - **Lo Crudo y lo cocido**, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

_____ - **Minhas Palavras.** Ed. Brasiliense, 1986.

Lindenbaum, S. - "Cannibalism: Symbolic Production and Consumption" *In*: Brown, P. & Tuzin D. **The Ethnography of Cannibalism**, Society for Psychological Anthropology, Washington, 1983:94-106.

Magalhães, Antonio Carlos - **Os Parakanã: Quando o Rumo da Estrada e o Curso das Águas Perpassam a vida de um povo.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, apresentada Depto. de Ciências Sociais, FFLCH/USP, mimeo., 1982.

_____ - "O Povo Indígena Parakanã" *In*: Santos & Andrade, **As Hidrelétricas do Xingú e os Povos Indígenas**, Comissão Pró-Índio de São Paulo, São Paulo, 1988:185-189.

Magalhães, Sonia - "Exemplo Tucuruí - Uma Política de Relocação em Contexto" *In:* Santos & Andrade, **As Hidrelétricas do Xingú e os Povos Indígenas,** Comissão Pró-Índio de São Paulo, São Paulo, 1988:11-120.

Müller, Regina AP - **De como cincoenta e duas pessoas reproduzem uma sociedade indígena: Os Asuriní do Xingú.** Dissertação de Doutorado, apresentada ao Depto. de Antropologia da FFLCH/USP, 1987.

Nicholson, Velda - **Dicionário por Tópicos,** Summer Institute of Linguistics, Brasília, s.d.

_____ - "6 texts", SIL, Brasília, 1976a.

_____ - "25 Histórias e 7 Mitos na Língua Asuriní", SIL, Brasília, 1976b.

_____ **Emogeta: Cartilha Asuriní,** SIL, Belém, 1977.

_____ - **Aspectos da Língua Asuriní,** SIL, Brasília, 1978.

_____ - **Breve Estudo da Língua Asuriní do Xingú,** SIL, Brasília, 1982.

Nimuendaju, Curt - "Tribes of the Lower and Middle Xingu River" *In:* Steward, J (ed), **Handbook of South American Indians,** Cooper Square Publ, vol 3, pt 1, New York, 1948:213-243.

Nimuendaju, Curt - "Little Known tribes of the Lower Tocantins River Region" *In:* Steward, J (Ed.), **Handbook of South American Indians**, Cooper Square Publ, vol 3, pt 1, New York, 1948:203-208.

_____ - "Fragmentos da Religião e Tradição dos Índios Sipaia" *In*: **Religião e Sociedade**, nº 7, Cortez Editora e Tempo e Presença, julho, 1981:3-47.

Overing, Joana Kaplan - **The Piaroa. A people of the Orinoco Basin,** Oxford University Press, Londres, 1975.

_____ - "Elementary Structures of Reciprocity: A comparative Note on Guianese, Central Brazilian and North-West Amazon Central Socio-Political Thought". *In* **Antropológica,** 59-62:331-348, Colson & Heiner (eds), Fundación La Salle, Caracas, 1983/84.

_____ - "Images of Cannibalism, Death and Domination In a Non-Violent Society", datilografado, 26 pgs. 1986.

_____ - "Styles of Manhood: An Amazonian Contrast In Tranquility and Violence", datilografado, 24 p., 1986.

Sahlins, Marshall - "Raw women, cooked men and other 'great things' of the Fiji Islands". *In*: Brown, P. & Tuzin, D. **The Ethnography of Cannibalism,** Society for Psychological Anthropology, Washington, 1983:72-93.

Seeger, A. da Matta R. e Viveiros de Castro, E. - "A construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras". *In*: **Boletim do Museu Nacional,** N.S. nº 32, Rio de Janeiro, 1979.

Seeger, Anthony - **Nature and Culture and its Transformations in the Cosmology and Social Organization of the Suya, A Gê speaking Tribe of Central Brazil.** Ph.D. Dissertation, The University of Chicago, 1974.

_____ - **Os índios e Nós. Estudos sobre Sociedades Tribais Brasileiras.** Ed. Campus Ltda. RJ, 1980.

Strathern, Andrew - "Witchcraft, greed, cannibalism and death: some related themes form the New Guinea Highlands" *In*: Bloch & Parry (Eds.), **Death and the regeneration of Life,** Cambridge University Press, 1982:111-133.

_____ - "Introduction" *In*: Strathern, M. (Ed.) **Dealing with Inequality,** Cambridge University Press, Cambridge, 1987:1-32.

Tomkins, Annete - "32 Texts in Asuriní", Summer Institute of Linguistics, Brasília, 1976.

Tude de Souza, Angela - "Os Trabalhadores na Amazônia Paraense e as Grandes Barragens" *In*: **As Hidrelétricas do Xingú e os Povos Indígenas,** Comissão Pró-Índio de São Paulo, São Paulo, 1988:121-134.

Vieira Filho, João Paulo - "A Saúde dos Índios Assuriní do Trocará - diretrizes para a Assitência à Saúde", Relatório à Companhia Vale do Rio Doce, janeiro, 1985.

Viertler, Renate Brigitte - "A comida dos Espíritos BOPE e o seu significado para a Cosmologia dos Bororo Ocidentais", *In*: **Revista de Antropologia**, 1986.

Viveiros de Castro, Eduardo - "A fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana" *In*: Pacheco de Oliveira (org.) **Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil**, Rio de Janeiro, Marco Zero e Editora UFRJ 31-83, 1979.

_____ - "Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani" *In:* **Revista de Antropologia**, USP (27-28), São Paulo, 1985:7-24.

_____ **-Araweté. Os Deuses Canibais.** Jorge Zahar Editor/ANPOCS, Rio de Janeiro, 1986.

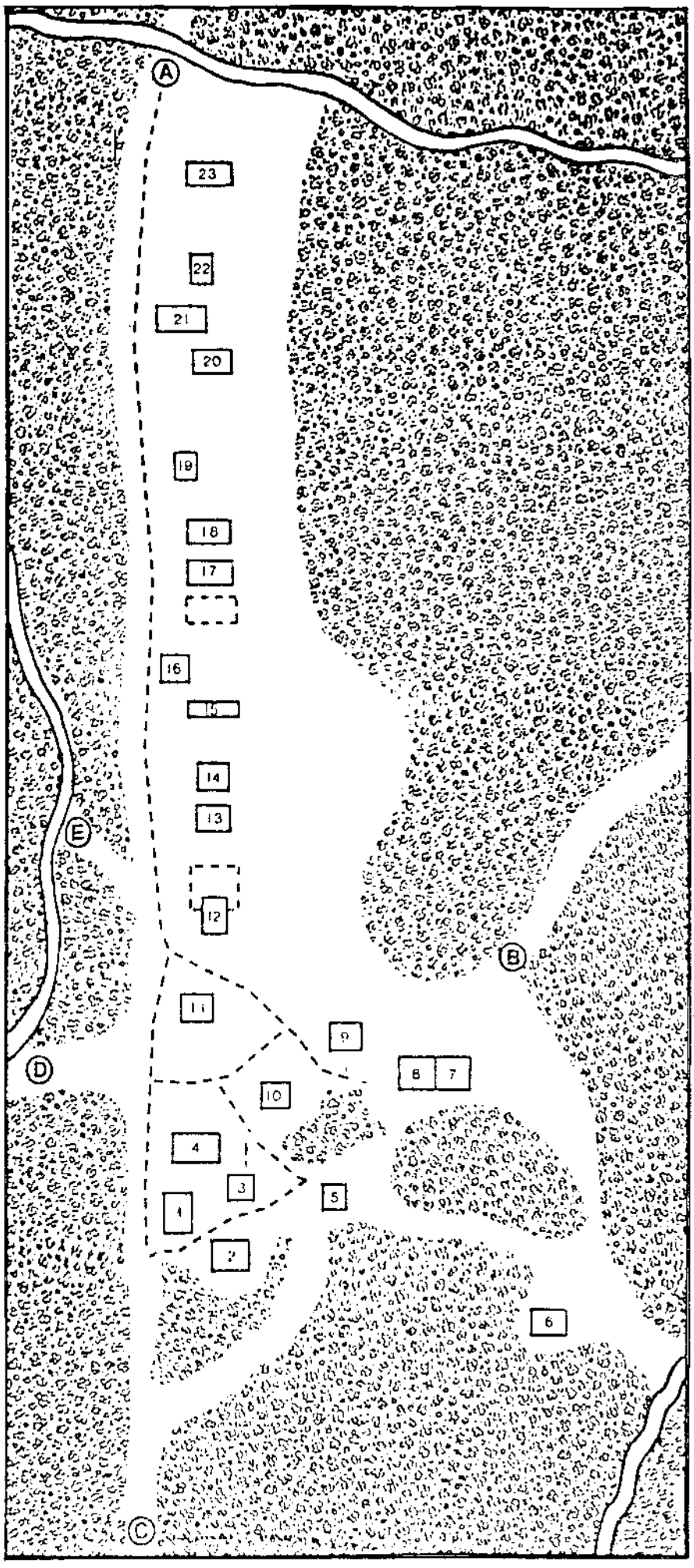
Watson, James L. - "Of flesh and bones: the management of death pollution In Cantonese Society". *In*: Bloch & Parry (Eds), **Death and the Regeneration of Life,** Cambridge University Press., 1982:155-186 .

