

“Vocês *napëpë* estão sempre procurando seus filhos”:  
considerações sobre corpo e cotidiano entre crianças  
e mulheres yanomami e suas parceiras *napëpë*<sup>1</sup>

Ana Maria A. Machado  
Mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Santa Catarina  
[aninhamachado@gmail.com](mailto:aninhamachado@gmail.com)

Ana Maria R. Gomes  
Professora da Faculdade de Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais  
[anarabelogomes.bhz@gmail.com](mailto:anarabelogomes.bhz@gmail.com)

### Resumo

A partir de experiências de campo realizadas em diferentes regiões da Terra Indígena Yanomami, o artigo apresenta uma abordagem exploratória das relações entre adultos e crianças Yanomami. A rica literatura sobre a constituição da pessoa e sobre a socialidade própria dos Yanomami orienta as análises de cenas que buscam colocar em evidência os diferentes tipos de orientação simbólica, considerando em particular as relações entre as mães e seus filhos e filhas. Essas observações se colocam dentro de um quadro singular de pesquisa que se anuncia, com a possibilidade de investigações realizadas em parceria entre pesquisadoras indígenas e não-indígenas, Yanomami e *napëpë*.

**Palavras-chave:** Yanomami; crianças indígenas; educação indígena; corpo.

### Abstract

Departing from field experiments carried out in different regions of the Yanomami Indigenous Land, the article presents an exploratory approach to the relationship between adult and child among the Yanomami. The rich literature on the constitution of the person and about Yanomami sociality guides the analysis of scenes that seek to highlight different types of symbolic orientation, especially those considering relations between mothers and their sons and daughters. These observations are placed within a unique framework of

---

1 *Napë*: na língua yanomama quer dizer pessoa não Yanomami; inimigo; estrangeiro. *Napëpë*: o termo acrescido pelo morfema pluralizador (*pë*) – inimigos; brancos; estrangeiros.

research carried out in partnership between indigenous and non-indigenous researchers, Yanomami and *napëpë*.

**Key-words:** Yanomami; indigenous children; indigenous education; body.

O presente artigo nasce de uma colaboração de pesquisa que se construiu ao longo de muitos anos, e que hoje começa a ser triangulada entre pesquisadoras indígenas e não-indígenas de diferentes etnias, e de diferentes gerações. Vamos nos apoiar principalmente em nossas experiências de campo realizadas entre os Yanomami, retomando cenas vividas em suas aldeias, que ocorreram ao longo de várias atividades de pesquisa e extensão que realizamos nas regiões de Demini, Papiu e Awaris.

Além de retomarmos situações que ocorreram no tempo e não foram ainda objeto de suficiente reflexão, buscamos aqui também introduzir em nossas reflexões um novo momento, que marca de forma significativa as relações em campo e nossas atividades como pesquisadoras junto aos povos indígenas. Trata-se da convivência com as crianças das pesquisadoras indígenas e não-indígenas, que passa a ser possível de ser observadas nas aldeias e na cidade, nos locais de vida cotidiana das mães indígenas, mas também nos locais de vida cotidiana das mães não-indígenas, propiciando assim um novo olhar sobre essas relações por parte de todas as pessoas envolvidas.

Essa reelaboração de cenas se inspirou no trabalho pioneiro de Aracy Lopes da Silva, em particular na forma como ela recupera cenas cotidianas com o intuito de se perguntar sobre os modos específicos de se produzir a pessoa ou, em outros termos, como diz a própria autora, “quais são as linguagens e as condições da educação indígena”<sup>2</sup>. Nossa tentativa é de registrar essas cenas não mais como eventos episódicos, que margeiam temas mais importantes de nossas atividades, mas de buscar integrá-las a uma reflexão que se quer progressivamente mais sistemática sobre os vários modos como as pessoas são produzidas em suas histórias e em seus contextos de vida. Em particular, interessa-

---

2 “... ao escrever esse artigo sobre os contextos de aprendizagem infantil indígena, escolhi, do acervo de sensações e imagens de minha memória de campo, sete *flashes* que oferecem matéria para reflexão quando se buscam resposta para a pergunta: quais são as linguagens e as condições da educação indígena?” (Silva, 2002: 38). Por outro lado, a complexidade do tema da pessoa nas etnografias yanomami foi registrada por Leite (2010: 20 e ss), e envolve temas como “parentesco, morte, relação entre corpo e alma, aos estados de alteração – a doença e o xamanismo –, às atividades cotidianas, à socialidade, à subjetividade, etc. E ainda, às relações entre todas essas esferas”. Ainda com Leite coincidimos em considerar pertinente a afirmação de Taylor (1996), que considera a noção de pessoa como um “repertório de estados do ser” (idem: 21). Interessa-nos aqui sinalizar para essa complexidade dos conceitos envolvidos, porém iniciando por “perscrutar as múltiplas práticas a eles correlacionadas” (Leite, 2010: 20).

nos desenvolver progressivamente uma abordagem e estilo de atividade conjunta na qual os dispositivos de pesquisa que orientam nossas ações – quer sejam elas organizadas enquanto pesquisa, quer sejam organizadas como atividades de outra ordem, mas que se baseiam em orientações que provêm das atividades de pesquisa – tornem-se progressivamente mais visíveis para nossas parceiras e parceiros indígenas e, portanto, passíveis de serem discutidos e/ou modificados, ou seja, agenciados por elas e eles da forma como possa lhes interessar ou que considerem adequada.

Os textos de Aracy Lopes da Silva, e as coletâneas por ela organizadas, tem sido usados sistematicamente na formação de professores e professoras indígenas na UFMG e tem permitido provocar interessantes deslocamentos na forma como são percebidos os processos de aprendizagem, assim como as premissas que orientam o olhar dos observadores e observadoras: nesse caso, quase sempre mães/pais (ou irmãos e irmãs) indígenas de crianças dos diferentes povos que participam do curso<sup>3</sup>. Esse exercício é potencializado na medida em que as atividades do curso se deslocam regularmente e recorrentemente para as aldeias, e docentes e discentes se confrontam com seus modos peculiares de interagir e dar sentido ao que acontece, quando o tema evocado é o da “educação”. A partir dessa experiência contínua ao longo dos anos, que já desafiava o lugar do pesquisador e da pesquisadora nesse trânsito entre as universidades e as aldeias; e da ideia de que a formação para/na pesquisa é parte fundamental nas atividades de professores indígenas, foram colocados em questão os dispositivos de pesquisa que até então eram vistos como sendo de única e exclusiva pertinência e condução do(a) pesquisador(a) não-indígena.

Essa orientação se ampliou ulteriormente na medida em que as atividades de formação de pesquisadores realizadas com outros povos indígenas – em particular com os Yanomami e os Yekwana – trouxeram novas ocasiões de interação e observação. A presença de jovens pesquisadores yanomami tem sido recorrente em atividades na UFMG, o que nos levou à formulação das questões que vamos focalizar neste texto<sup>4</sup>.

Antes de discutirmos nossos dados, apresentamos brevemente os Yanomami. Este povo indígena habitante do noroeste amazônico vive em um território localizado a oeste do maciço das Guianas, situado na fronteira entre Brasil e Venezuela. No Brasil, a população atual é de 24.603 habitantes (Instituto Socioambiental, 2018) e ocupa um território de

3 A FAE/UFMG é frequentada nos últimos 15 anos, em função do curso de “Formação Intercultural para Educadores Indígenas” (FIEI), pelos povos Xakriabá (MG), Maxakali (MG), Pataxó (MG e BA), Pataxó Hã-hã-hãe (BA), Guarani (ES, RJ e RS).

