

CORPO E PESSOA ASSURINÍ: PRÁTICAS DE RESGUARDO NA ALDEIA INDÍGENA TROCARÁ⁵³

Assuriní body and person: practices of seclusion
in the Indigenous Village of Trocará

Bárbara de Nazaré Pantoja Ribeiro⁵⁴

Resumo:

A proposta deste trabalho é analisar a fabricação de corpo e pessoa indígena, tendo como campo etnográfico o povo assuriní do Trocará no município de Tucuruí/PA. Para maior entendimento do tema realizou-se levantamento bibliográfico e pesquisa etnográfica entre os Assuriní, dando atenção a vivência e a produção corporal desse povo através da observação participante e realizações de entrevistas com os moradores. Para que um indivíduo faça parte do mundo social assuriní é necessário que anteriormente ao seu nascimento, quando ainda está sendo gestado no útero de sua mãe, comece a ser inserido em um conjunto de regras e restrições, estendendo-se também a alguns familiares mais próximos do sistema de parentesco, como o pai, a mãe, e avós, para que seja construída sua pertença ao mundo dos vivos se firmando enquanto pessoa-humana, o que continua até o momento de sua morte quando não mais faz parte do mundo social, mas ao sobrenatural.

Palavras-chave: Povo Assuriní; corpo; pessoa indígena

Abstract:

This research analyzes the making of indigenous body and person of the assuriní people of the village of Trocará in the city of Tucuruí/PA. For a broader understanding of the subject matter, a bibliographical survey and ethnographic research was carried out among the Assuriní by giving attention to their experience and body production through participant observation and interviews. To be part of the assuriní social world, it is necessary for the individual, while still in the mother's womb, to be inserted in a set of rules and restrictions, which is also extended to some close family members of the kinship system, such as father, mother, and grandparents, in such a way that one's membership to the world of the living be built, establishing themselves as a human person, which will remain to the moment of their death when they are then no longer part of the that social world.

Keywords: Assuriní people; body; indigenous person.

⁵³ O trabalho em questão foi elaborado a partir de resultados parciais da pesquisa realizada entre os indígenas assuriní da reserva Trocará, município de Tucuruí/PA, para o desenvolvimento de minha futura tese de doutoramento em Antropologia (PPGA/UFPA), que versa sobre diversidade sexual entre esse povo indígena.

⁵⁴ Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal do Pará (UFPA).

Considerações iniciais

Este trabalho versa em analisar a produção de corpos e pessoas na aldeia indígena Assuriní da reserva Trocará localizada em torno de 23 quilômetros da sede do município de Tucuruí, sudeste paraense. Contando atualmente com uma população de aproximadamente 700 habitantes, esse povo divide-se em quatro aldeias, a Trocará, (aldeia sede), a Ororitawa, a Oimotawara e a Mururitawa. Através de pesquisa etnográfica na aldeia sede, *locus* deste estudo e que comporta grande parte desta população, verificou-se que mesmo diante de mudanças ocorridas em suas práticas por intermédio de ações internas e externas, buscam atualizar os modos de construção de corpo e pessoa.

Por isso, para os Assuriní é tão importante seguir as regras ali existentes nos diferentes aspectos, seja no campo social, cultural ou ritual. No que diz respeito a constituição dos indivíduos naquela realidade, é necessário o cumprimento de restrições e resguardos apresentados mesmo anteriormente ao nascimento, quando é anunciada a gravidez. A partir de então, uma série de reclusões devem ser cumpridas, não apenas pela mulher, mas também pelo cônjuge e alguns familiares (avós e irmãos), fato contínuo após o nascimento, a primeira infância, a vida adulta, e até a morte, quando não mais fará parte do espaço social, mas do sobrenatural.

De acordo com as acepções de Otero dos Santos (2015: 201), ao trabalhar sobre os Arara de Rondônia, a fabricação dos corpos humanos e as diferenças que se constituem em referência a outros humanos em alguns povos indígenas, ocorrem em consequência do convívio, dos hábitos, das expressões rituais, das restrições e linguagens, em contrapartida a outros corpos não-humanos, como os espíritos, os mortos, animais, entre outros.

Na aldeia Trocará, a produção de corpos e pessoas está estritamente ligada aos gêneros e suas dedicações para que tais produções sejam bem-sucedidas. Percebe-se que para os Assuriní, a socialidade é construída continuamente, e para que os corpos estejam inseridos no espaço social é necessário o seguimento e cumprimento de processos que levam a sua construção. Assim como trabalhado por Rosa (2011: 101) sobre os Kaingang, entre os Assuriní os corpos não são “dados”, precisam ser “feitos” para que cresçam e estejam presentes como pessoa-humana neste ambiente.

Tal construção passa pelo coletivo e é através das ações coletivas que acontecem as transformações de corpo e pessoa. Para Seeger *et al.* (1979), a noção de pessoa é instrumento da experiência social, sendo compreendida a partir da coletividade. Os autores expõem a importância da compreensão da noção de pessoa e os espaços constituídos pelo corpo. Já que em muitos povos indígenas, é sobre o corpo, sua fabricação, transformação e desconstrução que giram a vida cerimonial e a própria organização do espaço social. O corpo então é entendido como construto social e cosmológico da pessoa-humana.

Por não ser da esfera do “dado”, a corporeidade e a produção da pessoa-humana na aldeia assuriní, no qual os sujeitos devem seguir padrões que permitem sua constituição e crescimento, cabe trazer aqui aspectos que desde antes do nascimento, quando a criança ainda está sendo gestada no útero de sua mãe, molda e dá sentido à inserção da criança no mundo social desse povo indígena. Entre os quais destacam-se os resguardos, os fluídos corporais, as qualidades físicas, nomeação, entre outros aspectos.

Constituição de corpo e pessoa assuriní

Não existe uma análise contundente em torno de uma teoria da concepção assuriní, mas sabe-se que desde a descoberta da gravidez, os cuidados para inserir aquele indivíduo no espaço social é constante. Ao abordar a cosmologia assuriní, Lúcia Andrade (1992: 118), afirma que a geração das crianças é relegada ao ser mítico Mahíra e que todos os Assuriní e tudo o que possuem, são frutos de suas criações. As mulheres engravidavam por intermédio de Mahíra nos sonhos, sendo o sêmen dos homens que possibilitavam

o crescimento e fortalecimento do feto dentro da mãe. Então pais seriam todos aqueles que por ventura mantivessem relações sexuais com a mulher grávida, contribuindo para sua formação uterina.