ANEXOS

ANEXO I

RELAÇÃO GENEALÓGICA E COMPOSIÇÃO DAS CASAS DAS SEÇÕES RESIDENCIAIS NO ANO DE 1982

ALDEIA ASURINÍ:
Composição no ano de 1982



MAPA: ALDEIA ASURINÍ - 1982

Legenda:

A. Caminho para a casa de farinha para a roça "comunitária"e para Massaranduba.

B. Caminho para o igarapé (utilizado pelos moradores das casas 5, 7, 8 e 9).

C. Caminho para o posto da FUNAI e para o rio Tocantins.

D. Caminho para o igarapé (utilizado pelos moradores das casas 2, 3 e 4 e 10).

E. Caminho para o igarapé (utilizado pelos moradores das casas 11, 12, 13 e 14).

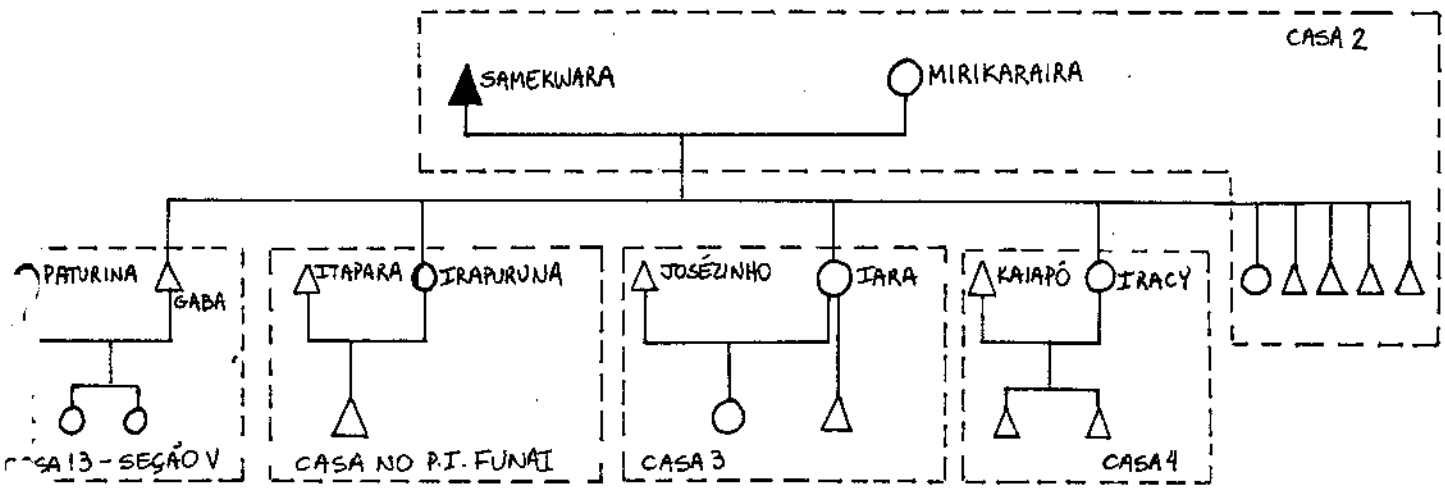
Casas (designadas pelo nome do chefe da família nuclear):

1. casa abandonada, antiga casa do **SAMEKWARA**
2. **SAMEKWARA**
3. Josézinho
4. **KAIAPÓ**
5. **PURAKÉ**
6. casa abandonada, antiga casa do **SAKAMIRAMÉ**
7. **TAKAMUNA**
8. João
9. **SAKAMIRAMÉ**
10. **SEREVIA**
11. Joaquinzinho
12. **KARO**
13. **GABA**
14. **CAJUANGAWA**
15. **TEKATAUA**, casa cerimonial permanente
16. **NEXANIXA**
17. Casa Cauibi
18. **NABU**