4 As atividades aqui referidas são realizadas no âmbito da colaboração da UFMG com o ISA (Instituto Sociambiental) e a Hutukara Associação Yanomami (HAY), e valem-se de situações e possibilidades que essas parcerias tem propiciado.

9.664.970 hectares, em uma das maiores áreas de floresta tropical preservadas no mundo se somados seus territórios no Brasil e na Venezuela (Alves et al., 2014). Atualmente, os Yanomami têm como principais atividades de subsistência a caça, a agricultura, a coleta e a pesca.

Entre o final da década de 1980 e início de 1990, o território yanomami foi cenário de uma das maiores febres do ouro já vistas no Brasil, durante o século XX. Estima-se que entre trinta e quarenta mil garimpeiros invadiram este território, o que seria equivalente a quase cinco vezes a população yanomami existente no Brasil naquela época. A situação social e sanitária dos Yanomami foi gravemente desestabilizada na época, resultado em uma catástrofe demográfica, já que estima-se que 15% da população Yanomami teria morrido pelas doenças e violência levada pelo garimpo (Le Tourneau, 2008) Frente à gravidade dos acontecimentos, grupos apoiadores dos Yanomami em aliança com lideranças locais, iniciaram a luta e campanha pelo reconhecimento de seu território, homologado em 1992. Apesar da conquista da homologação de seu território, o caos sanitário entre os Yanomami na época era algo alarmante. Neste cenário, organizações que lutaram pela demarcação da Terra Indígena Yanomami (TIY), como a Comissão Pró Yanomami<sup>5</sup> (CCPY) e a Diocese de Roraima, fortaleceram as ações em saúde e educação, somando às ações das Ongs Médicos do Mundo e Urihi Saúde Yanomami. Ao longo de uma década de ação, os índices de saúde melhoraram exponencialmente em toda TIY e as ações de escolarização nas línguas yanomami foram iniciadas por estas organizações em diversas regiões. Como reflexo deste momento positivo para os Yanomami, em 2004 um grupo formado por Davi Kopenawa e seus aliados fundam a Hutukara Associação Yanomami, assumindo maior protagonismo na defesa de seus direitos frente ao Estado. Os trabalhos de educação, especificamente, foram assumidos em sua maioria pela Secretaria Estadual de Educação de Roraima em 2005, o que levou a um considerável declínio das atividades escolares. Por outro lado, diferentes ações continuaram a ser feitas em parcerias com o ISA, a Hutukara e a UFMG. Nos últimos anos, temos acompanhado o surgimento de novas associações Yanomami, caracterizando o momento atual como de crescente protagonismo dos Yanomami no cenário político atual.

Os Yanomami se destacam no campo da Antropologia pela diversidade e riqueza de etnografias já escritas sobre eles. Entre os principais estudos, podemos destacar o trabalho de Albert (1985) sobre o complexo sistema ritual yanomami e sua articulação ao sistema sociopolítico e espacial yanomami; as descrições detalhadas de Jacques Lizot (1988) sobre a vida cotidiana e ritual yanomami; temas polêmicos como guerra yanomami, inaugurado

---

5 As ações da CCPY foram incorporadas pelo Instituto Socioambiental (ISA) em 2009.

por Napoleon Chagnon (em teorias sócio biológicas para apresentar os Yanomami como povo "feroz") e os diversos trabalhos posteriores de desconstrução dessa teoria (ver Lizot, 1991; 1994; Albert, 1989; Albert 1990; Sponsel, 1998; Carrera 2010; Machado, 2015) sobre este tema, Do Pateo (2005) argumenta que a guerra, dentro do amplo espectro de agressões yanomami, seria elemento fundamental na manutenção e alternância das relações de aliança e antagonismo entre os Yanomami, sistema que é potencializado com o aumento das armas de fogo e consequente superatualização do sistema ritual yanomami

No Brasil, temos ainda o trabalho de Smiljnic (1999) sobre o amplo espectro da relação entre xamãs yanomae e seus *hekurapë* (espíritos auxiliares) e possibilidades de ação e temporalidades específicas; já Kelly (2003) nos fala sobre a relação entre Yanomami e *napëpë* visto a partir do sistema de saúde na Venezuela e argumenta como o conceito de *napë* seria, para os Yanomami, um conceito relacional.

Mais recentemente, inaugurando um novo momento na Antropologia, destacamos o livro *A queda do Céu*, publicado no Brasil em 2015, de co-autoria entre o xamã Davi Kopenawa Yanomami e o antropólogo Bruce Albert. O trabalho, sem precedentes na etnologia ameríndia brasileira, é ao mesmo tempo um manifesto político xamânico, um relato autobiográfico e uma etnografia reversa sobre o mundo dos brancos. O livro, narrado por Davi Kopenawa Yanomami, foi escrito e traduzido por Albert, como fruto de uma relação de mais de trinta anos de amizade entre os autores.

Dentro do amplo espectro de etnografias aqui citadas, nos interessa o que tais estudos dizem sobre a noção de pessoa, e para isso nos valem da cuidadosa síntese e análises produzidas sobre este tema por Tainah Leite (2010), a partir da leitura das principais etnografias yanomami. Não é nosso objetivo agora passar a um registro das práticas nas quais os diferentes componentes da pessoa se desdobram ou se fazem presentes na formação da pessoa ao longo do curso da vida, pois tal análise requerer um esforço maior do que esse artigo nos permite. Faremos incursões sobre alguns dos elementos para tentar compreender como algumas dessas dimensões vão se tornando parte das experiências vividas pelas crianças yanomami.

A literatura sobre a pessoa e a socialidade entre os Yanomami muito pouco nos informa no entanto sobre a especificidade das relações entre crianças e adultos, assim como são marginais a presença das crianças nas etnografias yanomami. Buscaremos, neste artigo, privilegiar a interação entre mães e seus filhos e filhas pela natureza dos dados que temos aqui referidos, como forma de iniciar uma incursão nesse tema.

## “Vocês *napëpë* estão sempre procurando seus filhos”

A frase que dá título a este artigo foi dita por Ehuana, uma perspicaz pesquisadora yanomami, ao observar a forma como duas pesquisadoras *napëpë* com seus filhos se preocupam todo o tempo em não deixar que os meninos, de um e dois anos, saiam do alcance de seus olhos, mesmo que estivessem dentro de uma casa fechada por muros. Ehuana expressa assim seu estranhamento diante do comportamento dessas duas mães, e nos coloca uma questão que evidencia a diferença nos modos de conviver e de se relacionar com as crianças na aldeia Yanomami do Demini e o modo como isso acontece com as crianças *napëpë*. Para explorar esses modos, e procurando estabelecer uma possível forma de considerar ambas as posições – a das observadoras *napëpë* e a das observadoras yanomami –, vamos lançar mão de algumas cenas vivenciadas e buscar focalizar alguns aspectos desses diferentes modos.

