UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

**Odair Giraldin**

# *AXPÊN PYRÀK*

## História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, sob a orientação da professora doutora Vanessa Rosemary Lea.

Este exemplar corresponde a redação final da tese defendida e aprovada pela comissão julgadora em 29 de Fevereiro de 2000

Banca:

Profa. Dra. Vanessa Rosemary. Lea (orientadora) Vanessa Lea

Prof. Dr. Carlos Fausto

Profa. Dra. Cecília McCallum Cecília McCallum

Prof. Dr. Robin Michael Wright

Prof. Dr. Márcio Ferreira da Silva

Suplentes:

PROF. Dr. JOÃO MONTEIRO

Fevereiro de 2000

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

G 442 a

Giraldin, Odair

AXPÊN PYRÀK : história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinaje / Odair Giraldin. - - Campinas, SP : [s. n.], 2000.

Orientador: Vanessa Rosemary Lea.
Tese (doutorado ) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios da América do Sul - Tocantins. 2. Índios da América do Sul – Casamento – Costumes e Rituais. 3. Índios Apinaye. 4. Cosmologia. 5. Onomástica. 6. Etnologia. I. Lea, Vanessa Rosemary. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

UNIDADE CS
N.º CHAMADA:
V. Ex.
TOMBO BC/ 40776
PROC.
C D X
PREÇO $11,00
DATA 31/03/00
N.º CPD

CM-00138948-1

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

# SUMÁRIO

Agradecimentos i
Observações sobre a grafia da língua Apinaje iv

**Introdução:**

1 – Etnografias Apinaje viii
2 - O itinerário do problema xvi
3 - Influências teóricas na minha interpretação dos Apinaje xxiv
4 – Vivendo com os Apinaje: minha experiência de pesquisa de campo xxxii

## Capítulo I – Os Apinaje

1 – Localizando os Apinaje 01
1.1 - As Aldeias 07
1.1.1 - Aldeia São José 09
1.1.2 - Aldeia Patizal 10
1.1.3 - Aldeia Cocalinho 11
1.1.4 - Aldeia Mariazinha 12
1.1.5 - Aldeia Riachinho 12
1.1.6 - Aldeia Bonito 13
1.1.7 - Aldeia Botica 13
2 - Histórico da região e sociedade circundante 13
3 - As "revoluções de Boa Vista" 20
4 - A História dos (para os) Apinaje 22
5 - **Kupẽ kêt mẽ ỳiaren**
Descrição do Mito de Sol e Lua. A criação do mundo e da humanidade Apinaje por Mỳỳti e Mỳwrỳre 30
5.1 - A criação dos kupẽ 38
6 - Comentário sobre as interpretações destas **mẽ tũm iarẽn** 44
7 - **Ra kupẽ kamã mẽ ỳiaren**
História do primeiro contato e o descobrimento da Santa 49
7.1 - As "revoluções de Boa Vista " na versão Apinaje 52

## Capítulo II - Visão cosmológica Apinaje

1 - A Cosmologia Apinaje 58
1.1 - Cosmologia e dualismo 59
1.2 - Os dados de Nimuendajú e DaMatta 61
1.3 - A minha interpretação 65
1.4 - Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua) e as metades Koti e Kore 67
1.5 - As outras metades derivadas de Koti e Kore 71
2 - Teoria Apinaje sobre doença, cura e morte 77
2.1 - O karõ e as relações entre mundo vegetal, animal e mineral 78
2.1.1 - Os mẽ karõ 80

2.1.2 - A doença 83
2.1.3 - A cura 87
2.1.4 - A morte e a vida *post-mortem* 88

## Capítulo III - A onomástica Apinaje

1 - A transmissão dos nomes e afiliação às metades Koti e Kore 93
1.1 - A questão da terminologia de parentesco Apinaje 97
1.2 - A figura do arranjador de nomes 103
1.3 - A transmissão de nomes e afiliação às metades Hipôknhõxwỳnh e Ixkrénhõxwỳnh 110
2 - Relações sociais através do sistema onomástico 112
2.1 - A responsabilidade social do nominador 112
2.2 - Grupos e relações sociais criadas através de arranjadores de nomes: tõjaja e tõxjaja 117
2.3 - Linguagem e onomástica como elemento identitário 121
3 – Cerimônias de nominação 125
3.1 - As cerimônias atuais 125
3.2 - As cerimônias de nominação no passado 128
3.3 - A transmissão de nomes panhĩ e dos nomes kupẽ 133
3.3.1 - A incorporação de nomes "comuns" ao acervo de nomes transmitidos 137
4 - Os bens e prerrogativas ligados aos nomes Apinaje 142
4.1 – Cantos 142
4.2 - Pintura corporal 144
4.3 – Enfeites 145
4.4 - Choro ritual 149
4.4.1 - O **mẽ mỳr mã aprĩ** 149
4.4.2 - O **mẽ mỳr mãati** 150
5 – Papel e prerrogativa cerimonial 154

## Capítulo IV - A Amizade Formal

1 - Cosmologia e Amizade Formal 158
1.1 - A forma de transmissão e as relações entre os amigos formais 160
1.2 - Definindo um conceito de mito e rito 163
2 - A transmissão de amizade formal 168
2.1 - Os dados de Nimuendajú e DaMatta 168
2.2 - O ritual de entrega dos enfeites 177
2.3 - Interpretação do ritual de entrega de enfeites de amizade formal 185
2.4 - A atuação dos amigos formais 187
3 - O papel da amizade formal num "sistema matrimonial" 193
3.1 – Casamento 193
3.2 - A consangüinidade na base do cálculo para casamento 195
3.3 - A amizade formal na base de cálculo de casamento 197
3.4 - A amizade formal na base de cálculo para impedir casamentos 205

4 - Os dados estatísticos sobre casamento e amizade formal 206

## Conclusão 214

## Apêndice 1 - O Pàrkapê

A origem do **Pàrkapê** 225
A origem descrita por Nimuendajú 225
Descrição da origem feita por Amnhimy (Grossinho) 226
Descrição da cerimônia do **Pàrkapê** 227

## Apêndice 2 – Descrição do mẽ ôkreporundi

Narração de Amnhi (Jovilina) - Aldeia São José 239
Descrição do **mẽ ôkréporundi** de Amnhimy (Grossinho) 241

## Bibliografia 246

## Índice de Diagramas

Diagrama 01 - Terminologia de Parentesco Apinaje. Relações de consangüinidade (Ego feminino) 94
Diagrama 02 - Terminologia de Parentesco Apinaje. Relações de consangüinidade (Ego masculino) 95
Diagrama 03 - Terminologia de Parentesco Apinaje. Relações de afinidade (Ego feminino) segundo Nimuendajú (1939) 97
Diagrama 04 - Terminologia de Parentesco Apinaje. Relações de afinidade (Ego masculino) segundo Nimuendajú (1939) 99
Diagrama 05 - Terminologia de Parentesco Apinaje. Relações de afinidade (Ego feminino) segundo Nimuendajú ([1939] 1983) 100
Diagrama 06 - Terminologia de Parentesco Apinaje. Relações de afinidade (Ego masculino) segundo Nimuendajú ([1939] 1983) 101
Diagrama 07 - Terminologia Apinaje para primos cruzados conforme Da Matta(1976a) 102
Diagrama 08 - Possibilidades terminológicas Apinaje para primos cruzados a partir dos dados de Da Matta (1976a) 102
Diagrama 09 - Possibilidades terminológicas Apinaje para primos cruzados a partir dos dados de Da Matta (1976a) 103
Diagrama 10 - Terminologia entre amigos formais Suyá 161
204
Diagrama 11 - Transmissão de amizade formal Apinaje segundo Da Matta (1976a) 169
Diagrama 11-A – Transmissão de amizade formal Apinaje segundo DaMatta (1979) 170
Diagrama 12 - Transmissão de amizade formal Apinaje 174
Diagrama 13 - Transmissão de amizade formal segundo Nimuendajú ([1939]1983) 175
Diagrama 14 - Transmissão de amizade formal a partir dos dados de Nimuendajú ([1939]1983) 176

Diagrama 15 - Transmissão de amizade formal de Pykwyi 183
Diagrama 16 - Transmissão de amizade formal de Nhĩnô 184
Diagrama 17 - Casamento de Amnhàk (Orlanda) 195
Diagrama 18 - Exemplo de criação de afinidade através de amizade formal. Casamento de Sikoi e Krãkamrêk 196
Diagrama 19 - Casamento de Iremex e Pẽ pkrãkaĩ 197
Diagrama 20 - Terminologia de afinidade. Relação de amizade formal 201
202
Diagrama 21 - Casamento de Amnhi (Vanda) e Pẽ p kôb 207
Diagrama 22 - Relação de amizade formal e casamentos entre filhos de Tepjêt e Amnhimy 208
Diagrama 23 - Relação de amizade formal e casamentos entre netos de Tepjêt e filhos de Amnhimy 208
Diagrama 24 - Relação de amizade formal e casamentos de filhos de Irepxi e Krãkamrêk 209
Diagrama 25 - Relação de Amizade formal e casamentos de filhos de Katàm koxêt 210
Diagrama 26 - Relação de amizade formal e casamentos de filhos de Kynin tyk e Waxmẽ 210
Diagrama 27 - Relação de amizade formal e casamentos de Waxmẽ e seus filhos 211
Diagrama 28 - Relação de amizade formal e casamentos de filhos de Sipãx 212

# Índice das Ilustrações

Irepxi (Maria Barbosa) e seu neto Pẽ p xà xxxvi
Katam Kaàk (Quirino) em sua roça recém queimada 1
Caminhando pelo cerrado numa caçada 5
Homens batendo tingui 6
Homens colocando tingui no igarapé 6
Homem no pátio da aldeia São José 9
Aldeia (extinta) Patizal 10
Amnhimy (Grossinho) 10
Kobinho na aldeia Cocalinho 11
Moxỳ (Helena), sua neta e Tepkryt (Zé da Doca) no pátio da aldeia Botica 13
Quadro Histórico-Populacional dos Apinaje 17
Castanheira-do-Pará e Sapucaia 62
Buriti e Buritirana 70
Onça e Jaguatirica 71
Bacaba e Juçara 74
**Kaprã kà** - Pintura da metade Waxmẽ 75
**Pi Kanher** - Pintura da metade Katàm 75
Grupo familiar de Irepxi limpando roça para o plantio 81
Sikoi em sua roça preparada para o plantio 81
Pẽ pxà (Augustinho) e Pykwyi 112
Ritual de nominação do trator 127
Ritual de nominação de Pẽ p krãô no pátio 127
Grer (Júlia Na-Na) e Katàm kôxêt 139
Pinturas relacionadas aos conjuntos de nomes 144

Conjunto de enfeites atuais dos Apinaje 148
**Kràmgêx** sendo enfeitada 180
Ritual de entrega de enfeites na aldeia Botica 181
Amnhi (**tyjkatyj**), Pykwyi e Môxgô (**gêt**) no pátio após o recebimento dos enfeites 182
Amigas formais de Nhĩnô 185
Banho dado pelo **kràmgêx** atrás das casas 190
Banhos dados pelo **kràmgêx** no cemitério 190
Amigos formais no ritual de **mẽ kãm nhôt** 192
Ritual do **Rôrôt** 231
Bens oferecidos aos mortos na cerimônia do **pàrkapê** 232
Membros da metade Hipôknhõxwỳnh 236
**Pàrkapê** chegando no pátio da aldeia São José 237
Toras de **pàrkapê** sendo levadas ao cemitério 238
Tora do **pàrkapê** sendo colocada sobre o túmulo 238
Miçangas atribuídas a Pẽ pxi-ti 240
Amnhàk (Terezinha) cantando no pátio 242
Bens a serem distribuídos no **mẽ ôkreporundi** de Amnhimy (Grossinho 243
Grer (Júlia Corredor) no **mẽ ôkreporundi** de Grossinho 244
Distribuição de bens no **mẽ ôkreporundi** de Amnhimy (Grossinho) 244

Figura 1 - Representação da abóbada celeste 61
Figura 2 - Tabela de princípio classificador Koti e Kore 68
Figura 3 - Abóbada celeste e metades Koti e Kore 186
Figura 4 - Representação de aldeia Apinaje 193

## Índice dos Mapas

Bico do Papagaio e Área Indígena Apinaje 2
Povos Indígenas do Brasil Central 3

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

# AGRADECIMENTOS

Chegado o momento de escrever estes agradecimentos, passaram-se vários anos desde o início da pesquisa até chegar a estes escritos finais. Tentando não ser traído por falhas de memória, tentarei descrever as contribuições recebidas ao longo desta jornada.

Recebi bolsas de estudo do CNPq e da CAPES, durante a realização das disciplinas cursadas na Unicamp. Usei-as também como fonte para financiar meu trabalho de campo. Contei com ajuda financeira da Faep-Unicamp para a realização de duas viagens ao campo. Ainda que não tenha sido o recurso desejável para uma pesquisa para doutorado, agradeço a todos pela contribuição. Agradeço também a Fundação Universidade do Tocantins (Unitins), pela licença a mim concedida entre 1994 e 1997 para a realização do doutorado. Devo agradecimentos sobretudo ao grupo de professores do curso de História do Campus de Porto Nacional (onde leciono desde 1992), que colaboraram para uma relativa tranqüilidade que me possibilitou escrever esta tese.

A Pétia (do Laboratório de Arqueologia do Campus de Porto Nacional) colaborou escaneando fotografias e desenhos. Osita e Silvia (da Biblioteca do Campus de Porto Nacional) disponibilizaram a impressora na qual fiz várias cópias da tese. O professor Toinho (Cartógrafo do curso de Geografia) desenhou os mapas que ilustram esta tese. O professor Fernando (zoólogo) e a professora Solange (botânica), forneceram os livros dos quais extraí algumas das imagens que ilustram esta tese. Que dizer-lhes além de obrigado?

Na reta final, colaboraram (lendo a última versão da tese) os amigos Marcos, Meca e Tarcis. Também leram e deram contribuições fundamentais as amigas Carol e Raquel. A

professora Ana Maria Cardoso fez as correções de português. A todos vocês, muito obrigado. Vocês mostraram que, de fato, "amigos a gente encontra".

Agradeço imensamente a professora-doutora Vanessa R. Lea pela sua orientação. Já se passaram dez anos desde que assisti sua primeira aula no curso de mestrado. Recordo-me ainda de sua insistência para uma etnologia indígena que não se restringisse ao estudo do contato, mas sim que se dedicasse mais a revelar as sociedades indígenas em seus aspectos de organização social, parentesco, cosmologia, mitologia. Esta tese é, de certa forma, resultado daquele meu primeiro contato com ela. Certamente que tampouco ela, ou os demais amigos que colaboraram comigo, não são responsáveis pelos possíveis erros aqui cometidos.

Na aconchegante cidade de Artur Nogueira (SP), também colaboraram meus sobrinhos Luciana, Liberato e Fernando, o filho deles, cedendo-me sua casa (os primeiros) e seu computador (o último) para que eu pudesse finalizar este trabalho. Colaboração importante recebi de meus afins, sobretudo de meu sogro Antônio Gomes Machado. Ele fez companhia para minha família nuclear enquanto eu realizava o trabalho de campo.

Um agradecimento especial devo aos amigos da aldeia São José, que me ensinaram com muito carinho sua cultura. Agradeço sobretudo minhas "ĩrmãs" Sikoi, Amnhàk, Iremex e à "nossa" mãe Irepxi, além de Nhĩnô, Grer, Pẽpxà. Agradeço, *in memoriam* ao falecido Amnhimy (Grossinho). Ainda hoje penso em coisas que me ensinou sobre como comportar-se na vida. Nas minhas viagens ao campo, contei com a ajuda sempre pronta de Raimundo Garcez e Júnior, os dois chefes de posto da da FUNAI na área Apinaje. Nas minhas visitas com minha família à aldeia São José, a casa de Marilita foi sempre um abrigo seguro para nós. A todos, muito obrigado.

Todos que já escreveram uma tese sabem que ela resulta em sacrifícios. Quem mais sofre, além do próprio doutorando, são seus companheiros e filhos. Não teria vencido esta luta sem a compreensão e carinho de minha companheira Deusamy. Quando tudo parecia tão difícil para prosseguir, ela, ainda que sofrendo pela minha ausência, instigava-me a continuar. Meus filhos, Raoni e Maíra, também tiveram férias sacrificadas para que eu pudesse visitar a aldeia e checar dados. Espero que tenham gostado das viagens à aldeia e não se tenham traumatizado com o drama da construção de uma tese.

Agora, posso dizer aquilo que Deusamy e meus filhos mais queriam ouvir: terminei.

## Observações sobre a grafia da língua Apinaje

Desde o final da década de 1950 a língua Apinaje vem sendo sistematicamente estudada. A principal responsável por estes estudos é, certamente, Patricia Ham. Já em 1961 ela publicou uma primeira versão de uma gramática Apinaje (Ham, 1961a), além de análises fonêmicas (1961b). Ela produziu ainda outros trabalhos, mas sempre na forma de textos pequenos, nos quais apresenta análises lingüísticas. Um trabalho mais acadêmico, entretanto, foi realizado por Callow, também na década de 1960 (Callow, 1962). Trata-se de sua tese de doutoramento apresentada na Universidade de Londres.

O objetivo do trabalho de Patricia Ham, entretanto, não estava relacionado à produção acadêmica. Como missionária do SIL (Summer Institute of Linguistics), seu propósito sempre foi aprender a língua, transcrevê-la para o sistema alfabético, produzir material para alfabetização (cartilhas) e, finalmente, a tradução da Bíblia, sobretudo o Novo Testamento. Para isto, passou cerca de trinta anos morando com os Apinaje. Hoje, ela domina completamente a língua daquele povo. O objetivo final de seu empenho está em vias de concretização, havendo já uma versão daquele texto religioso em Apinaje, embora ainda não tenha sido publicado.

A grafia que utilizo nesta tese, desta forma, segue aquela já existente. Fiz esta opção por dois motivos básicos. Primeiro, não sou lingüista e não tenho como objetivo estudar a língua Apinaje. Desta forma, trabalhar na elaboração de uma grafia própria da língua Apinaje demandaria tempo e conhecimento que não possuo, ou seja, entrar num debate em um campo que não domino. Deixo este estudo, então, para os próprios lingüistas, como Cristiane Cunha de Oliveira, que desenvolve tese de doutorado na Universidade do Oregon,

tendo já produzido alguns trabalhos (Oliveira,1998a;1998b). Segundo, o grupo estudado já está familiarizado com uma grafia criada há muito tempo, na qual estão sendo alfabetizados. Caso eu adotasse uma nova grafia, correria o risco de não ser compreendido pelos próprios Apinaje quando lessem meu trabalho. Estas observações introdutórias a seguir não têm, então, outra pretensão exceto possibilitar ao leitor um acesso aos termos que utilizo ao longo do corpo da tese.

Aplica-se a vogal "**a**" com as seguintes utilizações: **a** = vogal central alta aberta sonora (como na primeira vogal de "casa"); **ã** = vogal anterior média nasal sonora (como em "mãe" ou "pão"); **à** = vogal posterior alta sonora não arredondada (próximo ao som de ó).

A vogal "**e**" com as seguintes utilizações: **e** = vogal central alta aberta sonora (como em "pé", "café"); **ê** = vogal central média sonora (como em "pêra", "feira"); $\tilde{e}$ = vogal central média sonora nasalizada (como em "bem", "amém", "também").

A vogal "**i**" com as seguintes utilizações: **i** ou **j** = vogal central alta aberta sonora (como em "imã"; "irmã"). Utiliza-se o **i** para os ambientes consonantais, como em pika (terra), enquanto que o **j** é utilizado nos ambientes vocálicos (como pykaj (machado de pedra), ou wajaga (xamã); **ĩ** = vogal central média sonora nasalizada (como em "cupim", "capim", "afim", "jardim").

A vogal "**o**" com as seguintes utilizações: **o** = vogal central alta aberta sonora (como em "pó"); "**õ**" = vogal central média sonora nasalizada ( como em "batom", "bom"); **ô** = vogal central alta arredondada sonora (como em "avô").

A vogal "**u**" com as seguinte utilizações: **u** = vogal posterior alta arredondada (como em "tatu", "urutu"); **ũ** = vogal posterior média não-arredondada nasalizada (como em "um", "algum", "nenhum"); **y** = vogal posterior baixa fechada não arredondada (não há correspondente na língua portuguesa, utilizada na língua Apinaje como no vocativo para irmão (ego fem. falante) ixkamy, em py = urucu); **ỳ** = vogal posterior alta fechada não arredondada (utilizada em kwỳr = mandioca; ou em xwỳ = massa da mandioca).

As consoantes oclusivas "**p**" e "**b**" são grafadas apenas pelo "**p**" (como utilizado em p$\tilde{e}$p, que se lê "pemb"; também em pixô (banana), que se pronuncia "bitxô"). Quando ocorre a sonorização precedida de uma oclusão bilabial (como em mex [bonito, bom], mei [mel]), pronuncia-se "**mb**" onde se escreve apenas "**m**".

A consoante oclusiva alveolar "**t**" é utilizada tanto com função de "**t**" quanto de "**d**". Assim, na palavra Mỳỳti, o "**t**" recebe o som de "**d**", pronunciando-se "Mbỳỳdi", o mesmo ocorrendo com a palavra Koti (pronuncia-se "Kódi"). Já nas palavras "tõ" (irmão), "tãmxwỳ" (sobrinho/neto) a pronúncia tem o som de "**t**". Da mesma forma como no caso da sonorização de "**mb**", mencionado anteriormente, quando ocorre a sonorização do "**d**" precedida de uma oclusão alveolar (como em kanê [remédio], akunok [desaparecer]), pronuncia-se "**nd**" onde se escreve apenas "**n**". Assim, pronuncia-se "kandê" e "agundóg", respectivamente.

As consoantes oclusivas velares "**k**" e "**g**", são utilizadas, sendo que o "**k**" pode ser utilizado com som "**c**" (como em "casa") ou de "**g**" (como em "gato"). Assim, o nome pessoal Tamkàk, pronuncia-se tamgàg, pois o "**k**" tem som de "**g**"; já da palavra kaxkwà

(céu), pronuncia-se "catxcuá", pois os dois "**k**" tem som de "**c**". A consoante "**g**" também é utilizada para os casos de oclusiva glotal, como em "gà" (pátio).

A fricação tem a realização labiodental "**v**", escrita tanto com "**v**" quanto com "**w**" (como em gwra = buriti). Mas no termo de vocativo para esposa, utiliza-se a grafia "**v**", em va. Há, também, as realizações alveolar surda (grafada com **x**) ou sonora nasalizada (escrita com **nh**). Assim, escreve-se kaxkwa (céu), pronunciando-se "catxcua" e kanhê (estrela) que se pronuncia "candxê". Há também a realização alveopalatal, grafado com **j**, como na palavra Apinaje ou nhĩjôt em que a pronúncia é, respectivamente, "Apinazé" e "nhizôto".

Utiliza-se o sinal "r" para grafar os sons da vibrante ("r") e da lateral ("l"). Assim, escreve-se mẽ ôkréporundi, mas o "r" é pronunciado como a lateral "l". Também se escreve "Kamotre", mas se pronuncia "cambótlé". Mas no caso de "ixprõre" (diminutivo de esposa) pronuncia-se com o som da vibrante "r".

# INTRODUÇÃO:

## 1 – Etnografias Apinaje

O pioneirismo e a importância dos trabalhos de Nimuendajú para a etnologia dos povos indígenas do Brasil, sobretudo dos povos de língua Jê, foi ressaltada por diversos autores. Dentre eles, pode-se destacar Maybury-Lewis ([1974]1984,1979] DaMatta [1976, [1987] 1993), Melatti (1970; 1985), Lave (1967), além de autores recentes, como Gordon Júnior (1996).

Nimuendajú foi o primeiro a descrever, nos anos 1930 e 1940, as sociedades Timbira e Xerente, destacando povos que viviam nas regiões de cerrado do Brasil Central, explorando este meio ambiente de uma forma que, comparada aos grupos Tupi que viviam no meio ambiente de floresta, era considerada pouco desenvolvida. Esta deficiência era "evidenciada" pelas ausências: ausência de rede; de canoa; de cerâmica. Naquele debate, Nimuendajú apresentou, no entanto, grupos que viviam no cerrado mas que possuíam uma vida ritual altamente elaborada, além de uma grande complexidade cultural. Ele demonstrou como aqueles povos concebiam sistemas sociais baseados em princípios dualistas, através dos quais construíam diversos pares de metades, os quais, por sua vez, seccionavam suas sociedades. A quantidade de pares de metades, entretanto, variava segundo os diferentes povos.[1]

[1] Entre os Ramkokamekra-Canela e os Apaniekra-Canela, Nimuendajú (1946) apontou a existência de quatro pares de metades. W. C. Crocker (1990) referindo-se aos mesmos Ramkokamekra-Canela e Apaniekra-Canela, argumenta que existe dois pares de metades. Lave argumenta que os Krĩkati possuem metades de dois tipos: as divisões permanentes e as temporárias, perfazendo um total de seis pares de metades (Lave, 1967:179 e segs.). Entre os Krahô, Melatti (1970) afirma a existência de cinco pares de metades.

Neste contexto, Nimuendajú descreveu a organização social dos Apinaje como sendo composta de um único par de metades complementares, as quais ele considerava como sendo "matrilineais e matrilocais" (Nimuendajú, [1939] 1983: 18), não exogâmicas, e localizadas em posições determinadas da aldeia. Nimuendajú designou estas metades de Kol-ti[2] (que acreditava ser o nome da árvore Sapucaia), que ocupava a parte norte do plano da aldeia, enquanto a metade Kol-re (que ele associava à árvore Castanha do Pará) ocupava a parte sul (Nimuendajú [1939] 1983:18). Cada metade possuía um conjunto de nomes pessoais, composto tanto de nomes "grandes" (nomes com cerimônias de transmissão mais elaboradas, cujos portadores desempenham determinados papéis cerimoniais) e nomes "pequenos" (aqueles que não possuem cerimônia de transmissão diferenciada nem prerrogativa cerimonial). Através da nominação, ocorria a filiação a cada uma das metades citadas (Nimuendajú [1939] 1983:19). Pela descrição de Nimuendajú, os nomes deveriam ser transmitidos pelo tio materno (MB[3]) ao sobrinho (ZS) e pela tia materna (MZ) à sobrinha (ZD). No lugar da tia materna (MZ) poderia ser a avó materna (MM) ou outra irmã desta (MMZ). Da mesma forma, substitui-se o tio materno (MB) pelo tio materno da mãe (MMB). A forma de transmissão de nomes para Ego masculino, está correta. Já para Ego feminino (de MZ para ZD), tal como descrita por Nimuendajú, é incorreta, pois uma MZ é classificada como M (mãe). Nesta condição, ela pode ser arranjadora de nomes para

---

[2] Padronizando minha grafia com a escrita atual dos Apinaje, prefiro grafar as palavras Kol-ti e Kol-re, de maneira diferente daquela de Nimuendajú: utilizo, então, as grafias koti e kore. Na pronúncia, a primeira vogal pode ser estendida, podendo-se grafar, também, kooti e koore.