19. Joaquim
20. Pitinga
21. **NETÉ**
22. **TATATIÃ**

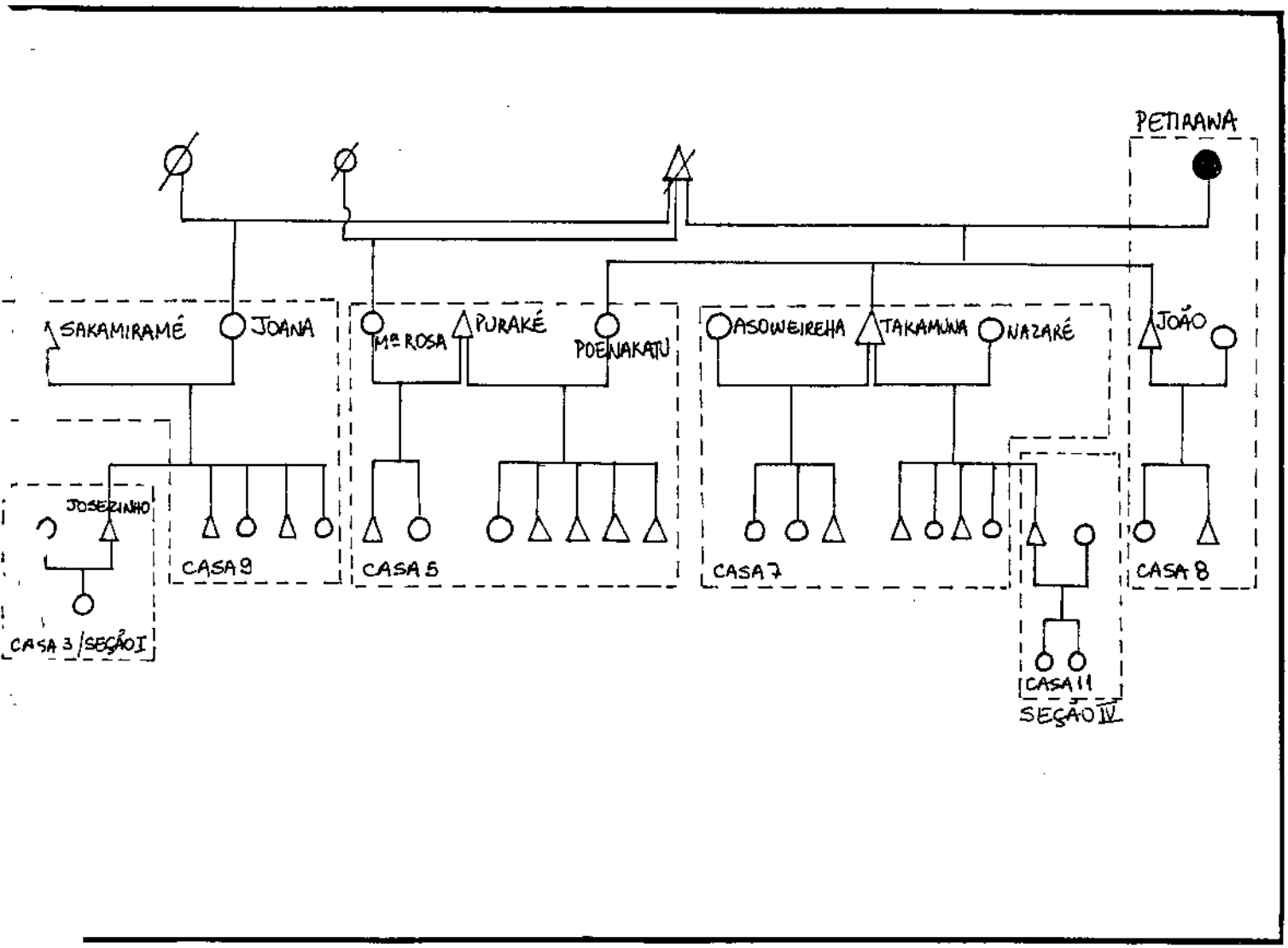
SEÇÃO RESIDENCIAL I

Liderada por Samekwara
Formada pelas casas 2, 3 e 4



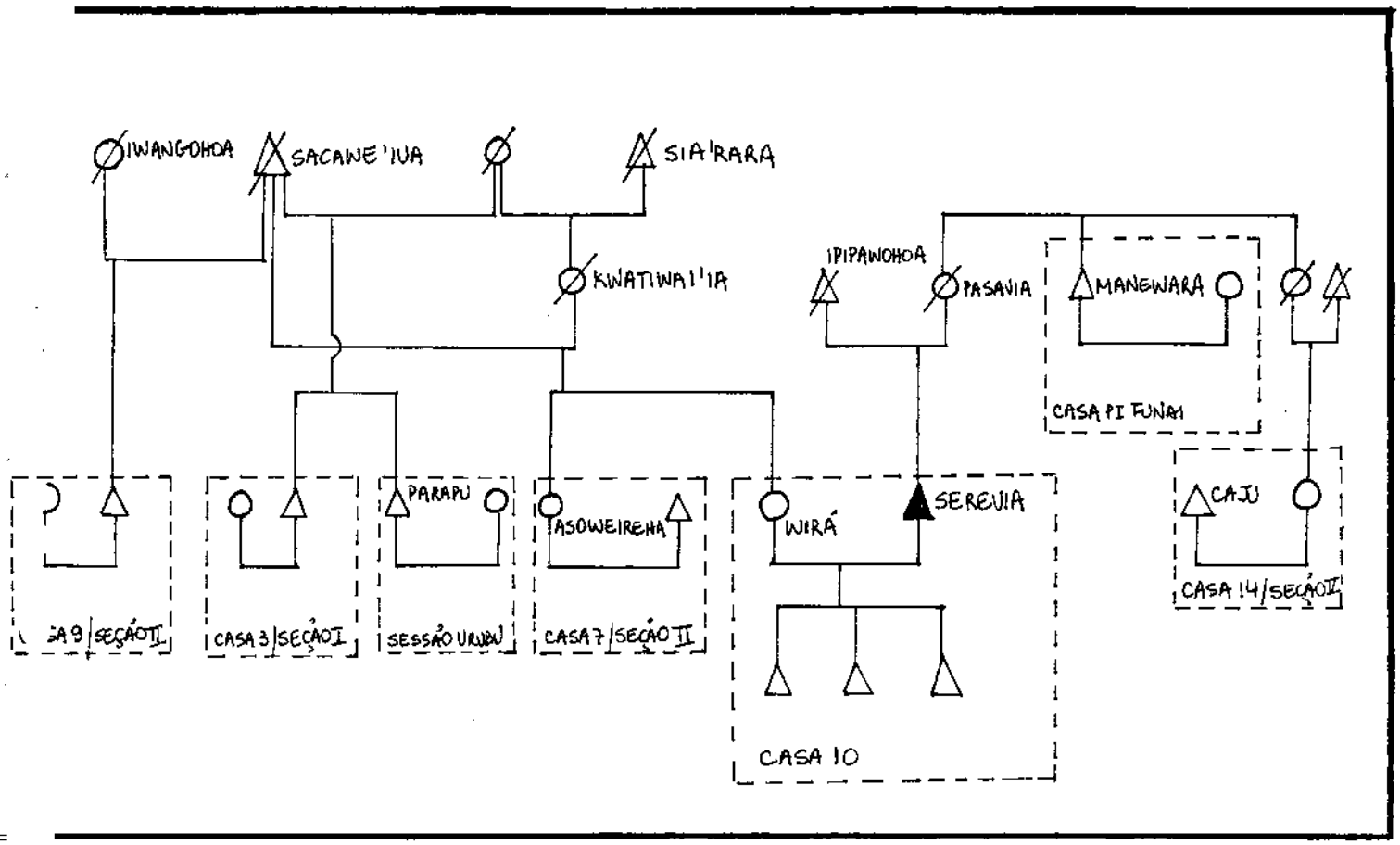
SEÇÃO RESIDENCIAL II

Liderada por PETIRAWA
Formada pelas casas 5, 7, 8 e 9



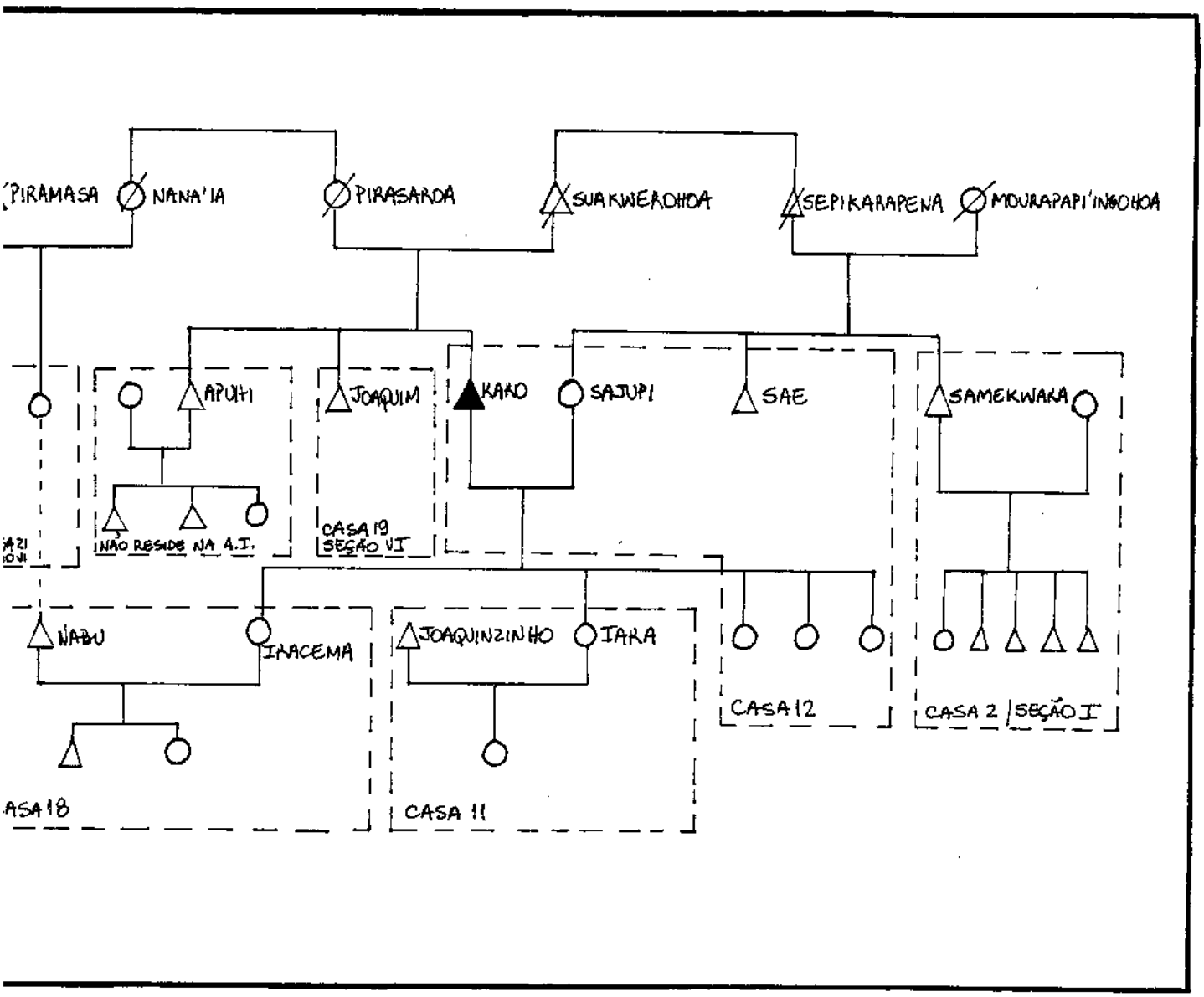
SEÇÃO RESIDENCIAL III

Liderada por SEREVIA
Formada pela Casa 10



SEÇÃO RESIDENCIAL IV

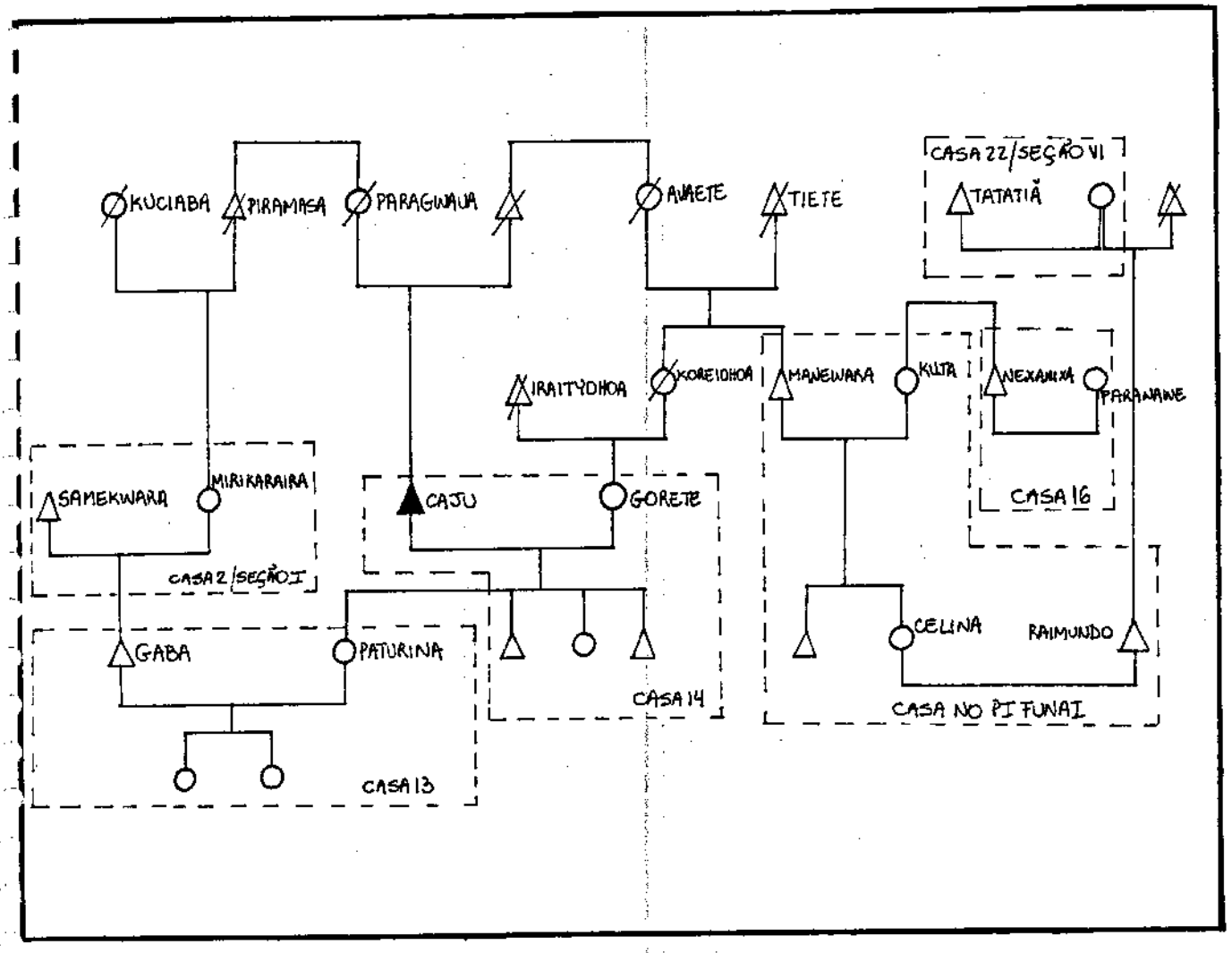
Liderada por Karo
Formada pelas casas 12, 11 e 18