Nas descrições, vamos buscar explorar vários aspectos dos modos de agir e modos de significar que estão sendo ativados em campo pelas diferentes pessoas em interação, de forma a dar mais densidade às cenas etnográficas. A partir desse conjunto de elementos que as descrições vão permitir visibilizar, vamos em seguida abordar aspectos mais amplos que nos permitam avançar na maneira como abordamos essas diferenças, na direção de uma consideração cada vez mais rica desses diferentes mundos que se encontram e das mudanças que esse encontro pode trazer para as pessoas neles envolvidas<sup>6</sup>.

### CENA 1

Boa Vista, Roraima, março de 2017

Depois de passar alguns anos morando fora, eu e meu marido nos mudamos de volta para Boa Vista para continuar nossos trabalhos junto aos Yanomami. A novidade era que vinha conosco o nosso filho Lino, com um ano de idade.

Desde que Lino começou sua vida em Boa Vista, seu universo se resume à casa, ao quintal, à padaria, à mãe, ao pai e à babá. Neste convívio diário com tão poucas pessoas, Lino se tornou o centro das atenções na casa e, apesar da pouca idade, sabe bem disso. Nossa interação com Lino acontece sempre marcada por muito carinho, conversas direcionadas, olhos nos olhos e, quando ele faz qualquer coisa que nós, adultos, consideramos “bonitinha”, ganha risadas e olhares felizes nossos.

Lino agora está com um ano e dois meses. Esses dias hospedamos em nossa casa uma grande amiga yanomami, a Ehuana, que é também parceira de trabalhos de pesquisa e produção de materiais em sua língua materna. Na ocasião ela havia ido para Boa Vista para trabalhar conosco em um projeto. É o primeiro encontro de Ehuana e Lino. É noite

---

6 As cenas aqui descritas que ocorreram até 2012 foram registradas por A.M. Machado; as cenas de 2015 foram registradas por A.M. Gomes; e a de 2017 foi elaborada em conjunto para essa publicação.

e estamos no sofá da sala conversando. Lino, animado com uma presença nova na casa, quer chamar atenção de Ehuana e para isso, usa seu repertório de “coisas bonitinhas”: ele caminha pela sala mantendo os olhos em nossa hóspede, esperando que ela o olhe de volta com sorrisos, mas não ganha esta resposta dela. Então ele pega um cestinho e o coloca na cabeça como um chapéu, se vira para Ehuana para ver sua reação, que é nula: o vê mas não muda o semblante, não diz nada, o olha sem nenhuma expressão. Ele pega uma blusa e tenta colocar no corpo, com a roupa apoiada na cabeça ele continua desfilando pela sala, ainda olhando para a hóspede: mais uma vez nenhuma resposta dela, apenas a minha, que continuo achando “bonitinho” as gracinhas do menino, olho para ele sorrindo e digo como está esperto.

Boa Vista, Roraima, abril de 2017

Lino aprendeu recentemente a pegar a comida com a colher e leva-la até a boca. Eu e o pai dele ficamos tão surpresos com essa nova habilidade que sempre fazemos uma “festinha” quando o vemos colocar sua nova habilidade em prática. Eu, o pai e a cuidadora de Lino, ao vermos a colherada sendo levada até a boca ainda de uma maneira um pouco desajeitada, batíamos palmas e sorriamos para Lino, tanto que ele aprendeu que as palmas talvez até façam parte desta pequena atividade e, portanto, a colher, ao sair da boca, deve ser apoiada na mesinha para que ele também possa liberar suas mãos para bater as palmas junto como os adultos.

Depois de alguns dias dessa habilidade conquistada, Lino simplesmente abandonou-a quase por completo, considerando talvez que já conseguira dominar a técnica com destreza e que para ele, o melhor jeito de comer, talvez, fosse mesmo com as mãos, valendo-se dos dedinhos para catar os grãos de feijão e levá-los até a boca.

Ehuana havia voltado a se hospedar em nossa casa, agora com sua filha de 4 anos e outra de apenas 10 dias. No final do dia eu e Ehuana cuidávamos juntas da alimentação de nossos filhos: eu preparava um prato com arroz, feijão, ovo e espinafre, sentando Lino sozinho em cadeirinha de alimentação de bebês, enquanto Ehuana servia sua filha com peixe e farinha e se preocupava um pouco para que a filha não fizesse lambança na cozinha branca. Lino, novamente animado pela presença de pessoas a mais naquela noite, queria mostrar sua habilidade de usar a colher para nossa hóspede. Para isso, olhava para Ehuana, pegava a comida no prato, levava a colher até a boca. Ehuana, por sua vez, não olhava diretamente para ele, ou por vezes passava os olhos, mas mantinha um olhar blasé muito diferente do meu, de mãe animada e orgulhosa de ver as pequenas conquistas do filho. Lino levava novamente a colher até a boca, observando nossa hóspede para ver se teria alguma reação e nada. Embora eu tenha sorrido para ele, ele não buscava a minha atenção naquele momento, mas a de Ehuana. Lino repetiu o gesto três vezes seguidas, até desistir e voltar para o seu método preferido: pegar a comida com as pontas dos dedos e levá-la até a boca. A única coisa que levantou a curiosidade de Ehuana foi ver que uma criança tão pequena já sabia comer folhas e, por outro lado, que sua filha de 4 anos havia aceitado comer tomate – alimento típico dos *napëpë*.

Nessas cenas de um primeiro encontro, fica claro como Lino e Ehuana ativam enquadramentos (*frames*, no sentido batesoniano) muito diferentes para a situação de interação que estão vivenciando. É interessante observar que Lino, mesmo sem nenhum

domínio de palavras, já aprendeu uma outra natureza de mensagens que dizem respeito à relação no processo de comunicação, ou seja, as mensagens não-verbais sobre a natureza da relação que se instaura. As crianças muito pequenas são capazes de operar dentro desses enquadramentos, atuando coerentemente a partir de seus pressupostos, pois sem eles não haveria interação. De fato, o domínio das palavras será o último aspecto a integrar o quadro de comunicação.

Mas que enquadramentos são esses? Já de saída essa cena inaugural informa sobre a especificidade do lugar da criança no moderno mundo urbano ocidental, de certa forma oposto e exclusivo em relação à figura do adulto (cf. Ariés, 1981); na forma como ela vem a ocupar um lugar central nas dinâmicas familiares, quase sempre concentradas sobre a família nuclear; no tipo de interação que se espera de um adulto diante de uma criança – de suspensão de sua atividade e de total atenção a ela; e por fim do próprio lugar de protagonismo da criança que, em ausência de uma suposta resposta adequada, se propõe ela mesma a solicitar que isso aconteça.

Ehuana por sua vez não vê motivo para “olhar” para Lino informando uma especificidade. Lino é parte de suas interações como tantos outros elementos presentes naquele contexto, e aos quais ela vai dedicar atenção no momento em que a situação exigir. Nesse sentido, a criança é situada em paridade de condições com os demais elementos que compõem a cena social (e se poderia acrescentar agentes humanos e não-humanos), e assim participa e evoca uma maior ou menor atenção em função das ações e atividades a serem realizadas. É importante notar que a criança pequena demanda recorrentemente cuidados e atenção para com suas necessidades, o que Ehuana sempre conduziu de forma exemplar com seus quatro filhos. Ou seja, o cuidado e atenção das crianças nesse caso não se confunde com sua centralidade nas interações enquanto pessoa, enquanto mensagem contextual que informa qual é o seu lugar na relação. Esse aspecto fica claro na segunda parte da cena em que essa atenção para com as necessidades das crianças é promovida – de modo diferentemente eficaz, diga-se de passagem – por ambas as mães. O lugar específico das crianças e adultos na relação não deixa de se mostrar muito diferenciado; assim como o lugar do alimento, que nessa cena fica de certa forma restrito à interação entre as pessoas que coabitam a casa. Para Lino, é um momento privilegiado de vivenciar suas relações a partir desse lugar específico de criança com a mãe e demais adultos. E descobre que sua potencial interlocutora não partilha das mesmas premissas.