Expressando o que Belaunde (2005: 64) define como “paternidade múltipla”, no qual todos os homens que se relacionaram sexualmente com uma mulher, compartilham a paternidade tendo como dever seguir os resguardos e todos os processos restritivos para fortalecimento do feto e garantir seu bem-estar. Além do mais, a concepção a partir de Mahíra entre os Assuriní assemelha-se aos escritos de Belaunde (2006: 224-227) sobre o mito da Lua e a primeira menstruação das mulheres presente em muitas cosmologias indígenas, quando após a descoberta de sua relação incestuosa, antes de partir para o céu, deixa como vingança o sangue de sua morte para as mulheres e o crescimento de suas barrigas grávidas pós-sangramento. Nesse sentido, a Lua torna-se uma espécie de pai espiritual ou primordial “incestuoso e morto”, enquanto aqueles que elas mantêm relações sexuais são os pais não incestuosos.

Na minha pesquisa atual, diante das indagações e conversas com os moradores, não tive acesso a essa versão na aldeia Trocará sobre procriação a partir de Mahíra, mesmo entre os mais velhos. Mas, para Ribeiro (2017: 112), continua sendo fundamental para as manutenções de práticas culturais assuriní, tendo contato com as mulheres nos sonhos, ensinando-as formas de se relacionarem “entre si e entre outros” (LIMA, 1996: 41), os cultivos nas roças, as músicas para os rituais, entre diferentes questões que movem sua vida social e ritualística. Assim como suas próprias condutas familiares, as mães em tons de repreensão aos seus filhos, falam que se forem desobedientes, Mahíra pode intervir aplicando-lhes castigos, os meninos podem ser separados de seus pais e as meninas engravidarem para saber da vivência de suas mães.

Essa menção foi a única percebida por mim sendo relegada a Mahíra como aquele que “engravidava mulheres” no decorrer da pesquisa, fato já alertado por Andrade (1992: 132) em sua dissertação, ao dizer que pouco já se ouvia sobre essa esfera do sobrenatural. Atualmente, o que se percebe é que a gravidez a partir desse ser mítico não é vista como algo comum ali, como se todas as mulheres que engravidassem tivessem a concepção a partir de Mahíra, mas sim é exposto como uma forma de repreensão das filhas que não obedecem seus familiares, já que ele não gosta de desobediência e assim, ao “puni-las”, as engravidando.

Por outro lado, como trabalhado por Carneiro da Cunha, (1978) entre os Krahó, Lea (1986) sobre os Kayapó e Lima (2005) entre os Yudjá, na aldeia Trocará, o sêmen se caracteriza como um dos principais “veículos motores” para a concepção e a oferta de substâncias necessárias ao crescimento do feto, apresentando-se como um fluido fundamental para o fortalecimento da criança no ventre da mãe. Acredita-se que quanto mais relações sexuais uma mulher grávida tiver, mais forte e saudável nascerá o filho pela junção do fluido do pai (sêmen) com o da mãe (sangue) gerando o fortalecimento do feto.

O homem nesse sentido deve encarar essa função como sendo este o seu “trabalho procriativo” no decorrer da gravidez, o que se estende até por volta do início do oitavo mês de gestação, quando a criança já possui amadurecimento suficiente para ser inserido ao mundo social ao nascer. Tal concepção se assemelha ao trabalho de Lima (2005: 134) em sua etnografia sobre os Yudjá, que discute sobre esse início do processo de procriação, trazendo elementos que expressam que a formação do feto no ventre da mãe ocorre a partir da intensificação do sêmen dos homens através dos intercursos sexuais, mas para os Yudjá além do sêmen, o cauim bebida produzida a partir da fermentação da mandioca, também exerce função de alimento para a criança enquanto está no útero.

No caso dos Assuriní, mesmo que tenham fornecido substâncias através do sêmen para a constituição da criança no ventre, percebe-se na atualidade, que isso não faz dos homens que se relacionaram sexualmente com uma mulher grávida pais do feto. O pai é aquele que cria, que educa, incentiva na prática cultural, no respeito aos familiares e aos mais velhos da aldeia, na manutenção e participação ativa nos rituais, orientando todos os procedimentos e caminhos percorridos pela criança desde o nascimento.

Por isso, é importante que os pais também sigam as restrições e resguardos classificados por Belaunde (2005; 2006), como *couvade*, envolvendo diversas regras alimentares e comportamentais compartilhadas por todos aqueles que estão diretamente ligados a produção do corpo de uma criança para crescer forte e saudável adquirindo status social.

Já que a reclusão masculina na gravidez, parto e pós-parto são formas de construção responsável do “ser pai”, ou como trabalhado por Belaunde (2005: 274) e Rival (1998), uma “paternidade responsável” expressando cuidados com a mulher e a criança através das restrições, constituindo os próprios laços de parentesco.

Além do sêmen, a criança que está sendo gestada necessita de outras substâncias para adquirir força e crescer saudável, entre os quais estão os tratamentos corporais os quais a mãe é submetida a base de produtos naturais encontrados na floresta e aos arredores das casas e as restrições que envolvem toda a família. Geralmente, logo que se descobre a gravidez, os cuidados e auxílios começam dentro de suas casas, mas também formando uma rede de apoio de outras mulheres, sejam aquelas que já tiveram filhos ou não, principalmente as idosas que sabem as “artes de parir e cuidar dos filhos”, as consideradas mulheres sábias. Por isso, uma série de recomendações são seguidas para além dos cuidados realizados atualmente no posto de saúde, quando ocorre o acompanhamento pré-natal por médicos e as técnicas de enfermagem. É dado atenção ao uso de plantas, óleos, raízes, resinas, cascas de árvores e ervas diversas que auxiliam para o fortalecimento do corpo da mãe, e conseqüentemente, gerando o fortalecimento do corpo da criança.

Nesse momento infusões são realizadas, os chás de plantas medicinais que ajudam a fortalecer o corpo tornam-se fundamentais. Da mesma forma, próximo da reta final da gravidez, outras plantas que fornecem propriedades que estimulem as contrações são recomendadas, os banhos de acordo com o período gestacional, são outros fatores que conduzem a vida da grávida nesse momento tão importante. Para Scopel (2014: 45), a gestação, parto e pós-parto requerem atenção entre os Munduruku possibilitando bem-estar para mãe, pai, criança e demais familiares a partir do cumprimento de resguardos e práticas manejadas, num sentido próximo ao dos Assuriní.

Mesmo que atualmente não tenham o acompanhamento integral como no passado de parteiras e pajés, sendo estes sobretudo os que amparavam as mulheres grávidas e seus familiares nos diferentes períodos da gestação orientando e tratando com medicações da floresta, no parto e nos resguardos posteriores, suas práticas vão se reformulando internamente, e com modulações se atualizam. Muitas mulheres, por exemplo, que carregam os conhecimentos ancestrais repassados pelos sábios e sábias, se auxiliam nesses momentos dando suporte às mais jovens que passam pela primeira gestação e a outras que também carecem de cuidado.