SEÇÃO RESIDENCIAL V

Liderada por CAJU

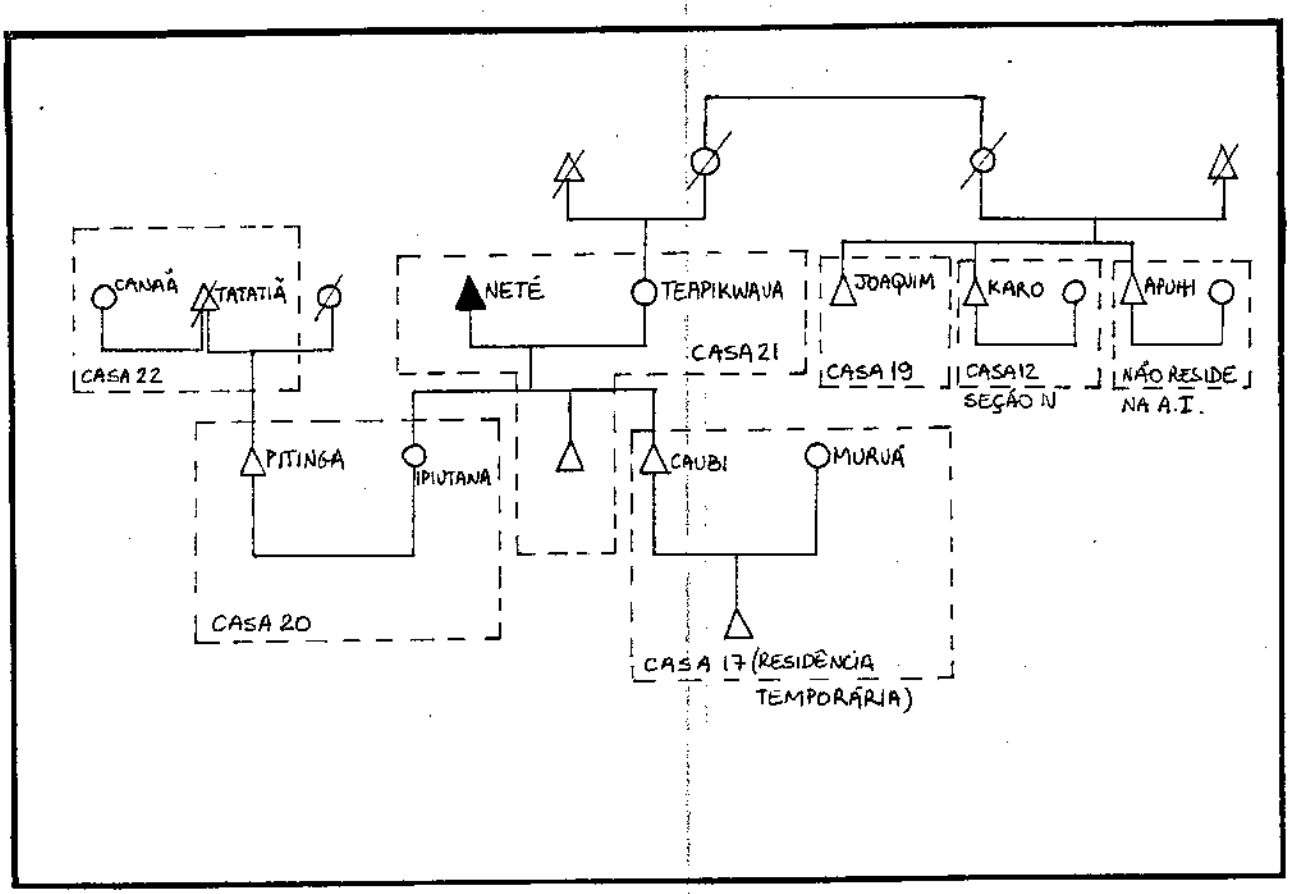
Formada pelas 13, 14, 16 e casa **MANEWARA** (na sede do PI FUNAI)



SEÇÃO RESIDENCIAL VI

Liderada por NETÉ

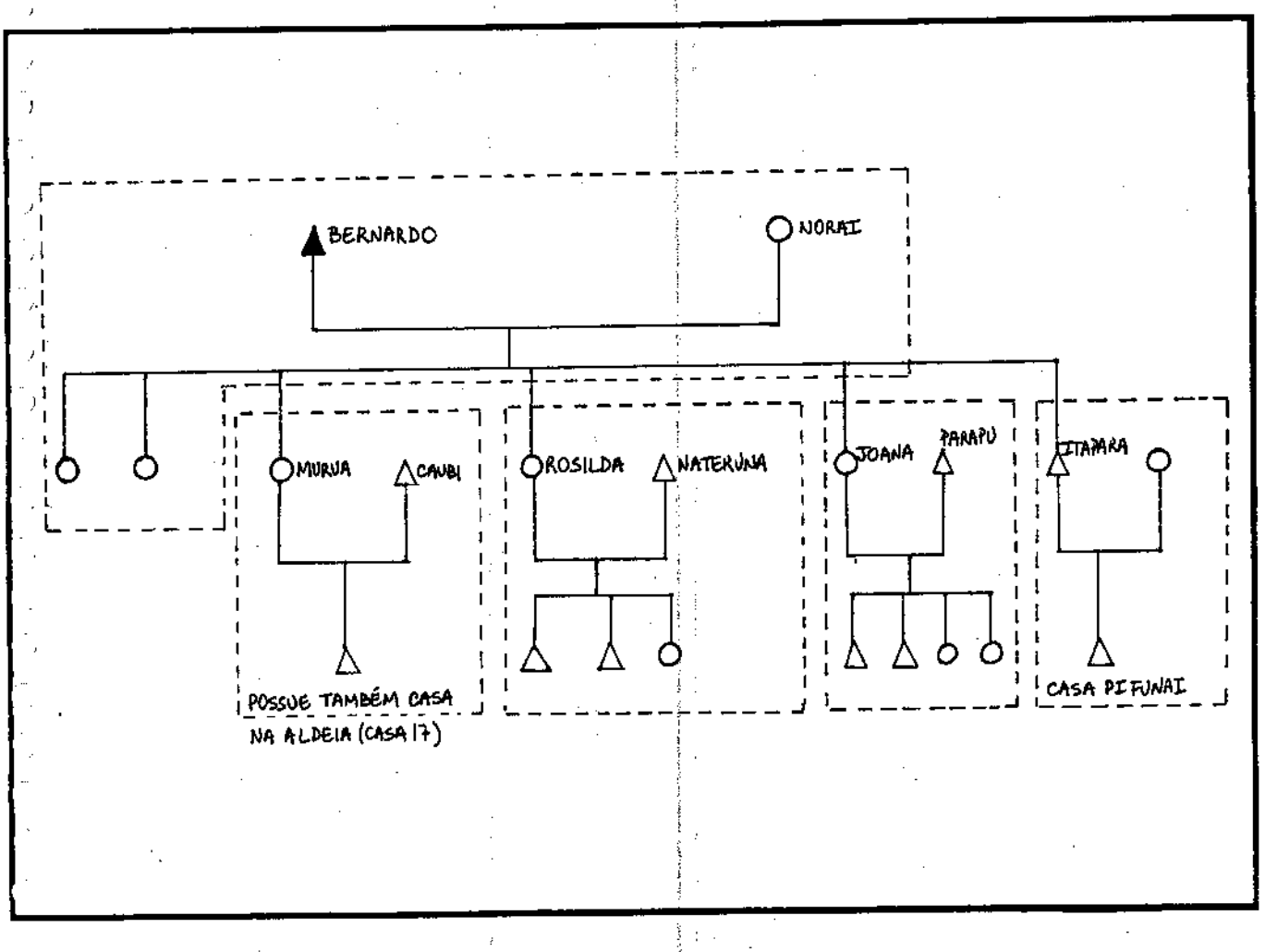
Casas 17, 19, 20, 21 e 22



SEÇÃO RESIDENCIAL VII

Liderada por Bernardo Tembé

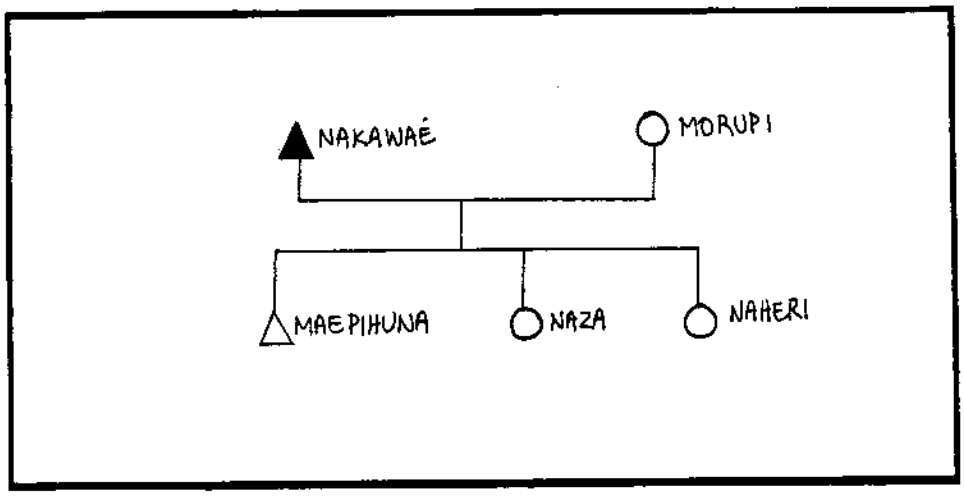
Localizada no Urubu



SEÇÃO RESIDENCIAL VIII

Liderada por **NAKAWAÉ**

Localizada no Massaranduba



ANEXO II

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO ASURINÍ, SEGUNDO DIVERSOS AUTORES