[3] Utilizo as abreviaturas para as posições genealógicas que são correntemente utilizadas pela etnologia mundial. As abreviaturas referem-se aos termos de parentesco em inglês. Assim, **F** = father (pai); **M** = mother (mãe); **B** = brother (irmão); **Z** = sister (irmã); S = son (filho); **D** = daughter (filha); **C** = children (filhos masculino e feminino); **W** = wife (esposa); **H** = husband (esposo). A partir destas posições, pode-se "montar" então as equações para as outras posições genealógicas. Assim, por exemplo, **FBS** = filho do irmão do pai; **FW** = pai da esposa (sogro); **MBD** = filha do irmão da mãe (prima cruzada matrilateral).

sua sobrinha (ZD). O etnólogo alemão deve ter confundido a arranjadora de nomes (está sim uma MZ) com a nominadora-epônima (MM, MBW, FM, FZ).

UNICAMP BIBLIOTECA CENTRAL SEÇÃO CIRCULANTE

Além da organização em duas metades, Nimuendajú postulou ainda que os Apinaje possuíam também uma divisão da sociedade em quatro grupos exogâmicos, os quais ele chamou de kiyê (que prefiro grafar hikjê[4]). Assim, haveriam os seguintes hikjê: "(A) **Ipôg-nyô-twúdn**; (B) **Ikrê-nyô-twúdn**; (C) **krâ-ô-mbédy**; (D) **kré'kara**"[5] (Nimuendajú, [1939] 1983:26). A afiliação a estes quatro grupos ocorreria por descendência paralela, fato que gerou a chamada "anomalia Apinaje", tornando aquela sociedade internacionalmente conhecida no mundo acadêmico. Os filhos de um casal pertenceriam ao hikjê do pai, enquanto que as filhas pertenceriam ao hikjê da mãe. Entre os quatro grupos haveria troca de esposas, de tal maneira que homens A casariam com mulheres B; homens B casariam com mulheres C; homens C casariam com mulheres D e, finalmente, homens D casariam com mulheres A.

Lévi-Strauss afirmou que este sistema de descendência paralela e com grupos exogâmicos, descrito por Nimuendajú, poderia ser tomado como um exemplo de "sistema simples de troca generalizada", caso a regra de filiação aos grupos não estabelecesse ao sistema um caráter estático, pois os primos são excluídos do conjunto de cônjuges possíveis (Lévi-Strauss, [1949] 1982:89). Esta regra de descendência paralela, levaria a formação de quatro grupos endógamos (homens A e mulheres B; homens B e mulheres C; homens C e mulheres D; homens D e mulheres A). Além disso, também, haveria um curioso sistema de

---

[4] Nimuendajú e DaMatta grafaram esta palavra por kiyê. Em respeito à forma escrita que os Apinaje atuais estão utilizando, estou grafando está palavra conforme eles a escrevem: hikjê.

[5] Para estes termos, adoto a seguinte grafia, respectivamente: Hipôknhõxwỳnh, Ixkrénhõxwỳnh, Krãô mex e kréhkara.

casamento entre membros do mesmo grupo. No entanto, isto não ocorre porque, tanto as terminologias fornecidas por Nimuendajú, quanto as demais informações etnográficas, apresentavam os primos como parentes proscritos para o casamento.[6]

Em um artigo publicado em 1960, Maybury-Lewis também chamou a atenção para estes problemas. Para ele, os casamentos entre os Apinaje não seriam regulados pelo sistema de quatro grupos descritos por Nimuendajú, nem tampouco determinado pelo sistema de descendência paralela (Maybury-Lewis, 1960:199). Examinando os dados fornecidos por Nimuendajú, Maybury-Lewis argumentou que havia tanto razão estatística quanto razão estrutural para não acreditar no sistema matrimonial a partir dos quatro hikjê.

A razão estatística é que, primeiro, todas as mulheres do hikjê com as quais um homem poderia se casar, são suas parentes, uma vez que Ego masculino pertenceria ao mesmo hikjê de seu pai. Por isso, ele deve procurar esposas no mesmo hikjê em que seu pai encontrou a esposa, ou seja, no hikjê de sua mãe. Além desse complicador, há também a instituição da amizade formal, que poderia eliminar possíveis cônjuges, pois a amiga formal de Ego masculino, segundo as informações de Nimuendajú ([1939] 1983:27), seria do mesmo hikjê de sua mãe (Maybury-Lewis, 1960:211).

A razão estrutural para o não funcionamento do sistema de quatro hikjê, segundo Maybury-Lewis, é que seria de se esperar encontrar equações terminológicas nas quais se expressasse o sistema matrimonial. Pelo sistema de quatro hikjê, para Ego masculino os seus parentes femininos pertenceriam ao hikjê no qual ele tomaria esposa. Uma vez que o sistema matrimonial fosse definido pelos quatro hikjê, as equações deveriam marcar a

[6] Ver diagramas com a terminologia de parentesco Apinaje no capítulo III.

diferença, para Ego, entre os consangüíneos e os afins. Contudo, isto não ocorre (Maybury-Lewis, 1960:200).

Uma vez que o sistema de aliança não se estabelece através dos quatro hikjê, Maybury-Lewis lança a hipótese de que haveria, entre os Apinaje, um sistema de aliança tipo duas seções, mas que, neste caso, coincide com duas metades. Ele apresenta várias indicações que apontam para um sistema de aliança de metades exogâmicas. A primeira, é que os Apinaje são um grupo Timbira, falante de uma língua Jê e com sistema de metades, algo que caracteriza os demais grupos de língua Jê. Como existem metades exogâmicas descritas para outros grupos Jê (Maybury-Lewis cita os Timbira Orientais, os Xerente, os Kaingang, além de clãs exogâmicos Xavante e clãs e metades exogâmicas Bororo), ele postula que seria de se esperar que os Apinaje também possuíssem este sistema (Maybury-Lewis, 1960:201). Uma segunda indicação pode ser verificada na terminologia de parentesco, característica de um sistema de duas metades. Comparando a terminologia dos Apinaje com a dos demais Timbira, Maybury-Lewis argumenta que as diferenças entre ambos são variações de uma mesma estrutura terminológica de tipo Crow (Maybury-Lewis, 1960:210).

Outra indicação apontada por Maybury-Lewis, para um possível sistema de aliança entre metades exogâmicas, está na correlação existente entre o sistema de hikjê e a transmissão de amizade formal. Os amigos formais de Ego masculino, segundo a descrição de Nimuendajú, seriam um homem do mesmo hikjê e uma mulher do hikjê da mãe de Ego. Maybury-Lewis aponta que, no mito, Sol e Lua são amigos formais e também personificam as metades Koti e Kore as quais estão, conceitualmente, em relação de amizade formal. Ele afirma, então, que as relações entre os amigos formais Apinaje unem pessoas pertencentes à

metades complementares. Assim, como em muitas sociedades às obrigações cerimoniais entre metades correspondem também a obrigações de casamento recíproco, Maybury-Lewis conclui, então, que o sistema de casamento entre os Apinaje seria regulado não pelos hikjê, mas por um sistema de metades exogâmicas, que ele acreditava ser matrilineais.[7]

E qual seria, então, a função dos hikjê? Para ele, (citando Baldus, 1952) trata-se apenas de grupos que se formam com propósitos cerimoniais, comparáveis aos grupos comensais encontrados entre os Tapirapé. O pertencimento a estes grupos se dá através de descendência paralela. Tais grupos Tapirapé, teriam função cerimonial, sendo idealmente endogâmicos (Maybury-Lewis, 1960:198). Apesar de basear-se em dados terminológicos inconsistentes, apresentados por Nimuendajú, como uma indicação de um possível sistema de aliança de duas metades, a hipótese de Maybury-Lewis estava indicando para a interpretação mais adequada para se compreender o casamento entre os Apinaje. Conforme veremos no capítulo IV há dados que indicam a existência de um sistema matrimonial Apinaje baseado em um princípio ideal de metades exogâmicas, mas expressa em termos da relação entre amigos formais.[8]

DaMatta seguiu a hipótese de Maybury-Lewis ao considerar os quatro hikjê como residuais no sistema de parentesco Apinaje. Seu trabalho mostrou que os quatro grupos cerimoniais, apresentados por Nimuendajú, reduzem-se, para ele, a dois grupos que formam o par de metades Hipôknhõxwỳnh e Ixkrénhõxwỳnh. Além deste equívoco de Nimuendajú,

---

[7] Ele afirma: "*We have therefore grounds for supposing that marriage among the Apinayé was regulated by a system of matrilineal exogamous moieties*" (Maybury-Lewis, 1960:212).

[8] Em texto escrito à luz dos dados apresentados por DaMatta, após sua pesquisa de campo com os Apinaje, Maybury-Lewis (1979:304) argumentou que sua sugestão alternativa de como o sistema Apinaje funcionava revelou-se incorreta, pois aquela sugestão estava baseada em uma tentativa de análise formal da terminologia de parentesco Apinaje. Conforme as novas informações que encontrei no campo (ver Cap. IV) parece-me que Maybury-Lewis não estava tão incorreto assim.

DaMatta verificou ainda que **krékára** e **krã-ô-mbedy**, que o etnólogo alemão tomava como dois grupos exogâmicos, eram, na verdade, os nomes dos enfeites específicos, respectivamente, das metades Ixkrénhõxwỳnh e Hipôknhõxwỳnh, entregues pelo amigo formal.

Há, desta forma, para DaMatta, na transmissão de amizade formal e afiliação às metades correspondentes, uma ênfase na relação entre arranjadores de nomes e nominados (que os Apinaje glosam também como, respectivamente, madrinha/afilhada [na transmissão de nomes para Ego feminino] ou padrinho/afilhado [para transmissão de nomes para Ego masculino]), uma vez que cabe aos arranjadores de nomes solicitar a alguém (que será um de seus próprios amigos formais) para que se torne amigo formal de seu nominado. Este assunto da transmissão de amizade formal, bastante complicado à primeira vista, será tratado com maior profundidade no capítulo IV.

Esta ênfase na relação arranjador de nomes/nominado seria a causa da confusão de Nimuendajú ao mencionar o princípio de descendência paralela, pois o(a) **pahkràm** (amigo formal que recebe os enfeites) pertencerá a metade que pertencer seu **kràmgêx** (sua **kràmgêx**) (amigo formal que entrega os enfeites). Como, para DaMatta, a amizade formalizada é estabelecida entre pessoas que estão localizadas em casas diametralmente opostas no círculo da aldeia, o **kràmgêx / pahkràm**, estará sempre do outro lado da aldeia, "a mesma onde um Apinaje geralmente vai buscar uma esposa" (DaMatta, 1976:150). Isto, segundo DaMatta, pode ter provocado a relação estabelecida por Nimuendajú entre as metades Ixkrénhõxwỳnh/ Hipôknhõxwỳnh e grupos matrimoniais.

Muito embora DaMatta tenha seguido a hipótese de Maybury-Lewis, ao considerar residual o sistema de quatro hikjê, ele não fez o mesmo com a hipótese de um possível sistema matrimonial Apinaje, entre metades exogâmicas. DaMatta, ao contrário, argumentou que os dois pares de metades, encontrados entre os Apinaje, não desempenhavam nenhum papel na definição de um possível sistema matrimonial. Para ele, as metades Koti e Kore seriam a expressão de um dualismo diametral, uma vez que há um princípio de simetria entre os elementos classificados por este sistema: leste/oeste; Sol/Lua; Dia/Noite; Verão/Inverno (DaMatta, 1976a:103). As metades Hipôknhõxwỳnh e Ixkrénhõxwỳnh, por sua vez, seriam expressões de um dualismo concêntrico, pois DaMatta associou Hipôknhõxwỳnh ao centro do pátio e Ixkrénhõxwỳnh ao círculo das casa. Segundo ele, há um princípio assimétrico entre ambas, uma vez que o centro é considerado mais importante que a periferia.

Depois de DaMatta, apenas José Reginaldo Santos Gonçalves (Gonçalves, 1981), realizou pesquisas antropológicas entre os Apinaje. Gonçalves, entretanto, procura observar a relação entre os Apinaje e a sociedade circundante no processo de formação da identidade étnica. Com isso, não acrescenta novos dados sobre organização social. Antes, baseia-se nas monografias de Nimuendajú e DaMatta. Com isso, repete as informações contidas sobretudo no trabalho deste último. No tocante aos pares de metades, ele reafirma as perspectivas de DaMatta citando que elas "não têm quaisquer funções matrimoniais" (Gonçalves, 1981:63).

## 2 - O itinerário do problema

Fui para o trabalho de campo tendo como objetivo, naquele momento, estudar como os Apinaje interpretavam a sua experiência histórica, após dois séculos de contato com a sociedade circundante.

Inicialmente, parti do pressuposto de que as questões de organização social já estavam explicadas através dos trabalhos realizados por DaMatta e Nimuendajú. Por isso, pensei em estudar uma etno-história Apinaje, um tema que não havia sido objeto de preocupação daqueles etnólogos. Das inquietações relacionadas à etnohistória, resultou as interpretações que apresento no capítulo I. No entanto, percebi, à medida que desenvolvia as pesquisas, que meu pressuposto estava equivocado. Haviam diversas lacunas no que se refere aos dados apresentados por Nimuendajú e DaMatta. Quais são elas?

A primeira delas está na interpretação do dualismo Apinaje. DaMatta viu dois pares de metades, um deles, revelador de um princípio diametral; outro, revelando um princípio concêntrico. Observo, ao contrário, várias construções de pares de metades a partir dos tipos de dualismo exposto por Seeger (1989: 194-195). Segundo ele, para entender os Suyá é preciso utilizar a separação entre organização dual e dualismo. O primeiro conceito refere-se ao princípio organizacional que cria grupos sociais formando pares de metades. O segundo, indica uma filosofia sobre o social, sendo um princípio que organiza as relações sociais, bem como conceitos de tempo, espaço, pessoa e cosmos (Seeger, 1989). Seguindo ainda Seeger, ele afirma que existem sociedades com instituições duais, sem cosmologia dualística; sociedades com cosmologia dualística sem organização social dual, e sociedades tanto com dualismo quanto com organização dual (Seeger, 1989:192). Para Seeger, os

Suyá, os Apinaje, os Timbira Orientais bem como os Mẽ bêngôkre (Kayapó) são exemplos de sociedades nas quais estão presentes dualismo e organização dual.

Este dualismo mencionado por ele é desmembrado em três tipos diferentes: o dualismo mal-definido (fuzzy); o dualismo de simetria recursiva e assimetria categorial; e o dualismo bem-definido (non-fuzzy). O primeiro, dualismo mal-definido, Seeger baseou-se na teoria matemática dos conjuntos. O pertencimento dos membros a um determinado conjunto varia de acordo com o contexto e o conjunto de características do ambiente e dos elementos. Um elemento pode pertencer mais ou menos a um determinado conjunto ou grupo, dependendo do contexto. Neste princípio de um dualismo mal-definido, os Suyá compreendem pessoas (que são classificadas pelo odor, dependendo do tipo e intensidade deste), animais (também classificados pelo seu odor) e plantas medicinais (também pelo odor).

A idéia do dualismo de simetria recursiva (complementaridade) e assimetria categorial (hierarquização), Seeger adotou de Fox (1989). Trata-se de um dualismo pelo qual os elementos estão, ao mesmo tempo, em oposição complementar (direito/esquerdo; alto/baixo; leste/oeste) mas hierarquizados (leste é superior a oeste; alto superior a baixo) (Fox, 1989:44-47). Este dualismo, é utilizado pelos Suyá para classificações que levam em consideração o espaço. Aqui, Seeger se refere basicamente à dicotomia centro/periferia, com o primeiro (centro) representando o social, enquanto o segundo (periferia) remete ao natural (Seeger, 1989:197). Segundo o autor, os Suyá possuem mais de cinco graus diferentes de periferialidade. Qualquer um deles pode ser utilizado para estabelecer uma distinção entre o social e o natural. Em determinado contexto, pode-se contrastar o pátio com as casas. Em outro, ambos podem ser contrastados com o terreno dos fundos das casas.

Estes (pátio, casas e seus "quintais"), por sua vez, podem ser considerados espaços sociais em contraste com as roças (naturais). Em outras circunstâncias todos estes domínios podem ser tratados como sociais e contrastados com a floresta (Seeger, 1989:197). Entretanto, em todas as operações de contrastividades, mesmo com a presença de complementaridade entre os membros, existe também o aspecto da valorização. O centro (social) é mais valorizado que a periferia (natural) (Seeger, 1989:198-199).

O dualismo bem-definido, é aquele em que os membros estão definidos como pertencendo a um grupo, sem a possibilidade de pertencer a outro. Esta característica está presente sobretudo nas metades Suyá: Ambanyi e Krenyi. O pertencimento a uma delas não permite ao membro pertencer a outra. No entanto, ainda aqui há uma certa assimetria entre as metades, pois enquanto uma delas executa canções de um animal por um tempo curto, a outra executa por um tempo longo (Seeger, 1989:199).

O dualismo Apinaje, dessa forma, pode ser melhor entendido a partir da proposta de Seeger. Meu argumento, no capítulo II, é que a principal característica do dualismo Apinaje é ser complementar e hierárquico. Os Apinaje vivem, assim, compondo uma sociedade que possui tanto uma organização social dualística, quanto a cosmologia dual. Considerando o dualismo como uma filosofia sobre o social (teoria sobre a sociedade, ou teorias sociais, como afirma Maybury-Lewis, 1989), em lugar de ver o dualismo Apinaje como revelador apenas de uma divisão diametral e outra concêntrica, eu o interpreto como complementar e hierárquico, no sentido de que há sempre um princípio assimétrico entre os membros das metades, quaisquer que sejam elas.

Neste sentido, estou apoiando-me no conceito dumontiano de hierarquia. Hierarquia, para Dumont, é o princípio de englobamento do contrário. Dois elementos são relacionados, de tal forma que um engloba o outro, sendo, por isso, considerado hierarquicamente superior. Significa que é o todo que comanda as partes, sendo ele concebido como fundado numa oposição (Dumont, [1977] 1997:95). E esta visão hierárquica, com primazia da referência à totalidade, do todo sobre as partes, implica a presença da noção de valor na compreensão da relação entre as partes que pertencem ao todo. Dumont menciona o caso da preeminência de uma das mãos. A preeminência da mão direita não se dá apenas pela oposição distintiva em relação à mão esquerda, mas pela concepção do todo do corpo (Dumont, [1977] 1997:373).

Este mesmo princípio, segundo Dumont, também é valido para o dualismo em geral, sobretudo para as organizações sociais que se concebem como divididas em metades. Para ele, também a divisão em metades implica na diferenciação a partir de valores, pois "diferentemente da simples relação distintiva, a relação hierárquica inclui a dimensão do valor" (Dumont [1977] 1997:373).

Este princípio hierárquico também foi aplicado por Traube (1989) para interpretar a sociedade do povo Mambai da Indonésia. Segundo ela, o sistema classificatório utilizado por aquele povo baseia-se na idéia da unidade em divisão. Contudo, trata-se de um sistema que classifica hierarquicamente aquilo que opõe, ao mesmo tempo que opõe aquilo que classifica hierarquicamente. Segundo a autora, "colocando unidade e hierarquia juntos, como os Mambai fazem, nós podemos dizer que o sistema deles é um no qual a idéia de unidade fornece o princípio para classificar hierarquicamente opostos complementares" (Trauber, 1989:341 [tradução minha]).

Para mim, as divisões em metades como fazem os Apinaje, podem ser vistas a partir deste princípio hierárquico, pois sempre está presente a noção de valor na relação entre as partes. Mas, a despeito disso, o princípio do englobamento do contrário não é recorrente na interpretação que os Apinaje fazem de seus pares de metades. Isto porque o princípio dualístico serve como forma de classificação, não entre elementos em oposição absoluta, mas, isto sim, entre elementos que mantenham entre si alguma semelhança.[9]

Isto significa que nem todos os elementos do universo são classificados pelo princípio da oposição hierárquica, mas apenas aqueles que são semelhantes, contudo diferentemente valorizados. Assim, não se relacionará um buritizeiro com uma bacabeira, pois não há semelhanças entre eles. No entanto, pode-se comparar o buritizeiro com a buritirana, uma vez que ambos tem o mesmo formato, produzem frutas semelhantes, mas que são diferentemente valorizadas (veja figuras na página 70) O mesmo raciocínio aplica-se a bacaba com a juçara (veja figuras na página 74).

A outra lacuna que percebi ao realizar a pesquisa de campo está na amizade formal, sobretudo na sua forma de transmissão e os resultados sociológicos decorrentes desta instituição social. No momento em que procurei compreender, no diálogo com pessoas Apinaje, como se transmitia a amizade formal, percebi que o modelo apresentado por DaMatta não contemplava toda a complexidade presente na transmissão e nos desdobramentos decorrentes do estabelecimento desta relação. O modelo, apresentado por DaMatta, tratava a transmissão de amizade formal como ocorrendo apenas entre duas

[9] Refiro-me, aqui, ao princípio, apresentado por Mellati sobre os Krahô, pelo qual para "*toda diferença entre dois elementos em oposição corresponde uma igualdade entre os mesmos elementos*" (Mellati 1970:455). Entre os Mẽ bêngôkré (Kayapó) existe também este princípio, nos casos, por exemplo, de dois enfeites que são distinguidos pela cor dos pingentes, ou dois animais de estimação pertencentes à Casas diferentes de acordo com o sexo do animal (Vanessa Lea, comunicação pessoal).

pessoas: quem entrega e quem recebe determinado conjunto de enfeites. Minhas observações (apresentadas no capítulo IV) mostraram que a amizade formal envolve um amplo conjunto de pessoas.

Diante destas perspectivas, passei, então, a conduzir minhas pesquisas mais no sentido de preencher aquelas lacunas. Além disso, pude compreender as características culturais dos Apinaje atuais, que são operativas para a manutenção da sua identidade enquanto grupo indígena distinto dentro do panorama Jê Setentrional, bem como frente à sociedade não-indígena. Apesar disso, dialoguei com as pessoas Apinaje a respeito de suas interpretações sobre a experiência do passado histórico vivido após o contato. Nesta tese, entretanto, esta parte ficou contida no primeiro capítulo, enquanto que nos demais apresento os dados que se referem à cosmologia, mitologia e organização social.

Assim, no primeiro capítulo apresento os Apinaje, com sua localização no espaço e tempo. Através de um histórico da presença da sociedade não-indígena na região, refiro-me a sua "história" a partir do nosso ponto de vista histórico. Em seguida, apresento como os Apinaje contam a história sobre si mesmos, através das formas narrativas que são classificadas como **mẽ tũm iarẽ n** (histórias antigas) e **mẽ tũmjexuiarẽ n** (histórias dos antigos). Entre as primeiras, incluem-se a história das ações de Sol e Lua quando estavam transformando o mundo e da criação dos kupẽ (não-indígenas). Destaco também uma interpretação Apinaje da história regional (dos conflitos coronelísticos de Boa Vista, atualmente Tocantinópolis). A variação do mito de Sol e Lua traz informações recolhidas por mim durante o trabalho de campo, acrescentada de informações apresentadas por Nimuendajú. Apresento esta narrativa das aventuras de Mỳỳti e Mỳwrỳre, a qual revela tanto a criação da humanidade Apinaje quanto dos kupẽ (aqui entendido como os não-

indígenas), pois considero, seguindo um *insight* de DaMatta, que este ciclo "é a expressão codificada das relações e ações sociais mais importantes da sociedade Apinaje" (DaMatta,1976a: 133).

No segundo capítulo, apresento uma visão da cosmologia Apinaje. Nele, discuto as divisões em pares de metades que aquele povo constrói em diversos contextos. Desta forma, apresento minha interpretação do sistema de metades Apinaje, como uma forma de dualismo com características de complementaridade e hierarquia (nos termos propostos por Traube [1989] e Fox [1989]). Este mesmo dualismo também está presente na forma como os Apinaje interpretam a doença, cura, morte e vida *post-mortem*. Meu argumento é que, muito embora eles concebam que todos os elementos do meio em que vivem compartilham uma mesma qualidade (possuem um espírito, um duplo, uma imagem, um **karõ**), há, também ali, uma classificação entre os elementos do mundo, de tal forma que os elementos daquilo que nossa sociedade chama de reino vegetal, tem mais poderes sobre os elementos do reino animal. É assim que interpreto a utilização das plantas como **kanê** (um instrumento [remédio] que combate um mal adquirido). Eles utilizam as plantas segundo um princípio da analogia: usam plantas que são **axpen pyràk** (parecidas, análogas [expressão que serve de título a esta tese]), semelhantes aos elementos que estão agindo sobre o corpo do doente.

No terceiro capítulo, discuto a onomástica Apinaje. Apresento as informações que consegui sobre os conjuntos de nomes, os bens e prerrogativas a eles associados, e mostro como a forma Apinaje de transmissão de nomes, que inclui a figura do arranjador de nomes (aquele que efetivamente indica um nome para ser transmitido à pessoa), o nominador (aquele que transmite um nome à pessoa), o nominado (aquele que recebe um nome) e o

epônimo (aquele que é o portador do nome), cria relações sociais específicas entre as pessoas que têm os mesmos arranjadores de nome. Retornarei a este assunto no capítulo III, em que ficará mais claro a diferença entre cada em dos elementos envolvidos no sistema de transmissão de nomes. Indique-se desde já, entretanto, que tais conceitos, por serem limitados, cobrem somente parcialmente a atuação efetiva destes personagens. O arranjador (ou arranjadora) de nomes não tem apenas esta função de "encontrar" um nome para uma pessoa recém-nascida. Cabe também ao arranjador de nomes, responsabilidades sociais para com o nominado, sobretudo aquela de inserção deste nas relações sociais mais amplas, como a indicação dos amigos formais (do nominado), a negociação em torno do casamento (do nominado), a resolução de problemas (causados pelo nominado [como brigas]). O nominado, por sua vez, estabelece diversas relações sociais através da mediação do seu arranjador de nomes (grupos de irmãos e de irmãs, que tem participação tanto em cerimoniais quanto na vida cotidiana). Há também uma diferenciação de nominador (aquele que transmite o nome no ritual realizado durante as cerimônias de nominação) e do epônimo (aquele que é o portador do nome que, na maioria das vezes [mas não sempre] coincide com o nominador). Além disso, discuto também a maneira como os Apinaje incorporaram a utilização de nomes kup$\tilde{e}$ (ocidentais). Argumento que eles nominam as pessoas com nomes ocidentais, mas que tais nomes não se incorporam aos acervos de nomes tradicionais. Enquanto estes são transmitidos da forma tradicional, aqueles se perdem com a morte do seu portador, demonstrando o quanto os nomes podem ser vistos como um índice de perenidade da cultura Apinaje.