**CENA 2:**

Comunidade de Olomai, Terra Indígena Yanomami, março de 2009

Uma nova casa está sendo construída nesta comunidade sanõma, onde já existem diversas outras casas com cobertura de palha de bacaba e paredes de barro. Todas as casas ficam no alto em frente ao rio. Na margem oposta às casas, está a pista de pouso, por onde chega a equipe de saúde, missionários e outros *napëpë*.

Hoje cinco homens estão completando o tramado das paredes de uma nova casa com barro. Enquanto trabalham, escutam músicas caribenhas em um radinho de pilha, enquanto conversam e preenchem a parede da casa com barro amassado. Do lado de fora, cerca de 5 metros de onde a casa está sendo construída, os homens fizeram um grande buraco, de onde é retirado o barro para fechar as paredes. O barreiro virou grande diversão para várias crianças da aldeia que devem ter entre três e dez anos. Algumas brincam de pular, jogam barro umas nas outras, riem, correm por ali. Os mais corajosos, saem correndo e pulam de cabeça no barreiro úmido, de consistência argilosa. A cada pulo a cabeça fica enterrada na lama por um tempo curtíssimo e é retirada no meio de muita risada por todas as crianças que estão ali: a criança que retira a cabeça cheia de barro divide a gargalhada com as demais. Eu assisto aquela cena em pânico, imaginando a hora que alguma criança vai quebrar o pescoço pulando de cabeça naquele buraco. Nenhum outro adulto está assistindo a esta cena, todos continuam empenhados em seus afazeres cotidianos: além do grupo dos homens que fecham a parede da casa, algumas mulheres cozinham, buscam água, várias pessoas estão na floresta ou em suas roças, ninguém "vigia" as peripécias das crianças em suas aventuras com o barro.

Esta segunda cena, ocorrida em um contexto tipicamente yanomami, nos traz um aspecto recorrente em muitas etnografias com crianças indígenas, o que é geralmente referido como a autonomia das crianças em conduzir suas atividades e ações dentro do cenário da vida cotidiana, cenário que não é alterado e nem controlado para evitar a participação delas, como é muito comum em nossos contextos ocidentais urbanos. É flagrante a percepção de que não há intencionalidade específica dirigida às crianças, e que são elas próprias que se aproximam das situações, explorando o que o ambiente oferece.

Embora as crianças yanomami cresçam com grande autonomia e liberdade – o que inclui também desde muito cedo saber fazer fogueira, ser capaz de descascar cana com facão, ou poder manusear facas ao mesmo tempo em que se aprende a andar – , por vezes acidentes ocorrem, como no caso em que a brincadeira das crianças com fogo feitas próximo à casa coletiva terminar em um grande incêndio, e várias famílias ficarem desabrigadas por isto. Nestes casos, as crianças são repreendidas verbalmente, mas nunca com violência. Até o presente momento, não presenciamos qualquer acidente grave envolvendo crianças e facas, tendo visto apenas crianças se tornarem muito habilidosas com o uso das facas desde a mais tenra idade.

**CENA 3:**

Comunidade Tihinaki, Papiu, abril de 2012

O dia é chuvoso, logo as pessoas não saem muito da casa. Na casa coletiva do *Tihinaki* cinco meninos, com idades entre 4 e 8 anos, se reúnem ao redor da fogueira de uma das famílias que vivem ali. Os meninos pegam pequenos pedaços de *masikiki* (cipó titica), o mesmo que as mulheres usam para tecer o cesto. Cada menino pega um pequeno fio seco do vegetal, parecendo então um graveto, e queima a outra extremidade na fogueira. Com a brasa na ponta, eles levam o cipó até o antebraço, encostando a brasa na pele, deixando queimá-la. Estes garotos estão preparando seus corpos para que se tornem corajosos (*waithëri*) e possam aguentar a dor. Um desses meninos, o menorzinho, vê a brasa queimando o braço e geme, como quem quer chorar, mas consegue segurar o choro e suportar a dor. Os outros meninos sorriem discretamente disso. O mais velho deles vê um pedacinho do cipó queimado cair em brasas em seu braço. A dor é grande e por isso larga o fio de cipó queimado para ocupar suas mãos segurando o antebraço onde a brasa queima, assim é capaz de suportar a dor. Ele olha fixo para o pedaço de brasa, bufa, arregala os olhos, mas não tira a brasa do braço. As pequenas queimaduras nos braços dos garotos irão cicatrizar e daqui a um tempo se tornará uma pequenina cicatriz como aquelas que podemos ver nos braços de vários rapazes e homens yanomami da região. Será uma marca da coragem e da capacidade de aguentar a dor.

Assim como vimos entre os meninos Yanomami nesta cena, os meninos Xikrin também tem a valentia como traço importante da formação da pessoa e, assim como os Yanomami, os cuidados do corpo são centrais para isso. Os rapazes e homens Xikrin tem como uma das atividades rituais a quebra de ninho de marimbondo, o que é tema de grande atenção dos meninos pequenos, que por sua vez reproduzem parte da atividade ritual como forma de se tornarem eles também valentes (Cohn, 2000a)

A coragem, bravura e a capacidade de suportar a dor são importantes códigos morais entre os Yanomami. A cena que aconteceu na aldeia Tihinaki mostra a própria criança como agente na formação de seu corpo, na formação da pessoa *waithëri*.

Ser *waithëri* é o ideal moral da pessoa yanomami. Esta palavra complexa e polissêmica significa uma pessoa estóica, corajosa, que cumpre sua obrigação de vingança (Lizot, 1988). E, como acrescenta Albert (1985), traços característicos de uma pessoa *waithëri* incluem ainda a valentia, o humor e a generosidade.

Ser *waithëri* é portanto um valor moral importante também reconhecido pelas crianças yanomami, que como agentes, cuidam de seus corpos para tal. O cuidado com o corpo para a formação de uma pessoa *waithëri* é também uma preocupação das mães yanomami, que cultivam em suas roças a raiz *waithëri kiki* (*Cyperus articulatus* sp.), ralando a raiz da planta e esfregando-ajunto com urucum no corpo de meninos e meninas que têm geralmente entre 1 e 3 anos de idade. Esta raiz também pode ser pendurada no

pescoço da criança em forma de contas de um colar. As mães devem controlar o uso da raiz em seus filhos para que eles não se tornem muito agressivos. Ao falar sobre as crianças yanomami, o antropólogo francês Jacques Lizot (1988: 88,89) faz a seguinte observação sobre as relações com os adultos:

as crianças yanomami são pequenos reis tiranos que se beneficiam da complacência mais absoluta por parte dos adultos. Exceto nas comunidades meridionais, é muito raro que sejam punidos ou levem surras. Sua única aprendizagem é da das qualidades exigidas a um povo guerreiro: têm de adquirir resistência física, acostumar-se à dor, imbuir-se da ideia de que a vingança sempre deve ser levada a cabo e que toda a violência sofrida tem de ter uma resposta. O código moral constrói-se em torno de duas virtudes complementares: de um lado, devem-se trocar bens e alimentos com os amigos, do outro, é dever vingar-se das agressões.