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO ASURINÍ DO TOCANTINS

EGO MASCULINO

POSIÇÃO	LARAIA (1972)	ARNAUD* (1963)	NICHOLSON (s.d.)
FF/FM	TAMOYNE	MIAMOSGEE TAMOSA (termo ref)	TAMOIGE TAMOSA falecido
MF/MM	ISARIKE	MIARIKEE ISARIA (termo ref)	ISARIKE ISARIA - falecida
F	TEWA	MIANGAKEE TOWA (termo ref)	MIAGAKE TOWA - falecido
M	IHYA	MIHENGEE IHYKEE(termo ref)	IHYKE
FB	TEWA	MIANGAKEE SEROWYRA também	TOWYRA
MZ	IHYA	MIHENGEE SE'YRA também	ISY'YRA MIHEGE (vocativo)
MB	ITOTYRA	SETOTYRA	ITOTYRA
FZ	ISASÊE	SESASEE	ISASE
eB	TEKEYRA	SERYKEYRA	TYKE'YRA
yB	TYWYRA	SERYWYRA	TYWYRA
Z	HENYRA	SERENYRA	HENYRA
FBSe	-	SERYKE'YRA	-
FBSy	-	SERYWYRA	-
FBD	-	SERENYRA	-
FZS	ISASÊEMEMYRA	SESASEMEMYRA	ISASE.MEMYRA

POSIÇÃO	LARAIA (1972)	ARNAUD* (1963)	NICHOLSON (s.d.)
FZD	ISASÊEMEMYRA	SESASEMEMYRA	ISASE.MEMYRA
MBS	ITETYRA?YRA	SETOTYRA'YRA	ISASE.MEMYRA
MBD	ITETYRASYRA	SETOTYRASYRA	ISASE.MEMYRA
MZSe	-	SERYKE'YRA	-
MZSy	-	SEKYWYRA	-
MZD	-	SERENYRA	-
S	TA?YRA	SERA'YRA SERA'YRANGAWA (adotivo)	TA'YRA
D	TASYRA	SERASYRA SERASYRANGAWA (adotivo)	TASYRA
BS	TA?YRA	SESOWA'YNA	REKOSARA
BD	TASYRA	SESOWASYNA	REKOSARA
ZS	HEKOSARA	SEREKOSARA	-
ZD	HEKESARA	SEREKOSARA	-
FBSS	-	SESOWA'YNA	-
FZSS	-	SESOWA'YNA	-
MBSS	-	SESOWA'YNA	-
MZSS	-	SESOWA'YNA	-
FBSD	-	SESOWASYNA	-
FZSD	-	SESOWASYNA	-
MBSD	-	SESOWASYNA	-
MZSD	-	SESOWASYNA	-
FBDS	-	SEREKOSARA	-
FZDS	-	SEREKOSARA	-

POSIÇÃO	LARAIA (1972)	ARNAUD* (1963)	NICHOLSON (s.d.)
MBDS	-	SEREKOSARA	-
MZDS	-	SEREKOSARA	-
FBDD	-	SEREKOSARA	-
FZDD	-	SEREKOSARA	-
MBDD	-	SEREKOSARA	-
MZDD	-	SEREKOSARA	-
SS	HEMEMINOA	SEREMOMINOA	HEMOMINOA
DS	-	SEREMOMINOA	HEMOMINOA
SD	HEMEMINOA	SEREMOMINOA	HEMIARIROA
DD	-	SEREMOMINOA	HEMIARIROA
W	-	SERATYA	TASYRA
WB	-	SERA'YRO'YRA	-
ZH	-	SERA'YRO'YRA	-
WF	-	SERATYHOWA	-
WM	-	SERATYHYA	-
DH	-	SERASYWENA	-
SW	-	SERA'YRATYA	-
eBW	-	SERYKE'YRATYA	-
yBW	-	SERYWYRATYA	-

* Arnaud emprega a forma possessiva na apresentação dos termos

TERMINOLOGIA DE PARENTESCO ASURINÍ DO TOCANTINS

EGO FEMININO

POSIÇÃO	ARNAUD* (1963)	NICHOLSON (s.d.)
FF/FM	MIAMOSGEE TAMOSA (termo de ref)	TAMOIGE TAMOSA já falecido
MF/MM	MIARIKEE	ISARIKE ISARIA - já falecida
F	MIATOPEE TOWA (Termo de ref)	TOPE TOWA - já falecido
M	MIHAKEE	IHYKE IHYA - já falecida
FB	MIATOPEE SEROWIRA também	TOWYRA
MZ	MIHAKÉE SE'YRA também	ISY'YRA
MB	SETOTYRA	ITOTYRA
FZ	SESASEE	ISASE
B	SEKYWYRA	I.KYWYRA
eZ	SERYKERA	TYKERA
yZ	SEPYKY'YRA	IPYKY'YRA
FBS	SEKYWYRA	-
FBDe	SERYKERA	-
FBDy	SEPYKY'YRA	-
FZS	SESASEMEMYRA	I.SASE.MEMYRA I.SASE.MEMYRERA (quando FZ já faleceu)
FZD	SESASEMEMYRA	I.SASE.MEMYRA I.SASE.MEMYRERA (quando FZ já faleceu)

POSIÇÃO	ARNAUD* (1963)	NICHOLSON (s.d.)
MBS	SETOTYRA'YRA	I.SASE.MEMYRA
MBD	SETOTYRASYRA	I.SASE.MEMYRA
MZS	SEKYWYRA	-
MZDe	SERYKERA	-
MZDy	SEPYKY'YRA	-
S	SEMEMYRA SEMEMYRANGAWA (adotivo)	IMEMYRA
D	SEMEMYRA SEMEYRANGAWA (adotivo)	IMEMYRA
BS	SE.PENGA	-
BD	SE.PENGA	-
ZS	SESOMEMYNA	I.SOMEMYNA
ZD	SESOMEMYNA	I.SOMEMYNA
FBSS	SE.PENGA	-
FZSS	SE.PENGA	-
MBSS	SE.PENGA	-
MZSS	SE.PENGA	-
FBSD	SE.PENGA	-
FZSD	SE.PENGA	-
MBSD	SE.PENGA	-
MZSD	SE.PENGA	-
FBDS	SESOMEMYNA	-
FZDS	SESOMEMYNA	-
MBDS	SESOMEMYNA	-

POSIÇÃO	ARNAUD* (1963)	NICHOLSON (s.d.)
MZDS	SESOMEMYNA	-
FBDD	SESOMEMYNA	-
FZDD	SESOMEMYNA	-
MBDD	SESOMEMYNA	-
MZDD	SESOMEMYNA	-
SS/DS	SEREMIARIRÔA	HEMOMINOA
SD/DD	SEREMIARIRÔA	HEMIARIROA
H	SEMENA KI'AA (vocativo)	IMENA
HBe	SEMENYKEYRA	-
HBy	SEMENYWYRA	-
HZ	SEOKE'IA	-
DH	SEPEHOWA	-
SW	SEMEMYRATYA	-
BW	SEOKE'IA	-
eZH	SERYKEWENA	-
yZH	SEPYKYWENA	-
HF	SEMENOWA	-
HM	SEMENYA	-

* Arnaud emprega a forma possessiva na apresentação dos termos.

Obs. Laraia (1972) não apresenta os termos empregados por ego feminino.

ANEXO III

Categoria de cheiros e utilização das plantas

TABELA: Categoria de cheiros e utilização das plantas

CATEGORIA IPITIU

PLANTA	UTILIZAÇÃO	ORIGEM
MASAPOHUNGA (**MASA** = cobra **POHUNGA** = remédio)	Planta medicinal utilizada no tratamento de mordida de cobra.	Coleta
YWYRAPITIU (**YWYRA** = vara de árvore/ **IPITIU**)	Planta medicinal utilizada como analgésico em caso de ferroada de tocandeira (um tipo de formiga muito agressiva).	Coleta
I'PA	Planta medicinal usada no combate à dor de dente.	Coleta
palha	Na construção das casas (cobertura e paredes).	Coleta
MURAIA	A semente é usada na confecção de colares e pulseiras. A folha é utilizada no tratamento à dor de ouvido.	Cultivada junto às casas.
andiroba	Planta medicinal usada em casos de dor de garganta e para curar feridas.	Coleta
massaranduba	O leite da árvore é utilizado, nas ocasiões rituais, para fixar a penugem de urubu-rei nos dançarinos.	Coleta

CATEGORIA IPITIU (continuação)

PLANTA	UTILIZAÇÃO	ORIGEM
palmito	Como mingau, em ocasiões rituais.	Coleta
cipó	Na construção de casas e confecção de artesanato.	Coleta
cedro	Para esculpir pequenas esculturas de animais.	coleta
manga	Alimento	Colhida de árvores plantadas por antigos funcionários do SPI
castanha-do pará	Alimentação e comercialização.	Coleta
cebola	Tempero de alimentos.	Adquirida na cidade.
timbó	Veneno para pescaria.	Coleta
inajá	Alimento. Ao natural ou na forma de mingau.	Coleta
milho (folha)	A folha do milho não é utilizada.	Cultivado na roça.