No quarto capítulo discuto a amizade formal, onde apresento uma nova interpretação da forma de transmissão desta relação social. Argumento que a transmissão

desta relação não ocorre com a entrega de enfeites, como afirmou DaMatta (1976, 1976a) e Nimuendajú ([1939] 1983), mas que, isto sim, a amizade formal é herdada através dos arranjadores de nome. O ritual de entrega dos enfeites, realizado por parte de um conjunto de amigos formais, é um rito que recria as ações primordiais entre Sol e Lua. Desta maneira, sendo um ritual, a relação de amizade formal é uma outra forma de manifestação do dualismo, podendo mesmo ser considerado como uma metáfora das metades Koti e Kore. Apresentando e discutindo as terminologias presentes entre as pessoas envolvidas na relação de amizade formal, argumento que através dela se estabelece um sistema ideal de casamento. Trato este como um sistema de aliança idealmente sociocêntrico, pois é pensado com sendo entre as metades Koti e Kore, mas empiricamente egocentrado, uma vez que precisa ser recriado constantemente, pois as possibilidades de casamento ideal, para as pessoas envolvidas numa relação de amizade formal, esgotam-se em duas gerações.

### 3 - Influências teóricas na minha interpretação dos Apinaje

A interpretação da sociedade Apinaje, apresentada neste tese, deve-se, naturalmente, à minha própria formação intelectual. Ingressei na universidade no final da década de 1980, no momento em que o estruturalismo estava sendo questionado. Formei-me antropólogo a partir de leituras de monografias que, muito embora mantivessem uma perspectiva de análise estrutural, procuravam aliar os aspectos de organização social tanto à cosmologia quanto à história, para entender as categorias culturais a partir das quais um povo determinado organiza sua experiência, seja esta de *práxis*, seja de interpretação do mundo, como afirma Maybury-Lewis ([1974] 1984).

Esta mesma perspectiva de interpretação está presente em textos de Joanna Overing (1975, 1981, 1984). Para ela, para compreendermos a filosofia social a partir da qual cada povo indígena interpreta o universo, a sociedade, o mundo enfim, é preciso relacionar a cosmologia, a mitologia com a estrutura social.

O argumento de Overing é que, a despeito do grande contraste em termos de organização social entre os grupos da área das Guianas, do noroeste amazônico e do Brasil Central, subjaz nos povos das terras baixas sul-americanas princípios de uma filosofia comum da existência do social. Para ela, a vida social acontece quando há contato e mistura entre entidades e forças que são distintas (Overing, 1984:333). Ela prefere o termo "diferença" para descrever um princípio metafísico, o qual acredita constituir uma ordenação básica para todas aquelas sociedades. Seu argumento é que, na teoria indígena, "diferença" é associada aos perigos, à ameaças, os quais, entretanto, podem ser controlados através da *práxis* adequada. Desta forma, o social é identificado com alteridade e perigo, enquanto que a existência a-social (em outro mundo), é associada com identidade e segurança (Overing, 1984:333).

Enquanto para os grupos do noroeste amazônico e os do Brasil Central (Jê e Bororo) a força cultural da alteridade é "domesticada" socialmente, através de seus complexos sistemas de divisões em metades, grupos, sistema de nominação,[10] para os povos das Guianas, esta "domesticação" é exercida individualmente, através da habilidade individual (sobretudo através de xamanismo) em controlar as forças do cosmos (Overing,1984).

[10] Conforme veremos no capítulo II, adiante, os Apinaje têm atividades relacionadas ao controle destas forças de alteridade que estão além do nível do sistema social, como quer Overing, mas ligados sobretudo à metafísica, controláveis através de atividades xamanísticas.

Desta maneira, para Overing, é no relacionamento entre mitologia e cosmologia que encontramos a filosofia de um povo sobre sua sociedade. A similaridade entre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas estaria no nível cosmológico. Esta similaridade, para a autora, fica oculta quando focalizamos apenas a estrutura social.

> *Dentro da mitologia e relacionado com a cosmologia nós freqüentemente encontramos uma clara filosofia da sociedade, e é neste nível, o cosmológico, que nós podemos ver uma forte similaridade que fica oculta quando o foco é somente sobre estrutura social. Para os Piaroa Guianiense, por exemplo, assim como para os Jê-Bororo, e para os povos da noroeste amazônico, pode-se dizer que o universo existe, a vida existe, a sociedade existe, somente na medida que há contato e mistura de propriedade entre coisas que são diferentes uma para outra. A dessemelhança é que os ameríndios Guianenses em geral fazem de tudo na vida social para suprimir tais diferenças, enquanto que os Jê-Bororo e as sociedades do noroeste amazônico expressam-na* (Overing, 1981:161[tradução minha]).

As leituras dos textos de Descola, sobre os Achuar, e de Stephen e Christine Hugh-Jones, sobre os Barasana, também foram importantes na minha trajetória intelectual. Segundo Christine Hugh-Jones (1979), para compreendermos a visão de mundo das sociedades do Noroeste Amazônico é preciso olhar o cosmos como uma projeção imaginária da experiência presente, mas, concomitantemente, é uma projeção que controla a vida presente, ao mesmo tempo que faz parte dela.

Segundo ela, sem recorrer ao mito e as exegeses nativas, não seria capaz de construir um modelo da situação atual do grupo estudado. Os vários domínios da experiência dos Barasana, como estrutura social, parentesco e casamento, ciclo da vida, política, economia e religião, estão ideologicamente integrados, da mesma forma como estão interligados no comportamento concreto.

C. Hugh-Jones faz uma crítica, desta forma, à maneira como os antropólogos utilizam seus dados. Para a autora, seu livro:

> *é uma tentativa de superar a distorção e limitação resultante do estabelecimento das sub-disciplinas antropológicas que separam categorias de dados de certo modo refletindo interesses profissionais dos antropólogos antes que a natureza da sociedade que estuda* (C.Hugh-Jones, 1979:2).

Especialmente no caso dos índios do rio Vaupés deve-se evitar a separação dos dados, uma vez que questões sobre aspectos da vida diária são respondidas contando-se episódios de mitos, e neles não há separações convenientes entre instituições. Sua proposta, então, é descrever a sociedade Barasana em termos de processo dinâmico, o qual toma a forma de ciclos repetidos, sendo que mesmo o sistema de classificação que parece fixo, "estático", pode ser visto em termos do processo dinâmico. Assim, a estrutura dos grupos de descendência, do cosmos, do ciclo de vida, de alimentação, são todos criados pelo movimento de pessoas, seres ancestrais ou outros elementos através do tempo-espaço. Segundo a autora, porque a estrutura é pensada e criada desta maneira, eles possuem a capacidade de engendrar mudanças criativas (C. Hugh-Jones, 1979:2).

Stephen Hugh-Jones, em seu trabalho sobre ritual de Yurupari, praticado pelos mesmos Barasana do rio Pirá-Paraná, afirma que não havia, nos anos setenta, estudos detalhados a respeito dos rituais de povos indígenas da América do Sul. Se existia, eram, quase sempre, parte de descrições etnográficas mais amplas, ocorrendo assim uma distorção da realidade etnográfica. Pelo argumento de S. Hugh-Jones, isto ocorria porque os antropólogos isolavam organização social de cosmologia, quando uma das características mais interessantes e significativas das sociedades sul-americanas é que elas não vêem seu parentesco, casamento e organização social isolados de uma ordem religiosa e cosmológica mais ampla (S. Hugh-Jones, 1979:3). Para o antropólogo, é através do ritual que o sistema mitológico adquire significado como força ativa e princípio organizador da vida diária. Seu

estudo, desse modo, é uma tentativa de preencher este vácuo etnográfico focalizando o complexo ritual de Yurupari entre os Barasana (S. Hugh-Jones, 1979:3).

Além de ser uma contribuição etnográfica, seu estudo pretende ser ainda um exercício de interpretação de ritual e mito, na tentativa de integrar análise estruturalista (em particular a análise de Lévi-Strauss) com abordagens mais convencionais no estudo de religião e cosmologia. Procura, com isso, construir um sistema unificado em torno do pensamento religioso de uma sociedade singular. O autor pretende mostrar como um ritual pode ser analisado com referência a outros rituais, bem como a um corpo de mito. Sua intenção também é mostrar como o ritual medeia pensamento mítico e ação social.

Alertando que sua abordagem do mito e rito é essencialmente estruturalista, o autor afirma que seu objetivo não é analisar o mito Barasana em si mesmo, mas usar o mito com outros tipos de dados para elucidar as características organizacionais e simbólicas do ritual (S. Hugh-Jones, 1979:13). Referindo-se ao método levistraussiano de análise dos mitos, S. Hugh-Jones afirma que sua abordagem difere na área de comparação *cross-cultural*. Segundo o autor, Lévi-Strauss interessa-se em esboçar a sintaxe da mitologia sul-americana como um todo: "ele está interessado menos com o que os mitos significam que com como eles transmitem este significado", afirma S. Hugh-Jones (1979:15).

S. Hugh-Jones, por sua vez, diz interessar-se em examinar os mitos dentro do contexto sócio-cultural e elucidar seus significados dentro dele. Para ele, os mitos Barasana somente podem ser compreendidos quando são sistematicamente relacionados ao ritual, sendo que é neste contexto que seu significado se atualiza. Reciprocamente, mostra que

muitas características do ritual Barasana somente podem ser entendidas em relação aos mitos (S. Hugh-Jones, 1979:15).

Descola ([1986]1988), em seu estudo sobre os Achuar, faz uma crítica ao determinismo ecológico, argumentando que a selva amazônica suscitou uma projeção da visão naturalista do imaginário ocidental. Ela foi durante muito tempo apresentada como uma reserva botânica e zoológica, apenas acessoriamente povoada por seres humanos. Dificilmente admitia-se que seus habitantes humanos pudessem ter uma visão cultural sobre esta natureza. Via de regra, os habitantes humanos da Amazônia eram ou ignorados ou então incorporados a ela como parte da natureza. A etnologia sul-americana contribuiu, argumenta Descola, para modificar esta concepção naturalista da floresta amazônica mostrando o quanto a atuação das sociedades dos povos habitantes da região interagem simbolicamente com o meio ambiente (Descola, [1986]1988:17).

A etnografia contemporânea, entretanto, apresenta interpretações diferentes. Denominou de *morfologia simbólica* o enfoque que apresenta a natureza como um objeto de exercício de pensamento, como a matéria privilegiada a partir da qual flui a imaginação taxionômica e cosmológica. Nesta perspectiva a observação do meio ambiente constitui-se, da parte dos etnólogos, em uma precaução metodológica necessária para explicar com maior rigor a organização interna dos sistemas de representação. A natureza intervém como auxiliar demonstrativo da empresa principal, qual seja, a semiologia dos discursos indígenas (Descola, [1986]1988:18). Trata-se, neste caso, do programa de investigação desenvolvido por Lévi-Strauss.

Outro tipo de enfoque procura explicar todas as manifestações da cultura como epifenômenos do trabalho físico da natureza. Postulando uma determinação totalizante da sociedade por parte do meio ambiente, esta visão utilitarista nega a especificidade do simbólico e do social. Este seria o programa de investigação da escola *do determinismo ecológico* americano (Descola, [1986]1988:18).

Para Descola, o que caracteriza estes dois enfoques é o papel subalterno dado à *práxis*. No primeiro caso, preocupa-se quase que exclusivamente com as questões das produções da mente, sendo que a *práxis* apenas intervém como meio para decifrar tipos de discurso codificados (como mitos, taxionomias...). No outro, a *práxis* se reduz a uma função adaptativa, perdendo toda autonomia significante (Descola, [1986]1988:18).

Assim, pode-se entender sua proposta: analisar as relações entre o homem e seu meio ambiente, sob os aspectos das interações dinâmicas entre as técnicas de socialização da natureza e os sistemas simbólicos que a organizam: "Meu propósito é isolar os princípios que estruturam uma *práxis*", argumetna Descola. O autor afirma ainda ser inaceitável a perspectiva do empirismo materialista de considerar as representações da vida material como meros reflexos ideológicos dos modos de apropriação da natureza, pois "nada permite atribuir ao material uma preeminência causal ou analítica sobre o mental. Toda ação, todo processo de trabalho se constitui a partir de uma representação das condições e das modalidades de sua execução" (Descola, [1986]1988:19) [tradução minha]).

Descola define *práxis* como "uma totalidade orgânica em que se mesclam estreitamente os aspectos materiais e os aspectos mentais" ([1986]1988:19 [tradução

minha]). Remete, a partir daí, para as esferas do trabalho científico com os quais seu trabalho se relaciona: a ecologia humana e a antropologia econômica. Para poder realizar sua intenção de uma análise antropológica das relações entre sociedade e seu meio ambiente, expõe duas preocupações metodológicas básicas: primeiro, a multiplicidade de cadeias de determinação ecológica exige grande prudência na interpretação causal; segundo, as relações de uma sociedade com seu meio ambiente não são unívocas e não podem ser concebidas exclusivamente em termos de respostas adaptativas. Aqui, a posição do etnólogo (em um enfoque amplo) consiste em mostrar a parte de criatividade que cada cultura põe em sua maneira de socializar a natureza (Descola, [1986]1988:21).

Também foi marcante em minha formação os debates em torno da questão da dicotomia estruturalista entre as assim chamadas "sociedades frias" *versus* "sociedades quentes", sobretudo no tocante a associação das primeiras às supostas sociedades sem ou a-históricas, enquanto as segundas seriam relacionado às sociedades históricas. À guisa de introdução, cabe mencionar que um viés estruturalista postula a existência de sociedades nas quais a estrutura social não sofrem alterações pelos eventos contextuais, enquanto que as sociedades históricas seriam aquelas cujas estruturas sociais seriam fundadas numa concepção processual, em que os eventos são parte inerente e fundante da sociedade.

Esta distinção entre sociedades "frias" e "quentes" foi o ponto de partida para diversos debates e críticas, do qual o livro *Rethinking History and Mith* (J. Hill, (ed) 1988) é um exemplo. Os diversos autores, cujos trabalhos compõem aquela obra, partiram do princípio de que existe dois tipos de consciência social nas sociedades: uma consciência mítica e outra histórica. A concepção teórica estruturalista conceberia as assim chamadas sociedades "frias" como aquelas que dariam mais ênfase aos mitos, reduzindo todos os

acontecimentos históricos a uma explicação mítica, evitando desta forma qualquer mudança na estrutura. As sociedades "quentes", ao contrário, seriam aquelas que enfatizariam a história, interiorizando os acontecimentos, aceitando e promovendo mudanças na sua estrutura. Os exemplos apresentados pelos diversos trabalhos ali reunidos, visam argumentar que as sociedades da América do Sul, tanto das terras baixas como as andinas, contrariam aquela distinção formal da teoria estruturalista. Em todas elas mito e história são formas complementares de consciência social através das quais os povos constróem estruturas interpretativas, revelando-se tanto em formas verbais (diferentes em formas de gêneros narrativos: metáfora, metonímia, sinédoque, ironia) quanto não-verbais (sobretudo rituais e cerimoniais). Todavia, para Hill estas formulações não são feitas sob forma abstrata. Ao contrário, os diversos gêneros de narrativa são formas de ação social para lidar com situações históricas empírica e concretamente, tanto dentro, quanto entre sociedades (Hill, 1988:13).

Finalmente, as leituras dos dados etnográficos sobre onomástica Mẽbêngôkre (Lea, 1986; 1992) e das análises sobre amizade formal e sistema matrimonial (Lea, 1995a; 1999) realizados por Lea, influenciaram sobremaneira na minha tentativa de compreender melhor aquelas questões entre o povo Apinaje.

## 4 – Vivendo com os Apinaje – minha experiência de pesquisa de campo

Desde 1995, já visitei os Apinaje nove vezes. Uma semana em 1995 (01 a 10/10); dois meses em 1996 (01 a 30/08 e 21/10 a 21/11); quatro meses em 1997 (14/05 a 15/06, 21/07 a 20/09 e 14/11 a 13/12); duas semanas em 1998 (02 a 15/12) e três semanas em 1999 (15 a 18/03 e 10 a 27/07). Perfazendo, no total, sete meses e meio de trabalho de campo.

Para chegar às conclusões apresentadas aqui, adotei algumas estratégias de pesquisa, durante meu trabalho de campo. Antes de efetivamente iniciar o convívio na aldeia, eu visitei os Apinaje por uma semana. Permaneci este tempo hospedado na casa do chefe de posto da FUNAI (Raimundo Garcez) na aldeia São José. Nesta primeira aproximação tratei de expor aos Apinaje qual era minha intenção ao estudá-los. Fui chamado a dar explicações numa reunião dos homens (nas quais as mulheres Apinaje também podem participar) no pátio. Falei, então, que pretendia estudar a cultura dos Apinaje, tal como já haviam feito Nimuendajú e DaMatta. Eles concordaram, aceitando-me na aldeia. Nesta primeira viagem, duas mulheres Irepxi (Maria Barbosa)[11] e Grermàn (Veneranda) deram nomes para mim, devendo eles ser confirmados em cerimônia posterior.

A partir do início da pesquisa, na segunda viagem, tomei a decisão de comportar-me segundo os padrões de sociabilidade dos próprios Apinaje. Solicitei e tive a permissão de morar na casa de uma de minhas arranjadoras de nomes Grermàn (Veneranda). Neste local morei durante todas as viagens que fiz durante a pesquisa de campo. Somente mudei-me para a casa onde funciona a farmácia, nas duas vezes em que fui acompanhado pela minha esposa e meus dois filhos (março e julho de 1999). Eu não pretendia com esta decisão de morar na mesma casa de minha arranjadora de nomes realizar um trabalho de "observação participante", no sentido de participar de todas as atividades tal como se fosse um homem Apinaje. Afinal, apesar de ter nascido no mundo rural e a vida no campo me fazer recordar

[11] Nesta tese, utilizo quase sempre um primeiro nome em Apinaje e (entre parêntesis) o nome não-indígena pelo qual a pessoa é conhecida. Ainda que correndo o risco de "encher" demais o texto, tomei esta decisão porque no contexto de contato a maioria das pessoas utilizam com igual intensidade os nomes de ambas a procedências. Além disso, espero poder facilitar o trabalho de outros estudiosos que venham (espero) estudar os Apinajé. Assim, será mais fácil descobrir uma determinada pessoa utilizando tanto o nome Apinaje quanto português. Um exemplo é o do homem Nhĩnô, também conhecido por João. Como existem vários homens chamados Nhĩnô, uma forma utilizada pelos Apinaje para individualizá-lo é utilizar o nome não indígena. Cabe ressaltar que os apelidos também cumprem este papel.

a infância, eu não teria mais condições físicas para, por exemplo, derrubar uma roça à machado. Além disso, eu não teria muito tempo para realizar a pesquisa, precisando, com isto, maximizar o aproveitamento do trabalho de campo, estudando a cultura Apinaje.

Contudo a opção de morar numa casa Apinaje ocorreu também para tentar manter uma certa simetria com as pessoas do local, tentando comportar-me de acordo com meu lugar social, dado a partir dos conjuntos de nomes que recebi. Como um filho classificatório de Grermàn (Veneranda), meu local social seria na casa dela, uma vez que sendo um adulto sem consangüíneos na aldeia, meu local de morar somente podia ser na casa de uma das arranjadoras de nomes. Em todas as viagens que fiz às diversas aldeias Apinaje, sempre hospedei-me nas casas de meus "parentes" classificatórios, a partir das minhas arranjadoras de nomes da aldeia São José. Para meu sustento, em lugar de plantar e colher, eu realizava compras semanais no supermercado de Tocantinópolis, ajudando a abastecer nossa casa com açúcar, café, carne, arroz, feijão e sabão (com o qual minhas irmãs lavavam minha roupa, cujo serviço eu remunerava quando de minha partida), entregando esta "feira" para minhas irmãs. Desta forma, comia da comida que elas faziam, bebia da mesma água com que os membros da casa matavam a sede, banhava-me na mesma fonte que usavam, bem como dormia na mesma casa que eles. Pude, no entanto, contar com o privilégio de ter um quarto individual somente para mim. Minha cama, da maneira tradicional Apinaje (um jirau feito com talos de babaçu) servia-me, também, como "escrivaninha" para meus trabalhos à noite após todos se recolherem.

Dispondo de poucos recursos financeiros para a pesquisa, não tinha condições para realizar entrevistas remuneradas como fizera DaMatta (1976a:29). Assim, optei por obter

os dados etnográficos conversando[12] com o maior número possível de pessoas. Com este método, poderia evitar o risco de confiar em um número reduzido de informantes, bem como confrontar possíveis versões ou opiniões divergentes que fossem surgindo ao longo da pesquisa.

Agindo de acordo com meu lugar social na aldeia, tomando como base as relações engendradas pelo sistema onomástico e dos arranjadores de nomes, acabei por aprender mais com meus "irmãos" e "irmãs" classificatórios (sobretudo com o grupo da família de Irepxi [Maria Barbosa], também com Sipãxti [Júlia], Ire [Maria Almeida], Moxỳ [Helena] e Sipanu [Maria José]), com meus "pais" (sobretudo o falecido Katàm Kaàk [Grossinho] e Môxgô [Moisés]), com minhas "mães" (sobretudo com Irepxi e Grer (Júlia Na Na), meu nominador (epônimo) **ixkrãtum** Waxmẽ (Miguel) e com minha **tyjkatyj** Grerti Nivire (Júlia Corredor).

Uma pessoa com quem pude fazer reflexões sobre aspectos da cultura Apinaje foi Nhĩno (João), um homem da mesma idade que eu, casado com minha irmã classificatória Amnhàk (Rosalina). Ele não apenas se interessa em aprender mais sobre sua própria cultura, através sobretudo das cantigas tradicionais, como também realiza reflexões interessantes sobre ela. Vale a pena ressaltar que ele teve aprendizagem escolar até a quarta série primária. Intrigado com os numerais Apinaje [que são compostos apenas dos números 1 (**pxi**), 2 (**axkrỳt**), 3 (**axkrỳt ne pxi**) e 4 (**axkrỳt ne axkrỳt**)], para usar um termo para o número 10, Nhĩno chegou a seguinte conclusão: poderia ser utilizado o numeral 1, (**pxi**)

[12] Pela fato de a totalidade da população Apinaje ser bilíngüe (com variações entre uns que dominam mais e outros menos o português), realizei a minha pesquisa dialogando nesta última língua. Não cheguei a dominar o idioma Apinaje. Consegui apenas um vocabulário que me permite construir algumas frases. Com isso pude dialogar um pouco melhor com as pessoas mais velhas, que dominam menos o português.

acrescido do sufixo aumentativo **ti**, ficando então 10 = **pxiti** (como se fosse um número 1 "grande").

UNICAMP BIBLIOTECA CENTRAL SEÇÃO CIRCULANTE

Apesar de não fazer uma "observação participante" radical, não deixei de participar de algumas atividades, como caçadas (participei de duas delas, nas quais somente "observei", mas não matei nenhum animal), pescarias (sobretudo em três pescarias "coletivas" com tingui, um entorpecente semelhante ao timbó), colheita de arroz, limpeza de roça que foi queimada para o plantio, muitas corridas de tora, além de várias noites no pátio quando da realização de cerimoniais.

Irepxi (Maria Barbosa) e seu neto P$\widetilde{e}$p xà

Em todas estas ocasiões eu fazia perguntas para as pessoas, como um principiante que nada sabe e quer mesmo aprender. Esta estratégia, muito embora eu a considere como uma escolha feliz, não deixou de ter alguns momentos que demonstraram seus limites. Certa vez, numa conversa alguém deu-me uma informação sobre a história da mulher que teve relação sexual com uma anta. Contudo esta explicação não me deixou satisfeito. Procurei checá-la conversando com minha arranjadora de nomes, Irepxi (foto acima). Disse-lhe que ouvira determinada informação sobre aquela história e perguntei se estava correta. Irepxi, retrucou, como lhe é peculiar, no mesmo instante: "quem te contou é que sabe", numa demonstração clara de que percebera que eu estava checando informações. Contornei a situação dizendo-

lhe que eu não podia ter certeza se as outras pessoas estavam mentindo, ou não, para mim e que somente poderia contar com ela, que era minha mãe, a qual eu esperava que me falasse a verdade. Ela concordou comigo e deu-me, então, uma versão completa da história da mulher e da anta.

Estou consciente que não pretendo apresentar aqui uma nova descrição da "estrutura social" dos Apinaje. Para mim, a totalidade, em Ciências Sociais, bem como em toda Ciência Humana, é inatingível. Esta tese, é, desta forma, a interpretação minha a partir da teoria social que aprendi com os Apinaje sobre a forma como eles interpretam o seu mundo.

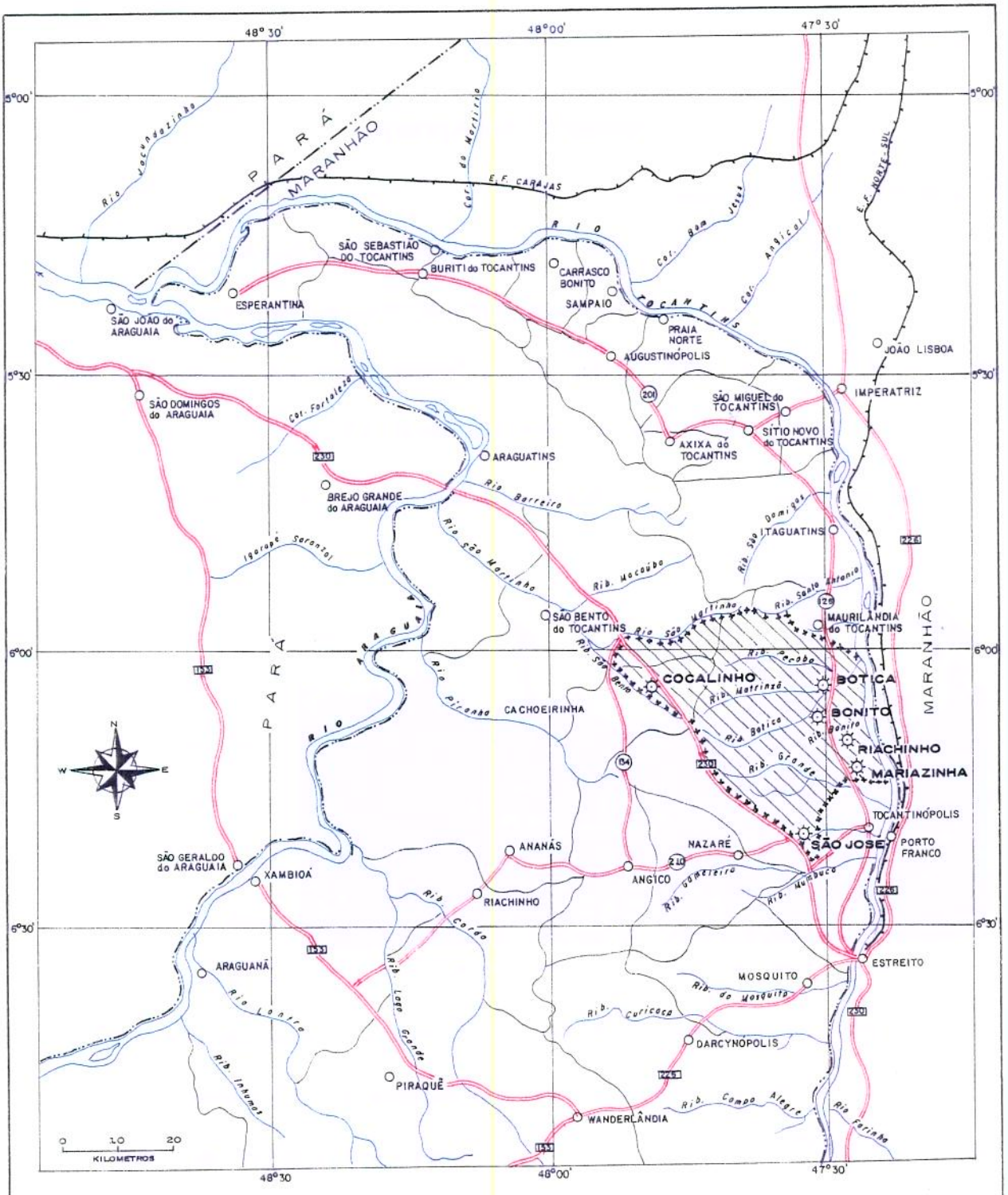
# Capítulo I - Os Apinaje

## 1 - Localizando os Apinaje

Para se chegar a uma das aldeias Apinaje o visitante passa necessariamente por uma "mata" de babaçual (foto abaixo). Esta é uma vegetação típica de toda a região de transição das áreas do cerrado do Brasil Central para a floresta amazônica. Ocorre com maior intensidade no sul do Maranhão, estendendo-se também até o Pará.