Essas mulheres carregam o “dom para partejar”, aprenderam com suas antecessoras as formas de cuidar da mãe e da criança, e quando necessário até mesmo podem realizar os partos como acontecia anteriormente. Uma das lideranças desse povo, a professora Paturina Assuriní, é uma dessas mulheres que aprendeu com sua tia as “artes de trazer crianças ao mundo”, mas como praticamente todos os partos são realizados na cidade de Tucuruí, auxilia apenas dando informações e orientando suas filhas e aquelas mulheres que a procuram, mas diz que se preciso for na “hora do aperto” pode auxiliar no próprio parto.

As parteiras sempre tiveram grande importância na aldeia por seus saberes e cuidados relegados às mulheres diante de circunstâncias tão especiais para a família, a chegada de um novo membro, de um/a Assuriní. Com seus domínios e sabedorias sobre os produtos naturais, plantas, ervas, banhas de animais, seivas das árvores, cascas de árvores, folhas e os demais recursos florestais, dos rios e igarapés, é que elas tratavam e tratam não apenas as mulheres grávidas e no pós-parto, mas muitas doenças contraídas por outros moradores.

Entretanto, as mulheres grávidas são aquelas que concedem maior atenção, usando os saberes da terra, da floresta e dos rios para possibilitarem bem-estar no decorrer da gestação, manipulando os medicamentos certos para cada uma de sua fase, do início ao fim, aliviando incômodos devido as mudanças em seus corpos que

agora comportam outro dentro de si, através das *fomentações*⁵⁵, *puxações*⁵⁶, banhos e chás, que se diferenciam de acordo com os meses de gestação até sua finalização. Assim, como no momento posterior ao parto, no qual os cuidados se mantêm até que ocorra a recuperação e fortalecimento do corpo da mãe e também da criança.

Os tratamentos corporais das gestantes são acompanhamentos feitos também pelo pajé. Há alguns anos um pajé munduruku se estabeleceu na aldeia Trocará, vivendo com sua esposa assuriní, desde então vem se dedicando a trabalhar de maneira intercalada com os Assuriní e os Munduruku, por isso passa temporadas na reserva e depois se ausenta dando suporte aos Munduruku⁵⁷ no Baixo Tapajós, Oeste paraense. Ele é muito requisitado, pois atua em prol do bem-estar da população para ajudar em diferentes enfermidades que não sejam doenças tratáveis diretamente no posto de saúde.

As gestantes, à tardinha, caminham acompanhadas uma das outras levando suas crianças, aquelas que já tem filhos, em direção a casa do Seu Valdemar, geralmente carregando consigo açúcar, café, feijão, entre outros produtos alimentícios usados como retribuição posteriormente as *puxações*. Para Nunes (2017: 90), elas o consideram um *benzedor, curador e puxador* excelente, que tem o dom de ajeitar as crianças na barriga da mãe, com suas massagens, deixando-as prontas para vir ao mundo, além de indicar as ervas, chás e banhos que auxiliam no bem-estar da criança e da parturiente nesse momento.

Em alguns casos, mesmo que as orientações e restrições sejam repassadas dentro da casa pela família, o pajé também alerta sobre o consumo dos alimentos que nutrem e fortalecem o corpo da criança dentro do ventre da mãe e aqueles que por ventura possam causar algum dano. Com isso, vai indicando os peixes, caças e frutos que podem ou não serem ingeridos durante e posteriormente a gestação, para que tanto ela quanto o bebê se fortaleçam e que principalmente o feto “cresça forte”.

Construção do corpo social e resguardos

Os Assuriní levam muito a sério os resguardos durante e posteriormente a gravidez. No período em que a criança está em formação no útero de sua mãe, alguns cuidados são tomados não apenas pelos pais, mas se estendendo ao restante da família, a exemplo de alguns peixes de pele como o piau, que são retirados da dieta familiar, são marcas compartilhadas por todos aqueles que constituem um determinado ambiente doméstico. Porém, o pai e mãe são os que mais compartilham os signos das restrições, por meses devem seguir uma dieta rígida em prol de seu bem-estar e o da criança. A mãe deixa de atuar nas roças por causa da rotina pesada de plantio e colheita que demanda, exigindo esforço físico, o que não faz bem a ela e ao feto, assim também como outras atividades que por ventura possam gerar desgaste físico. Como fica expresso na fala abaixo:

A minha tia é velha, ela diz que a mulher depois que fica grávida ela não pode trabalhar, ela não pode carregar peso, ela não pode fazer assim, coisas pesadas, e também não pode andar longa distância que ela cansa muito, prejudicando ela e o bebê (Itiaíma Assuriní).

⁵⁵ Para Pinto (2010), a *fomentação* é o ato inicial da massagem recebida pela mulher grávida, quando espalha-se óleos, gel ou gorduras no local do corpo que receberá a massagem.

⁵⁶ Massagens realizadas no corpo da gestante é efetivada principalmente na barriga afim de proporcionar alívio aos incômodos sentidos durante a gravidez (PINTO, 2010).

⁵⁷ Durante minha estadia entre os Assuriní não conseguir conversar com seu Valdemar, desta forma, não posso afirmar qual Terra Indígena ou aldeia Muduruku no Baixo Tapajós reside quando sai da reserva Trocará. As informações que obtive foram a partir de outros moradores, que também não souberem me informar.

Algumas caças também não podem ser consumidas, como o quati, por exemplo. Não podem comer peixes que não possuam escamas, e frutas, como a banana, também não são recomendadas. A carne do caititu é liberada para o pai, mas não deve ser consumida pela mãe (RIBEIRO, 2017: 136). Os cuidados para que não sejam ingeridos esses alimentos no espaço familiar ocorrem para que a alma da criança seja mantida e seu corpo fortalecido. Como trabalhado por Otero dos Santos (2015: 202) entre os Arara, as prescrições da *couvade* têm como principal intenção fortalecer o corpo do bebê e produzir diferenças entre o corpo da criança em referência ao corpo de outras espécies não-humanas.

Assim como observado pela autora, entre os Assuriní as restrições começam com a concepção, mas vão se intensificando depois do nascimento, quando a produção do corpo no espaço social torna-se mais acentuado. O pai e a mãe assumem majoritariamente as responsabilidades de seguir as regras ali postas, mas ainda se estende a alguns membros da família, como avós e irmãos de forma mais tímida tendo que se absterem de algumas atividades cotidianas e alimentares. Conforme descrito por Rosa (2011: 105) para os Kaingang, os parentes próximos oferecem suporte aos genitores para auxiliar no crescimento do corpo da criança. Os resguardos contêm preceitos que possibilitam o crescimento corporal dos filhos, dos pais e familiares, por isso são tão importantes.