Lizot nos fala portanto sobre a generosidade e a vingança como virtudes complementares. Podemos dizer que ambos os valores estão estritamente ligados à ideia de reciprocidade, seja ela capaz de cumprir as obrigações de vingança pela morte de um parente ou de construir e reforçar laços de parentesco e aliança – a generosidade, como veremos abaixo.

É regra em quase todas as comunidades yanomami que o caçador não coma a carne que caçou, o que por princípio mantém ativa a rede de trocas locais. Assistimos algumas vezes o retorno de um caçador para casa quando, ao capturar um animal de médio ou grande porte, como uma queixada, geralmente entrega o alimento para a sogra ou a esposa, e a limpeza e divisão da caça pode então ser feita por um grupo de pessoas sob o olhar curioso de mulheres. Homens e crianças da casa se reúnem ao redor da caça enquanto tecem comentários sobre o animal, fazem piadas, acompanham e comentam como deverá ser feita sua distribuição da carne. Apenas o caçador não irá comer a carne que caçou, mas certamente irá comer carne quando outra pessoa, que ele alimentou naquele dia, voltar para casa carregando uma caça, movimento esse que mantém viva a rede de reciprocidade.

A caça é uma atividade que começa a ser praticada pelos meninos yanomami desde muito cedo. Eles costumam matar passarinhos e calangos com seus pequenos arcos e flechas, passeiam geralmente em dupla ou em trio na mata ao redor da casa em busca de animaizinhos para flechar. No Papiu<sup>7</sup>, quando um menino mata um passarinho, ele não poderá comê-lo e sua mãe ou alguém de sua família indicará que entregue aquela pequena

---

7 Comunicação oral feita do Alfredo Himotona Yanomama em agosto de 2011.

caça à sua sogra<sup>8</sup>, aprendendo então na prática os tipos de relação que deverá manter com ela, o que inclui indiscutivelmente a necessidade de alimentá-la e ser generoso com ela.

Desde a mais tenra idade, as crianças yanomami são estimuladas a trocar bens e alimentos. No cotidiano de uma aldeia yanomami, todos os dias se vê as crianças circulando entre um compartimento familiar e outro, fazendo rodar cuias com pedaços de carne, macaxeira, peixe, banana assada, tabaco, etc. As crianças parecem ser os fios que fazem a conexão entre as famílias de uma mesma aldeia em seu cotidiano.

Por diversas vezes, após ficar vários dias em uma mesma casa e nos relacionar com as pessoas ali através de termos de parentescos, acabávamos por entrar também no ciclo de trocas de algumas famílias. Na aldeia Surinapi, no Papiu, moravam cerca de 30 pessoas. Ali, uma menina de dois anos e meio – uma das mais novas da casa – era a grande responsável pela circulação de comidas e tabaco:

#### CENA 4

Comunidade Surinapi, Papiu, março de 2011

Ana, a mãe da pequena menina, entregou uma cuia com macaxeira e um pedacinho de carne de queixada para a menina e disse perto de seu ouvido:

*“nae Ana Maria, atha?”* (mãe Ana Maria, tá?) – dando o sinal para que ela entregasse aquela cuia para aquela que ela deveria chamar de “mãe” Ana Maria.

A mãe indicava então com os lábios onde eu estava deitada em minha rede, e dava um leve tapinha nas costas da menininha sinalizando a ela para que fosse me entregar a cuia. Ela então vinha em minha direção e me entregava a cuia e repetia o que tinha dito a mãe:

*“nae Ana Mari!”*

A partir de então, por vezes eu passei a usar da mesma estratégia para entregar comidas para as pessoas no Surinapi. Quando queria dar um prato de arroz para a mãe da menina, chamava-a para perto de mim, lhe entregava o prato, apontava para sua mãe e dizia:

*“naho a! naho a!”* (Para sua mãe! Para sua mãe!)

E ela seguia com o pratinho na mão, entregava para sua mãe e logo se sentava ao lado para comer junto com a mãe, afinal, comer não é algo para ser feito sozinho. Durante os dias que passei ali a pequena menina chegava para mim com pequenos tabacos enrolados pela sua avó ou por vezes, uma cuia com algum alimento. Sempre via a pequena andando pela casa, entre diversos compartimentos familiares, levando e trazendo cuias, panelinhas com comidas ou ingás (Surinapi, março de 2011).

---

8 Pelo sistema de dravidiano de parentesco yanomami, as irmãs do pai são classificadas como sogras.

Assim como a reciprocidade, aprender a se vingar faz parte também do ideal da pessoal *waithëri*, e portanto da educação das crianças yanomami. São frequentes as situações em que um bebê ainda de colo que, ao levar um tapa ou empurrão de uma criança um pouco mais velha, seja guiado pela mãe ou o outro adulto que, segurando o braço do bebê, revida o golpe na criança que o atingiu, ensinando assim a importância de se vingar de uma agressão.

### CENA 5:

Comunidade Sikamapiu, Papiu, 11 de abril de 2012

Na casa coletiva de Sikamapiu, onde vivem cerca de 50 pessoas, eu conversava com Terezinha (40 anos), ela em sua rede e eu deitada na rede de um de seus filhos. Estamos no compartimento familiar dela, que tem cinco redes e a fogueira no meio do triângulo formado pelas redes, sendo duas dispostas como se fossem "beliches" de rede. Ao redor de sua fogueira dorme ela, o marido que é xamã, e os quatro filhos homens com idade entre 2 e 16 anos.

Terezinha me contava histórias sobre seus parentes que morreram por causa das epidemias que vieram durante a invasão garimpeira. No meio de nossa conversa, o filho de dois anos e meio que estava brincando a uns 8 metros de nós, chega chorando perto da mãe. Ela continuando a conversa com os olhos fixos em mim, se desescora um pouco da rede onde está deitada com os pés para fora e, sem olhar para o filho, pega um pedaço de lenha e lhe entrega, em uma situação onde os dois sabem que o menino deverá pegar aquele pedaço de lenha e revidar a agressão que recebeu, nenhuma palavra sendo dita até o momento entre a mãe e o filho. O menino de dois anos está ao lado do seu irmão de 4 ou 5 anos, então o pequeno, ainda choramingando, ameaça bater em seu irmão grande com a lenha, até que o mais velho diz:

*"Kami ya kuo paxionimi! kami ya kuonimi!"* (Não fui eu! Não fui eu!)

Então Terezinha vira o pescoço e, se voltando para o filho mais velho pergunta:

*"Uti a kuoma tha, asa?"* (quem foi, meu filho?)

Ele aponta para um menino que deve ter 4 anos e que está no compartimento familiar ao lado. Ela então dá uma pequena resmungada do tipo: "ham!"; e volta a se escorar na rede para continuar a conversa envolvente que estamos tendo.