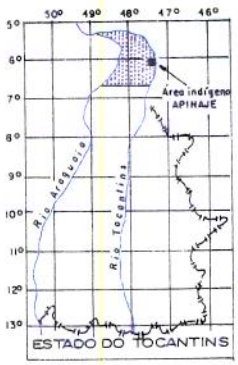
O território atual dos Apinaje fica entre os rios Araguaia e Tocantins, numa região que se tornou conhecida como "Bico do Papagaio". Localizada no Estado do Tocantins, o nome da região é uma alusão ao desenho que se forma, no mapa, com o encontro daqueles dois grandes rios, lembrando o formato da cabeça de um papagaio. O limite leste do território é a margem esquerda do rio Tocantins e os cursos d'água desta parte que deságuam nele. O limite oeste, muito embora não atinja o rio Araguaia, é composto por riachos que deságuam naquele rio (veja mapas nas próximas páginas). Por rodovia asfaltada atinge-se Tocantinópolis. Dali pode-se chegar às aldeias Apinaje através da BR-230 (rodovia Transamazônica) ou da TO-126, duas rodovias não pavimentadas. Pela primeira, atinge-se as aldeias São José e Cocalinho; pela segunda, as de Mariazinha, Riachinho, Bonito e Botica.

Katam Kaàk (Quirino) em sua roça recém queimada



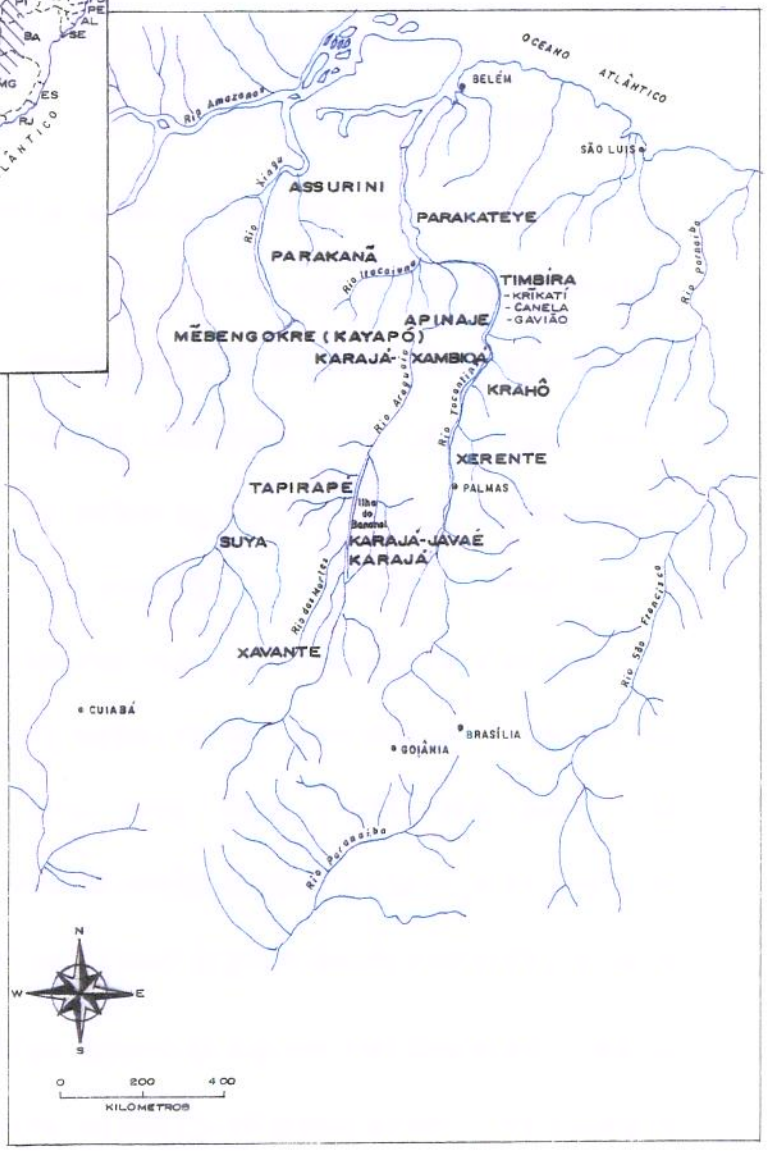

**CONVENÇÕES**

- LIMITE INTERESTADUAL
- LIMITE INTERMUNICIPAL
- ÁREA ESPECIAL
- RODOVIA FEDERAL
- RODOVIA ESTADUAL
- FERROVIA
- CURSO D'ÁGUA
- CIDADE
- ALDEIA INDÍGENA
- ÁREA INDÍGENA APINAJE




# BICO DO PAPAGAIO E ÁREA INDÍGENA APINAJE

LOCALIZAÇÃO




POVOS INDÍGENAS DO BRASIL CENTRAL

Mas a vegetação daquela região não é composta exclusivamente de babaçu, havendo a ocorrência também dos vários tipos de cerrado e, em alguns casos, mesmo de manchas de floresta *hylea*, prevalecendo a ocorrência de floresta de galeria nas margens dos vários cursos d'água que banham a região. Assim é a vegetação dos cento e quarenta mil hectares (área demarcada, homologada e registrada) ocupados pela população Apinaje, que atualmente conta com cerca de mil pessoas (ultrapassando, entretanto, o milhar [veja quadro histórico-populacional na página 17]).

Nas matas de galeria e nas "manchas" de matas de babaçus, os Apinaje fazem suas roças. Utilizam-se do método da roça de toco, com derrubada da vegetação, queima e plantio. Atualmente, também recorrem às roças mecanizadas, com auxílio de equipamentos agrícolas (como trator, arado, grade, plantadeira). Enquanto as roças de toco seguem a tradição de serem familiares (possuída por uma mulher, seu marido e filhos solteiros), as mecanizadas são feitas normalmente por iniciativa do funcionário da FUNAI e são coletivas. Nas roças de toco, cultivam-se diversas variedades de mandiocas (**kwàr**), tanto da venenosa quanto da não-venenosa, inhame (**môpô** [Meb.[1]= **môp**]), batata-doce (**jàt** [Meb.= **jàt**]), milho (**põỳ** [Meb.= **bày**]), arroz (**aroj**), feijão (**màŋkwrỳt** [Meb.= **màtkruỳt'y**]), fava, cana-de-açúcar (**kãn**), abóbora (**katẽ re** [Meb.= **katẽ**]). Por entre as plantas comestíveis, costumam plantar o tingui, cujas raízes são utilizadas em pescarias.

O cerrado é o principal local em que os Apinaje caçam e coletam. A oferta de caça não é muito grande, por conta da ocupação ocorrida no território por fazendeiros, antes da

[1] OBS: Meb. significa Mẽ bêngôkre. Nesta tese, ao apresentar uma palavra em Apinaje, utilizo, sempre que possível, da cognato Mẽ bêngôkre (Kayapó). Muito embora eu não faça um índice do grau de cognáticos entre as duas línguas, meu objetivo é chamar a atenção para as relações lingüísticas entre os dois povos. Com isto, espero contribuir também com pistas possíveis para uma análise comparativa entre aspectos culturais entre Apinaje e Mẽ bêngôkre (Kayapó).

demarcação. Ainda assim, sempre que possível os Apinaje andam pelo cerrado à procura de toda sorte de mamíferos, como tamanduás (**pỳd** [Meb.= **pàt**]) (tamanduá-mirim = **pỳdre;** tamanduá-bandeira = **pỳdti**), coatis (**wakô** [Meb.= **wakõ**]), caititus (**agrô** [Meb.= **angrô**]), veados (**karà** [Meb.= **karà**]), antas (**kỳkryt** [ Meb.= **kukrùt**]), tatus (Meb.= **apjêti**) (tatu-peba = **ahxêt**; tatu-china = **tôn prĩre**; tatu rabo-de-couro = **agrire**), além de aves (aves grandes = **àkti** [Meb.= **àkti**{harpia}]; aves pequenas = **kuwenh**), como a ema (**mãti** [Meb.= **mãti**) (exceto urubu) e répteis (exceto cobras [**kanã** ou **kutõj**] {Meb.= **kangã**} venenosas) que puderem apanhar. Quando encontram uma caverna ou algum local que abrigue morcegos (**nhêp** [Meb.= **ngiêp**]), estes também se tornam parte das refeições para a maioria dos Apinaje.

Caminhando pelo cerrado numa caçada

Das plantas do cerrado (foto ao lado), os Apinaje extraem vários tipos de remédios (**kanê** [Meb.= **djukane** ou **kanê**) para seus males. Das folhas do tucum (**roin** [Meb.= **roj**]) do cerrado eles retiram as fibras com as quais fazem linhas, usadas atualmente para confeccionar colares e pulseiras. No passado, entretanto, estas fibras serviam como corda para os arcos e mesmo como linha para pescar. Nos meses de julho e agosto, colhe-se no cerrado deliciosos cajus (**ahkwrỳ** [Meb.= **akrwỳt**). Já no mês de setembro, pode-se extrair mel (**mei** [Meb.= **mej**]). Na região dos Apinaje podem ser encontradas as abelhas africanas (que produzem maior

quantidade de mel), mas o mel mais apreciado e também com valor comercial maior é da abelha tiúba. Nos meses de novembro e dezembro, o cerrado oferece abundantemente o pequi (**prĩ** [Meb.= **prĩn**) e o bacuri (**prĩkoti)**. Todos esses produtos são utilizados para o consumo na aldeia, mas também são levados à cidade para serem vendidos. Exploram comercialmente as folhas do jaborandi (utilizadas sobretudo na indústria de cosmético).

Realizam muito pouco a pescaria. Em todo os cento e quarenta mil hectares de sua área, os Apinaje dispõem de poucos igarapés de médio porte. Os principais são: Ribeirão Grande, Botica, Bonito, São José e Bacaba. É verdade que a fronteira leste do território margeia o rio Tocantins, contudo não costumam pescar neste grande rio. Sua preferência é

A direita:
Homens macerando tingui.

Abaixo:
"Lavando" o tingui no igarapé para soltar a substância que entorpece os peixes

pela pesca com tingui nos pequenos cursos d'água. O tingui é uma raiz que, macerada, libera uma substância que entorpece os peixes. Maceram grande quantidade e lançam-na num ponto determinado do igarapé (fotos na página anterior). O veneno expelido desce com a correnteza, entorpecendo os peixes. As pessoas se posicionam ao longo do curso do igarapé e pegam os peixes que boiam, ou matam a facão aqueles maiores que estão entorpecidos.

## 1.1 - As Aldeias

Quando estive com os Apinajé pela primeira vez em, outubro de 1995, eles viviam em sete aldeias, distribuídas em dois postos indígenas da FUNAI. No PI São José, haviam as aldeias São José (a maior de todas) Patizal (atualmente extinta) e Cocalinho. No PI Mariazinha existiam (e ainda existem [setembro1999]) as aldeias de Mariazinha, Riachinho, Bonito e Botica.

Quando Nimuendajú esteve entre eles, notou que, muito embora falando uma mesma língua, haviam dois sub-grupos Apinaje, aos quais, entretanto, não deu nenhuma denominação. Em suas palavras:

> Por motivos que desconheço, existe também uma certa aversão entre os habitantes de Bacaba e os de Mariazinha, enquanto que estes últimos se dão bem com os de Gato Preto. Os habitantes de Cocal, por sua vez, entretinham melhores relações com os de Bacaba do que com os de Gato preto ou Mariazinha (Nimuendajú, [1939]1983:15).

Durante a pesquisa de campo, também pude perceber uma relação delicada entre os habitantes das aldeias São José (que corresponde a aldeia Bacaba de Nimuendajú) e Mariazinha. Sempre que se faz necessário alguma ação conjunta, cria-se uma relação de desconfiança entre os membros das duas aldeias. Pude presenciar um episódio em que foi cogitado o empréstimo de um trator de esteira, pertencente a aldeia Mariazinha, para

realizar um serviço na roça coletiva da aldeia São José. Consumiram-se vários dias de negociações para concretizar o empréstimo, devido a desconfiança dos moradores de Mariazinha de que o trator não seria devolvido.

A explicação que encontrei foi-me fornecida pelo falecido Amnhimy (Grossinho). Ele contou o mito de Nhĩnôpo e Nhĩnôkàre, pelo qual dois irmãos entraram em conflito e, por isso, dividiu-se a aldeia em que moravam. Para Grossinho, Nhĩnôkàre era valente e desrespeitador da normas sociais, enquanto Nhĩnôpo era correto e calmo. Nhĩnôkàre abandonou a aldeia e fundou outra para si. Na luta que se seguiu entre os dois grupos, Nhĩnôkàre foi morto. Os remanescentes do grupo de Nhĩnôkàre deram origem ao grupo da aldeia Mariazinha, enquanto que dos descendentes de Nhĩnôpo originaram-se os habitantes de Bacaba (atual São José) Cocalinho (antiga Cocal).[2]

Todas as seis aldeias atuais possuem escolas, sendo que apenas Botica não possuía (durante o período que fiz o trabalho de campo) professor bilingüe. As aldeias São José, Mariazinha e Riachinho contam com fornecimento de energia elétrica. Junto com os benefícios de utilitários domésticos (como geladeira, freezer) e de equipamentos (como uso de motor elétrico para movimentar ralador de mandioca, descascador de arroz [atualmente está-se em vias de instalar uma máquina para processar babaçu]), chegam ainda os aparelhos de televisão. Nas três aldeias onde existe energia elétrica, o prefeito da cidade de Tocantinópolis deu um televisor. Estes aparelhos foram instalados no pátio. Na aldeia São

[2] Segundo Maria Elisa Ladeira (1983) os Apinaje dividiriam-se em três sub-grupos: os **Krĩnhôjmrire** e **Rõrkỳnhôjre**, compostos pelos habitantes das aldeias São José e Cocalinho e o sub-grupo **Kôkônhôjre** dos habitantes das aldeias Mariazinha, Riachinho, Bonito e Botica. Como não ouvi esta explicação no campo, não estou plenamente convencido da existência destes três sub-grupos. Este tema merece uma nova pesquisa no futuro. Ver também Relatório, conforme nota 3, adiante.

Homens no pátio da aldeia São José

José foi instalado num galpão que serve de garagem para os veículos da aldeia (um caminhão, uma caminhonete e dois tratores); na aldeia Mariazinha foi instalado no "redondo", que é um quiosque circular construído para a realização de reuniões, no pátio da aldeia; na aldeia Riachinho a televisão foi instalada também numa construção semelhante àquela de Mariazinha.

### 1.1.1 - Aldeia São José

A aldeia São José (foto acima) localiza-se na confluência dos igarapés São José e Bacaba. Esta é a comunidade remanescente da aldeia Bacaba, visitada por Nimuendajú na década de 1930, e da aldeia São José, onde Roberto DaMatta realizou seu trabalho de campo nas décadas de sessenta e setenta. Permaneci a maior parte de meu trabalho de campo nesta aldeia.

São José é a maior de todas as aldeias dos Apinaje, com uma população de cerca de seiscentas pessoas, correspondendo a aproximadamente 60% da população total. Ela tem formato circular (ainda que irregular), com as habitações dispostas ao longo da "rua" (**krĩkape**) que circunda o pátio (**gà** [Meb.= **ngà**]). Devido ao tamanho de sua população, bem como à liderança de algumas pessoas mais velhas, como Irepxi (Maria Barbosa),

Atorkrã (Romão), Grer (Júlia Laranja), Grerti Nivire (Júlia Corredor), além do empenho também de outras pessoas mais jovens, como Pẽpxà (Augustinho), Sikoi (Cleuza), e demais filhas consangüíneas de Irepxi, diversos rituais e cerimônias se conservam naquela aldeia. Conforme veremos ao longo deste trabalho, naquele local, ao contrário do que aconteceu com DaMatta (1976a:29), pude assistir diversas cerimônias de entrega de enfeites por parte de amigos formais, cerimônias de encerramento de luto (**pàrkape** e **mẽ ôkréporundi**), além de casamentos, nominações e funerais.

### 1.1.2 - Aldeia Patizal

Esta aldeia (foto ao lado) estava localizada à margem esquerda do Ribeirão Grande. Ela possuía a forma de um quadrado, com as casas dispostas em três lados, sendo o último preenchido pelo prédio da escola. Esta aldeia foi criada por Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho) e sua esposa Pãxti (Rosa) em agosto de 1986. Copiei em meu caderno de campo (dia 17-11-96) de um cartaz existente na casa de Grossinho, a seguinte mensagem:

Aldeia (extinta) Patizal

"Aldeia Patizal
Aldeia Wôkrô
Fundada no dia 20 de Agosto de 1986
por Grossinho Apinaje".

A aldeia Patizal foi criada a partir de uma fissão da aldeia São José, onde morava Grossinho (foto ao lado). Ela teve

Amnhimy (Grossinho)

a duração de doze anos. Após a morte de Grossinho (agosto de 1997) que além de líder político era também **wajaga** (aquele que exerce atividades xamanísticas, como curador ou feiticeiro [Grossinho era apenas curador]) respeitado, e sobretudo depois da ocorrência de mais três mortes (em Setembro/98), de pessoas vitimadas por raiva animal transmitida por mordidas de morcego, a aldeia se desfez. O grupo de pessoas que ali ainda residia após a morte de Grossinho, composto de Pãxti e seus filhos, filhas, genros, noras e netos, mudou-se para São José

### 1.1.3 - Aldeia Cocalinho

Kobinho na aldeia Cocalinho

Esta aldeia (foto ao lado) é composta por remanescentes dos Apinaje que habitavam a aldeia Cocal, visitada por Nimuendajú em 1928 e 1937. Nas duas ocasiões, ele verificou que a aldeia constituía-se de apenas três casas e pouco mais de vinte pessoas (Nimuendajú, [1939] 1983:10). Em Cocal moravam, na década de 1920, alguns Mẽbêngôkre (Kayapó) também mencionados nas documentações, do século XIX, sobretudo nos relatórios dos Presidentes da Província de Goiás, como Gradaú. Na década de 1940 provavelmente com uma epidemia de malária (que deixava os doentes com a barriga inchada), ocorreu o abandono da aldeia. Inicialmente os sobreviventes mudaram-se para a aldeia Gato Preto (localizada nas margens do ribeirão Botica). Ali, no entanto, as mortes voltaram a acontecer, atingindo também os moradores locais. Decidiu-se por outra mudança, desta vez para a aldeia Bacaba (atual São José).

Os sobreviventes da epidemia da década de quarenta, voltaram à região do Araguaia e recuperaram, no processo de demarcação, as terras da antiga aldeia Cocal. Atualmente vivem naquela aldeia Pẽ pkre (Domingos) com sua esposa, filhos e netos, além de seu irmão Kamotre (Sebastião) com filhos, genro e netos, formando um total de mais ou menos quarenta pessoas.

### 1.1.4 - Aldeia Mariazinha

É sede do PI (Posto Indígena) Mariazinha. Localiza-se na região leste da área Apinaje, não muito longe da margem esquerda do rio Tocantins. Como as demais três aldeias relacionadas a este PI, elas estão próximas da rodovia TO 126 (rodovia interestadual não asfaltada [veja mapa 2, página 2]). Está disposta em duas ruas paralelas, que dá um formato linear à aldeia. Apesar disto, no centro das duas ruas, no que seria o pátio de uma aldeia circular, está localizada a casa de reunião: uma construção redonda na qual a população reúne-se para deliberações. Após a década de1980, sobretudo após o processo de demarcação do território, ocorreram fissões que levaram à criação de três outras aldeias.

### 1.1.5 - Aldeia Riachinho

Esta aldeia foi criada a partir da fissão liderada por Kôgre (Júlio). Ela possui um formato circular irregular, estando localizada a pouco mais de cinco quilômetros da aldeia Mariazinha, às margens do pequeno curso d'água que empresta o nome à aldeia. Neste local estive apenas duas vezes. Devido a presença de diversos não-indígenas que se casaram com mulheres Apinaje, há sempre um clima pouco harmonioso na aldeia. Por influência também destes não-indígenas, ocorre muita retirada ilegal de madeira da área, levando inclusive a atuação do IBAMA e Polícia Federal no intuito de coibir esta prática.

### 1.1.6 - Aldeia Bonito

Com um formato circular, a aldeia Bonito localiza-se próximo ao ribeirão do mesmo nome. Foi fundada também a partir de um grupo de Mariazinha. Assim como Riachinho, registra também diversos não-indígenas vivendo na aldeia, casados com mulheres Apinaje. Nesta aldeia passei apenas dois dias.

### 1.1.7 - Aldeia Botica

É a aldeia Apinaje localizada mais ao norte do território (foto ao lado). Localiza-se próximo à rodovia TO 126, à margem esquerda do ribeirão Botica. Tem formato circular, com população formada também por pessoas oriundas de Mariazinha. Naquele local passei vários dias e pude assistir ao ritual de entrega de dois enfeites, por parte de amigos formais. Vivem na Botica duas das melhores cantoras (**ôkrepoxkanê**) Apinaje: Doca e Sikranpo.

Moxỳ (Helena), sua neta e Tepkryt (Zé da Doca) no pátio da aldeia Botica

## 2 - Histórico da região e sociedade circundante

Nimuendajú nos informa que o primeiro encontro historicamente comprovado entre os Apinaje e membros da sociedade não-indígena, ocorreu em 1774, quando Antônio Luiz Tavares navegou pelo rio Tocantins e mencionou grande número de "índios" à margem esquerda do rio, próximo das cachoeiras de Três Barras e de Serra-Quebrada (Nimuendajú, [1939] 1983:2). Ainda pelas informações do mesmo autor, foi também no final do século XVIII que aqueles "índios" apareceram com o nome de Apinaje. Thomaz de Souza Villa

Real, navegando pelos rios Tocantins e Araguaia deu as primeiras informações sobre os "índios" que ele chamou de "Pinagé" ou "Pindaré" (Nimuendajú, [1939] 1983:3). Mas em trabalho recente[3] Adolfo Neves de Oliveira Júnior chamou a atenção para uma informação que menciona os "Pinarés" numa região mais ao sul de seu território tradicional, próximo ao arraial de Natividade [atualmente cidade de Natividade, Estado do Tocantins]. O autor extraiu estas informações de Taunay (1950), que menciona *bandos* expedidos [em 1740] pelo capitão general da Capitania de Goyaz, D. Luis de Mascarenhas para que se formasse *bandeiras* para fossem atacar os "Pinarés" das terras ao norte das minas de Natividade. Sendo assim, haveria que se corrigir as informações históricas de Nimuedanjú, recuando meio século as primeiras informações sobre os Apinaje. Não se tem informações, entretanto, se os "Pinarés" citados nos *bandos* de 1740 seriam os mesmos Apinaje, cujas informações aparecem em documentos do final do século XVIII. Este assunto carece de maiores pesquisas documentais. É importante mencionar, entretanto, que existe um pequeno povoado, próximo à atual cidade de Natividade, que tem o nome de "Apinaje". Alguns moradores locais, com quem conversei em Porto Nacional (TO), não sabem informar, entretanto, a origem deste nome, nem tampouco sabem que há um grupo indígena com o mesmo nome que o povoado.

Nos primeiros anos do século XIX, os Apinaje foram "conquistados" por alguns invasores de seu território. O principal deles foi Antônio Moreira da Silva, que, em 1816, fundou uma povoação, de nome Santo Antônio das Três Barras, na margem do rio Tocantins, logo abaixo da cachoeira de Três Barras. Este povoado passou a ser chamado de Carolina, mas foi incorporado, em 1834, ao de São Pedro de Alcântara (fundado em 1812),

[3] Relatório do "Grupo Técnico de Revisão da Área Indígena Apinajé", Mimeo, FUNAI, 1994.

conservando-se o nome de Carolina (atualmente no Estado do Maranhão). Em 1817, uma epidemia de varíola atingiu a região habitada pelos Apinaje. Não há notícias sobre o número de pessoas vitimadas. Sabemos que, no ano seguinte (1818) eles aceitaram a "amizade" de um morador de São Pedro de Alcântara, Plácido de Carvalho. Apesar desta "amizade", nunca deixaram de conviver com Antônio Moreira da Silva. Acabaram por se envolver nos conflitos político-militares provocados pelas intrigas deste com seu rival José Maria Belém.[4]

A região norte de Goiás teve suas fronteiras minimamente definidas após 1820. Até então as Províncias de Maranhão, Pará e Goiás reivindicavam para si a posse do atual "Bico do Papagaio". Nimuendajú nos informa que enquanto um grupo de Apinaje era aliado de Antônio Moreira da Silva, que recebia apoio de Goiás, outro grupo aliara-se a José Maria Belém apoiado pelas autoridades do Pará (Nimuendajú, [1939] 1983:4-5). Da mesma forma, segundo Nimuendajú, eles se envolveram num conflito bélico na época da Independência do Brasil. Neste episódio, o major Francisco de Paula Ribeiro, cujos relatos sobre os Timbira são importantes e bem conhecidos, comandava uma tropa de setenta e seis homens, fiéis a Portugal. O major foi atacado por forças "brasileiras" formadas por moradores de Pastos Bons, chefiada por José Dias de Mattos, com o auxílio de uma força de 250 guerreiros Apinaje. Na ilha da Botica, no rio Tocantins, os "brasileiros" venceram os "portugueses", sendo o major Paula Ribeiro morto após ser aprisionado (Nimuendajú, [1939] 1983:5).

---

[4] Segundo minhas informações este chamava-se José Marianno Belém. Cf. Arquivo Histórico Estadual de Goiás (doravante AHE-GO). Livro 70 tomo I. (Correspondência de Cunha Mattos para o Presidente da Província. Goiaz, 18-11-1825). *Registro de Correspondência do Governo Civil da Província - 1823-1826. Cunha Mattos.*

Após a transferência do povoado de Santo Antônio das Três Barras para Carolina, uma pequena povoação existente à margem esquerda do Tocantins, Boa Vista, foi elevada à categoria de Vila (Palacin, 1990:19). Manteria este nome até o século XX, quando foi rebatizada de Tocantinópolis.