O nascimento marca a saída da criança da vida uterina, mas muito ainda deve ser feito para que seja inserida aos espaços sociais, para isso os resguardos e cuidados continuam, ou melhor intensificam-se. Da mesma forma que entre os Kaingang (ROSA, 2011: 111) a *couvade* assuriní também se divide em dois momentos, antes do nascimento e posteriormente a ele. Antigamente no momento do parto, além das mulheres de confiança de sua rede de parentela, a parturiente contava e em alguns casos atuais ainda conta, com auxílio de parteiras ou do pajé.

Contam os mais velhos que os padrinhos eram aqueles que cortavam o cordão umbilical da criança, afirmando os laços e reforçando o cuidado que devem manter por ela em casos de ausência dos pais, ofertando também subsídios afetivos e econômicos para sua criação. Baseado nas acepções de Nunes (2017: 91), esse é um momento que marca os compromissos e afetos ali presentes, já que o padrinho escolhido geralmente é alguém próximo do núcleo familiar, como o irmão do pai da criança por exemplo, no mesmo sentido também se escolhe a madrinha.

Atualmente, os nascimentos ocorrem majoritariamente no hospital da cidade de Tucuruí, deixando a continuidade dessa prática no momento do nascimento, mas ainda assim mantêm-se alguns ritos que marcam o nascimento e a inserção da criança nos espaços sociais compartilhados pelos Assuriní, sendo esse ainda, um momento de continuação, continuação do parentesco e das práticas impressas nos diferentes espaços ali presentes.

Como o corpo ainda está em construção, os resguardos são mantidos, estendidos a esferas diversas da vida social, ritual e sexual do casal. Até os primeiros quatro meses de vida a criança apenas tem como alimento o leite materno, este é um dos principais fluídos responsáveis e primordiais pela constituição e fortalecimento de seu corpo depois do nascimento. A amamentação varia muito dentro da aldeia Trocará, algumas mães estendem o período até por volta dos dois a três anos, ou um marcador que cessa esse momento é a descoberta de uma nova gravidez. Nos primeiros meses de vida é o leite materno que corresponde a oferta de nutrientes para o corpo da criança, visto que ainda não se pode inserir outros itens da dieta alimentar da aldeia, alguns alimentos começam a ser adicionados como complemento ao leite materno a partir dos quatro meses de vida, tornando-se mais presente depois dos seis meses quando peixes e caças são também adicionados.

Se aqueles peixes e produtos de caça que fazem parte das regras de *couvade* não são recomendados para a criança nesses primeiros meses, geralmente quando começa a andar e falar por volta dos 12 meses, as restrições alimentares vão cessando. O pai e a mãe voltam a comer as caças, os frutos, peixes e demais itens que outrora estavam proibidos, juntamente ocorre a primeira experiência da criança em também os consu-

mir, representando uma primeira experiência exitosa desse momento de respeito a fabricação do corpo desse ser que agora já possui vigor corporal e autodefesa suficiente para enfrentar o contato com outros seres.

Mas até os primeiros anos de vida não podem participar de rituais como a festa do Jacaré, pela presença constante naquele ambiente de Karowaras (espíritos bons ou ruins incorporados nos corpos de alguns participantes deste ritual), o que pode comprometer o desenvolvimento da criança e estimular os ataques de tais espíritos contra eles. Alimentos que estejam nas regras de couvade não são permitidos, e sexo entre o casal somente quando a criança completar um ano de vida, até esse período ela é prioridade do pai e da mãe que devem focar apenas em seus aprendizados e mudanças que passa, as ensinando e conduzindo na constituição e firmação da alma em seu corpo.

Para Belaunde (2015), os resguardos estão diretamente relacionados às sexualidades de alguns povos amazônicos, em certos casos se estendendo por longos períodos. Sendo visto como necessário, ao contrário de distanciar os casais, esse período estreita o cuidado e afeto entre os cônjuges por se entender que deve ser realizado em prol de um bem maior, não estando apenas relacionado a eles, mas podendo comprometer outros espaços e sujeitos (BELAUNDE, 2015: 548). Da mesma forma observa-se entre os Assuriní que as restrições incumbidas aos pais não apenas dizem respeito a si de forma individualizada como um casal, mas interferem diretamente na criança e na sua inserção enquanto pessoa naquela realidade.

Nesse processo, além das transformações corporais que a criança passa e vai desenvolvendo a partir dos meses para de fato tornar-se Assuriní, carregando os signos e símbolos presentes na cultura desse povo, o pai e a mãe também precisam readequar e transformar seus corpos para que possam voltar a viver enquanto casal, os banhos com ervas do “mato” continuam, agora com propriedades para fortalecer os corpos, principalmente das crianças e das mulheres que sofreram muitas alterações corpóreas durante a gestação.

Atividades cotidianas de caça que necessitem adentrar o interior das matas são proibidas aos homens, devido nesse transitar ambientes percorridos por seres não-humanos, pode-se afetar a construção da humanidade da criança, as florestas são espaços de moradas de animais e espíritos que podem interferir no desenvolvimento do corpo e da pessoa-humana. As mulheres também não podem realizar ações que por ventura desencadeiem essas mesmas propriedades, entre quais está: se banhar em rios ou igarapés que estejam no interior da floresta.

A dieta alimentar continua sendo regrada, selecionando os produtos de caça e pesca que devem ser consumidos pelos pais. Os peixes que não sejam escamosos são abolidos nesse momento da alimentação, animais como cutia, caititu, paca e porcão, também continuam sendo retirados da base alimentar por provocarem influência negativas na personalidade da criança e até mesmo pela possibilidade de gerarem doenças, se houver insistência em sua ingestão. Caças como a guariba, macacos e quati, ao serem destinadas ao consumo familiar, provocam coceiras, principalmente no pai, na mãe e na criança quando ainda está nos primeiros dias de vida, danificando o corpo e conseqüentemente a formação da pessoa-humana.

A cabeça de qualquer tipo de peixe é outro alimento que gera reações que prejudicam o bebê, como contou-me um interlocutor, pai de dois filhos com idade de 4 e 2 anos e com um bebê na época recém-nascido. O ato de ingerir a cabeça de peixe, pode gerar doenças que levam até a morte. De acordo com ele, a criança vai desenvolvendo uma espécie de gripe, começa a tossir e ficar com a garganta inflamada o que pode ser fatal.