Depois de uns 25 min que estamos conversando, agora Terezinha já me conta outra história e as crianças também já voltaram a brigar. Agora foi o filho dela de 2 anos que fez alguma coisa contra o de 4, que ficou furioso. Então o maior, por sua vez, pega a faca da mãe que estava no chão e corre atrás do irmão. Terezinha, que manteve o tempo todo os olhos fixos em mim durante as nossas conversas, olha para o filho de 4 anos dizendo:

*"Poa wa praa!"* (deixa a faca no chão!)

Pouco tempo depois a criança menor volta chorando e eu pergunto porque chora. Terezinha diz que o irmão mais velho o ameaçou com a faca. O pequenino entra dentro da rede da

mãe, pega os seios dela e se acalma enquanto mama, e ela ainda diz para ele:

“Dorme igual ele” – e aponta para o pai, que dorme profundamente em sua rede nesse fim de tarde quente no Sikamapiu.

Essa cena evoca questões semelhantes à anterior. Ao entregar um pedaço de lenha ao filho de dois anos que chegava para a mãe chorando, Terezinha dizia em gesto que o menino deveria se vingar de quem havia batido nele, mesmo sem ela ter acompanhado a cena de agressão (já que depois pergunta ao filho quem foi que tinha batido nele). Filho e mãe compartilham de um entendimento mútuo sobre a necessidade de revidar uma agressão e, o menino ainda pequeno, recebendo o pedaço de lenha, começa a bater no irmão mais velho, que nega ter batido no irmão mais novo. A naturalidade da cena e a forma como a interação não-verbal se deu no início da cena, no momento em que o menino chora e a mãe entrega um pedaço de lenha ao filho, revela um tipo de interação muito comum no processo de aprendizagem das crianças yanomami.

Porém, na segunda cena descrita, quando o filho de quatro anos pega a faca para agredir o menor, mostra também que existe uma “etiqueta” sobre o tipo de agressão, pois nessa cena, a mãe, que aparentemente não olhava diretamente a cena, intervém na briga dos filhos, evitando que o filho mais velho revide o golpe, levantando a faca para o pequeno agressor. Terezinha então fala fortemente para o filho deixar a faca no chão. Ou seja, é preciso se vingar, mas existe também um limite a ser aprendido sobre a intensidade e o mal que se pode causar ao se revidar um golpe, é preciso também aprender a etiqueta e a dosagem sobre a forma de se vingar.

Apesar das diversas ameaças de golpes sérios a outras crianças com facas, pedras ou pedaços de lenha em brasa, não se registram situações em que uma criança tenha machucado seriamente uma outra, a não ser uma vez em que uma menina chegou no posto de saúde do Papiu com um corte raso na cabeça, causado por uma pedrada dada por outros meninos, mas que aparentemente não tinham a intenção de machucá-la.

Nessas últimas cenas, pudemos ver a importância da formação da pessoa *waithëri*, seja aprendendo sobre as trocas e a generosidade, como a pequena menina do Surinapi ou os meninos caçadoras de passarinho, seja trabalhando seus corpos para serem valentes e suportarem a dor, como ocorre com os meninos do Tihinaki, seja aprendendo a se vingar, como vimos entre os irmãos do Sikamapiu.

Explorando o diálogo com outras etnografias, encontramos esse tipo de exercício da troca também entre os Xikrin (cf. Cohn, 2000b). Nesse caso, ao descrever o cotidiano das crianças, Cohn refere que, ao fazerem suas caçadas de pequenos animais no entorno

da aldeia, ou indo à roça derrubar marimbondos, os meninos xikrin reportam os frutos de suas incursões às suas irmãs, para que elas os preparem. Cohn realça o fato de que não se trata de mera imitação das atividades dos adultos:

o que esses meninos estão fazendo, ao presentear suas irmãs com frutos colhidos em suas andanças, nessa idade mais comuns a eles que a elas, ou trazendo o produto de sua caça para que ela possa preparar para eles, não deve ser entendido como um ensaio das relações entre marido e mulher, mas como o início e a efetivação de uma relação de reciprocidade que poderá durar toda a vida (2000a: 211)

### CENA 6:

Comunidade Tihinaki Papiu, abril de 2012

Sáimos da comunidade Tihinaki para uma pescaria em um igarapé próximo. Estamos em um grupo de mais ou menos 10 mulheres adultas e talvez 6 crianças que acompanham suas mães na pescaria. Sirléia, uma jovem mãe, carrega no colo seu primeiro filho, que tem um ano de idade. Quando estávamos atravessando a floresta indo de um lado do igarapé para o outro, a mãe pede a seu pequeno irmão de 10 anos – tio do bebê - que segure-o por um instante. O bebê começa a chorar desconsoladamente. Sirléia havia visto uma árvore *lainatihi*, que tem a casca mole, ideal para a fabricação de tipóias para carregar bebês. Rapidamente, ela descasca com a faca o ponto mais alto que alcança da árvore, bate a faca em um pedaço do tronco, abrindo ali uma lasca que puxa até o pé da árvore, tirando dali uma longa faixa macia. O bebê continua chorando desconsolado no colo de seu jovem tio (ou genro nos termos yanomami). A mãe segura a faixa que tem mais ou menos um metro e meio, apoia o meio da faixa em seu joelho e com as mãos une as duas pontas da casca de árvore com um nó, obtendo assim uma tipóia para carregar bebês. Ela apoia uma extremidade da tipóia em sua cabeça e a parte inferior fica em suas costas, onde o bebê ficará apoiado pelas nádegas. Sirléia pega o bebê do colo de seu irmão e com uma mão o passa por cima de sua cabeça até apoiá-lo na tipóia, colocando os braços do pequeno menino acima de seu ombro, para não cair de suas costas. O bebê para de chorar imediatamente e todos voltam a caminhar pela mata.

Essa cena, gravada em vídeo, impressiona pela rapidez com que a criança suspende o choro e volta a dormir, em meio às condições em que se encontra: deslocando-se dentro da floresta com uma série de movimentos que faz sua mãe, e que a criança acompanha. Sua tranquilidade e pronta resposta demonstra um tipo de disposição corporal e afetiva que altera substancialmente muitas das informações sobre a “natureza” do corpo e da percepção de crianças pequenas não-indígenas com as quais lidamos cotidianamente, para muitas das quais o adormecer pode vir a se tornar um problema cotidiano de difícil gestão por parte de mães e pais.

A cena descrita acima evoca uma outra descrição, feita por Ruth Paradise (1994), de uma criança Mazahua em um mercado mexicano. A criança e a mãe aparentemente não interagem, pois não há nenhum dos sinais que canonicamente indicam interação, como a troca de intervenções verbais, toque físico e mesmo contato dos olhos. No entanto, a autora mostra como suas ações são coordenadas, o que se percebe a partir de duas situações. Uma primeira, em que a mãe se vira rapidamente para trás, onde se encontrava a criança, e a segura, pois ela havia perdido o equilíbrio e estava por cair. Na situação seguinte, a mãe está observando a criança no chão e, a um certo ponto, quando chegam fregueses em sua barraca, pega a menina embaixo de seu braço – que nesse meio tempo estava entretida, sentada no chão, brincando com um objeto em suas mãos. A mãe suspende velozmente a criança para se deslocar com ela até a frente de sua barraca e a menina não se assusta, não chora e não modifica o que estava fazendo, ou seja, continua a brincar com o objeto em suas mãos. Essa capacidade de manter a própria atividade enquanto mantém também a interação com a mãe evidencia uma prontidão das disposições corporais que nós, não-indígenas, não estamos habituadas a lidar – nem como pessoas adultas, e nem as disposições das crianças, que parecem ser capazes de manter o curso de suas ações de uma forma autônoma, até mesmo diante ou durante uma intervenção física em seus corpos.