Desde sua aceitação de conviver com não-indígenas, que estavam invadindo seu território, até 1841 (ano da chegada do primeiro missionário capuchinho) os Apinaje foram "administrados", do ponto de vista da burocracia estatal, por seus "conquistadores". Inicialmente Antônio Moreira da Silva foi nomeado diretor das aldeias Apinaje. Posteriormente João Acácio de Figueiredo, Comandante do destacamento de Carolina foi nomeado diretor.[5]

As primeiras informações populacionais sobre os Apinaje são de 1824. O Comandante Antônio Moreira da Silva enviou ao Governador das Armas de Goiás, Raymundo José da Cunha Mattos, uma "Relação das Aldeyas do Apinagé que se achão de paz". Pressupõe-se que haviam outras, mas que ainda se mantinham autonomamente (Veja o quadro adiante).

Há informações de que naquele ano de 1824 ocorreu um ataque dos Apinaje contra a povoação de Carolina (antiga Santo Antônio das Três Barras), sitiando-a por oito dias. Tudo indica que esta ação guerreira tenha sido conduzida pelo José Marianno Belém contra Antônio Moreira da Silva, conforme vimos anteriormente.

---

[5] AHE-GO caixa 0017, pacote 1: 1830-1831. *Ofício sobre abertura de estrada de Carolina a Porto Real* (25-09-1829).

## Quadro Histórico-Populacional dos Apinaje

| ANO | POP | FONTES | ANO | POP | FONTES |
|---|---|---|---|---|---|
| 1824 | 4200 | Nimuendajú ([1939] 1983), baseia-se em Cunha Matos (1824), que recebeu informação do Comandante de Carolina (em novembro de 1824) que menciona quatro aldeias e seus respectivos chefes: *José Conumo* (Kunũm) da Aldeia do Bom Jardim (1000); *Francisco Pecobo* (P$\tilde{e}$ p kôp), na Aldeia S. Antonio (1300); *Marcelino Juxum* (Waxũm ?), na Aldeia do Araguaia (1400) e *Vetuco* (Mãtỳk ?) na Aldeia Santo Antonio (500) pessoas (AHE-GO, livro 68 pp.201-202). | 1845 | 800 | Relatório sobre aldeamentos de Goiás, enviado ao Ministério dos Negócios do Império. Menciona 800 índios dentre o total de 2822 habitantes em Boa Vista. AHE-GO, livro 191. |
| 1850 | | Relatório do Presidente da Província de Goiás na abertura da Assembléia Legislativa Provincial, em 01/05/1850. Não menciona a população Apinaje especificamente. Cita um total de quatro mil índios na Província, aldeados em: Carretão, Boa Vista, Pedro Afonso e S. Joaquim de Jaminbu, das etnias Apinaje, Krahô, Xavante, Xerente e Karajá. | 1855 | 4000 | Relatório do Presidente da Provincia apresentado a Assembléia Legislativa Provincial. Denomina o aldeamento de "Apinagés e Gradaús". Afirma que tinha mais de quatro mil índios. Memórias Goianas, vol. 6, 1997:205. |
| 1857 | 1000 | Relatório de Joaquim da Rocha Maia (BN-SM I-32-14-15). Afirma que ao nº de 4000 que se deu aos Apinaje deve estar incluído 3000 Xambioá de 3 aldeias no Araguaia. | 1857 | 600 | Relatório de Antônio Augusto Pereira da Cunha ao Ministério dos Negócios do Império. Afirma que a população Apinaje era de 600 pessoas. Memórias Goianas, 7, 1997:93. |
| 1859 | 1176 | Relatório do Presidente da Provincia de Goiás, em 25/05/1859. Repete a mesma informação do relatório do ano anterior. Memórias Goianas, 7, 1997:259. | 1859 | 1800/ 2000 | Nimuendajú cita o relato de Vicente Ferreira Gomes, de 1859, que calculou a população Apinaje entre 1800 e 2000 pessoas. |
| 1862 | 3000 | Relatório do Presidente da Província José Maria Pereira de Alencastre, em 01/06/1862, afirmando que no aldeamento Boa Vista existiam 2 aldeias dos Apinaje "mansos", com 1800 pessoas, e a parte da "tribo selvagem", com 1200 pessoas. | 1872 | 600 | Relatório do Diretor Geral dos Índios ao Presidente da Província informando que no aldeamento da Boa Vista existia, próximo da vila, uma aldeia com 600 habitantes. E algumas outras de "Apinagés e Gradaús" (AHE-GO) Caixa 215 (1872). |
| 1874 | 1362 | Relatório do Presidente da Província. Informa ainda que havia no aldeamento de Boa Vista, 92 Guajajara e 200 Krahô. | 1880 | 1500 | "Mappa dos aldeamentos indígenas existentes na Provincia de Goyaz, organizado para satisfazer a exigência do Ministério da Agricultura constante do Aviso de 01 de Dezembro de 1879". Secretaria da Presidência de Goiás, 22 de Janeiro de 1880. In. http://www.rl-jukebox.uchicago.edu/bsd/bsd/330/000091.html |
| 1897 | 400 | Segundo Nimuendajú, H. Coudreau ouviu falar de 3 aldeias com um total de 400 pessoas. | 1926 | 150 | Segundo Nimuendajú, este foi o número de índios encontrado por H. Snethlage. |
| 1928 | 150 | Dados da primeira viagem aos Apinaje pelo próprio Nimuendajú ([1939] 1983). | 1937 | 160 | Dados da quinta viagem de Nimuendajú ([1939] 1983). |
| 1960 | 186 | Recenseamento feito pelo Chefe de Posto do SPI. | 1962 | 214 | Dados da primeira viagem de campo de DaMatta (1976). |
| 1964 | 220 | Recenseamento realizado pelo Chefe de Posto do SPI. | 1967 | 253 | Dados da terceira viagem de campo de DaMatta (1976). |
| 1996 | 1000 | Informações de minha primeira viagem de campo. | | | |

Com a chegada dos missionários Capuchinhos ao Brasil, Frei Francisco do Monte São Vítor foi nomeado diretor dos Apinaje.[6] Ele chegou em Boa Vista em outubro de 1841,[7] permanecendo ali por dezoito anos,[8] sendo que somente em 1852 foi erigida a paróquia de Boa Vista (Palacin, 1990:20). Nimuendajú acredita que pelo menos nos primeiros anos aquele Frei deve ter se dedicado um pouco aos Apinaje, citando uma informação de Saint-Adolphe[9] para quem, em 1843, aquele frei estabelecera numa das aldeias a chamada Missão Pacífica, influenciando, a partir dali, as demais três aldeias (Nimuendajú, [1939]1983:5). Mas esta "Missão Pacífica" era na verdade o nome que aquele religioso atribuía à Vila de Boa Vista. De fato, ainda que conste na documentação oficial a existência do aldeamento dos Apinaje e Gradaú, tendo como missionário Frei Francisco do Monte São Vítor, ele sempre residiu na vila (atualmente a cidade de Tocantinópolis) e cuidava também das questões religiosas da população não-indígena daquela região. Sua presença em Boa Vista servia mesmo para atrair sertanejos que lhe atribuíam qualidades miraculosas. Castelnau, ao visitar Boa Vista, em 1844, escreveu que:

> A cada momento chegavam a Boa Vista canoas cheias de gente; uns vinham para ficar, atraídos pela fama de santidade que gozava a missionário; outros, e eram a maioria, em virtude de um jubileu estendido a todas as missões do Brasil (Castelnau, [1844] 1949:353).

---

[6] Do orçamento para Catequese dos Apinajé e Krahô foi despendido 120$000 (cento e vinte mil réis) nos anos 1838-1842. Já no ano de 1843, com a presença do Missionário, esta despesa subiu cinco vezes, passando para 600$000 (seiscentos mil réis). Cf. AHE-GO, Livro 150. Registro de Leis Provinciais - 1837-1842, p. 109.

[7] Relatório do Presidente da Província de Goiás de 1842, Memórias Goianas, 3: 211

[8] Frei Francisco do Monte São Vítor foi posteriormente transferido (em 1859) para o Presídio Militar de Santa Maria do Araguaia - atual cidade de Araguacema - (AHE-GO, Livro 358 - Correspondência dos Presídios - 1859 a 1862, pp: 7, 44v, 47v-48, 66-66v, 67-67v, 68v-69, 77-80, 113v-114, 115v-166, 117-119, 158v, 160v. Ver também AHE-GO, Livro 406 - Correspondência da Presidência para os Presídios - 1864-1872), onde permaneceu como missionário até falecer em outubro de 1873 (AHE-GO, Livro 507 - Correspondência da Presidência da Província com a Inspetoria Geral dos Presídios - 1872 a 1877, p. 40v-41)

[9] Nimuendajú refere-se à obra de J.C.R. Milliet de Saint-Adolphe: "Diccionario geographico, historico e descriptivo do Império do Brazil", Paris, 1845

Esta mesma fama ele conservou em sua atividade religiosa em Santa Maria do Araguaia (atual Araguacema – TO). Mesmo após sua morte (1873), as pessoas daquela localidade ainda o veneravam. Segundo Frei Michel Berthet, em passagem por aquela região em 1883, Frei Francisco do Monte São Vítor havia sido sepultado no interior da igreja que construíra, sendo "sua memória (...) venerada por todos que o conheceram. O povo o invoca como um santo e deposita oferendas em seu túmulo".[10]

Após a saída do missionário capuchinho de Boa Vista, os Apinaje ficaram à mercê dos interesses dos moradores da região. Não encontrei informações precisas sobre a questão da terra indígena Apinaje nesta segunda metade do século XIX. Entre 1880 e 1884, entretanto, o "Diretor" dos Apinaje era um homem conhecido como João Francisco Baptista. Todavia, estava ocorrendo um processo de invasão mais intenso do território indígena naquela década. Depreende-se isto da denúncia feita por aquele "diretor" sobre as invasões das terras indígenas que estavam sendo promovidas por Alexandre Francisco Gomes e Francisco Acácio de Figueiredo. O primeiro era irmão, e o segundo era "afilhado" político do Cel. Carlos Gomes Leitão, político regional popularmente conhecido como "coronel" que seria personagem central nos conflitos coronelísticos armados que ocorreram na região, na década de 1890 (conforme veremos adiante).[11]

A resposta das autoridades da Província de Goiás à denúncia de João Francisco Baptista foi inicialmente informar que a área do aldeamento dos Apinaje era de 99 km$^2$, dos quais apenas 15 km$^2$ estariam sendo ocupados. Recomendava-se que se respeitasse a terra

---

[10] "Uma Viagem de Missão, escrita por Frei Michel Laurent Berthet, em 1883. Publicada na França em 1890". Memórias Goianas, I, 1982:109-171.

[11] Um estudo destes conflitos foi realizado por Luís G. Palacin (1990).

indígena até que se pudesse demarcá-la definitivamente, de acordo com o artigo 2º §14 do Decreto 426 de 24-06-1845. Cita ainda o Decreto 1318, de 30-01-1854, que foi um regulamento para execução da Lei das Terras de 1850, explicitamente o artigo 75, que reservou para o usufruto dos indígenas as terras a eles destinadas.[12] Entretanto, em 03-06-1884 João Francisco Baptista, que denunciara a invasão das terras foi demitido do cargo de "Diretor" dos Apinaje. Em seu lugar, o Presidente da Província nomeou,[13] nada mais que o "padrinho" político de Francisco Acácio de Figueiredo: o próprio Coronel Carlos Gomes Leitão.

## 3 - As "revoluções de Boa Vista"

Nos quarenta anos transcorridos entre 1892 e 1936, Boa Vista foi abalada por três movimentos armados promovidos por "coronéis" políticos da região. A primeira (entre 1892-1895) teve como principal protagonista o Coronel Carlos Gomes Leitão. Movido por interesses políticos e econômicos, o Coronel Leitão e seu grupo (dentre os quais encontravam-se seu irmão Alexandre Francisco Gomes, além de Francisco Acácio Figueiredo), que estavam na oposição, tentaram tomar a cidade à força das armas.

Em março e abril de 1892, foram rechaçados pelas forças oficiais constituídas, sendo que nos combates Alexandre foi morto, enquanto o Coronel Leitão abandonava a cidade, viajando para a capital da Estado. Entre os meses de junho a agosto, os remanescentes do grupo do Cel. Leitão tentaram novamente tomar a cidade. Como não obtiveram sucesso, passaram a assaltar as fazendas da região.

---

[12] AHE-GO - Livro Manuscritos Série 1800 - Anexos 077 Catechese - 1884-1885, 1ª Sessão, nº. 11. Para questões relacionadas à legislação indigenista do século XIX, ver Carneiro da Cunha [org.] (1992).
[13] AHE-GO - Livro Manuscritos Série 1800 - Anexos 077 Catechese - 1884-1885, 2ª Sessão nº. 15.

Neste contexto surge um líder, chamado José Dias, um nordestino de nascimento, que teve sua fazenda assaltada pelos partidários do Cel. Leitão. Ele formou, então, um grupo armado de moradores do "sertão". Enfrentou quatro combates no "sertão", sendo que um deles ocorreu numa fazenda chamada "Aldeia" e durou 48 horas. Em janeiro de 1893, José Dias invadiu Boa Vista; em março ele se retirava para sua fazenda. Os conflitos, entretanto, não cessaram.

Devido suas ações em combate, José Dias ficou famoso. Tornou-se lenda naquela região, com a imaginação popular afirmando, inclusive, que ele tinha pacto com o demônio e, por isso, as balas não o atingiam (Palacin, 1990:73). Em junho de1893, José Dias, já então com fama de "general do sertão", cercou a cidade de Boa Vista. Desta vez, há indicação de que em sua tropa havia sessenta guerreiros Apinaje (Palacin, 1990:73). Este cerco à cidade durou até 7 de setembro de 1893, quando um tratado de paz foi assinado. A saída de José Dias de cena levou o Cel. Leitão a promover seu retorno a Boa Vista. Isto ocorreu em outubro de 1893.

Outra vez os partidários do Cel. Leitão e de José Dias colocaram-se em pé de guerra. Desta vez, todavia, os conflitos ocorrem no "sertão". Entre janeiro e julho de 1894, os dois grupos se enfrentam na área rural, passando também a atacar os fazendeiros partidários de ambos os lados envolvidos no conflito. Entre agosto e setembro daquele ano, José Dias cercou a cidade de Boa Vista pela terceira vez, mantendo-a sitiada por mais de um mês. Após este episódio, José Dias deixou a cidade e foi morar na Ilha do Bananal.

O final da vida deste legendário "general do sertão" ainda é um fato obscuro. Tudo indica, entretanto, que a professora Leolinda Daltro, em viagem à Ilha do Bananal, por

volta de 1900 ou 1901, convenceu José Dias a viajar com ela até o Rio de Janeiro. Naquela cidade, ele morreu pouco tempo depois da chegada. Há informações de que a causa da morte tenha sido a varíola. No entanto, há quem desconfie que ele possa ter sido assassinado (Palacin, 1990:84-89).

Não menos legendário que José Dias, foi o Padre João Lima. Nascido em Boa Vista, ordenou-se padre e chegou na cidade em 1897, comandando a política da região por cinqüenta anos até sua morte em 1947. Padre João, como ainda hoje é conhecido na cidade, seria o principal protagonista das duas outras "revoluções" de Boa Vista: em 1907 e 1936. Na "revolução" de 1907, defrontaram-se o Padre João Lima e o maranhense Leão Leda. A motivação principal foi a tomada do poder político local e, com ele, os proveitos econômicos que dele poderia advir. Leão Leda disputava com o Padre João os cargos políticos locais e acabaram na luta armada. Leão Leda refugiou-se em sua fazenda na Prata (um vilarejo próximo a Boa Vista), generalizando-se os conflitos em todo o "sertão". No final dos conflitos, Leão Leda foi vencido transferindo-se com seu grupo de bandoleiros para Conceição do Araguaia. Ali, depois de afrontar a população local, foi morto (juntamente com seu filho) numa revolta popular que os assassinou dentro de sua casa. Para estas últimas "duas revoluções" de Boa Vista, entretanto, não tenho informações documentais da participação dos Apinaje. A despeito disso, a população local afirma que eles teriam sido "usados" pelo padre João em suas lutas políticas.

## 4 - A História dos (para os) Apinaje

Em seu livro sobre os Apinaje, Roberto DaMatta (1976a) afirma que aquele grupo pode ser compreendido melhor através da utilização de um "modelo polinésio" que de um "modelo africano". O quê ele entende por "modelo polinésio" e "modelo africano"? O

"modelo africano" seria um sistema de regras sociais fechadas em que o comportamento de um dado ator teria apenas a opção fornecida pelo seu grupo de descendência unilinear. Já o "modelo polinésio", seria um sistema de regras sociais abertas em que um dado ator teria vários pontos de referência para o seu comportamento (DaMatta, 1976a:27).

Muito embora DaMatta tenha eleito o "modelo polinésio" como o mais adequado para compreender as questões sociais e políticas cotidianas dos Apinaje, no que se refere à questão da historicidade, ele privilegia as regras rigidamente estruturadas em detrimento do contingenciamento dos eventos.

Em *O Mundo Dividido*, DaMatta não estava interessado em questões de historicidade e, portanto, não faz nenhuma referência a este tema. Já em seu livro *Relativizando* ([1987]1993) o autor, discutindo as críticas ao estruturalismo e as concepções de tempo e história, pergunta-se que partido deveria tomar, como historiador, para contar a história dos Apinaje. Tomaria o partido dos cronistas coloniais, como Francisco de Paula Ribeiro, que escreveu diversos trabalhos sobre os Timbira, ou contaria a história da região, buscando em várias fontes documentais a teia da seqüência dos acontecimentos que marcaram a região? Mas, continua, e a história dos Apinaje narrada por eles próprios? Neste ponto ele afirma categoricamente que a resposta a esta última proposta transformaria todos os historicismos, pois "os Apinaje têm uma noção de tempo e de duração de tempo, mas não tem uma perspectiva histórica" (DaMatta, [1987]1993:121).

O que significa para o autor não ter perspectiva histórica?

Para ele, primeiramente, os Apinaje não teriam uma perspectiva histórica porque não tomam o tempo "como uma moldura" (DaMatta, [1987]1993:121) pela qual se possa ligar todos os acontecimentos. Isto significa que, para os Apinaje, a unidade ou

continuidade da sociedade e cultura não seria dada por uma noção de temporalidade, sendo que eles não estabeleceriam uma relação de causa e efeito entre os eventos, num processo indefinido e inacabado. Nas palavras de DaMatta, os Apinaje teriam uma noção de tempo cíclico, havendo para eles um "presente anterior", representado pela descrições míticas da atuação de Sol e Lua e da formação do mundo, e um "presente atual" em que se realiza tudo que os heróis míticos deixaram (DaMatta, [1987]1993:122-3).

Além disso, os Apinaje também não possuiriam uma perspectiva histórica, segundo ele, já que não reconheceriam dentro da sociedade nenhum grupo "acelerador do tempo", ou seja, nenhum segmento que detenha o direito de interpretá-lo. Não existiria entre eles nenhuma "zona onde novas idéias e relações sociais são situadas acima, abaixo, ou, como é mais freqüente, na frente do tempo" (DaMatta, [1987]1993:123). Vale a pena ressaltar que, neste ponto, o autor ignora (pois não faz referência a ela) a análise realizada por Manuela Carneiro da Cunha sobre "mito e ação" entre os Canela (um grupo Timbira), através da qual ela argumenta, de maneira bastante convincente, que os cantos e danças são, para aquele grupo, "marcadores do tempo". Naquele evento específico do movimento messiânico de 1963, em que uma mulher anuncia que um filho seu nasceria como Aukê, um personagem que representa o homem branco no mito de surgimento destes, a realização intensa de cantos e danças tinham a finalidade de acelerar o tempo e fazer com que "o profeta" que nasceria amadurecesse mais rapidamente (Carneiro da Cunha, [1973] 1986).

Creio que a forma como DaMatta conduz a discussão nesta questão está influenciada pela nossa concepção ocidental de tempo (linear) e de história (como mudança e inovação social). Esta sua interpretação está inspirada também nas formulações teóricas de Lévi-Strauss que, em vários textos, expôs sua teoria de sociedades "frias" (aquelas que

ignoram os eventos e conservam as estruturas ao longo do tempo) e "quentes" (aquelas que interiorizam os eventos transformando as estruturas elementares), e na famosa afirmação de Marx: "os homens fazem a história, mas não a história que querem" (DaMatta, [1987] 1993:47).

Eduardo Viveiros de Castro, em resenha ao livro *História dos Índios no Brasil* (Carneiro da Cunha, 1992), comenta quatro dimensões diferentes ao conceito de etno-história. Uma primeira, diz respeito a uma etno-historiografia, da mesma forma como se falaria de uma etno-geografia, ou uma etno-astronomia: "do saber desta ou daquela sociedade a respeito da sua inscrição na temporalidade, dos modos que utiliza para ordenar e preencher a série temporal (...), dos eventos que retém e elabora, daqueles que ignora" (Viveiros de Castro, 1993:25).

Pode-se falar ainda de etno-história para os casos que, segundo o autor, seria melhor chamar de "etnofilosofia da história", ou seja, as concepções mais abstratas ou gerais sobre as propriedades da série temporal: "tratamento do evento por dispositivos conceituais de explicação e classificação, distinções entre `tempo mítico' e `tempo histórico,' orientação para o início ou o fim da história, gêneses, ciclos e escatologias cósmicas..."(Viveiros de Castro, 1993:25).

Uma terceira dimensão do conceito pode ser as investigações que procuram desvendar os meios pelos quais as sociedades indígenas "administram ideológica e praticamente o contato com a sociedade ocidental (mitos de origem dos brancos, re-elaboração das identidades étnicas, reorganização da base material e do sistema político)", ou seja, modos pelos quais as estruturas nativas experimentam o contato com a "nossa história" (Viveiros de Castro, 1993:25).

Finalmente, haveria também a acepção do termo pela qual incorporaria as três anteriores. Trata-se de "regimes de historicidade": os "modos concretos de estar no tempo de cada forma sociocultural". Estes "modos" seriam tributários, ou seja, estariam de certa forma dependentes, dos modos de produção e reprodução, da estrutura morfológica, da cosmologia, da filosofia da história e da "cultura", em sentido mais amplo, enfim, da própria "forma sociocultural" (Viveiros de Castro, 1993:25). Para Viveiros de Castro "é destes regimes diferenciais que falou Lévi-Strauss ao propor a muito vituperada noção de `história fria' (...)" (Viveiros de Castro, 1993:25-26).

Retornando às afirmações de DaMatta sobre os Apinaje, pode-se perceber que ele está tratando deste "regime de historicidade". Negando-se a considerar a positividade a um tal regime, constatado que ele é a premissa para as demais observações de historicidade, conforme vimos em Viveiros de Castro, classifica-se (e condena-se), friamente uma determinada sociedade a ausência de história.

Desse modo, a proposição de DaMatta cria uma outra "anomalia Apinaje". Afinal, pela sua afirmação de que os Apinaje não possuem uma perspectiva histórica, estaríamos diante de um exemplo concreto de um tipo *sui generis* de sociedade "fria", em que se verificaria uma "grau zero de temperatura histórica" (Lévi-Strauss, [1960] 1993a:36) em contraste com outra "quente". No entanto, devemos recordar que Lévi-Strauss argumentou que tal distinção era de ordem lógica e não empírica, não havendo para ele nenhuma sociedade que apresentasse, em absoluto, as características de história "fria" ou de história "quente" (Idem).

Esta distinção entre sociedades "frias" e "quentes" foi o ponto de partida para diversos debates e críticas, do qual o livro *Rethinking History and Mith* (J. Hill, (ed) 1988)

é um exemplo. Os diversos autores partiram do princípio de que há dois tipos de consciência social nas sociedades: uma consciência mítica e outra histórica. A concepção teórica estruturalista concebe as assim chamadas sociedades "frias" como aquelas que enfatizam aos mitos, reduzindo todos os acontecimentos históricos a uma explicação mítica, evitando desta forma qualquer mudança na estrutura. As sociedades "quentes", ao contrário, seriam aquelas que enfatizariam a história, interiorizando os acontecimentos, aceitando e promovendo mudanças na sua estrutura. Os exemplos apresentados pelos diversos trabalhos ali reunidos, demonstram que as sociedades da América do Sul, tanto das terras baixas como as andinas, contrariam aquela distinção formal de uma teoria estruturalista. Em todas elas mito e história são formas complementares de consciência social através das quais os povos constróem estruturas interpretativas, revelando-se tanto em formas verbais (diferentes em formas de gêneros narrativos: metáfora, metonímia, sinédoque, ironia) quanto não-verbais (sobretudo rituais e cerimoniais). Para Hill, estas formulações não são feitas sob formas abstratas. Ao contrário, os diversos gêneros de narrativa são formas de ação social para lidar com situações históricas empírica e concretamente tanto dentro quanto entre sociedades. A utilização da história mítica irônica, exemplifica um poder criativo da interpretação indígena, pois a utilização deste gênero expressa a capacidade criativa de reformular a metáfora social da consciência mítica indígena em um tropo diferente de consciência histórica, a qual pode, assim, ser usada como *gênesis* social de novas interpretações (Hill, 1988:13).

Apesar dessas ressalvas sobre a interpretação estrutural dos mitos, a importância de uma discussão sobre o tema da mitologia, no entanto, foi sugerida pelo próprio DaMatta.

Referindo-se ao ciclo mitológico que narra a origem da humanidade, em nota de pé de página, ele sugere que:

> de um ponto de vista geral e abstrato (...) considero que esse ciclo é a expressão codificada das relações e ações sociais mais importantes da sociedade Apinaje. Assim, no mito do Sol e da Lua, estão "expressos" não só os dois conjuntos de metades (Sol = Kolti, Lua = Kolre; Sol = Ipôgnotxóine, Lua = Krénotxóine) como também a amizade formalizada: Sol e Lua são krã-geti/pá-krã e várias situações cruciais da vida tribal: morte, enterro, classificação dos animais e plantas, adultério, etc (DaMatta, 1976a: 133).

Esta é minha intenção ao trabalhar com estes mitos: tomá-los como expressões de uma teoria social, através da qual se pode interpretar a sociedade Apinaje, procurando compreender como se interrelacionam os diversos aspectos da sua vida (cosmologia, organização social, parentesco, nominação) num todo social e cultural.

Nas páginas seguintes, portanto, apresento informações sobre a história e historicidade Apinaje, reiterando como faz mais sentido as afirmações de Hill, de que mito e história são formas de consciência social, em contraposição as de DaMatta, de uma sociedade sem historicidade.

Ao conversar com os Apinaje, sobretudo com os mais velhos e conhecedores de suas tradições culturais, sobre sua história (**mẽ ỳ iarẽn** [Meb.= **jarẽnh** = contar]), a probabilidade maior é de se ouvir as histórias antigas (**mẽ tũm iarẽn**) que são o que no Ocidente convencionou-se chamar de "mitos". As principais são as histórias de Mỳỳti (Sol [Meb.= **myt**]) e Mỳwrỳre (Lua [Meb.= **mytruỳ**] ) conforme veremos adiante e também da criação dos **kupẽ** {Meb.= **kubẽ**} (aqui denotando os não-indígenas).