Ovos de pássaros ou de galinha são igualmente banidos da dieta da mãe e da criança, por prejudicarem a formação intestinal da criança provocando refluxos, e na mãe apodrecimento da região pélvica (RIBEIRO, 2017: 136). Em pesquisa realizada em 2016 para minha dissertação de mestrado, a enfermeira chefe da unidade básica de saúde indígena realizou uma comemoração em referência ao dia das crianças, com bolos e refrigerantes, ao cortar um pedaço do bolo e pedir para um jovem levar para uma mulher recém parida, uma das lideranças indígenas começou a gritar que ela não podia comer bolo devido conter

ovos. A enfermeira então disse que não tinha nenhum problema no consumo de uma fatia, em resposta a liderança afirmou que ela não iria comer, pois “*não faz mal na cultura de branco, a cultura de índio é diferente e que deve ser respeitada*”, finalizando assim o assunto.

Os próprios animais que devem ou não ser mortos no decorrer de uma caça nas proximidades da aldeia sejam para seu consumo ou de outrem, são da mesma forma restritos, por implicar na personalidade e na pessoa que a criança se torna ao crescer. Como podemos perceber em um trecho da entrevista realizada com o senhor Toriaiwa Assuriní: “a gente também acredita, é no caso matar porcão, quando a criança está novinho, recém-nascido a gente não mata, porque o porcão ele corre muito né, cansa, então o que ele sente, pode passar para a criança, no caso se eu matar já que sou o pai”.

Tal cuidado ocorre devido a personalidade e o próprio sentido de pessoa da criança ainda estar em construção. Assim, determinadas ações do pai contribuem para sua formação social. Ao matar o porcão, algumas características que carrega no ato da caçada acabam sendo incorporadas pela criança, já que é o ser em construção naquele ambiente, como o cansaço ao tentar fugir do caçador, por isso não é recomendado que o pai com bebê pequeno mate esse animal, podendo como consequência seu filho adquirir o cansaço que outrora o animal carregou, crescendo uma criança doentia, sem ânimo e vontade para desenvolver as ações empregadas no cotidiano. Esta seria uma consequência grave, já que a premissa ideal de pessoa assuriní é justamente carregar um aspecto saudável, forte e alegre. A altivez é importante, já que por definição os Assuriní são um povo guerreiro, a força nesse sentido é fundamental para ter êxito ao lutar com os inimigos, mesmo a guerra sendo algo que ficou no passado, o *status* de povo guerreiro continua e precisa ser mantida.

Assim como é preciso ser alegre para participar dos rituais, cantar, dançar e vivenciar a realidade ritual assuriní requer que os participantes possuam certo frenesi, alguém definhando ou com aspecto adoentado e triste não é aceito nesses espaços, como percebe-se em Andrade (1992: 111-112) quando analisa as festas rituais e verifica a ausência do cacique geral em uma delas, mesmo sendo ele quem a convocou, esse fato ocorreu por ele estar em resguardo, já que sua neta estava doente, o que não o permitia estar naquele ambiente.

Não é permitido também ao pai e a mãe tocar em penas de pássaros, como araras, papagaios e outros desse mesmo grupo, ainda com a criança nos primeiros dias de vida até por volta dos quatro meses, dizem que a arara e o papagaio são animais “ariscos” que fazem muito barulho e quando alguém os toca começam a gritar. Por isso, se um pai ou mãe pegar neles ou em suas penas, provocam “sustos” no recém-nascido, ocasionando em alguns casos o óbito da criança. Essa questão foi colocada em uma das conversas realizadas na aldeia com o senhor Toriaiwa Assuriní: “meu pai sempre falava que pegar pena de arara assusta a criança, que ela tá dormindo as vezes pega um susto, é por causa daquilo, os dois não podem pegar pena de arara, de papagaio por causa disso”.

Ribeiro (2017: 136-137) destaca os perigos de manipular essas aves, quando a professora Wanderléia Assuriní diz que é muito importante que os pais sigam essa regra e não toquem nesses animais e nas suas penas, por haver consequências até mesmo tristes, como no caso de um rapaz que estava com a esposa grávida e foi pescar, quando voltou não sabia que a esposa já tinha sido conduzida ao hospital com as contrações do parto e que seu filho já havia chegado. Com isso, pegou no papagaio e seu filho teve a “alma roubada” falecendo poucas horas após o nascimento.

Por causa dos cuidados que devem tomar, muitas mulheres e alguns homens que se dedicam a fabricação de artesanatos, quando a criança nasce abstém-se desse ofício para não correr o risco de em um descuido ou de forma acidental toquem nas penas. Para Ribeiro (2017: 99-100) na aldeia Trocará as penas dos pássaros nos artesanatos usados nos rituais servem para conectar esse momento ao sobrenatural, já que os pássaros transitam em tais esferas, ligadas a cosmologia assuriní. Por isso é relegado tais cuidados aos pais, devido as penas não serem da esfera social e sim sobrenatural.

Os artesanatos confeccionados na aldeia são muito apreciados na região e para além dos brincos, cocar, pulseiras, prendedores de cabelos, capacetes e coroas radiais, as chamadas *Arapesiga* feitas com penas de pássaros diversos que constituem a biodiversidade da reserva Trocará, outros usando apenas dentes e ossos de animais, sementes e frutos também são bastantes requisitados e são usados para comercialização e nos rituais feitos na aldeia. Contudo, mesmo podendo dedicar-se apenas aos artesanatos que não usam penas de arara e papagaio, por causa dos perigos que representam, os pais geralmente preferem se abster completamente dessa atividade pelos primeiros meses da criança. Nunes (2017: 95) pontua que essa é uma atitude que caracteriza o zelo que os pais tem com os filhos, procurando ao máximo formas de possibilitarem seu crescimento e permanência dentro das relações de parentesco.

Esses cuidados como vem sendo evidenciado ao longo do texto, ocorrem desde o momento que cessa a última menstruação e a gravidez é anunciada, a partir de então, a mãe, pai e outros membros do núcleo familiar seguem as reclusões e resguardos para proporcionar o fortalecimento do corpo da criança e sua inserção no espaço social assuriní. Os desvelos tomados posteriormente ao nascimento da criança, permanecendo as restrições, são igualmente imprescindíveis. Para isso, os chás para evitar as dores e cólicas, os banhos que as preparem para lidar com seres não humanos, os óleos e gorduras vegetais que servem para realizar massagens no corpo, são inseridos desde os primeiros dias de vida. Como o corpo está se construindo e nos primeiros anos, os ossos ainda estão fracos, é fundamental então que se fortaleçam, para isso inúmeros rituais são realizados pelos pais e avós nas crianças.