CATEGORIA HE'E

PLANTA	UTILIZAÇÃO	ORIGEM
inajá	Alimento ao natural ou na forma de mingau.	Coleta
mamão	Alimento	Cultivado nas roças.
melancia	Alimento	Adquirida de regionais.
castanha-do-pará	Alimentação e comercialização	Coleta
goiaba	Alimento	Cultivada junto às casas
açaí	Alimento (na forma de suco) e comercialização.	Coleta
laranja	alimento	Adquirida na cidade.
palmito (mingau)	Como mingau, em ocasiões rituais.	Coleta
açúcar	Adoçante	Adquirido na cidade

CATEGORIA IRAM

PLANTA	UTILIZAÇÃO	ORIGEM
andiroba	Planta medicinal utilizada para curar dor de garganta e feridas.	Coleta
cedro (fruta)	?	Coleta
caju	Alimento	Cultivado junto às casas.
Café	Bebida	Adquirido na cidade.
cachaça	Bebida	Adquirida na cidade.

CATEGORIA HAI

PLANTA	UTILIZAÇÃO	ORIGEM
cupuaçu	Alimento e comercialização.	Coleta
bacuri	Alimento e comercialização.	Coleta
açaí	Alimento (forma de refresco) e comercialização.	Coleta
murici	Alimento (?)	Coleta
abacate	Alimento	Adquirido na cidade
limão	Alimento (refresco)	Cultivado junto às casas

CATEGORIA IAG

PLANTA	UTILIZAÇÃO	ORIGEM
mandioca	Alimentação (na forma de farinha) e comercialização (da farinha)	Cultivada na roça
castanha-do-pará (ouriço)	Alimento e comercialização	Coleta
flor	(?)	Mata
tucumã	(?)	Coleta
jenipapo	Pintura Corporal	Coleta
jurumum	Alimentação	Cultivado nas roças
batata	Alimentação	Cultivada nas roças
urucum	Pintura corporal	Cultivado nas roças
cará	Alimentação	Cultivado nas roças
ingá	Matéria-prima para tinta usada na cerâmica	Coleta
pequi	?	Coleta

CATEGORIA HAHI

PLANTA	UTILIZAÇÃO	ORIGEM
pimenta	Tempero dos alimentos	Cultivada próxima às casas.

CATEGORIA HA'AG

PLANTA	UTILIZAÇÃO	ORIGEM
bacaba	Alimentação	Coleta
farinha de mandioca	Alimentação	Mandioca cultivada na roça

CATEGORIA IAPEAN

PLANTA	UTILIZAÇÃO	ORIGEM
babaçu	Alimentação	coleta

CATEGORIA HETONAM

PLANTA	UTILIZAÇÃO	ORIGEM
cachaça	bebida	Adquirida na cidade.

ANEXO IV

CONTRAPOSIÇÃO DA CLASSIFICAÇÃO DE PURAKÉ COM A CLASSIFICAÇÃO OLFATIVA.

TABELA: Contraposição da Classificação de PURAKÉ com a Classificação Olfativa.

CLASSIFICAÇÃO PURAKÉ	ANIMAIS ASURINÍ		PORTUGUES	CATEGORIA OLFATIVA[1]
(não foi mencionada designação para esta categoria]	SAUSIA	-	jaboti	IKWAARAIN
	SAUSIA KARARA	-	perema	-
	SAUSIA KAPEHUNA	-	tracajá	IKATIM
	SAUSIA PEOHOA	-	tartaruga	-
	SAUSIAPERONOHOA		perema	-
"BICHO DE ASA"	MITOA	-	mutum	IAG/IPEPOAG
	SAKU	-	jacu	-
	SAKAMIA	-	jacamim	HEVIKWAREMOHOA
	SAKUPEMA	-	jacu	-
	SAKUPETINGA	-	jacu	-
	SAKUHOA	-	cujubim	-
	HAKA	-	sokó	-
	WATORISA	-	cigana	-
	INAMOA	-	inhambu	não tem cheiro
	ARARA	-	arara	IAG/ITIAGOHOA[2]
	ARARAKYNHOA	-	arara	-
	ARARONOHOA	-	arara azul	-
	ARARIOHOA	-	arara pequena	-
	ASOROHOA	-	papagaio	IAG[2]
	ANAKUA	-	papagaio	-
	TARAWÉ	-	papagaio amarelo	-
	TARAWERUNA	-	papagaio	-
	KURIKURIA	-	papagaio	-
	IRUASA	-	periquito	-
	KIKYRA	-	periquito	-
	TUKUNA	-	tucano	IAG
	WYRAOHOA	-	garça	-
	WYRAPIPEWA	-	pato	-
	WYRA	-	galinha	IAG
	WYRAPAJE	-	galo	-

"BICHOS QUE VIVEM EM CIMA [DA TERRA]"	KA'IA -	macaco marrom	IAG
	KOSIHOA -	macaco marrom grande	-
	AKYKYRUNA -	macaco preto	IAG/IPIREM
	EE'A -	macaco de ouro	-
	AKYKYA -	guariba	IKATIM/ITIAG
	SASUA -	macaco branco	-
	Y'A -	macaco que chora de noite	-
	SUPARA -	macaco	-
	KA'IARARA	macaco grande que grita co mo arara	-
	KWANOA.SIASIA-	macaco-porco espinho	-
	TOIYMYA -	mucura	INEM/IPIREM
	AREKASOA -	bicho preguiça	desconhecido
	AGUSA -	rato	não tem cheiro/ desconhecido
	WAVERE -	quatipuru	

"NA CAÇA"	ACUTIA	- cotia	IKATIM
	KWATI	- quati	IPIREM
	KAROWAROHOA	- paca	IWYAG/HEVJAKATIM
	MISARA	- veado	desconhecido[2]
	MAROSE	- veado branco	-
	KWAYUMA	- veado	-
	SIWA'A	- catitu	IKATIM
	TASAHOA	- porcão, queixada	IKATIM
	TAPI'IRA	- anta	IKAG
	TATUA	- tatu	IKATIM[2]
	TATUIOHOA	- tatu grande	-
	TATURAROA	- tatu	-
	TATUKWAPEHOA	tatu	-
	SAKARÉ	- jacaré	IKATIM/IPITU[2]
	SAKARÉTINGA	- jacaré branco	-
	SAKAREOHOA	- jacaré	-
	SAKAREASU	- jacaré grande	-
	ENEMYA	- camaleão	-
	ARARAPIA	- lagarto	-

"PEIXE" (IPIRA)	TUKUNARE	-	tucunaré	-[3]
	AKARA	-	acará	-
	SOROYWA	-	?	-
	AROVIOHOA	-	?	-
	TARE'YRA	-	?	-
	IPIRAPEHOA	-	pirarucu	-
	IPIRAHOA	-	boto	IPITIU
	SAWEWYRA	-	arraia	IPITIU
	NORUNORUA	-	acari	-
	INIOPETYMA	-	acari	-
	IPEROA	-	piranha	-
	IPEROHOA	-	piranha grande	-
	IPIRASIWITOGA	-	pirabanha	-
	IPISAWA	-	piau	-
	TAPACA			
	IPIRAPETIGA	-	branquinha	-
	AMUATA	-	tamatá	-
[NÃO FOI MENCIONADA DESIGNAÇÃO PARA ESTA CATEGORIA]	SAWASYRA	-	escorpião	-
	MASA	-	cobra	IPITIU
	SAPEWA	-	piolho de cobra	-
	KYWA	-	piolho	-
	SAKIRUNA	-	grilo	-
	IKISOA	-	grilo	-
	SOWE	-	sapo	-
	ARAMANASA	-	besouro	IRAM
	SASI'OA	-	carapanã	-
	TAYITOGA	-	formiga	-

1 Só as categorias correspondentes ao estado cru.
2 A referência, neste caso, é para todas as espécies deste animal.
3 Todos os peixes são considerados **IPITIU**.

ANEXO V

MITO LUA

VERSÃO I

Informante: Teapikwaua
Recolhido por: Nicholson
Data: junho/1975

Versão em português

1. Tempos atrás a Lua casou com a filha do **TOROA.**
2. Ele se deitou com ela.
3. Ele dormiu (com ela) de noite.
4. A Lua comeu o coração da filha do **TOROA.**
5. Ela gritou ao pai dela: "A Lua comeu meu coração".
6. Então o pai foi ver.
7. Ele viu muito sangue debaixo da rede dela.
8. **TOROA** disse ao tatu: "A Lua comeu o coração da minha filha".
9. O tatu flechou a Lua muitas vezes e a matou.
10. As flechas do tatu ficaram na Lua.
11. Por isso a Lua ia morrer.
12. Durante a noite ele a deixou.
13. A tatu foi embora.
14. No dia seguinte ele foi ver (a Lua) para enterrar.
15. O tatu cortou a Lua em pedaços.
16. Mais tarde a Lua subiu e ficou brilhando de noite.
17. "A Lua foi lá para cima" **TOROA** disse ao tatu.