Já a história do **kupẽ nhêp** (o homem-morcego [Meb.= **kubẽ ngiêp**]), é classificada como tendo acontecida com os antigos, chamada, portanto de **mẽ tũmjexuiarẽn**. Incluem nesta categoria também histórias como de Nhĩnôpo e Nhĩnôkàre, dois personagens, cujos

conflitos marcam o início do processo de fissão entre as aldeias, bem como os acontecimentos que envolveram os Apinaje e outros grupos indígenas (como as histórias de **Pẽ pxiti** [veja apêndice sobre **mẽ ôkreporundi**]) e os conflitos com os não-indígenas.

Além das distinções apontadas acima, os Apinaje podem separar a história em "**pré-kupẽ**" e "**pós-kupẽ**". No primeiro caso, classificam-se os acontecimentos como **kupẽ kêt mẽ ỳiarẽ n** (histórias sem a presença dos não-indígenas), enquanto no segundo como **Ra kupẽ kamã mẽ ỳiarẽ n** (com a presença dos não-indígenas).

A partir de que categoria será contada a história? Dependerá do contexto em que se realizar a narrativa. Num contexto em que estiver presente apenas um público infantil, contam-se as **mẽ tũm iarẽ n**, como do Sol e Lua, mas com os personagens sendo chamados de Tĩntũmti e Tĩntũmre,[14] em lugar de, respectivamente, Mỳỳti e Mỳwrỳre. No momento em que a narração for direcionada a um público adulto ou para o etnólogo, então os personagens são chamados de Mỳỳti e Mỳwrỳre. Dependendo do interesse do etnólogo, e também do envolvimento político do narrador, ou do contexto sócio-político, ele pode ressaltar mais as histórias ocorridas após a presença de não-indígenas, em detrimento daquelas **pré-kupẽ**. Ocorreu-me este fato, ao iniciar meu trabalho de campo. Quando pedi para Irepxi (Maria Barbosa) e Grer (Júlia Laranja), para que me contassem histórias, elas iniciaram contando a história **pós-kupẽ**, uma vez que os conflitos gerados pela demarcação (ocorrida em 1985), marcou a vida de Irepxi. Ela participou da fundação da aldeia Cocalinho, na região oeste do território Apinaje, como uma forma de garantir a inclusão

---

[14] **Tĩn** significa vivo, viver, vivente; **tũm** significa antigo, por longo tempo; **ti** = aumentativo; **re** = diminutivo. É assim, pois, que os missionários traduziram Deus por Tĩntũm. Ao contar o mito de Sol e Lua para crianças, devido a esta influência missionária, substitui-se os personagens tradicionais por Tĩntũmti e Tĩntũmre, respectivamente.

daquelas terras dentro da área demarcada. Já o finado Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho), quando lhe pedi para que me contasse história, perguntou-me qual eu queria ouvir. Respondi-lhe que queria ouvir histórias bonitas dos Apinaje. Ele então contou-me a história do início dos tempos: de Mỳỳti e Mỳwrỳre, como se segue.

## 5 - Kupẽ kêt mẽ ỳiarẽn –

## Descrição do Mito de Sol e Lua. A criação do mundo e da humanidade Apinaje por Mỳỳti e Mỳwrỳre

No princípio havia apenas a terra (**pika**)[15] com o mundo vegetal. Ainda não existiam as caças e os vegetais eram pequenos, de um tamanho que se podia alcançar a copa dos buritis com as mãos. O céu também era mais baixo que atualmente, passando logo acima da copa das árvores mais altas. Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua) moravam no céu. Um dia Mỳỳti (**kràmgêx** = amigo formal; recíproco = **pahkràm**) chamou Mỳwrỳre (**pahkràm**) para descerem e habitar aquele outro mundo. Desceram e fizeram uma morada.[16]

De manhã eles começaram a caminhar pelo mundo. Um para cada lado. Quando era meio-dia eles iam almoçar no céu e de lá traziam comida leve para o jantar. À tarde chegavam novamente à casa e jantavam. No dia seguinte tornavam a repetir o mesmo do dia anterior.[17]

Um dia Mỳwrỳre disse a Mỳỳti: "**ixkràmgêx**, o lugar é bom para a gente morar".

Mỳỳti retrucou: "Cale a boca! Não fala não! Deixa estar que nós descobriremos nossos filhos e eles tomarão conta da terra e nós voltaremos para nosso lugar".

---

[15] Esta versão foi recolhida junto ao falecido Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho), considerado por todos como um profundo conhecedor da cultura e tradição Apinaje. Ele traduz Mỳỳti e Mỳwrỳre por, respectivamente, Deus e São Pedro. Mas ele próprio dizia que Deus e São Pedro é a mesma coisa que Sol e Lua. Tradução semelhante foi observada entre os Krahô por Melatti (1972:47). A versão aqui apresentada não é uma transcrição literal da descrição feita por Grossinho. Ela segue a narrativa feita por ele, com minhas adequações em termos de ortografia (concordâncias, inserção de sinônimos, como, por exemplo, a utilização de excrementos, quando Grossinho falava bosta).

[16] Na versão de Nimuendajú, Mỳỳti desceu primeiro. Quando Mỳwrỳre chegou aquele já havia feito uma morada na cabeceira de um riacho (Nimuendajú, [1939] 1983:120).

[17] Na versão de Nimuendajú, Mỳỳti levou Mỳwrỳre para casa. Ao passar por um ninho de marimbondo, Mỳỳti mandou que carregasse aquela "cabaça". Assim que Mỳwrỳre tocou no galho, os marimbondos o atacaram, ferroando-lhe o rosto todo. Mỳwrỳre correu para junto de Mỳỳti e disse que estava doendo muito. Das ferroadas, resultou que os olhos de Mỳwrỳre incharam tanto que não os pode mais abrir. Mỳỳti teve que guiá-lo. Ao passar por uma árvore caída, Mỳỳti saltou por cima e não avisou ao companheiro, que tropeçou e caiu. Mỳỳti fez isso por três vezes, até que Mỳwrỳre não quis seguir adiante. Mỳỳti teve de carregá-lo às costas. Ao passar debaixo das árvores, Mỳỳti fazia, propositadamente, com que Mỳwrỳre batesse com a cabeça nos galhos. Mỳwrỳre chorava de dor e Mỳỳti o consolava. Mỳỳti beliscava os testículos de Mỳwrỳre, que gritava. Mas Mỳỳti dizia que isto acontecia porque seu escroto estava sendo imprensado nas costas dele. Ao chegar em casa, Mỳỳti colocou Mỳwrỳre numa moita de espinho. Este gritou e pulou assustado. Mỳỳti disse que era apenas alguns galhos secos. Em casa, Mỳỳti retirou os ferrões de marimbondo com as unhas e lhe deu remédios. Mỳỳti cedeu um lado da casa para Mỳwrỳre, ficando com a outra. No meio, deixou um espaço para dançar.

Continuaram a andar.

Mỳỳti foi para o céu e tirou dois fios de algodão de um metro cada. Deu um para Mỳwrỳre e ficou com outro para ele. Disse Mỳỳti: "com ele, amanhã nós vamos desenhar".

No outro dia, Mỳỳti emendou os dois fios e começou a "desenhar" no dedo, fazendo com os cordões os formatos das coisas. A primeira coisa "desenhada" foi a armação da casa. Mỳỳti perguntou a Mỳwrỳre: "aprendeu?". Mỳwrỳre respondeu afirmativamente e repetiu o "desenho" feito por Mỳỳti, armando também a casa. Mỳỳti disse a Mỳwrỳre: "as coisas que eu faço, você aprende".

Em seguida, "desenharam" o índio, as caças, e todas as outras coisas.[18]

E voltaram a caminhar.

Um dia, Mỳwrỳre morreu. Mỳỳti cantou a noite toda para ele. De manhã, Mỳỳti foi enterrar Mỳwrỳre. Fez uma cova rasa e foi embora. Quando foi pelo meio-dia, Mỳwrỳre viveu novamente. Voltou para onde estava Mỳỳti, que estava com a cabeça baixa, pensativo.

Mỳwrỳre chegou e perguntou: "**ixkràmgêx**, no que você está pensando"?

Ele respondeu: "Eu estou pensando para você. Você morreu e eu fiquei sem companheiro. Com quem que eu andaria conversando? Com quem que eu falo? Eu sozinho não falo."

Mỳwrỳre respondeu: "Eu também fiquei pensando assim: eu morri mas fiquei com saudade de você, vivi novamente e voltei".

Mỳỳti disse: "Está certo. Você chegou e agora tenho companheiro novamente para conversar".

Voltaram novamente a andar pelo mundo.

Um dia Mỳỳti morreu. Mỳwrỳre cantou a noite toda para ele. Pela manhã foi sepultá-lo. Sepultou-o numa cova mais funda que aquela feita por Mỳwrỳre. Mas Mỳwrỳre não voltou para casa, ficando ao lado da sepultura. Quando Mỳỳti quis sair da sepultura, Mỳwrỳre correu e empurrou-o para dentro. Ficou observando. Quando a terra começou a estufar em outro lugar, Mỳwrỳre, o impediu que saísse.

Então, Mỳỳti pensou: "Eu vou logo dar um jeito, porque senão ele fará com que eu morra e não volte mais". Mỳỳti viajou uma légua por debaixo da terra e conseguiu sair.

Voltou para onde estava Mỳwrỳre, cabisbaixo, e disse: "Ei **pahkràmre**! Em que é que você está pensando?"

---

[18] Este ato de "desenhar" com cordões de algodão é algo semelhante àquela brincadeira infantil realizada em quase todo o Brasil. Há indicações de que os Esquimó também conhecem a arte de montar formas a partir de cordões (Vanessa R. Lea, comunicação pessoal). Trata-se de criar formas geométricas através de habilidade em trançar os fios pelos dedos das mãos. Nunca vi nenhuma demonstração desta habilidade por algum Apinaje. Mas as pessoas mais velhas contam que, no passado, muitos homens sabiam fazer estes "desenhos" com os cordões. Segundo informações dos Apinaje, os Krahô também saberiam fazer, ainda, estes "desenhos".

Mỳwrỳre respondeu: "Eu estou pensando para você. Você morreu e eu fiquei sem companheiro."

Mỳỳti respondeu: "Mas você não fez coisa boa para mim. Você fez maldade. Como é que você fez uma coisa dessa. No dia quando nós descobrirmos nossos filhos, quando eles morrerem, eles vão enterrar. Seus parentes ficam com saudade, ficam chorando. Ele vai viver novamente e volta. Quando os vivos virem, eles se acalmam e ficam alegres. Mas da maneira como você fez, não fica bom."

Mỳwrỳre respondeu: "Assim é que está bom, **ixkràmgêx**! Quando um morrer, ele será sepultado e não volta não. Seu corpo fica no chão e sua alma vai para o lado do sol poente. Vai morar lá. Assim, vai deixando lugar para os mais novos. Quando ele morre, já tem outro em seu lugar. Mas se morresse e revivesse, não morreria mais e aumentaria de tal maneira que faltaria comida para todos. Quando eles estivessem com fome, poderia ocorrer matarem-se e comerem-se uns aos outros. Feito desta maneira, vai se afastando, sendo que a comida se torna suficiente para todo mundo."

Mỳỳti consentiu: "Você está certo. Eu não estava pensando nisso."

Mỳwrỳre disse: "Pois é! O caso é para ser assim."

Mỳỳti não ralhava com Mỳwrỳre. O que este dizia, Mỳỳti concordava. Muito embora Mỳỳti fosse mais forte e poderoso que Mỳwrỳre.

Novamente voltaram a andar. Um dia Mỳỳti foi para o céu, sem avisar Mỳwrỳre, buscar ferramentas. Soltou o facão e o machado na roça. As ferramentas foram trabalhando e derrubando as árvores.[19]

Mỳwrỳre, que andava pelo mundo, ao passar perto da roça, ouviu o barulho e pensou: "**ixkràmgêx** deve ter achado alguns trabalhadores e colocou para trabalhar. Vou lá reparar o serviço deles."

Assim que chegou, o facão e o machado caíram no chão. Mỳwrỳre mandou que eles trabalhassem, mas as ferramentas não se mexeram. Mỳwrỳre apanhou o facão e roçou. Apanhou o machado e cortou. Após isso, as ferramentas não trabalharam mais.

Mỳỳti foi para onde ficava a roça. Escutou que estava tudo quieto. Apanhou as ferramentas e foi deixá-las no céu.

Ao voltar, falou com Mỳwrỳre: "**pahkràmre**, foi você que foi olhar os trabalhadores?"

Mỳwrỳre respondeu: "Sim. Eu escutei bater e fui reparar. Mas eles não trabalharam. Eu falei para eles trabalharem, mas não se mexeram. Eu peguei o facão, rocei o mato e o deixei lá. Apanhei o machado, cortei o pau e o deixei lá."

---

[19] Nimuendajú ([1939] 1983:123-124) afirma que para fazer o roçado, Mỳỳti chamou o pica-pau **Dyái**, o caramujo **Duwúdn** e a pedra quartzo **Klid** para fazerem a derrubada. Carlos Estevão de Oliveira (Oliveira 1930:69) informa que apenas o caracol foi chamado para fazer o roçado. Estes "personagens", parece-me, são mais condizentes com uma versão mais antiga deste mito.

Mỳỳti retrucou: "Por que você fez isso? Quando nós descobrirmos nossos filhos, eles não trabalhariam. Ficariam quietos em casa, enquanto as ferramentas trabalhariam. Mas você foi empatar o trabalho deles."

Mỳwrỳre respondeu: "**ixkràmgêx**, assim é que é bom. Quando nós descobrirmos nossos filhos, eles vão trabalhar por eles mesmos. Vão plantar a roça no tamanho que podem cuidar. Mas se as ferramentas trabalhassem sozinhas, iriam derrubar muito mato. Sem coragem para plantar tanta roça, haveria desperdício. Que aconteceria com as matas? Elas poderiam se acabar. Onde os nossos filhos iriam trabalhar? Eles trabalhando por sua própria força, derrubam a quantidade de mata que podem plantar e cuidar. Assim sempre haverá mata para trabalhar."[20]

Mỳỳti concordou.

Voltaram a andar.

Então foram inventar a caça: veado, caititu, anta... As caças ficavam no terreiro da casa. As casas dos marimbondos ficavam grudadas nas paredes da casa e as cobras ficavam no "pé da parede".[21]

Um dia Mỳwrỳre foi onde estava Mỳỳti . Haviam duas grandes cobras cascavel de guarda na porta da casa de Mỳỳti. Mỳwrỳre viu duas antas que estavam tendo relação sexual e não gostou. Apanhou um caroço de buriti, atirando-o na cabeça da anta macho. Com o golpe, a anta caiu. Assustada, levantou-se e saiu correndo. No barulho, todas as caças correram e espalharam-se.

Mỳỳti ouviu o barulho. Chegou à porta e viu a debandada das caças.

Falou com Mỳwrỳre: "**pahkràmre**, por que você fez uma coisa dessas?

Mỳwrỳre respondeu: "O anta estava fazendo sexo com a anta. Eu fiquei com vergonha e joguei um caroço na cara dele."

Mỳỳti disse: "Quando nós descobrirmos nossos filhos, se eles quiserem comer, pegam uma caça no terreiro, mata e come."

Mỳwrỳre retrucou: "Não é bom assim. É preciso ser bom caçador. Ele anda, mata a caça e come. Quem não é bom caçador, a sua mulher pede um pedaço e todos comem. Mas se todas as caças estivessem no terreiro, matariam muito de uma vez, podendo acabar com as caças. Se estas acabarem, nossos filhos podem vir a comerem-se uns aos outros. Então,

---

[20] É importante notar aqui que esta versão ecologicamente correta foi-me contada por Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho), não havendo tal característica nas versões recolhidas por Nimuendajú (1939) e Oliveira (1930).

[21] Na versão recolhida por Nimuendajú, as caças foram feitas da seguinte maneira. Após ocorrer o incêndio da chapada, Mỳỳti e Mỳwrỳre juntaram as caças que haviam sido mortas pelo fogo. Em casa, cada um fez um moquém (na verdade um jirau) para espalhar as carnes e aquecê-las com fogo. Mỳwrỳre não fez fogo sob seu moquém e suas carnes criaram vermes. Quando este saiu, Mỳỳti aproximou-se do moquém do companheiro dele tirando um quarto de carne de caititu que despedaçou no chão. Dos pedaços que se espalharam, transformaram-se em caças de pêlo. Quando Mỳwrỳre voltou e viu seu moquém destruído e apenas restos de carne, agarrou um quarto de ema do moquém de Mỳỳti. Batendo com ele no chão, as carnes que estavam no moquém de Mỳỳti transformaram-se em caças de pena de toda espécie (Nimuendajú, [1939] 1983:122).

assim, o caçador é que mata. Quem não for caçador, não mata. Assim não acabam as caças."

Mỳỳti concordou.

Voltaram a andar.

Um dia Mỳỳti foi para uma cabeceira[22] onde achou um buriti com frutas maduras, comendo-as. Isto fez com que suas fezes ficassem com uma cor vermelha. Quando Mỳwrỳre observou isto, perguntou a Mỳỳti o que ele tinha comido que deixou seu excremento vermelho pois gostaria que o seu também tivesse aquela cor.

Mỳỳti disse-lhe que seu excremento tinha aquela cor porque comia flores de pau d'arco, recomendando-lhe que as comesse em jejum. Mỳwrỳre obedeceu, mas seu excremento ficou preto. Ao perceber que havia sido enganado, Mỳwrỳre seguiu Mỳỳti observando-o quando ele estava comendo frutas de buriti. Mỳwrỳre queixou-se do logro que Mỳỳti lhe pregava. Este, então, convidou-o para que comesse com ele. Mỳwrỳre aceitou. Mas quando foi comer, Mỳỳti sussurrou: "uma banda dura," e todas as frutas que experimentava estavam maduras de um lado e tinha o outro duro e intragável. Mỳwrỳre zangou-se e atirou uma das frutas no tronco do buriti. Imediatamente a palmeira cresceu, juntamente com todos os troncos das demais árvores. Neste processo, o céu, que também era baixo, foi levantado, elevando-se até sua altura atual.[23]

Mỳỳti disse a Mỳwrỳre que não devia ter feito aquilo. Quando eles descobrissem os filhos, estes poderiam colher as frutas diretamente nos pés e não sentiriam fome. Mỳwrỳre discordou dizendo que assim era melhor. Quando os seus filhos estivessem andando na chapada, de longe avistariam um buriti alto e saberiam que ali poderiam encontrar água.

E voltaram a andar.

Mỳỳti chegou num lugar em que havia alguns pica-paus pedrês[24] tirando mel no alto de uma árvore. Mỳỳti pediu um pouco. Os pica-paus perguntaram se ele queria misturado com samborá[25] ou mel limpo. Mỳỳti pediu primeiro com samborá. Um pica-pau soltou-o e o mel pegou fogo. Mỳỳti o pegou e comeu. Em seguida pediu o mel limpo. O pica-pau o advertiu para que tomasse cuidado, pois se errasse a pegada, todos poderiam ser queimados. Mỳỳti pegou o mel e comeu.

Em outro lugar, encontrou com os pica-paus verdadeiros (de cabeça vermelha). Mỳỳti perguntou o que faziam. Estes responderam que estava tirando mel. Perguntaram se ele queria comer. Mỳỳti disse que queria, pedindo primeiro com samborá. Os pica-paus advertiram-no para que tivesse cuidado para não queimar. Jogaram-no, formando um labareda. Jogaram em seguida o mel limpo, novamente advertindo para evitasse o fogo.

---

[22] Cabeceira aqui tem o sentido da nascente de um curso d'água qualquer.

[23] Este episódio do crescimento das árvores e elevação do céu, presente na descrição feita por Nimuendajú ([1939] 1983: 123), não foi incluída na versão de Grossinho. No entanto, ouvi este episódio de outras pessoas na minha experiência de campo.

[24] Pedrês é um termo regional para referir-se às aves "salpicadas de preto e branco na cor" (conforme dicionário Aurélio), tendo o mesmo significado que "carijó".

[25] Samborá são impurezas existentes no mel, como pó da madeira onde se abrigou a colmeia, ou restos de pólen.

Em seguida, Mỳỳti pediu o enfeite de cabeça. O pica-pau soltou o enfeite, que também desceu como uma tocha. Mỳỳti o aparou e apagou o fogo. Levou-o para casa e o guardou em uma cabaça, escondido de Mỳwrỳre.

No dia seguinte voltaram a andar. Por volta de duas horas da tarde, Mỳwrỳre chegou primeiro e foi para a casa de Mỳỳti e tirou o enfeite, colocou-o na cabeça e saiu cantando. Mỳỳti foi chegando, ouviu Mỳwrỳre e pensou: "**pahkràmre** viu alguma coisa, pois está alegre e cantando. Talvez tenha achado meu enfeite." De fato, ao chegar, viu que era o enfeite. Chegou em casa e ficou esperando.

Mỳwrỳre cantou até à tarde e deixou-o na casa de Mỳỳti. Chegou e disse: "**ixkràmgêx**, está aqui seu enfeite." Mỳỳti disse: "**pahkràmre**, por que você fez isso? Quando nós tivermos nossos filhos, eles precisam se respeitar e aos trens dos outros."

Mỳwrỳre retrucou: "Não, **ixkràmgêx**. Quando alguém usar uma coisa e outros gostarem, eles vão apanhar, usam até enjoar e tornam a devolvê-lo."

Mỳỳti concordou.

Depois, Mỳỳti queimou a roça e foi para o céu buscar sementes de cabaças. Na roça as plantou. As cabaças nasceram na roça toda. Quando estas estavam amadurecendo, Mỳwrỳre foi falar com Mỳỳti: "Agora, **ixkràmgêx**, hoje você vai me levar para eu receber um enfeite também. Você não quer me dar o seu para eu cantar. Então eu vou ganhar um para eu cantar toda hora."

Mỳỳti disse que depois iriam. Mas enganou Mỳwrỳre e não foi. Um dia Mỳỳti disse que iriam lá. Chegando no pica-pau pedrês, perguntou a Mỳwrỳre se queria um daqueles. Mỳwrỳre disse que queria um do verdadeiro, igual ao de Mỳỳti. Seguiram em frente até que encontraram os pica-paus, que tiravam mel.

Estes perguntaram se eles queriam comer. Eles aceitaram. Primeiro os pica-paus jogaram mel com samborá. Ambos comeram. Em seguida jogaram mel limpo. Pegaram e comeram.

Em seguida, pediram o enfeite da cabeça. O pica-pau respondeu que o enfeite da cabeça era perigoso, porque se errasse poderiam todos se queimar.

Mỳỳti disse para Mỳwrỳre que esperasse, para que ele apanhasse o enfeite para ele.

Mỳwrỳre retrucou: "Não, não! Você está me enganando. Você vai pegar e não me entrega." Mỳỳti disse: "Não, eu pego e te entrego, pois eu já tenho um e não preciso de mais um." Mỳwrỳre insistiu: "Não, mas sou eu que pegarei."

Mỳỳti afastou-se, aconselhando que tomasse muito cuidado.

O pica-pau avisou que iria soltar. Mỳwrỳre mandou que jogasse.

Mỳỳti, afastado, dizia baixinho: "Erra, erra, erra, erra, vai errar! Vai errar!"

O pica-pau jogou o enfeite. Ele transformou-se numa labareda. Passou da mão de Mỳwrỳre, bateu no chão e ateou fogo no capim.

Mỳỳti correu e entrou na casa do marimbondo turrão, no alto de uma árvore.

Mỳwrỳre correu, correu e não achou lugar para se esconder. Correu e foi entrar na casa de marimbondo vaqueiro, numa árvore baixa.

Mỳwrỳre queimou-se.

Depois que o fogo passou, desceram das árvores e foram se procurando. Encontraram-se e Mỳwrỳre disse: "**ixkràmgêx**!". Mỳỳti disse: "Onde tu estava?". Mỳwrỳre respondeu: "Eu estava ali. Mas eu queimei minha barriga. Eu entrei numa casa de marimbondo vaqueiro. A casa era pequena, eu fiquei com a barriga de fora e queimei."

Mỳỳti disse: "Eu te falei! Você teimou demais! Se você tivesse deixado eu pegar o enfeite, você não teria se queimado, mas você disse que pegava. Você errou. Foi você que se queimou."

Depois saíram procurando as caças queimadas. Encontraram veados, tatus, emas, seriemas. Juntaram tudo e levaram à cabeceira de um riacho onde iriam limpar as caças e moquea-las. Mỳỳti tirou um pedaço de carne de veado campeiro. Mỳwrỳre tirou um pedaço de carne de veado. O pedaço de Mỳỳti estava gordo, pingando gordura sobre o fogo. A de Mỳwrỳre, não tinha gordura, nem pingava.

Este foi falar com Mỳỳti: "**ixkràmgêx**! Sua carne é gorda. Quando acabar de assar, você me dá um pedaço. Ou então nós trocaremos um pedaço." Mỳỳti concordou: "Quando acabar de assar eu te dou."

Quando terminou de assar, Mỳwrỳre foi, impacientemente, pedir novamente para Mỳỳti lhe desse um pedaço. Este tirou um pedaço e atirou bem em cima da queimadura da barriga de Mỳwrỳre. Este gritou de dor e Mỳỳti mandou que ele fosse na água da cabeceira do riacho.

Mas Mỳỳti mandou que a água secasse. Mỳwrỳre pegou a lama e esfregou na queimadura. Em seguida, Mỳỳti mandou que a água enchesse novamente. Em seguida mandou que o jabuti unhasse a ferida de Mỳwrỳre. Isto se fez e ele gritou.

Depois que as caças ficaram assadas, eles levaram embora. Mỳỳti disse; "agora, está no tempo de descobrirmos nossos filhos. Nós já ajeitamos a caça. Agora temos que descobrir nossos filhos."

As cabaças já estavam todas maduras. No outro dia, foram para a roça. Limparam a beira do ribeirão. Mỳỳti tirou cabaças para ele e Mỳwrỳre as dele. Fizeram uma ponte, com um pau atravessado sobre o ribeirão. Cada um tinha sua ponte.

As cabaças era enormes. Tiraram todas as cabaças da roça e levaram para a beira do ribeirão.

Mỳỳti disse: "Agora você fica olhando para aprender de que maneira eu faço."

Mỳỳti rolou uma cabaça[26] comprida. Esta bateu no pé da ponte, caindo na água. Quando se levantou, já era índio. Levantou-se e sentou na ponte. Em seguida rolou uma cabaça menor, que era para sair a mulher dele. Ela saiu e sentou-se na ponte.

---

[26] A presença da cabaça como instrumento através do qual surge os filhos de Sol e Lua está presente na maioria dos grupos Timbira. A exceção, talvez, seja os Apanyekrá. Para eles, Sol e Lua utilizaram pedaços de talo de buriti. Lançados na água, afundavam e, em seguida, flutuavam já na forma humana (Wilbert & Simoneau, 1978:35).