Nunes (2017: 96) ao pesquisar sobre a atuação das crianças assuriní na aldeia Trocará, ressalta a atenção diária que despendem a elas nos primeiros anos de vida, expondo um caso em específico, quando em visita a uma família, o avô estava com a neta no colo massageando (*fomentando*) suas pernas com gordura de galinha e esquentando nas proximidades do fogo, segundo ele era para que seus ossos fortalecessem e ela pudesse andar mais rápido.

Percebe-se nesse episódio e na observação diária da rotina da aldeia que o fogo não serve apenas para aquecer a gordura guardada em um depósito, mas representa um aliado para transformação corporal da criança, assim como prepara os alimentos transformando o “cru em cozido” (LÉVI-STRAUSS, 2004), o que para os Assuriní é imprescindível já que para uma caça ser consumida deve ser bem cozida não contendo vestígios de sangue, o fogo é um vetor de proteção que ajuda a criança amadurecer, ficando pronta para lidar com espíritos e “segurando” sua alma.

Dias após o nascimento, um dos ritos mais importantes para inserir a criança ao meio social assuriní consiste na inserção da primeira pintura com tinta de jenipapo, momento em que o corpo todo é coberto com a tintura para que assim atinja o ponto máximo do ritual. Após algum tempo, o corpo por completo fica preto e ao longo dos dias a tinta começa a sair. Acredita-se que à medida que vá desbotando e sumindo do corpo do infante tudo de ruim que por ventura poderia comprometer o processo de humanização e fortalecimento corporal vá saindo junto e se distanciando.

Para Andrade (1992: 98), a pintura feita na criança com a tinta do jenipapo logo nos primeiros dias posteriormente ao parto é para que se faça a diferenciação não apenas das muitas categorias do social, mas também para diferenciar a sociedade de outras categorias como da *natureza* e do sobrenatural, sendo este ato um símbolo exclusivo do mundo social. Os recém nascidos devem ter seus corpos pintados com jenipapo para a sua inserção ao processo de humanização, marcando assim, seu ingresso no mundo social e ao mesmo tempo ocorra seu fortalecimento físico.

Entre os Kayapó ocorre ritual semelhante, posteriormente a queda do umbigo do recém-nascido seu corpo deve ser totalmente pintado com a tinta de jenipapo para conseguir o *status* social de pessoa-humana (VIDAL, 2000: 158). Para os Assuriní, esta é como uma “marca” inicial de pessoa, quando são

realizados esses rituais para adquirir humanidade e “prender” sua alma no corpo. Além da tinta de jenipapo, esse processo também é combinado com outros. Nunes (2017: 94) menciona que na mesma época que a criança recebe a tinta em seu corpo, os pais aplicam a “goma” que é expelida ao ser raspada a poupa do inajá, fruto de uma das palmeiras mais presentes nas proximidades da aldeia, tendo a intenção de *firmar* a alma no corpo do recém-nascido, pois a secreção elástica ajuda a segurá-la.

Para proteger as crianças, mantendo-as distantes nesse primeiro momento do sobrenatural, seres da *natureza* e dos Karowaras que podem investir e acabar prejudicando a inserção desse ainda pequeno ser ao meio social assuriní, todos os rituais são seguidos de maneira constante e rigorosa. Outros rituais também são realizados quando as crianças começam a sair de casa ao completar o período de resguardo pós-parto e transitar aos espaços da aldeia.

Restrições e cuidados para interação no espaço social

Como proteção dos possíveis perigos que o ambiente externo ao doméstico possa-lhes acometer por estarem interagindo com outros seres que não sejam apenas pessoas-humanas, é comum que carreguem em algumas partes de seus corpos, como na cabeça, pescoço ou no braço, espécies de patuás ou amuletos de proteção, confeccionados pelos familiares, com dentes ou ossos de animais, ervas e demais produtos naturais presentes na reserva. Nunes (2017: 93), traz como exemplo de tal questão, uma criança assuriní com uma pulseira no braço feita de dente de macaco e acoplada a ela uma espécie de bolsa pequena contendo alho e tabaco, justamente para protegê-la de ataques de espíritos que rondam os ambientes externos que estão transitando, além também dos maus olhados e quebrantos que por ventura outras pessoas podem acometer contra a criança, deixando-a fraca e prejudicando a formação do corpo.

Nessas bolsinhas podem ser inseridas outros itens naturais, como sementes, ervas, plantas colhidas nas próprias plantações da família de maneira cotidiana, intencionando o bem-estar de todos e, principalmente, quando se anuncia a chegada de um outro indivíduo no seu núcleo de parentesco. Para isso, as hortas que dividem itens para consumo alimentar e plantas de uso medicinal são presentes aos arredores das casas. Além de ossos de algumas caças que são destinadas para fabricação dos amuletos de proteção, a pescaria também é vista como uma possibilidade de conseguir itens que possam resguardar as crianças de ações de agentes externos. Em conversa com a senhora Ponakatu Assuriní, uma das “velhas sábias” da aldeia, contou-me dos cuidados que dispõe aos netos para evitar que fiquem doentes, por isso procura auxiliar seus filhos e filhas no que precisam e como é uma das mais admiradas artesãs da aldeia, confecciona artesanatos especiais de proteção para sua família e para serem também comercializados, como exposto na fala abaixo:

Ossinho de arraia, já viu ossinho de arraia? Já compraram muito, comprido né, comprido né, sabe pra que que é bom? Para a criança, para usar na pulseirinha dela, nunca fica doente, a minha neta tem no braço dela, aí nunca a criança fica adoecendo. Para febre, proteção para gripe. Nada...sempre bom e forte (Ponakatu Assuriní).

Até os 12 meses de vida os resguardos e cuidados dispensados com a criança são intensos em diferentes esferas, intencionando a sua inserção social. Um outro ponto que marca esses primeiros momentos são os rituais de nomeação. Nas práticas tradicionais, esse era um rito que desempenhava uma série de eventos, primeiramente deixava-se a criança apresentar personalidades diversas, observadas pelos familiares e anciões da aldeia, para que a partir daí fosse-lhe nominado de acordo com suas características. A nomeação não ocorria de maneira simples apenas aplicando-lhe o nome, mas sim um ritual era articulado para esse momento, pois era necessário que o cacique geral da aldeia o senhor Cajuangawa conhecido por todos como

capitão, tomasse a frente dos procedimentos, então os pais, a criança e as lideranças marcavam esse momento deslocando-se para as proximidades de um rio, no caso preferencialmente o Tocantins, mas como fica longe da sede da reserva, o igarapé Trocará também era uma opção.