## CENA 7

Papiu, março de 2015

De retorno de uma longa caminhada pelas aldeias da região do Papiu, nos encontramos, já quase no final do caminho de retorno ao Posto de Saúde, com dois meninos que passam a nos acompanhar. Um deles, com idade de cerca 8 anos, carrega seu arco e flecha que tem dimensões proporcionais a ele (o arco é pouco mais alto que a cabeça do menino, a mesma proporção de um arco para adultos)<sup>9</sup>. Quando chegamos à pista de pouso, temos um longo trecho de terreno descampado e plano diante de nós, e então ele começa imediatamente a lançar flechas. A cada lançamento o menino para, se posiciona, e logo que a flecha é lançada se mantém imóvel observando sua trajetória. Só quando a flecha cai no chão ele se move – para correr em direção a ela, recolhê-la e continuar a caminhada. Essa cena nos lembrou outras que buscamos discutir, em que o aprendiz provê ele próprio as ações que servem para fazê-lo avançar no que pretende aprender – nesse caso, controlar o lançamento da flecha. Chama-nos a atenção sua concentração e domínio da situação. Ninguém intervém e diz nada; o menino, apesar de ainda não saber atirar bem a flecha, sabe o que precisa fazer para treinar e conseguir avançar no domínio dessa prática.

9 Discutimos em outro caso (Silva, Gomes, 2015) a situação em que o instrumento em questão não é produzido em dimensões reduzidas, entre os Xakriabá, o que faz com que o seu manuseio por parte de uma aprendiz ainda criança seja conduzido de forma muito diferente dessa que observamos com os meninos yanomami, pois nesse caso, o aprendiz não tem como reproduzir os gestos e movimentos do adulto por não ter força e disposições corporais que lhe permitam fazer assim.



O menino, que caminha junto a seu pai e um irmão mais velho – ambos mais experientes com arcos e flechas do que ele ainda pequeno – não necessita que alguém direcione a atenção a ele e o oriente sobre o domínio do arco e da flecha. É o próprio menino que conduz seu treinamento e promove sua aprendizagem em busca do domínio dessa prática, da mesma forma como pudemos observar na cena<sup>3</sup>, na qual os próprios meninos trabalham seus corpos para se tornarem *waithëri*.

Em ambas as cenas, embora haja adultos por perto, estes não conduzem ou “vigiam” as atividades realizadas pelos meninos. Mesmo quando o menino treina “por sua conta”, como nesta cena do menino com a flecha, podemos afirmar, de um certo ponto de vista, que ele não está “aprendendo sozinho”, pois age em função de um arcabouço de informações e disposições aos quais teve acesso porque participa de situações coletivas, por não haver nas aldeias yanomami distinção entre espaços exclusivos para crianças ou adultos, mas sim a livre circulação de todos. Trata-se, portanto, de uma outra forma de interagir que não se orienta pela explicitação direta do que cada um deve ou não fazer.

## CENA 8

Papiu, março de 2015

Sáimos de nosso alojamento no Posto de Saúde (o único lugar nessa região que tem estrutura construída pelos *napëpë*, uma casa edificada em madeira há mais de 20 anos) para participar de uma reunião com lideranças locais para informar e decidir sobre a participação da comunidade em alguns dos projetos que envolvem produção de material escrito em língua yanomami. As aldeias são todas afastadas e requerem algumas horas de caminhada para se chegar até elas.

Ao chegar na primeira aldeia, nenhum dos homens adultos está presente, pois se reuniram todos para sair em expedição motivada pelo assassinato de dois jovens de suas comunidades. Encontramos um casal já idoso chorando o luto por um jovem da comunidade, morto recentemente. A mulher havia emagrecido pela tristeza, ambos tinham as maçãs do rosto enegrecidas em sinal de luto, estavam fracos e choravam em forma de lamentos as lembranças que tinham de seu jovem genro. Mesmo de luto nos recebem e param o choro para contar sobre a morte do jovem e a tristeza que os havia acometido.

Enquanto uma parte da conversa acontece com os anciãos, me dou conta das atividades de um grupo de crianças no fundo da casa, para onde minha atenção foi dirigida por ouvir palavras em inglês: estão todas assistindo a um filme, que passa em um pequeno aparelho de DVD montado sobre uma bateria de carro. O filme, sobre um menino que tinha asas e voava, emite palavras às vezes mais fortes, e as crianças riem do que veem e ouvem.

Surpreendeu-me a presença desse tipo de artefato em um local assim aparentemente isolado, e manipulado totalmente por crianças (as maiores têm entre 10 e 12 anos). As crianças todas se movem enquanto o filme avança, colocam a mão no aparelho, o tocam e retornam a se assentar no chão, demonstrando uma certa familiaridade no seu manuseio,

embora não pareçam estar seguindo o filme. Ao lado do luto que assisto do outro lado da maloca, essa cena me pareceu surpreendente e ao mesmo tempo indicadora de um cenário, presente e futuro, que não sabemos ainda como vai se desdobrar.

Esta cena emblemática nos apresenta vários elementos sobre momento singular vivido pelos Yanomami atualmente. Desde que as condições sociais e sanitárias ganharam maior estabilidade, após se recuperarem do impacto de obras desenvolvimentistas e da invasão garimpeira vividas até o início da década de 1990, o crescimento populacional ganhou grande impulso. Como resultado, temos o dado impressionante de uma população extremamente jovem, na qual 91% das pessoas tem menos de 50 anos de idade (Vieira, 2016). Com uma população tão expressiva de jovens e crianças, os conhecimentos tradicionais dos Yanomami estão severamente ameaçados, visto a presença cada vez maior da influência do modo de vida não-indígena nas aldeias, que chegam principalmente através de objetos e mídias digitais, e da crescente presença de jovens yanomami nas cidades de Roraima e do Amazonas.

### **A produção de pessoas como campo específico da agência humana – ou, de como se pensar de outra forma o que chamamos “educação”**

Os comentários das cenas devem ter nos ajudado a desestabilizar nosso olhar e a enriquecer o que podemos dizer sobre os diferentes modos como adultos e crianças, mulheres e homens, mães e pais e seus filhos e filhas, irmãos e irmãs, podem agir em consonância com seu próprio mundo e com o tipo de pessoas que nele se instauram. Para além dessas cenas e das situações contingentes que elas nos trazem, mas exatamente provocados por elas, vamos tentar avançar em nossa reflexão.

Partimos da proposta de Kelly (2003: 12-13) de recorrer a Roy Wagner (também assumido por Leite, 2010) para dar conta dos diferentes enquadramentos, dos *napëpë* e dos Yanomami. Ou seja, de uma forma mais ampla, ao assumir a criança como um “ser individual e natural” que, por isso mesmo precisa ser “socializado”, como ocorre na orientação coletivizante (cf. Wagner), assume-se essa natureza dada da criança, sobre a qual deve ser realizada as ações disciplinantes dessa condição primordial. As mães que seguem a lógica deste modelo apresentam uma performance coerente com esse pressuposto. Já as mães yanomami, que partiriam de um modelo simbólico diferenciante (cf. Wagner), buscam tornar possível a singularização da pessoa, uma vez que a condição humana é o dado; e a diferença o que precisa ser construído. Essa seria uma possível maneira de interpretar – no nível da interação entre mães e crianças – as duas formas de considerar

onde deve atuar a agência humana nesses dois modos de simbolização. Podemos dizer também que é onde deve atuar o que chamamos de “educação” – no sentido da produção de pessoas adequadas, educadas.