Mỳwrỳre foi fazer a sua vez. Este rolou algumas cabaças que se transformaram em índio. Numa das cabaças, Mỳỳti falou: "É para ser aleijado." Quando o índio saiu do ribeirão, era aleijado. Mỳwrỳre soltou outra cabaça, que nasceu bom.

No posterior, Mỳỳti falou: "É para ser cego de um olho." Quando saiu do ribeirão, era cego de um olho.

Mỳwrỳre, então, reclamou com Mỳỳti: "**ixkràmgêx**! Seus filhos são todos bons. Os meus não dão certos não. Tem um cego, um aleijado, o que aconteceu?"

Mỳỳti respondeu: "Você é que não sabe rolar as cabaças direito."

Depois jogaram todas as cabaças no ribeirão e todos viraram índios.

Em seguida, Mỳỳti disse: "Agora nós vamos levá-los e deixá-los na aldeia deles."

Mỳwrỳre perguntou: "E onde é esta aldeia? Nós ainda não fizemos a casa. Devíamos ter feito primeiro as casas e depois íamos descobrí-los. Onde é que nós vamos deixá-los?"

Retrucou Mỳỳti: "Cale a boca! Deixa estar que nós vamos levar eles."

Mas Mỳỳti já havia falado e uma aldeia grande já havia sido feita com casas na quantidade de casais de índios. Foram colocando um casal em cada casa até que completou o círculo. Não sobrou casa sem índios, nem índios sem casa.

Esta aldeia,[27] Mỳỳti dividiu-a no sentido leste / oeste, dizendo: "Os meus filhos [Koti] morarão na parte norte!" "E os meus [Kore] na parte sul!", [28] disse Mỳwrỳre. Assim se formaram as duas metades Koti e Kore. Mỳỳti disse: "Quem tomará conta da aldeia?" e imediatamente Mỳwrỳre respondeu: "Deve ser Kore!" Mas Mỳỳti desta vez não concordou: "Não, deve ser Koti!" E assim ficou para sempre, pois [segundo Nimuendajú] os Koti sempre governam. Em seguida casaram os filhos entre si e deram-lhes muitos conselhos.

No início da noite, Mỳỳti chamou todos os índios para a praça. Mỳwrỳre cantou noite toda com maracá. Ao amanhecer, Mỳỳti falou: "Agora que nós já descobrimos vocês, são vocês que devem tomar de conta do terreno, que é de vocês. Nós vamos embora para o céu."

Os índios perguntaram: "E quem é que fica conosco. Vocês podiam ficar com nós para nos aconselhar."

Mỳỳti, retrucou: "Não! Vocês que se aconselhem. Nós vamos embora."

Mỳwrỳre perguntou: "E como nós vamos descobrir nossos filhos e deixá-los, indo embora. Quem que vai dar conselhos para eles? Somos nós que daremos conselhos para eles. O que estiver errado, nós é que vamos aconselhar."

---

[27] Aqui estou seguindo a descrição feita por Nimuendajú ([1939] 1983: 124). Deste episódio, não ouvi descrição no campo.

[28] Meus dados indicam que esta divisão seguindo estes pontos cardinais está equivocada. É o leste (lado do sol nascente) que está associado a Koti, enquanto que o oeste (lado do sol poente) associa-se a Kore.

Mỳỳti disse: "Não deve ser assim não. Há muitos deles que erram e tem um pecado para eles e um pecado para nós.[29] Quem é que tira o pecado de nós? Somos nós que tiramos o pecado deles. Então nós precisamos nos afastar daqui e deixá-los sós. Aqueles que andam errado, fazem o pecado para eles. Quando eles morrerem, vão junto de nós e tiramos o pecado deles. E nós? Quem tira o pecado de nós? Assim, vamos embora para longe e o deixamos sozinhos. Eles mesmos se aconselham. Eu vou aconselhá-los e eles depois se aconselham."

Os índios falaram: "Não nos deixem. Quem vai nos dar conselhos?"

Mỳỳti falou: "Nós não vamos para longe. Nós vamos ficar perto de vocês. Num dia quando vocês morrerem, vocês irão atrás de nós. Não serão apenas vocês que ficarão. Vai se descobrir irmãos de vocês, parentes de vocês. Vão sair já vestidos: os **kup** , os derradeiros. Vocês que são os primeiros, são os **panhĩ**. Vocês vão ficar nu. Nós vamos para onde o sol se põe. Quando vocês ficarem cansados de morarem aqui, procurem o sol poente. Lá na frente tem um rio que é igual um céu. Quando chega na margem, você olha para a frente e somente vê céu e água. Lá vocês farão balsa de buriti e viajam sempre para o sol poente até atravessar o rio. Na outra margem é que vocês verão mata na frente."

Saíram e disseram: "De vez em quando nós faremos um sinal para vocês. Quando vocês estiverem viajando, ao encontrarem um sinal, saberão que passamos por ali e poderão viajar para frente."

Foram embora e desde então os índios andaram sós.

## 5.1 - A criação dos kup

Um dia Mỳỳti começou a cobiçar uma mulher Apinaje.[30] Ele convenceu uma outra mulher (uma **m kuprỳ** = mulher sexualmente disponível) a levar a moça para o mato. A moça, então, chamou seu pai para irem no mato tirar coco de piaçava para dele extrair óleo, usado para enfeitarem-se.

Atravessaram um igarapé próximo da aldeia. Foram até longe e, dali, combinaram que voltariam catando os cocos. Marcaram o encontro para o igarapé. Quem chegasse primeiro esperaria os demais.

Assim fizeram, andando cada um para um lado, até que não se vissem mais.

Adiante, Mỳỳti estava observando a moça. Mas não se apresentava como gente, mas transformou-se em cascavel[31] grande e ficou debaixo da piaçava.

---

[29] Esta "bricolage" que Grossinho realizava, reunindo elementos da cosmologia Apinaje sobretudo com elementos do cristianismo, merece uma análise exclusiva. Não foi isto que pretendi fazer nesta tese, sendo que agora, com sua morte, uma etnografia com ele se tornou impossível. Pretendo, a partir das fitas que tenho gravadas, poder realizar alguma interpretação, futuramente, sobre o seu discurso.

[30] Nimuendajú ([1939]1983:126) afirma que esta mulher chamava-se Nyimõgo. Não ouvi este nome em minha pesquisa de campo.

[31] Note-se que há correspondência entre as versões de um mesmo mito entre os Timbira. Neste caso, o mito correspondente é o do Auké, existente entre os Timbira Orientais. Para os Krahô veja Melatti (1972). Nas versões recolhidas por Melatti, é também Sol (em Krahô = Pĩt) quem transforma-se em cascavel e copula com uma mulher. Desta relação, nasce Auké. Para os Timbira, veja-se Nimuendajú (1946).

Ele falou: "Ei, Ei!"

A moça retrucou: "Ei, quem é você?"

Mỳỳti respondeu: "Sou eu."

A moça perguntou: "Quem é eu?"

Ele respondeu: "Sou eu, venha cá!"

Ela rodeou a moita e foi procurando. Não viu ninguém. Colocou o côfo no chão e pensou: "talvez ele tenha me chamado e escondeu-se." Olhou debaixo da piaçava e enxergou a cobra. Ficou com medo e ameaçou correr.

A cobra falou: "Não corra não. Eu não sou cobra. Sou gente. Eu me transformei para você me ver e não contar para ninguém. Se você me tivesse visto como gente, precisaria contar para os outros. Venha cá."

Então ficaram debaixo da moita de piaçava. Ela sentou-se e ele disse: "Eu vim para apresentar o **wajaga** para ser o curador de vocês. Ele vai curar vocês e contar a nossa história."

Mỳỳti mandou que a moça se deitasse. Ele, sob a forma de cobra, deslizou sobre o corpo da moça, dos seus pés até sua cabeça. Em seguida cruzou sobre o ventre da moça, mandando que ela se levantasse.

Mỳỳti, então, falou-lhe: "Olha, você está vendo como eu estou fazendo. Se alguma coisa acontecer com você, lembre-se de mim".

A moça disse que não esqueceria não.

Então Mỳỳti disse que ela poderia ir embora.

Ela foi embora. Encontrou com seus companheiros e disse que seu cofo não estava cheio porque não encontrara piaçava.

No igarapé, banharam e depois foram embora. Na aldeia, tiraram o óleo e se enfeitaram. Quando o óleo acabou, Mỳỳti voltou a induzi-la novamente a ir buscar mais coco de piaçava. Voltaram a se encontrar no mesmo lugar. Mas, depois disso, não voltaram mais a se encontrar.

Com dois meses, a barriga da moça já estava crescendo.

As pessoas perguntavam ao pai da moça se ela era **kuprỳ** ou moça. Ele dizia que ela era moça virgem. Mas como a barriga crescia, seu pai ficava bravo com ela dizendo que ela o envergonhara porque estava grávida. Ele lhe dizia que ela devia apontar quem foi que a desvirginou e que deveria se casar com ela.

Ela respondia: "Não foi ninguém que "mexeu" comigo. A barriga nasceu sozinha".

O pai, então, propôs dar-lhe remédio para matar a criança.

A filha não aceitou, dizendo que criaria a criança, mesmo que sem pai.

O pai zangou-se, querendo matar a criança. Mas não o fez e abandonou a casa. Não voltando mais para a casa até o nascimento.

Um dia a mulher grávida foi para a fonte sozinha. Lá chegando, a criança nasceu. Nasceu na água e nadou bastante. A mãe também banhou e, assim que sentiu frio, ela gritou: "vamos embora." A criança nadou e entrou na barriga novamente.

No dia seguinte, voltaram novamente para o igarapé. A criança nasceu e transformou-se num boto. Brincou na água enquanto sua mãe banhava. Ao sentir frio, gritou novamente para irem embora. Ele veio e entrou na barriga da mãe. Mas a criança já queria andar sozinha.

À noite, a mulher sentiu as dores do parto. Ao nascer, alguém foi contar ao pai da moça e disse-lhe: "nasceu seu neto. Quando ele crescer, vai caçar para você comer caça". O avô nem respondeu.

A criança cresceu. Quando caiu o umbigo, alguém convidou a mulher para irem na roça tirar batata doce. O avô não tinha feito a esteira para a criança. A mãe tirou folhas e forrou o chão para a criança se deitar, onde dormiu. Foram arrancar batatas. Quando a mãe olhou, a criança já estava sentada.

A companheira também enxergou e cochichou com a mãe que a criança estava sentando. A mãe pediu segredo. Em seguida, arrancaram as batatas, moquearam (assaram no forno de terra), comeram-nas e voltaram para a aldeia.

Não contaram nada para ninguém. A criança cresceu, engatinhou, andou.

O avô nunca falou com o neto, nem com sua filha. Quando ele viu que a criança já estava grande, ele foi para o pátio falar com os **panhĩ-kanê**.[32] Ele pediu para que eles matassem seu neto, pois não queria um neto sem pai. A maioria não aceitou a tarefa. Dois deles, no entanto, aceitaram.

No dia seguinte, os dois foram chamar o menino, Waxm$\tilde{e}$-kaprã, para ir com eles para uma caçada. Pegaram as armas e foram embora.

O avô pedira para que ele fosse morto para mais de uma légua de distância, para que o **karõ** não voltasse. Quando estavam numa distância segura, um segurou-o e o outro o golpeou com a borduna. Mataram-no; quebraram-lhe os ossos, enterraram-no e voltaram.

Na aldeia, contaram que o haviam matado e a notícia se espalhou até chegar na mãe.

Pela tarde, enquanto a mãe ainda chorava, Waxm$\tilde{e}$-kaprã chegou. Colocou a mão no ombro dela e perguntou o que estava acontecendo que ela chorava.

Ela disse que estava chorando porque soube que o haviam matado e estava com dó dele.

Ele disse: "Não chore não. Eu morro para os que me matam, mas não para mim. Quando alguém disser esta história, você não precisa chorar. Eu não morro".

A mãe terminou de chorar e foi pegar comida para ele. Enquanto ele comia, seu avô foi para o igarapé e viu que o menino voltara.

---

[32] **Panhĩ-Kanê** é glosado pelo Apinaje como matador. Trata-se de pessoas que são solicitadas pelo **pahi** ("chefe" da aldeia) para matar alguém da própria comunidade, sobretudo no caso de ser acusada de feitiçaria. O termo **kanê** é utilizado também para referir-se aos elementos utilizados como remédio. Por exemplo: **ahxêt-kanê** = remédio do tatupeba.

O avô foi para o pátio e perguntou aos **panhĩ-kanê** se eles haviam feito o serviço. Os **panhĩ-kanê** disseram que o haviam matado, quebrado os ossos e enterrado. O avô retrucou que Waxmẽ-kaprã estava na casa dele comendo. Recomendou que no dia seguinte deveriam levá-lo e matá-lo novamente.

Os **panhĩ-kanê** retrucaram: "Não! Pelo que nós estamos vendo, ele não é gente como nós não. Se fosse como nós, ele já teria morrido e não teria voltado. Se nós formos levá-lo novamente, talvez ele vire uma "coisa" e nos mata. Então procure outros".

O avô então encontrou dois outros **panhĩ-kanê** que disseram que iriam matá-lo.

No dia seguinte, os dois **panhĩ-kanê** chamaram Waxmẽ-kaprã para irem caçar. Levaram-no para uma serra alta. Subiram até o topo e chamaram-no para ver um veado. Waxmẽ-kaprã chegou bem na beirada do precipício para ver o veado. Nisto os **panhĩ-kanê** empurraram-no. Ele transformou-se numa folha e desceu rodando até o pé da serra. Os **panhĩ-kanê** desceram mas não encontraram ninguém. Julgaram que ele havia morrido e enroscado no alto da serra. Foram embora.

À tardinha, novamente Waxmẽ-kaprã chegou em casa. O avô, ao ir para a fonte, viu novamente que Waxmẽ-kaprã estava em casa comendo.

No pátio, o avô contou aos **panhĩ-kanê** que Waxmẽ-kaprã havia voltado. Recusaram-se à nova tentativa. Dois outros **panhĩ-kanê** apresentaram-se para o serviço. A estes, o avô recomendou que fizessem uma fogueira e nela atirassem Waxmẽ-kaprã.

No dia seguinte, chamaram Waxmẽ-kaprã para ir caçar. A uma légua de distância, um segurou e o outro **panhĩ-kanê** o matou. Colocaram-no no chão e pegaram bastante lenha para fazer uma coivara.

Atearam fogo na coivara. Quando o fogo estava bem alto, atiraram Waxmẽ-kaprã dentro dele. Os **panhĩ-kanê** ficaram observando até que o fogo apagou e esfriou. Os **panhĩ-kanê** pegaram duas varas e foram esgravatar a cinza. Encontraram os ossos carbonizados de Waxmẽ-kaprã. Pegaram-no e o colocaram sobre uma pedra. Com outra, moeram-no totalmente e sopraram as cinzas ao vento. Em seguida foram embora.

À noite no pátio, os **panhĩ-kanê** contaram que o haviam matado.

Waxmẽ-kaprã ficara desgostoso com o avô, que o mandara queimar, e não mais voltou. Lá onde fora queimado, Waxmẽ-kaprã construiu duas casas. Uma para morar e outra desocupada.

Passados alguns anos, os índios foram andar para aqueles lados numa expedição de caça. Foi então que os caçadores ouviram o cantar de um galo. Foram para lá e viram Waxmẽ-kaprã, que já era homem adulto.

Os caçadores chegaram até o terreiro da casa. Waxmẽ-kaprã perguntou-lhes se o reconheciam. Os caçadores responderam negativamente.

Ele, então, falou: "Eu sou Waxmẽ-kaprã. Eu fui mandado para ficar com vocês, mas fui muito agredido. Eles me queimaram, moeram meus ossos. Eu fiquei com vergonha de voltar para a aldeia. Eu não fiquei com raiva de vocês. Eu não gosto somente de meu avô. Então eu fiquei com pena de vocês e fiz minha morada aqui".

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

Waxm$\tilde{e}$-kaprã os convidou para entrarem na caça. Ele serviu café, dizendo a eles que aquela bebida não deixava dar sono. Mas os caçadores, com receio de serem envenenados, não aceitaram.

Waxm$\tilde{e}$-kaprã perguntou-lhes, então, se estavam com fome. Os caçadores responderam que sim. Waxm$\tilde{e}$-kaprã, então, serviu-lhes carne de gado. Os índios também recusaram ao saber a procedência da carne. Então Waxm$\tilde{e}$-kaprã trouxe carne de caça para eles.

Em seguida Waxm$\tilde{e}$-kaprã ofereceu-lhes rapadura. Os índios recusaram.

Waxm$\tilde{e}$-kaprã mandou um recado para a comunidade. Ele precisava de diversas pessoas para realizar um trabalho. Ele queria que viessem diversos homens e mulheres. Os índios saíram e foram embora. Viram que Waxm$\tilde{e}$-kaprã saiu no terreiro para observá-los. Assim que estavam a uma boa distância, ele foi para dentro da casa, pegou um rifle, saiu no terreiro e disparou três vezes.

À noite, após as cantigas no pátio, todos ficaram sabendo do recado de Waxm$\tilde{e}$-kaprã. Todo mundo queria ir para vê-lo, pois tinham saudade de Waxm$\tilde{e}$-kaprã.

Pela madrugada, acordaram e realizaram cantigas no pátio. Ao amanhecer, todos se banharam, comeram e foram onde estava Waxm$\tilde{e}$-kaprã. Ao chegarem a casa de Waxm$\tilde{e}$-kaprã, viram-no andando pelo terreiro. Eles também os viu e foi ao seu encontro. A mãe dele ia na frente. Encontraram-se e ele pediu "benção" para ela. A mãe aceitou.

Ele levou a mãe para dentro da casa. Assim que entrou, ela transformou-se em **kup$\tilde{e}$**. O corpo mudou, o cabelo também e já estava vestida.

Em seguida, ele chamou os homens e disse-lhes que iriam para a casa desocupada, pois lá estava o serviço para eles fazerem. Assim que os homens entraram na casa, transformaram-se em **kup$\tilde{e}$**.

Waxm$\tilde{e}$-kaprã voltou e chamou as mulheres. Levou-as para a cozinha para trabalharem.

Chamou, em seguida, um casal. Disse-lhes que havia um serviço para eles atrás da casa. Levou-os e voltou em seguida. Começou a conversar e contou a história da sua saga. Disse que foi enviado de Mỳỳti para cuidar dos índios.

Quando o sol já pendia para o poente, o índio que havia trazido os trabalhadores disse que já era tempo de irem embora. Pediu para que um índio fosse na casa que estava desocupada procurá-los. Mas ali encontrou apenas **kup$\tilde{e}$**. Na porta havia dois policiais. Lá dentro havia um padre celebrando missa. Um escrivão escrevia à maquina. Os policiais perguntaram o que ele queria. Mas o índio não entendeu, pois que eles já falavam na língua de **kup$\tilde{e}$**.

Este índio voltou e contou que na casa não havia índio, mas apenas **kup$\tilde{e}$**. O índio que os havia trazido disse: "São eles, que foram transformados em **kup$\tilde{e}$**. Isto é vingança de Waxm$\tilde{e}$-kaprã pelos males que fizemos".

O índio mandou uma mulher para ir procurar as mulheres. Mas estas também haviam se transformado em **kup$\tilde{e}$**. Uma mulher estava fazendo renda, outra costurava, outra lavava pratos. As trabalhadoras perguntaram o que ela queria. Mas ela não entendeu a

língua. Ela retornou e disse que vira somente **kupẽ**. Os demais disseram que aquilo era obra do Waxmẽ-kaprã.

Foram procurar o casal que fora trabalhar atrás da casa. Encontraram apenas um casal de porcos. Procuraram pelas pegadas dos índios, mas não encontraram. Ao voltar, concluíram que fora também transformação provocada por Waxmẽ-kaprã.

Eles decidiram ir embora. Waxmẽ-kaprã disse que assim que os trabalhadores terminassem o serviço ele os mandaria embora.

Waxmẽ-kaprã pediu para que no dia seguinte os índios voltassem. Eles foram embora mas perceberam que Waxmẽ-kaprã saíra no terreiro. Assim que estavam longe, ele voltou a disparar três tiros de rifle. Os índios correram.

Ao chegarem no acampamento, contaram que Waxmẽ-kaprã mandava que todos que quisessem poderiam ir para a casa dele.

No dia seguinte os índios foram para a casa de Waxmẽ-kaprã. Lá chegando, Waxmẽ-kaprã disse-lhes que queria conversar para saber se iriam virar **kupẽ**. Ele propôs aos índios que escolhessem entre os rifles e as flechas. Waxmẽ-kaprã explicou que o rifle permitia que se matasse uma caça de longe. Ele mandou que os índios pegassem a arma e virassem todos **kupẽ**.

Se aceitassem, eles poderiam ter muitas armas, muitos facões, muitos machados, muitas mercadorias e iriam ser ricos. Cada um poderia ter seu dinheiro. Os índios recusaram e quiseram as flechas.

Waxmẽ-kaprã disse-lhes que eles iriam se arrepender. Quando os **kupẽ** aumentassem, eles iriam começar a querer as coisas de **kupẽ** e teriam que pedir a eles.

Mas os índios recusaram. Waxmẽ-kaprã censurou esta atitude deles, dizendo que eles iriam se arrepender. Os que se transformaram em **kupẽ** ficaram com os bens, enquanto que os índios ficaram sem nada.

Assim, Waxmẽ-kaprã foi uma criação de Mỳỳti para que os **panhĩ** se transformassem em **kupẽ**, mas os **panhĩ** não aceitaram. Por isso os índios não sabem fazer aquilo que os **kupẽ** sabem.

Então, os **kupẽ** são irmãos, são parentes dos **panhĩ**. Mas existem **kupẽ** que não sabem desta história e dizem: "caboclo não vale nada; caboclo não tem nada". Mas somos todos de uma mesma nação. Houve mudança do cabelo, da língua e do corpo. O sangue é igual, mas diferente. O índio tem o sangue bem vermelho. O do branco é fino. O sangue do negro é preto.

Os **kupẽ** matam os **panhĩ** porque não sabem desta história. Mas os **panhĩ** não matam os **kupẽ** porque são todos filhos de Mỳỳti.

Na versão descrita por Nimuendajú ([1939] 1983), Waxmẽ-kaprã, era, para os Apinaje de então, a personificação do Imperador D. Pedro II. A mesma personificação era encontrada entre os Timbira Orientais. Nas versões mais recentes, pela influência da

religião cristã que atua entre os Apinaje, Waxmẽ-kaprã é personalizado como Jesus Cristo. No período em que os missionários do SIL atuavam incisivamente na área a versão final remetia Cristo para os Estados Unidos. Lá ele fora viver depois de criar os **kupẽ**.

## 6 - Comentário sobre as interpretações destas mẽtũm iarẽn

Estas duas narrativas, da criação da humanidade e dos **kupẽ**, não aparecem necessariamente numa ordenação linear, conforme apresentada aqui. Como ocorre normalmente com tais tipos de narrativas, elas sofrem o processo que Lévi-Strauss chamou de *bricolage* (Lévi-Strauss, [1962] 1989), uma vez que o narrador pode manipular a narrativa de forma a recortar trechos, acrescentar imagens, recompor partes, de acordo com o contexto em que ocorre a narração. Minha opção em colocá-las numa mesma seqüência, entretanto, não é um desconhecimento desta característica da narrativa, mas porque elas expressam um mesmo processo de origem dos elementos que compõem o mundo. Por isso, considero que elas fazem parte de um mesmo ciclo de narrativa: a criação da humanidade que povoa o mundo. Além disso, a intenção em apresentá-las juntas foi para enfatizar que tanto a criação da humanidade Apinaje quanto na criação dos **kupẽ** precisam ser entendidas como resultado da ação de Mỳỳti.

A primeira narrativa não foi considerada por Nimuendajú, nem por DaMatta. Já a segunda foi analisada por DaMatta no ensaio "Mito e Antimito" (DaMatta, 1970), mas não utilizando a versão Apinaje, e sim a dos Timbira Orientais. Em todas as formas utilizadas por ele, quais sejam, Nimuendajú (1939, 1946, 1983) e Schultz (1950) a narrativa mítica da criação dos **kupẽ** se inicia com uma mulher já grávida.

Como vimos na descrição aqui apresentada, além das versões recolhidas por Melatti entre os Krahô (1972), há um momento inicial em que ocorre a fecundação da mulher. E

tanto nas versões de Melatti, quanto na minha, o filho que se transforma em Auké (entre os Timbira Orientais) ou Waxmẽ-kaprã[33] (entre os Apinaje) foi produzido pela cópula da mulher com Mỳỳti (Apinaje) ou Pĩt (Krahô). Neste caso, a diferença é significativa.

DaMatta considerou o mito de Auké como um "Antimito", pois revela uma criação dos Timbira para resolver o problema crítico do contato e convivência com a alteridade instaurada pela chegada dos "brancos" em sua região. DaMatta compara os mitos do Fogo e de Auké e afirma que eles correspondem a duas fases do pensamento Timbira. A primeira (presente no mito do Fogo), expressando a progressiva sociabilização da comunidade, saindo de um suposto estado de natureza para fundar sua humanidade. Por isso, o princípio presente neste mito é a complementaridade entre elementos (menino/cunhado; menino/arara; menino/onça; menino/aldeia) como se houvesse um equilíbrio entre as partes. Já o mito de Auké expressaria um movimento do próprio pensamento Timbira, que passa de um princípio de reciprocidade e complementaridade, para outro de hierarquia (DaMatta, 1970:103).

Melatti (1972) analisando o mito de Auké, também o considera como tendo surgido após o contato entre índios e não-índios, como um processo desencadeado pela nova

---

[33] Vidal (1977:265-266) recolheu um mito de origem dos cristãos entre os Kayapó-Xikrin, em que a personagem central também é Waxmẽ-kaprã (ela grafa Wag-me-kaprã). A versão Xikrin inicia quando Waxmẽ-kaprã era casado com uma mulher. Após uma briga ela mandou matá-lo. Os índios matavam-no, mas ele voltava a viver. Após algumas tentativas, Waxmẽ-kaprã abandona a aldeia. Após algum tempo, seu filho, já estando adulto, encontra uma roça onde o pai, transformado em cristão, morava. Nimuendajú também recolheu uma versão do Waxmẽ-kaprã entre os Irã'mrayre (Cayapó de Pau D'Arco). Nesta versão, Waxmẽ-kaprã é um **wajaga** (xamã) poderoso. Ele sempre aparecia com um feixe de flechas, sobre as quais ficava empoleirada sua arara amarela de estimação. Os homens o odiavam e quiseram matá-lo. Em cada tentativa, matavam-no, cortavam-no em pedaços, matavam sua arara e queimavam suas flechas. Mas ele sempre voltava com suas flechas e a arara. Após várias tentativas, um dia resolveram atirar seu corpo no fogo e colocar pedras em cima. Um dias as mulheres passaram pelo lugar e viram uma grande casa com muitas portas. Nela morava um homem branco com muito gado, cavalos, galinhas, porcos e variedades de milho diferente daquela dos índios. Era Waxmẽ-kaprã. Ele havia feito pólvora com as cinzas de sua carne, o cano da espingarda com o osso da perna, o gado com seus fêmures e o milho com seus dentes (Wilbert & Simoneau, 1984:106).

situação do contato. Através do mito explicava-se as diferenças entre os dois tipos de sociedade e, também, porque os índios tinham instrumentos menos eficientes que aqueles dos não-índios (como as armas de fogo, machado de aço, facão, etc.).