Chegando lá, o capitão segurava a criança e de maneira simbólica à banhava no rio, inserindo-a com esse rito também ao espaço natural para interação com outros seres, que no caso são animais, vegetais, espirituais, entre outros. A nomeação da criança era feita de acordo com as semelhanças com seus pais, de suas próprias características ou mesmo a partir daquelas que eles gostariam que ela desenvolvesse à medida que for crescendo, como uma insígnia também de sua consolidação de pessoa-humana. Atualmente, apesar de haver algumas diferenciações nesse processo, existem algumas continuidades, por exemplo, a leitura feita pelos sábios, os mais velhos da família e da aldeia, para nominar uma criança recém chegada ao mundo dos vivos.

Toda pessoa-humana necessita de uma marca para deixar claro que está inserida no espaço social de um grupo, por isso os Assuriní levam muito a sério a construção do corpo e pessoa, através dos resguardos e cuidados desde que um infante está sendo gerado no útero de sua mãe. Além dos cuidados com o corpo, é preciso que a criança receba também um nome para que seja incorporada no ciclo da vida e pertença a aquele espaço social no qual passa a interagir após o nascimento. O sistema de nomeação e a produção dos corpos assuriní, da mesma forma como trabalhado por Rosa (2011: 126) entre os Kaingang, são os fatores que proporcionam a produção de parentes. Assim, para ser reconhecido com um Assuriní é necessário passar pelos rituais, resguardos e pelo processo de nomeação.

Desde a gestação com os cuidados tomados diante das restrições e da maneira que a criança se porta ainda no útero, várias teorias de como será sua forma física e a personalidade são compostas pela família. É comum que o nome recebido tenha alguma relação com a flora e fauna local, sendo uma maneira de atrelar a pessoa-humana à natureza, já que é esta que oferta subsídios para sua vivência. É comum que ao perguntar o nome e seu significado para uma criança ou jovem da aldeia digam que é um nome de um passarinho, plantas, sementes ou flores existentes na reserva. O nome, nesse caso, ajuda no processo de humanização da pessoa ao inseri-la no coletivo, mas ao mesmo tempo imprime suas características individuais e o tipo de pessoa que deve seguir, é a partir do momento de recebimento do nome que as moldagens da pessoa e a construção de si mesma são intensificadas. Atualmente, os nomes que são destinados as crianças tem para além desses fatores um caráter político, buscando afirmação enquanto pessoa dentro da aldeia, mas também fora dela.

Tornando-se Assuriní: corpos masculinos/femininos e considerações

Passados os rituais de resguardos e reclusões, pintura corporal e nomeação, as crianças vão adquirindo autonomia, se confirmando à medida que crescem e já procuram por si mesmas alguns alimentos. É comum ver meninas e, principalmente, meninos a partir dos 5 anos de idade, coletando frutos no centro da aldeia ou aos arredores com os mais velhos. A partir dos 6 a 7 anos começam a desenvolver algumas atividades de obtenção de alimentos que não exija a entrada no interior da mata, pois ainda está em formação a fixação da alma no corpo, e os espaços que compõem o interior das florestas são compostos por muitos seres, animais e espirituais que podem colocar em risco tal procedimento. Por isso, geralmente se atentam a pescaria nos riachos e igarapés próximos a aldeia e também a coleta de frutos e raízes nas roças juntamente com seus pais e demais familiares.

Cada vez mais à medida que crescem e acontece a constituição efetiva de seus corpos, desenvolvem autonomia para transitar outros ambientes e assim conseguir alcançar espaços que até então lhes são restritos. Não vemos na aldeia Trocará meninos menores de 11 a 13 anos chegando das caças ou pescas noturnas por exemplo, pois até essa idade ainda é considerado criança e não podem tomar tais responsa-

bilidades, sendo que a fabricação de seu corpo e sua *firmiação* enquanto pessoa assuriní ainda está sendo moldada. No mesmo sentido as meninas entre essa faixa etária, estão mais ligadas ao ambiente doméstico e aos poucos sendo inseridas nas atividades de coleta, fabricação de artesanatos e atividades desempenhadas nas roças que ficam dentro dos espaços próximos a aldeia.

Atualmente não ocorre nenhum tipo de ritual que marque a passagem de criança para a vida adulta. De acordo com os moradores, o que marca esse processo nos tempos atuais são as relações de namoro e casamento. Entre 11 a 14 anos começam a formação de casais, consolidando sua união ainda nessa última faixa etária, assim também é este momento que marca a passagem da categoria imaturo (quando ainda necessita de restrições para formação corporal e de pessoa) e maduro (quando está pronto ou pronta para constituir família).

Andrade (1992: 97), discorre sobre a passagem de um ser imaturo (posteriormente ao nascimento, primeira infância, não casados e sem filhos) para maduro (marcado pela consolidação do casamento e com a chegada dos filhos). Andrade menciona que um ritual era realizado na faixa etária de 10 aos 12 anos de idade dos meninos, quando se realizava a primeira cerimônia de iniciação, na qual a sua orelha era perfurada para colocar-lhe o botoque, começando a adquirir um perfil guerreiro que marca também a maturidade.

Nessa faixa etária seria também realizado outro ritual de passagem dos meninos através das análises de Nunes (2017: 63), quando eles dançavam pela primeira vez na Tukasa, sendo esta uma casa cerimonial de um dos rituais assuriní: a dança da Tukasa. A casa ritual onde os homens dançam e cantam, é feita de palha de palmeiras. A primeira dança seria uma forma de inserção dos meninos na vida adulta, quando de fato estão preparados para fazer parte dos rituais. Nenhum desses rituais está sendo praticados atualmente na aldeia Trocará, mesmo que as lideranças e mais velhos que deles já participaram, esbocem a pretensão de voltar a realiza-los como maneira de reforçar a cultura e identificação enquanto pessoa assuriní.

Sobre as meninas, não se tem acesso a nenhum ritual semelhante em tempos passados e a marca maior de sua condição de imatura para madura é a menstruação, quando os corpos mudam e desempenha condições necessárias para a fabricação de outros corpos. Ela já pode casar e seguir as regras destinadas as mulheres adultas, cuidando da casa, das roças e realizando atividades de pesca juntamente a família, das quais também serão desenvolvidas juntamente ao futuro esposo, no sentido de dar suporte aos maridos nos rituais e ao mesmo tempo devem participar deles.