Versão em Asuriní

1. SAHYA SEKWEHE OEREKA TOROA-RASYRA OÁTY-RAMO PANE.
2. KWE HORO.A'PA HERAHA HERO.KET.A PANE OSEPOHE, OATY.-RAMO
3. KWE YPYTON.IMO O.KET.A
4. I.'O SEKWEHE TOROA-RASYRA-SY'OA, SAHYA
5. O.APOKAI SEKWEHE, WOWAPE, "SAHYA O'O SA.SY'OA'OSA
6. A'E RAMO SEKWEHE HE.SAG.I AHA TOWA
7. WY.OHOA SEKWEHE HOPAWA WYRIMO TOWA O.ESA
8. SEKWEHE, "SE-RASYRA-SY'OA O'O SÁHYA"I'I SEKWEHE TATOA-PE TOROA
9. SEKWEHE I.SYWO.IWO O'YWA-PO, TATOA, I.SOKA.O PANE
10. AOSEOHO SEKWEHE O'YWA HEROWI SAHYA, OSEHE, TATOA-R.O'YWA
11. KWE OSEKYITA SAHYA
12. I.NOG.A. PANE YPYTON.IMO
13. KWE AHAO ISOHI, TATOA
14. OSE'IWE AHA HESAKA PANE I.TYM.TA.TA.
15. O. MASARA.-SARAG SEKWEHE A TATOA, SAHYA, PANE
16. KWE AHA SAHYA OSEOPITA YPYTON.IMO OWENY-RAMO ISOPE
17. "EOPE SAHYA YWATE IHAI" I'I SEKWEHE TOKOA, TATOA-PE

VERSÃO 2

Informante: Teapikwaua
Recolhido por: Tomkins
Data: 1986

Versão em português

1. Antigamente Lua era homem.
2. A Lua casou-se com a filha de **TOROA**
3. À noite ele deitou com ela.
4. A mulher dormiu com ele (como mulher).
5. E assim ele comeu o coração dela.
6. "Talvez (acho que) Lua comeu o coração de minha filha" ele disse.
7. Ele foi ver debaixo da rede dela.
8. (Tinha) muito sangue debaixo de Lua - debaixo da rede - o sangue da mulher de Lua.
9. Por isso **TATOA-TATORAROA** flechou-flechou nele com flecha
10. Ela cortou-cortou Lua no meio com facão.
11. O dia seguinte ele foi ver a noite
12. Na madrugada Lua subiu (no céu).
13. A filha de **TOROA** ele comeu.
14. O coração dela ele comeu
15. **MAHIRA** estava zangado com ele.

Versão em Asuriní

1. SAHYA SEKWEHE AKOMA'E-RAMO PANE.
2. A'E SEKWEHE TOROA-RASYRA OEREKA PANE WATY-RAMO.
3. YPYTONIMO SEKWEHE HEROWI PANE HERO'APA.
4. KOSOA OKEN SEKWEHE ISOPE HATYA.
5. A'E RAMO SEKWEHE I'OI SY'OA.
6. WYA SEKWEHE OESA TOWA (TOROA). SAHYA SAWA O'O SERASYRA-SY'OA, I'I SEWEHE.
7. AHA HESAKA HOPAWA IWYRA.
8. WYAHOA SEKWEHE SAHYA-WYRIMO HOPAWA-WYRIMO, SAHYA-RATYA-ROWYA.
9. A'E RAMO SEKWEHE TATOA-TATORAROA ISYWOIWOI PANE O'YWA-PO.
10. IMASARASARAKAHO SEKWEHE SAHYA PANE, KYHE-PO.
11. KWE SEKWEHE OSE'IWE AHAO HESAKA PANE IPYTONIMO.
12. KO'EM-AMO SEKWEHE IHAI OSEOPITA YWATE SAHYA.
13. TOROA-RASYRA O'O
14. SY'OA O'O
15. IPIRAHY SEKWEHE HEHE MAHIRA.

VERSÃO 3

Informante: Poenakatu
Recolhido por: L. Andrade.
Data: 1982

O tatu atirou na Lua e ela sangrou.

Avisaram a criançada para não ir ver.

Elas foram e o sangue caiu nelas - aí o sangue entrou nelas.

A partir daí, a gente passou a ter sangue, antes não tinha.

VERSÃO 4

Informante: PURAKÉ
Recolhido por: L. Andrade.
Data: 1982

O céu e a terra eram juntos, pertinho.

Foi o tatu que separou.

Foi ele que flechou a Lua e ela foi parar lá em cima.

A Lua até hoje vai no rio comer peixe.

O tatu flechou a Lua.

Avisaram que não era para sair, mas mulher, criançada, sabe como é.

Saíram e o sangue caiu neles e, aí, passaram a ter sangue; a mulher a ter toda essa complicação, antes não tinha.

VERSÃO 5

Informante: Manewara
Recolhido por: L. Andrade.
Data: 1983

Tinha um homem, [ele] foi bater timbó.

Aquele homem que tinha descido do céu, Lua.

Então o homem foi lá matar peixe, de noite.

Aí, o homem saiu de noite com a lamparina dele; ele varou por aí, aceso, grande a Lua.

Ele falou: "quem é"?

Prá Lua por causa... vinha descendo comer peixe. **IWYTONGA** chama, peixe bicudo ... traieira.

Ele falou prô peixe...

Aí, homem gritou: "Quem é?", falou prá ele.

Lua não respondeu não. "Sou eu" Lua falou. Mas ele não chamava nome, quem era.

Aí, perguntou de novo: "quem é"?

"Sou eu."

Aí, ele foi encontrar ele [Lua].

"Esse peixe é teu?" Ele falou para ele [Lua].

"Não, eu não como esse peixe", ele [Lua] falou.

Aí, ele foi enfiando peixe. Aí, levou Lua lá para casa dele.

"Embora lá comer um bocado", ele falou para ele

Ele não conhecia não esse homem, o velho Atera.

Aí, levaram ele para a aldeia.

Ninguém num conhecia ele.

Aí, ficaram assim, né? A menina gostava muito dele, né?

Aí, uma noite ele veio de novo.

Aí, levaram ele para a aldeia de novo.

Aí,... queria casar com aquela menina.

Aí, conversaram com ele. Mas não sabia quem era não. Mas ele sabia quem era.

Aí, a menina casou com ele.

Aí, dormiu uma noite. Aí, falou para a menina para dormir separado dele, né? Que ia acontecer uma coisa, né?

Aí, a menina não queria dormir sozinha, dormiu com ele.

Aí, marido matou.

Aí, o pai da menina acordou.

...Aquele sangue derramado

Aí, o pai da menina levantou e recolheu a filha, já estava morta já.

Já tava ... morta já.

E, aí, mataram aquele homem; cortaram tudo, enterraram.

Aí, saiu de novo. Saiu de novo e tornou a voltar de novo.

Fizeram lenha, queimaram.

Viveu de novo.

Aí, então, ficou sabendo quem era.

Era a Lua que tinha descido na aldeia.

Aí, tornaram de novo a cortar àquele homem, mataram de novo.

Cortaram bem miudinho mesmo.

Aí, largaram fogo de novo.

Aí, a Lua foi embora.

Aí, nunca mais voltou para a terra.

A menina tinha morrido; ele tinha comido o coração, morreu.

VERSÃO 6

Informante: Manewara
Recolhido por: L. Andrade.
Data: 1983

Ele bateu timbó. Deu muito peixe, aí, Lua desceu.
Ele foi ver peixe, ver se tava morto.
Ele foi juntando peixe morto. Esse homem, aí, encontrou com Lua comendo peixe.
Aí, ele perguntou para Lua: "qual o seu nome"?
Ele não respondeu, só disse: "sou eu".
Era olho dele (de Lua) como lamparina de Lua.
Ele pensava que vinha trazendo lamparina, mas não era não, era olho de Lua.
Esse homem que ia encontrar ele falou: "de quem é esse peixe? É teu?"
Ele falou não, não era dele.
Ele já vinha comendo logo dele.
"Quem é mesmo você?"
Ele não falou o nome dele, mas era Lua (Lua diz que era rapaz bonito).
Ele não queria dizer nome. Ele falou para ela (menina).
Aquele homem quem viu a Lua, levou ele.
Aquele homem falou dorme separado.
(...)

Obs.: versão incompleta

VERSÃO 7

Informante: Manewara
Recolhido por: L. Andrade.
Data: 1983

TATURARUA é um tatuzinho que tem na terra. Foi ele quem flechou a Lua.

O lugar onde sumiu **TATURARUA** chama-se **TAPYKU'A.**

Ele morava na aldeia. Aí, quando flechou a Lua que ia chover tudinho a caça naquela flecha, tudinho caça ia para o céu.

Então, **MAHIRA** disse para ele que essa flecha não era de confiança para subir toda caça. Aí, flecha escapuliu, subiu o céu daqui prá cá: anta, veado, jacaré, tudo bicho.

TATURARUA que fez a flecha e jogou para ir para cima; foi tudo misturado caça. Metade subiu, metade caiu. Esses que subiram estão no céu, aonde **TORUA** mora, no lugar onde vão os mortos. Os mortos comem essa caça.

TATURARUA cavou buraco e foi para dentro da terra. Até hoje tem, mas a gente não come. Ele foi para dentro da terra porque queriam matá-lo - porque ele flechou a Lua.

Se encontrar **TATURARUA** no mato pode morrer parente.