Uma outra reflexão nos é propiciada pelas análises de Toren (1993), quando ela observa que a matriz simbólica que orienta as sociedades modernas parte da distinção biologia e cultura e traz, na invenção cultural da noção de criança, a afirmação da criança como um “outro” (p.470), percurso esse que tem na psicanálise uma de suas referências conceituais. Curiosamente, esse “outro” é dominado por pulsões de tal ordem que, para serem explicadas na teoria psicanalítica, são paragonadas à imagem (oitocentista) do selvagem. No entanto, aqui nos encontramos com uma presença – essa, de fato, indígena – marcada exatamente pela premissa contrária, que não atribui essa condição de alteridade e distância à criança. Pelo contrário, a insere com certa “naturalidade” na mesma ordem de pessoas humanas que os adultos (não um ser biológico “selvagem”, com potencial para se tornar adulto), embora com necessidades e capacidades diferenciadas.

O processo de individuação entre os Yanomami – que nos é indicado por Albert (1985) – é muito marcado, inclusive, pela forma como os nomes são atribuídos com quase exclusividade a cada pessoa. Embora, como nos adverte Albert (1985), na atenta releitura de Leite (2010), seja um nome em que sua razão de existir está na enunciação pelo outro:

De acordo com Albert (op.cit.: 398), a antroponomia yanomami – na medida em que evita a todo custo a repetição de nomes – serve mais à individuação do que à classificação da pessoa, trazendo a marca da “singularidade mais irredutível e mais aleatória do indivíduo”. (...) Contudo há nesta individuação uma proscrição da reflexividade de uma identificação pessoal: uma pessoa (adulta) não pode nunca proferir seu nome próprio, este é sempre uma marca que lhe chega por outros. Trata-se, portanto, de uma individuação que deve necessariamente passar pelos outros. (...) A singularidade objetiva do nome só pode ser empregada por outros sujeitos, é como se uma pessoa não pudesse ser socialmente um indivíduo senão por e para outros – justamente os parentes classificatórios e aliados, que fazem uso do nome (Albert op.cit.: 402). O nome próprio, parece assim selar uma concepção de pessoa que, dispersa e fragmentada em seus múltiplos componentes, situa sua identidade no olhar e voz dos outros (Leite, 2010: 78-79).

Começamos então a nos aproximar de uma concepção de criança como alguém dotado de um protagonismo em primeira pessoa, mas que não passa por, ou não coincide com, sua centralidade como pessoa, e nem mesmo pela acentuação de sua individualidade.

Todos esses elementos – individualidade, protagonismo, centralidade da pessoa – estão presentes nas concepções com as quais operamos em nossas vidas, mas aparecem aqui rearticulados em um modo que desafia nossa percepção e entendimento. E é diante desse quadro que queremos retomar a afirmação de Aracy Lopes da Silva:

As crianças devem ser vistas como ativas na construção e determinação de sua própria vida social, na dos que a rodeiam, e na da sociedade na qual vivem. As crianças não são apenas sujeitos passivos de estruturas e processos sociais (Silva 2002: 18).

Chegamos assim a identificar uma concepção de criança que, ao mesmo tempo, responde ao chamado de Aracy Lopes, e avança na direção das especificidades do quadro que caracteriza a socialidade dos Yanomami. E que nos desafia a renovar nossas parcerias entre mulheres pesquisadoras indígenas e não-indígenas – Yanomami e *napëpë*.

Essa seria a hipótese conceitual a que chegamos no exercício que nos propusemos com este artigo que, como afirmamos, é uma incursão inicial – sobre o tema, e sobre suas novas condições de investigação. Deixamos como sugestão de reflexão, pois com certeza, o que estamos tentando colocar em movimento não diz respeito somente ao caso yanomami.

## Referências

- ALBERT, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres. Représentation de La maladie, système rituel et espace politique chez les yanomami du sud-est*. Tese de doutorado. Paris: Université de Paris X.
- ALVARES, Myriam Martins. 2011. "Kitoko Maxakali: a criança indígena e os processos de formação, aprendizagem e escolarização". *Revista ANTHROPOLÓGICAS*. Recife, 15, set. 2011. Disponível em: <http://www.revista.ufpe.br/revistaanthropologicas/index.php/revista/article/view/30>
- ALVES et al. 2014. *Território e comunidades yanomami Brasil – Venezuela*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- ARIÉS, Philippe. 1981. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LTC.
- CHAGNON, Napoleon. 1997. *Yanomamö*. Nova York, NY: Harcourt, Brace College Publishers.
- COHN, Clarice. 2002. "A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia". In: SILVA, A. L. da; NUNES, A.; MACEDO A. V. L. da S. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global.

\_\_\_\_\_. 2000a. "Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá". *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, V. 43 nº 2, pp. 195-222

\_\_\_\_\_. 2000b. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2017. *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Disponível: <http://piib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami> (acessado em outubro de 2018)

KELLY, Jose Antonio Luciani. 2003. *Relations within the health system among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela*. Tese de doutorado. Department of Social Anthropology. Cambridge: University of Cambridge (UK).

KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2015. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras.

LETOURNEAU, François-Michel. 2008. "Les Yanomami du Brésil: géographie d'un territoire amérindien". In: *Mémoire d'habilitation à diriger les recherches*. Paris: Universidade de Paris III.

LEITE, Tainah. 2010. *Pessoa e humanidade nas etnografias yanomami*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

LIZOT, Jacques. 1988. *O Círculo dos fogos: Feitos e ditos dos índios Yanomami*. São Paulo: Martins Fontes.

PARADISE, Ruth. 1994. "Interactional Style and Nonverbal Meaning: Mazahua children learning how to be separate-but-together". In: *Anthropology & Education Quarterly* 25(2):156 - 172 · DOI: 10.1525/aeq.1994.25.2.05x0907w

PATEO, Rogério Duarte do. 2005. *Niyayou: antagonismo e aliança entre os Yanomam da serra das surucucus (RR)*. Tese de Doutorado (Antropologia). USP.

SILVA, Aracy L. 2002. "Pequenos 'xamãs': crianças indígenas, corporalidade e escolarização". In: SILVA, Aracy Lopes da; NUNES, Angela; MACEDO, Ana. Vera Lopes da Silva (Org.) *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global.

TAYLOR, Anne-Christine. 1996. "The soul's body and its states: an Amazonian perspective on the nature of being human". *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 2, p. 201-215.

TOREN, Christina. 1993. "Making History: The Significance of Childhood Cognition for a Comparative Anthropology of Mind. Man", *New Series*, Vol. 28, No. 3 (Sep., 1993), pp. 461-478

VIEIRA, Marina. 2016. *Relatório Executivo do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Yanomami*. Boa Vista: Instituto Socioambiental.

Recebido em 31 de maio de 2017.

Aceito em 04 de setembro de 2018.