É esse momento de constituição de sua própria família e da chegada dos filhos que marca a maturação corporal da pessoa assuriní e sua pertença ao mundo social, que deve ser mantido a partir das regras de socialidades, das relações entre si, das práticas rituais e cuidado com sua família, produzindo e realizando atividades que possibilitem a vivência de sua rede de parentela, como as plantações, caças, pescas, coletas ou mesmo oferecendo subsídios necessários através de trabalhos assalariados realizados dentro ou fora da aldeia, comprando os suprimentos básicos para a subsistência de seu núcleo de parentesco. A fabricação do corpo e pessoa entre os Assuriní apenas encerra-se com a morte, quando a alma viaja para a aldeia dos mortos, não fazendo mais parte do mundo social. Para Andrade (1992: 241), depois que os Assuriní morrem, suas almas viajam até Tupana, fazendo sua nova morada lá, onde também encontram-se com Mahíra. Assim, o ciclo de vida e morte dos Assuriní começam e terminam em Mahíra.

A morte é um tema restrito na aldeia Trocará, dificilmente alguém prolonga uma conversa se esbarrar nesse assunto. Percebe-se que após o cumprimento do luto por um ente (período de um ano), os familiares não hesitam em falar sobre as histórias do morto, suas representações e participações nos rituais e no cenário sociopolítico da aldeia enquanto estava vivo. Mas, quando se detém em dialogar especificamente sobre o episódio de sua morte, ocorre o silenciamento, nada é mencionado, pois falar na morte é mexer com o sobrenatural, com um espaço que não cabe ao mundo dos vivos, que é restrito a pessoa-humana. Por isso, que até mesmo os cemitérios são o mais longe possível da aldeia, para que a socialidade não

seja comprometida em tempos antigos quando “viviam no mato⁵⁸”, até mesmo as casas no qual ocorriam o falecimento eram deixadas pela família, como forma de separação social do sobrenatural.

Para encerrar as relações sociais e deixar o morto na esfera do sobrenatural, no período de morte, o seu rosto é pintado com urucum que relaciona ao sangue, ou seja, ao sobrenatural, e o corpo dos parentes vivos é pintado de jenipapo, para simbolizar sua permanência ao mundo social diferenciando-se daquele que partiu para a aldeia dos mortos. Seria como mencionado por Andrade (1992), uma forma de separar e diferenciar vivos e mortos, separando os que ainda permanecem na realidade social, daqueles que não mais pertencem a esse mundo e não usam o jenipapo, sendo este um item exclusivo deste plano (ANDRADE, 1992: 98). Assim, o jenipapo insere os sujeitos ao espaço social com a pintura do nascimento, enquanto o urucum evidencia os que não fazem mais parte deste, encerrando a presença entre os humanos, terminando com isso o ciclo da vida assuriní. A morte é a desconstrução do corpo da pessoa-humana.

O que se percebe, diante das análises aqui expostas no decorrer deste trabalho, é que a construção de corpo e pessoa assuriní ocorre desde o início da formação dos sujeitos ainda no ventre de sua mãe e termina com a morte, mas as regras de resguardos ocorre desde o início da existência dos indivíduos até o pós-morte. É através das restrições e reclusões que é feita a inserção da pessoa no espaço social se firmando enquanto pessoa-humana e a sua retirada desse espaço com a morte, pertencendo agora ao sobrenatural.

Agradecimento

Quero abrir espaço nesse trabalho para externar minha gratidão aos Assuriní da reserva indígena Trocará. Povo forte, guerreiro e símbolo de resistência que continua lutando mesmo neste momento tortuoso que estão vivenciando em enfrentamento a Covid-19, no qual bravas guerreiras e guerreiros como as senhoras Ponakatú (Dona Vanda) e Iranoa e os caciques Sakamiramé e Puraké Assuriní partiram deste plano terreno e agora repousam em Tupana juntamente à Mahíra. Muito obrigada por receberem-me em seu meio, de forma receptiva e cuidadosa no decorrer dos anos que ali desenvolvo pesquisa, gerando laços sólidos de amizade e por permitirem-me pesquisar e escrever sobre suas vivências e histórias.

Referências

ANDRADE, Lúcia. M. M. 1992. *O corpo e o cosmos: relações de gênero e o sobrenatural entre os Assuriní do Tocantins*. São Paulo-SP: Dissertação de mestrado em Antropologia, Universidade de São Paulo.

BELAUNDE, Luísa Elvira. 2006. “A força dos pensamentos, o fedor do sangue. Hematologia e gênero na Amazônia”. *Revista de Antropologia* (USP), v. 49, n. 1: 206-243.

_____. 2005. *El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

_____. 2015. “Resguardo e sexualidade(s): uma antropologia simétrica das sexualidades amazônicas em transformação”. *Cadernos de Campo*, n. 24: 538-564.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios krahó*. São Paulo: Hucitec.

⁵⁸ Termo usado pelo mais velhos para referir-se ao período anteriormente ao contato dos Assuriní com o SPI (Serviço de Proteção ao Índio) no ano de 1953.

LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e nekrets kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *O cru e o cozido (Mitológicas, v. 1)*. São Paulo: Cosac & Naify.

LIMA, Tania S. “O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi”, *Mana* 2(2):21-47, 1996.

_____. 2005. *Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e perspectiva*. São Paulo: Editora Unesp.

VIDAL, Lux. 2000. *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética*. 2ª ed. São Paulo: Studio Nobel/FAPESP/EDUSP.

NUNES, Maria de Fátima Rodrigues. 2017. “*Aprende brincando*”: a criança atuando entre o povo assuriní do Trocará, município de Tucuruí-PA. Cametá-PA: Dissertação de mestrado em Educação e Cultura, Universidade Federal do Pará.

OTERO DOS SANTOS, Júlia. 2015. *Sobre mulheres brabas, parentes inconstantes e a vida entre outros a festa do jacaré entre os Arara de Rondônia*. Brasília-DF: Tese de doutorado em Antropologia, Universidade de Brasília.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. 2010. *Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia Tocantina*. Belém: Editora Açai.

RIBEIRO, Bárbara de Nazaré Pantoja. 2017. *Mahíra e os saberes femininos: gênero, educação e religiosidade na comunidade indígena assuriní do Trocará*. Cametá-PA: Dissertação de mestrado em Educação e Cultura, Universidade Federal do Pará.

RIVAL, Laura. 1998. “Androgynous parents and guest children: the Huaorani Couvadé”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 4, n. 4: 619-642.

ROSA, Patrícia Carvalho. 2011. “*Para deixar crescer e existir*”: sobre a produção de corpos e pessoas Kaingang. Brasília-DF: Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

SCOPEL, Raquel Paiva Dias. 2014. *A cosmopolítica da gestação, parto e pós-parto: práticas de autoatenção e processo de medicalização entre os índios munduruku*. Florianópolis-SC: Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. *Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia*, n. 32: 2-19.

Recebido em 21/04/2020

Aceito em 19/05/2020