VERSÃO 8

Informante: Poenakatu
Recolhido por: L. Andrade.
Data: agosto/84

Conta tudo assim. Aquele Lua que está lá em cima, diz que desce e vira gente.

A moça, né? Não tem marido, queria casar com ele. Lua diz que a luz bonito, é gente.

Vieram no igarapé iluminando. Encontra uma pessoa, diz que falou para ele:

- "Tu é gente (AWA), ou tu é bicho?"
- "Eu sou gente, eu sou Lua. Lua que vira gente. Que comendo peixe."

Aí, o rapaz falou para ele:

- "Tu é gente?"
- "Eu sou."

Aí, o rapaz (...) falou:

- "Tu quer casar com minha filha?"

Sabe como é índio, né? Quer logo entregar para os outros.

- "Quero. Mas não quero deitar com ela não. Porque tá doendo minha cabeça do pitiú do peixe."

Que ele veio comendo peixe, né? Ele falou para ele:

- "Não, deita com ela. Tem que deitar com ela."

Aí, deitou com ela. Foi comendo, comendo, até matar mulher dele.

A moça fez cócega nele. Ele falou para ela:

- "Ah, não faz não, que eu não estou bom."

Aí, ele fez cócega [manteve relação sexual]. O pai dela dormiu nela. Aí, mataram a moça. Lua matou.

Comeram tudinho. Escapuliu foi embora.

(...) Foi Lua que **TATURARUA** flechou. O pessoal falaram para a mulherada não sair da casa que estava fazendo sangue mesmo.

- "Não sae não. Se vocês saírem vai pegar o sangue. Vai triscar o sangue, Aí, vai ficar como sangue da gente."

TATURARUA vivia na aldeia.

Aí, ficaram, porque deixaram o pessoal ficar coisado como esse que tem sangue, né? Aí, pessoal ficou brabo com ele.

Aí, queria matar ele de nós. Fizeram assim **TOKASA,** assim como pessoal faz a festa; cercaram ele, fizeram fogo grande para queimar. Ele foi cavando, cavando lá.

Quando ele saiu lá, cantou: "o pessoal não vai me matar mais. Tô prá fora."

Saiu para fora cantando.

ANEXO VI

MITO MAHIRA - RESUMO DAS DIFERENTES VERSÕES

VERSÃO 1

Informante: Manewara Asuriní
Coletado por Lúcia Andrade, em junho de 1983
(versão narrada em português).

MAHIRA chama a filha, ele quer saber como o marido dela fez. **MAHIRA** insistiu até que a filha lhe contou: ele subiu na castanheira, cortou uma folha de castanheira e se jogou lá de cima. Ele veio rodando, não se machucou.

MAHIRA foi coletar castanha da mesma maneira que o genro. Ele subiu na castanheira, então, avisou a mulher que ia descer. **MAHIRA** se jogou lá de cima e se cortou todo. Amarraram o velho e ele ficou bom.

Aí, casou a filha com outro homem.

Este novo marido convida a esposa para ir pescar. Ele pesca com cipó. Ele mergulha na água e retira o peixe do fundo. O casal leva o peixe para **MAHIRA**.

MAHIRA chama a filha para catar piolho. Este era um recurso que sua filha lhe revelasse o método utilizado pelo genro para pescar. A filha revela o método.

O velho vai pescar e se afoga. O marido vira mergulhão. "De novo **MAHIRA** deixou embora." A filha de **MAHIRA** casa de novo.

O casal vai no mato tirar mel. O marido pega a ponta da flecha de taquara e fura a própria barriga com ela. O mel sai de sua barriga. Levam mel para o velho.

MAHIRA pergunta à filha como foi que seu marido coletou mel. A filha revela o método.

MAHIRA chama a esposa para irem tirar mel. **MAHIRA** fura sua barriga, não consegue tirar mel e morre. O marido some, vira mutuca grande. A menina casa de novo.

O marido convida a esposa para pescar. O marido diz à esposa que faça **PEIRA** [cesto descartável] para juntar o peixe. O marido diz à esposa que corra para pegar os peixes quando a água se afastar. O homem cai na água. A água se afasta e os peixes ficam no seco. Juntam o peixe. O homem sai, a água volta.

Levam o peixe para o velho. Ele pergunta à filha como pegaram o peixe. **MAHIRA** tenta repetir o método. O velho cai na água e se afoga. Retorna à casa e chama a filha. O marido transforma-se em patinho.

A menina casa de novo. O marido a chama para quebrar coco. Eles juntam cocos. O marido e a esposa quebram o coco na sua cabeça. Ele explica que não vai morrer porque sua cabeça é pedra. O casal quebra muitos cocos.

MAHIRA chama a filha de noite. Ele pergunta a ela como foi que quebraram o coco. **MAHIRA** insiste até que, no outro dia, a filha lhe revela o método.

MAHIRA vai juntar coco com a esposa. Ele manda a esposa quebrar o coco na sua cabeça. O coco fura a cabeça de **MAHIRA.**

VERSÃO 2

Informante: Nazaré Asuriní
Coletado por: Velda Nicholson (SIL), em abril de 1973
(versão narrada em Asuriní, tradução de Nicholson)

O sapo estava procurando pedra para quebrar babaçu. O sapo diz à esposa que quebre o babaçu na sua cabeça. A esposa diz que isto iria matá-lo. Ele responde que não. A esposa quebra o babaçu na sua cabeça. Voltam para casa.

MAHIRA pergunta a filha como foi que quebraram o babaçu. A filha mente, **MAHIRA** insiste. A filha lhe revela a verdade.

MAHIRA chama a esposa para irem quebrar babaçu. **MAHIRA** procura uma pedra. **MAHIRA** diz à esposa para quebrar o babaçu na sua cabeça. A esposa diz que isto provocaria sua morte. Ele diz que não. O babaçu entra na cabeça de **MAHIRA.**

Esposa de **MAHIRA** leva-o para casa. **MAHIRA** pede à esposa que traga seu tabaco. A esposa acende o tabaco para ele. Ele fuma. Ele faz muitos sapos. Transforma o sapo (genro) em muitos sapos.

VERSÃO 3

Informante: Manewara Asuriní
Coletado por: Anete Tomkins, em 1976.
(versão narrada em Asuriní; tradução Tomkins)

A mulher do sapo estava procurando uma pedra. O sapo diz que tem uma (aponta a sua cabeça). A mulher diz que assim vai matá-lo. A mulher quebra o babaçu na sua cabeça.

A filha de **MAHIRA** não ia contar sobre o marido dela. **MAHIRA** chama-a para conversar. Ela conta para **MAHIRA** [o método utilizado pelo marido].

MAHIRA foi repetir o método utilizado pelo genro. Ele procura a sombra da pedra. A mulher de **MAHIRA** quebra o coco na sua cabeça. Ela fura a cabeça de **MAHIRA**.

A filha pergunta à mãe que é que seu pai tem. A mãe explica. **MAHIRA** manda que acendam o seu cigarro para ele fumar. **MAHIRA** transforma o marido da filha em sapos.

VERSÃO 4

Informante: Vanda Asuriní
Coletado por Lucia Andrade
Data: agosto de 1984

Qualquer coisa, **MAHIRA** perguntava para a filha o que o marido dela tinha feito.

A filha de **MAHIRA** e seu marido vão pegar castanha. O marido bota uma folha no peito para descer da castanheira. O casal volta para a casa.

MAHIRA chama a filha para "catá-lo" [catar piolho]. **MAHIRA** pergunta à filha como foi que conseguiram a castanha. A filha conta. **MAHIRA** vai com a esposa repetir o método. A sua esposa lhe previne sobre o perigo da queda. **MAHIRA** cai e se machuca. **MAHIRA** se espalha, juntam tudo de novo.

A filha de **MAHIRA** vai com o marido juntar coco de babaçu. O casal junta os cocos. **MAHIRA** pergunta à filha como foi que quebraram, o babaçu para tirar o tapuru de dentro. Sua filha revela o método.

MAHIRA chama a esposa para pegar babaçu. Não conseguem repetir o método utilizado pelo genro. A mulher de **MAHIRA** lhe diz que o havia prevenido que somente quem sonhava com pedra, como sua filha, poderia quebrar o babaçu daquele jeito.

O casal vai tirar mel de abelha. Obtiveram mel da barriga do genro. **MAHIRA** pergunta como conseguiram tirar mel. A filha lhe revela o método: seu marido furou a própria barriga e dela saiu, primeiramente, um pouco de sangue e depois mel.

MAHIRA vai repetir o método. Fura a própria barriga com uma flecha, mas de sua barriga só sai sangue e bosta.

VERSÃO 5

Informante: Nazaré Asuriní
Coletado por Velda Nicholson (SIL), em abril de 1973
(versão narrada em Asuriní, tradução de Nicholson)

ITARARA [pato] mergulhou no fundo para pescar peixes. ele enfiou os peixes no cipó. A sua esposa ficou olhando na beira d'água. Eles levaram um peixe para **MAHIRA.** **MAHIRA** indaga à filha como conseguiram o peixe. A filha mente. **MAHIRA** insiste. A filha revela o método. **MAHIRA** vai com a esposa até a beira. A sua esposa lhe previne do perigo que ele corre ao tentar mergulhar. **MAHIRA** mergulha e se afoga.

MAHIRA volta para casa e pede o seu cigarro (tabaco). A esposa acende o tabaco para ele. **MAHIRA** fuma; a fumaça de seu cigarro transforma **ITARARA** (seu genro) em muitos **ITARARAS** (patos).