Mas Melatti chama a atenção para o fato crucial de o mito de Auké não ter surgido do nada (1972:49). Para ele, a construção do mito de Auké deve ter tomado algum outro mito como matriz. Melatti compara, então, uma versão deste entre os Kubẽnkrãkein (Kayapó), que se refere também à origem dos não-índios. Neste mito, uma mulher tem relação sexual com um lagarto. Os pais da moça decidem queimar a árvore onde se alojavam os lagartos. Alguns conseguem escapar do fogo e fogem para algum lugar onde formam uma aldeia, a qual os índios descobrem mais tarde como sendo dos brancos. Desta relação, nasce um menino que tinha o poder de se metamorfosear em pequenos lagartos. Os pais da moça decidem matá-los queimando a árvore, restando apenas um deles. Sua mãe, então, abandona a aldeia com ele e vai morar na aldeia dos brancos.[34]

Teriam os Kayapó modificado o mito dos Timbira, pergunta-se Melatti? Ou teriam os Timbira adotado e alterado o mito Kayapó? Ele considera a primeira hipótese mais viável, uma vez que os Timbira teriam entrado em contato com os brancos antes do Kayapó. Uma terceira solução possível seria que os dois grupos elaboraram seus mitos independentemente, a partir de uma matriz comum.

E Melatti busca esta matriz entre os Bororo (1972:50). Este mito Bororo refere-se a uma mulher que, tendo carregado um pedaço de sucuri ainda sangrando, foi fecundada por este sangue. Esta criança também metamorfoseava-se em sucuri, saindo do corpo de sua

[34] Nesta versão do mito Kayapó do surgimento do homem branco, Métraux (em cuja versão baseia-se Melatti) deve ter se equivocado. Existe outra versão deste mito, coletada por Lea (1984:69-73). Nesta, não foi com um lagarto que a moça teve relação sexual, mas com uma lagarta (caterpillar).

mãe antes mesmo de nascer. Morto e queimado pelos irmãos da mãe, das suas cinzas nasceram diversas plantas, como o milho, o urucuzeiro, o fumo.

Este recurso a uma matriz comum Jê-Bororo, entretanto, deixa sem responder que variação da matriz existia entre os Timbira e Kayapó, a partir da qual foi possível elaborar as versões específicas. É provável, como quer Melatti, que os Timbira e os Kayapó elaboraram de forma independente suas versões do mito da origem do homem branco. Contudo, estas versões devem ser buscadas não em uma matriz externa, alhures, entre os Bororo, ainda que entre estes também exista uma versão. Ao contrário, deve-se buscar uma matriz interna à cultura dos próprios grupos, a partir da qual puderam elaborar a experiência do contato.

Minha hipótese é que há na mitologia dos próprios Apinaje uma narrativa que contém os elementos a partir dos quais foi possível elaborar o mito de Waxmẽ-kaprã. Neste sentido, estou me aproximando da tese de Sahlins (1981, [1985]1990) de que, nesta situação de contato, as elaborações que são feitas pelos grupos nativos para interpretar o novo contexto revelam uma estrutura da conjuntura, ou seja, eles interpretam a nova situação a partir de um código cultural existente, reelaborando-o (Sahlins, 1990). A nova condição provocada pelo contato provoca mudanças também ao nível do código cultural. No caso dos Timbira e Kayapó, as interpretações do novo contexto foram realizadas a partir do código pré-existente. A partir do seu código cultural e do acervo mitológico existente, estes povos elaboraram explicações para a presença de novos povos. Mas, como bem expressou Melatti, não foi uma construção a partir do nada. Foi, isto sim, a partir de uma matriz cultural já existente.

Há, para mim, um mito entre os Apinaje que seria esta variação da matriz Jê-Bororo. Existe um ser mitológico, que os Apinaje chamam de **kràmgêx**, ou simplesmente

**Gêx**. Trata-se de um ser meio animal, meio homem que vive nas matas assustando as pessoas e correndo atrás dos animais. Usam o termo português de *pé-de-garrafa*, para referir-se a esta criatura. Afirmam que seus pés são redondos, iguais ao fundo de uma garrafa, deixando este tipo de pegada no solo. Os Apinaje afirmam que este ser nunca é visto. Ele se manifesta, sobretudo, na forma de bólides, ou fogo fátuo, surgindo nas matas ou chapadas, à noite, acompanhando os viajantes de longe e nunca permitindo que se aproximem.

Segundo minhas informações a origem desta criatura ocorreu após um incesto. Numa versão, um homem teve relação sexual com sua filha. Após este ato, ele começou a transformar-se. Seus cabelos e pêlos do corpo rapidamente cresceram, de tal forma que em um determinado dia ele havia se transformado no **Gêx**. Assim transformado, ele fugiu para o mato dizendo que não mataria ninguém, mas sempre assustaria aqueles que se aproximassem dele.

Na outra versão, o **Gêx** também originou-se de um incesto. No entanto, não foi o homem que teve relação sexual incestuosa quem se transformou, mas sim a criança fruto da relação. Antes mesmo de nascer, o menino já conseguia sair do útero de sua mãe, transformando-se em peixe ou mucura. No momento em que nasceu, transformou-se, ficando coberto de pêlos e com os cabelos grandes que arrastavam pelo chão. Tentaram matá-lo, enterrando-o vivo. Mas, no dia seguinte, caçadores passaram pela cova e viram que havia um buraco no local e pegadas redondas que surgiam dali. Seguiram-nas e encontraram o **Gêx** atrás de um tronco. Ao ver os caçadores, ele avisou que não os mataria, mas que os assustaria sempre, fugindo em seguida. Este ser mitológico recebe o nome **Gêx** como uma contração de **kràmgêx** (amigo formal), termo pelo qual também é conhecido.

Há um ser mitológico entre os Xikrin que é chamado de **Ngêti**. Segundo Vidal (1977:227, mito 18), os índios pegaram este **Ngêti** quando era pequeno em uma aldeia de índios canibais. Esta versão Xikrin não apresenta a mesma origem dos **Gêx** que a Apinaje. Contudo, é importante apontar aqui que em ambos os casos, tanto o **Ngêti** Xikrin quanto o **Gêx** Apinaje, são considerados como amigos formais. Voltaremos a este assunto no capítulo IV que trata da amizade formal.

## 7 - Ra kupẽ kamã mẽ ỳiaren - História do primeiro contato e o descobrimento da Santa

A maioria dos Apinaje adultos conhece e menciona a história da chegada do primeiro padre, bem como do episódio do "descobrimento" da Santa dentro do rio Tocantins. Menciona-se o contato inicial com um padre que subiu o rio Tocantins desde Belém e, após meses de tentativas, chegou finalmente à aldeia, estabelecendo-se à margem esquerda daquele rio, onde se localiza atualmente Tocantinópolis.

Segundo o principal contador de histórias que encontrei entre os Apinaje, Katàm Kaàk Amnhimy (Grossinho), naquela época eles viviam na aldeia "Alegria". Esta era uma aldeia grande na qual ocorriam cantigas diárias no pátio, além de constantes corridas de tora, razão pela qual a aldeia recebeu o nome, dado pelo padre, de "Aldeia Alegria".[35]

O padre viajou de Belém, subindo o Rio Tocantins, em busca de "índios para amansar".[36] Após percorrer mais de "trinta léguas" (sic), o padre, juntamente com seus ajudantes, chegou a um lugar que era coberto de matas com terras férteis e caça abundante (queixada, caititu, antas). Ali eles decidiram permanecer.

---

[35] A região desta aldeia acabou ficando fora da área demarcada.

[36] Segundo Grossinho, os padres enganaram os trabalhadores que o acompanhavam, dizendo que estavam em busca de terras boas para poderem viver, quando na verdade estavam em busca de "índios para amansar".

Alguns dias depois, explorando a região, o padre e seus ajudantes descobriram, no cerrado, sinais dos habitantes indígenas existentes da área.[37] Inicialmente os trabalhadores ficaram com medo de serem atacados pelos índios, mas o "padre" procurou acalmá-los.

Na versão de Grossinho, esta aldeia ficava numa baixada. Ao se aproximar da aldeia, os índios logo gritaram para avisar que os **kupẽ** estavam chegando. Os índios foram ao encontro dos trabalhadores e os cercaram. Ao perceberem que eles estavam com fome, os Apinaje imediatamente lhes ofereceram comida (batata, banana, mandioca, abóbora, todas assadas). A comida foi consumida pelos visitantes que levaram também uma porção para mostrar ao padre.

No dia seguinte, o padre foi até a aldeia, sendo recebido amistosamente pelos Apinaje. Após rezar, o padre falou, através de um índio que já entendia a língua **kupẽ** e que serviu de intérprete, que gostaria que o **pahi** (líder político da aldeia) fosse até o local onde ele estava morando. Lá chegando, o padre informou que pretendia morar como "agregado" dos índios. Ele faria muita roça que seria compartilhada com os índios quando eles fossem passear na vila. O **pahi** não consentiu, dizendo que os **kupẽ** são danados, pois ficariam morando e, passado algum tempo, o padre iria dizer que o terreno era dele e tentaria expulsar os índios de suas terras. O padre, informado pelo intérprete da negação do **pahi**, insistiu dizendo que o território era dos índios e não tinha intenção de tomar a terra. Continuava afirmando que queria somente morar como "agregado". O **pahi** manteve a negação da autorização. Após muita conversa, o **pahi** consentiu, mas alertou que não

---

[37] Grossinho afirma que estes trabalhadores estavam construindo uma estrada (possivelmente a que ligou São Vicente [atual Araguatins – TO]) a Boa Vista [atual Tocantinópolis – TO]).

aceitaria que a sua terra fosse tomada. O padre agradeceu, comprometendo-se a fornecer muito alimento e muitos presentes para os Apinaje.

Outro "acontecimento" interessante é o episódio do "descobrimento" da Santa. Esta história foi-me contada inicialmente por Irepxi (Maria Barbosa) e Grer (Júlia Laranja). Elas contam que um grupo de Apinaje estava pescando às margens do Tocantins, próximo do local onde o padre residia, quando encontraram a imagem de uma Santa dentro do rio, em meio às pedras Ao percebê-la, quiseram "matá-la" à bordunadas. Alguns deles, entretanto, ponderaram que deveriam levar "aquilo" para o padre. Este, então, teria chamado alguns moradores locais (não-indígenas) para carregar a Santa, os quais não conseguiram retirá-la de dentro da água por acharem-na muito pesada. Alguns Apinaje foram incumbidos para a tarefa e retiraram, sem dificuldade, a imagem de dentro da água, levando-a para o padre. Este mandou construir uma capela para abrigar a Santa e, desde então, os padres passaram a tomar conta dela.

O padre dizia que a Santa era dos índios e que eles poderiam participar das festas que seriam feitas anualmente em sua homenagem. Em seguida o padre construiu uma cerca para a Santa, que delimitava e separava o território pertencente aos índios, daquele que era "propriedade" da Santa. Esta cerca ficava próxima à Boa Vista (atual Tocantinópolis). Segundo a narrativa de Irepxi e Grer, esta "cerca" não foi respeitada pelos **kupẽ** que passaram a invadir todas as terras da região.

Atualmente, os Apinaje afirmam que um padre levou a imagem da Santa para o Papa. Entretanto este episódio ficou na memória dos Apinaje. Ele serve, inclusive, tanto para que a população da cidade de Tocantinópolis, vez por outra, solte um boato de que os "índios" vão invadir a cidade para resgatar a Santa, quanto para os próprios Apinaje que, sabendo deste receio da população de que a cidade seja invadida, usam deste argumento

quando querem amedrontar a população. Pude perceber um exemplo da utilização discursiva desta história, em uma reunião das lideranças das sete aldeias, realizada na cidade de Tocantinópolis em 03-11-96, em que Kôgre, **pahi** da aldeia Riachinho, fez menção ao "descobrimento" da Santa. Na mesma reunião mencionou-se que na cidade se perguntava se os "índios" iriam tentar "roubar" a Santa da igreja.

Contaram-me, na cidade de Tocantinópolis, que certa vez, quando a igreja estava lotada durante a celebração de uma missa, um bêbado da cidade chegou na porta e gritou que os "índios" estavam na cidade e vinham para tomar a igreja e pegar a Santa. Sem saber que era um "trote", as pessoas entraram em pânico, havendo tumulto e correria, resultando em várias pessoas feridas.

## 7.1 - As "revoluções de Boa Vista " na versão Apinaje

Os acontecimentos político-militares ocorridos no final do século XIX e início do XX, chamados também de "revoluções de Boa Vista", conforme visto anteriormente, também fazem parte da memória Apinaje. No entanto, elas não têm a mesma penetração da história da "Aldeia Alegria" e do "descobrimento" da Santa.

Algumas pessoas mais velhas, como Môxgô (Moisés), Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho), Waxm$\tilde{e}$ (Miguel)[38], Irepxi (Maria Barbosa), Grer (Júlia Laranja) mencionam a "Guerra de José Dias" e de Leão Leda *versus* Padre João como causa para que os antepassados abandonassem a região das margens do Tocantins indo para a região do

[38] Segundo a versão de **Waxm$\tilde{e}$** (Miguel), próximo ao ribeirão da Prata existe uma trincheira de pedra construída na época da guerra. Os Apinaje correram com medo, enquanto que os **kup$\tilde{e}$** envolviam-se nos conflitos. Não cheguei a visitar este local, mas é revelador da memória sobre aquele episódio.

Araguaia. Após o final daqueles conflitos, eles retornaram à região de Bacaba, uma vez que haviam se acostumado com os **kupẽ**.

Para Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho) existem duas histórias sobre as guerras de Boa Vista. A primeira delas ocorreu entre José Dias e Chico Curto (delegado de Tocantinópolis).

Tudo aconteceu porque um Krahô casou-se com uma mulher **kupẽ** muito rica, filha de um comerciante. Chico Curto, enciumado e com inveja, mandou matar o Krahô. O sogro do Krahô jurou vingança da morte do genro. Para resolver este problema, o sogro mandou chamar José Dias. Certo dia, José Dias reuniu gente armada no sertão e foi cercar Boa Vista. Chico Curto tinha muitos policiais os quais José Dias não queria matar, por serem do governo. José Dias atirava por sobre as cabeças dos soldados. No final, José Dias e seu grupo foi preso.

Na cadeia, construída de madeira, José Dias orientou os prisioneiros para que jogassem toda a água usada no pé de um tronco que servia de esteio para a cadeia. Ali, forneciam carne crua aos prisioneiros. Passado algum tempo (Grossinho fala de dois anos), os prisioneiros amoleceram aquele tronco e conseguiram fugir, dominando um dos guardas. Os fugitivos atravessaram o Ribeirãozinho e foi somente quando estavam no meio da mata que se deu o alarme da fuga de José Dias.

Os fugitivos tomaram o rumo da aldeia Gato Preto. Lá chegando, tiraram suas roupas e as mulheres pintaram, enfeitaram e os vestiram com as tangas, como se fossem índios, exceto José Dias que não trocou de roupa, ficando escondido dentro da casa.

Passado algum tempo (Grossinho fala novamente em dois anos), o carcereiro que dava carne crua para José Dias, em viagem pela região, chegou na aldeia Gato Preto. Chegando lá, foi na casa do "capitão" (**pahi**). José Dias reconheceu o soldado que lhe dava carne crua e disse-lhe que seria castigado por isso. O soldado pedia clemência pois alegava que fizera aquilo obedecendo ordens. José Dias perguntou a Pedro Corredor[39] se ele tinha coragem de matar um "barrão" no dia seguinte.[40] Na manhã seguinte levaram o soldado para a chapada (cerrado) e Pedro Corredor o matou. José Dias levou embora a montaria que era do soldado e foi acampar na "carreira de pedra". A partir dali, mandou que se reunissem homens no sertão para guerrear. Dali seguiu para um lugar chamado "Varjão".[41] As tropas foram chegando e se reunindo a José Dias.

Segundo Grossinho, José Dias somente comia carne da costela das vacas que matavam, não comendo a dos "quartos".[42] Com a tropa reunida, José Dias andava pelo

---

[39] Pedro Corredor (Pẽ pkôb), segundo Nimuendajú [1939] 1983) era **pahi** da aldeia Gato Preto em 1928.

[40] Barrão significa um animal não castrado. Aqui é uma metáfora para referir-se ao soldado.

[41] Esta localidade foi palco dos conflitos da "guerra" entre o Padre João e Leão Leda.

[42] Na tradição Apinaje, um bom caçador não deve comer carne da parte traseira da caça, mas sim carne de costela, pois, desta forma, a caça sempre se posicionará de lado para o caçador, o que lhe facilita o tiro. O mesmo raciocínio o narrador estende para José Dias.

sertão, entrando inclusive pelas matas. Num determinado local, foi alertado sobre uma emboscada que estava sendo armada contra ele. Dois de seus homens foram na frente e mataram o assassino, levando suas orelhas para José Dias como prova. A partir deste dia, José Dias passou a não mais respeitar os soldados. Ordenou aos seus seguidores que atirassem em todos.

A partir de então, José Dias estabelece o cerco à cidade de Boa Vista, impedindo que entrasse qualquer alimento, cortando o abastecimento. Chico Curto lamentava-se da situação. José Dias tirava as calças e virava a bunda para a direção de Chico Curto, em provocação. Os soldados atiravam mas as balas não acertavam José Dias. Nenhum dos homens de José Dias morreu, enquanto que teria ocorrido várias baixas nas tropas de Chico Curto. Aos poucos, todos os policiais foram mortos.

Havia um cachorro que circulava entre as tropas de José Dias e de Chico Curto. Um tenente que chegou para auxiliar Chico Curto, viu e aproveitou a situação para enviar uma mensagem para José Dias. Pegou o animal e amarrou um bilhete nele. Quando o cachorro chegou no acampamento de José Dias, este viu a mensagem do tenente, pedindo um "empate" (uma proposta de fim do cerco à cidade). Enquanto isso, Chico Curto comia somente mamão verde. José Dias escreveu um bilhete e o amarrou no cachorro, como o tenente havia feito. A mensagem chegou e o tenente viu que José Dias propunha que no dia seguinte, ao meio dia, era para o tenente ir com dois policiais encontrar-se com ele no meio do caminho.

No dia seguinte o tenente foi ao encontro conforme a proposta de José Dias. Os policiais, no entanto, estavam com medo. Ficou acertado que José Dias deixaria o tenente sair da cidade sitiada. Este pediu também comida (farinha, arroz e carne) para seus soldados. José Dias disse-lhe que forneceria alimentos, mas não para Chico Curto. Às quatro horas da tarde seria a retirada do tenente.

Após alimentarem-se, os soldados do tenente preparam-se para partir, mas sempre com medo de serem atacados por José Dias. Ainda assim, abandonaram a cidade e atravessaram o rio Tocantins. Chico Curto permaneceu em Boa Vista. Os combates continuaram e, vencido, Chico Curto escondeu-se dentro de uma caixa de madeira, cobrindo-se com algodão,

Os companheiros de José Dias entraram na cidade e procuravam por Chico Curto. Entravam em todas as casas e reviravam-nas. Uma mulher perguntou aos soldados o que procuravam. Responderam que procuravam o Chico Curto. Ela indicou, então, onde ele estava escondido. Encontravam-no, de fato. Chico Curto chorava, enquanto era amarrado. As tropas de José Dias prenderam os soldados restantes. Disseram-lhes que se preparassem para viajar, para serem entregues ao governo.

Viajaram pelas margens do rio Tocantins. O grupo principal estava à frente, enquanto mais atrás seguia dois outros prisioneiros. Estes dois prisioneiros subornaram os guardas para que os deixassem fugir, enquanto os que estavam na frente já haviam sido executados.

Tentaram matar Chico Curto à facadas. O primeiro golpe não sortiu efeito, pois a lâmina entortou, mas não penetrou. Um dos soldados de José Dias pegou a faca, endireitou

a lâmina e fez uma "simpatia": mordeu a faca desde a ponta até o cabo.[43] Em seguida, "sangrou" Chico Curto.

Depois o governo mandou uma mulher muito bonita, com dinheiro, para fazer uma pensão em Boa Vista. Era para atrair José Dias. Ela fez uma bela pensão, com restaurante. José Dias passou a alimentar-se lá, enamorando-se pela dona da pensão. Ela aceitou namorar com ele e resolveram se casar. Passado um ano de casados, resolveram mudar de cidade. Transferiram-se de um lugar para outro, até chegarem ao Rio de Janeiro.

Naquela cidade, o governo inqueriu se fora José Dias que matara os soldados. Ele respondeu que os índios foram os responsáveis pela morte dos soldados.[44]

José Dias fugiu. A partir de então, o governo mandou que se colocasse veneno na sua comida. Como ele era muito esperto, andava com um conjunto de colheres de prata, com as quais testava os alimentos antes de comer ou beber. Enfiava uma delas na comida. Se ficasse azulada, era sinal de veneno. Assim, fugiu durante muito tempo até que um dia, cansado da vida que levava, desistiu de testar a comida. Comeu e morreu envenenado.

A segunda história das guerras de Boa vista, narrada por Grossinho, é aquela entre o Padre João e Leão Leda.

Tudo começou quando Leão Leda perdeu a eleição para o Padre João. Leão não aceitou a derrota e levantou-se em armas. Cada grupo escondeu-se em uma casa, uma defronte à outra, na mesma rua. O Padre João pedia para que ninguém deixasse a casa. Um deles desobedeceu e foi morto pelo partidários de Leão.

Leão Leda não tinha apoio da cidade, sendo acompanhado apenas por seu filho. Leão aquartelou-ne em uma casa que construíra na Prata. Neste conflito, os Apinaje de Gato Preto acompanharam o Padre João, reunidos por um homem de nome Jesuíno. Os partidários de Padre João cercaram a casa de Leão Leda. Num momento de descanso da batalha, os Apinaje estavam deitados numa casa, quando um rifle caiu, disparou e acertou um índio, matando-o.

O índio morto foi levado para a aldeia.

Leão Leda, ao ver sua situação, fugiu. Na estrada, assaltou um boiadeiro, levando o gado para vender em Marabá. Em seu encalço, os partidários de Padre João conseguiram recuperar o gado.

Leão Leda mudou-se para Conceição do Araguaia. Lá, numa madrugada, ele estava sonhando que alguém o estava "sangrando". Acordou seu filho, pois desconfiava que estivessem cercados. Quando o dia amanheceu, os partidários do Padre João dispararam e acabaram matando Leão Leda e seu filho.

---

[43] Esta simpatia era uma demonstração das qualidades mágicas, típicas de um **wajaga**. Grossinho afirmava que José Dias, que expunha seu traseiro em provocação e não era atingido pelas balas adversárias (outro poder mágico), era o mais "forte" de todos

[44] Grossinho informa que a briga fora apenas de brancos, pois nem mesmo os índios de Gato Preto acompanharam José Dias.

Questionado sobre a participação dos Apinaje nestes conflitos, Grossinho afirma que isto foi uma mentira contada por José Dias. O que ele afirma saber é que houve participação apenas dos Apinaje ao lado de Padre João. Quem participou, no entanto, foram os da aldeia Gato Preto. Os Apinaje da aldeia Bacaba não aceitavam participar destes conflitos.

Pode-se observar na narrativa de Grossinho sobre as "revoluções de Boa Vista", a presença do mesmo estilo narrativo que se verifica ao tratar de uma **mẽ tũmiarẽ n**. Por um lado, nota-se também a narração epopéica das ações dos personagens descrevendo-se suas falas, características pessoais, além de suas aventuras. Este tipo de narração se realiza sobretudo no episódio de José Dias. Por outro, verifica-se um processo de *bricolage*, de maneira análoga àquela utilizada para se narrar um "mito", pois ele se utiliza de partes de episódios diferentes e monta uma única "história". É o que se verifica quando ele reúne, na saga de José Dias, episódios que ocorreram nas brigas do Coronel Leitão contra as forças policiais que representavam o poder instituído, com outros acontecimentos que se deram nas "guerras" do Padre João, posteriores a presença de José Dias. É interessante observar que ele também "inventou" uma história da morte de José Dias que, à sua maneira de *bricoleur*, reúne diversas informações e "constrói" uma versão própria. As fontes documentais indicam a presença da professora Leolinda Daltro, enquanto Grossinho afirma que fora uma "agente" do governo que viera com o fim específico de prender José Dias. Tal como as informações levantadas pelo historiador Palacin, Grossinho também afirma que José Dias esteve no Rio de Janeiro e que morreu em algum lugar fora de Boa Vista.

As narrativas anteriormente apresentadas, não pretendem esgotar a questão da história, ou das histórias dos (ou para os) Apinaje. O objetivo que me propus, ao apresentar

estas diversas histórias, foi de mostrar que a melhor interpretação da forma como os Apinaje se relacionam com sua experiência histórica é aquela oferecida pela abordagem proposta por Hill (1988): sua memória é recuperada através das narrativas míticas ou históricas, como formas complementares de consciência social. O "conteúdo" da narrativa (**mẽ ỳ iarẽ n**), poderá ser histórias antigas (**mẽ tũm iarẽ n**), quando se referir às que tratam de uma forma de consciência mítica, a qual fornece os elementos de uma teoria social (poderíamos falar mesmo de uma ética e moral) Apinaje. Poderá ser, entretanto, uma história que aconteceu com os antigos, ou ocorrida com pessoas no passado (**mẽ tũmjexuiarẽ n**), através das quais são narrados episódios que envolveram pessoas comuns e não seres míticos, como seriam as ações de Mỳỳti e Mỳwrỳre.

É certo, entretanto, que o estilo de narração segue, quase sempre, um padrão. Seja na narração das ações Mỳỳti e Mỳwrỳre, das ações do padre no "primeiro" contato, ou na descrição que o narrador faz de sua própria experiência, há sempre a descrição das falas, ações e intenções expostas pelos personagens em questão. O finado Grossinho era mestre nesta arte de narrar. Sinto pela sua morte. Contudo, sua irmã Grer (Júlia Laranja), ainda preserva este estilo. Espero que este não venha a se perder.

# Capítulo II - Visão Cosmológica Apinaje

## 1 - A Cosmologia Apinaje

Os Apinaje compreendem o cosmos como sendo dividido em três camadas. A camada celeste é dividida em dois níveis, sendo que o mais alto deles é ocupado pela Lua. E por ser o mais alto é considerado também como mais frio. Abaixo deste está o nível ocupado pelo Sol, sendo assim considerado porque o Sol é mais quente que a Lua. Em seguida vem a segunda camada, exatamente esta na qual habitam os seres humanos, os animais e as plantas.[1] Abaixo desta camada há ainda uma terceira. Os Apinaje explicam sua existência a partir da história do caçador que furou esta camada quando cavava um buraco para matar um tatu.

Um homem estava caçando e perseguiu um tatu que entrou num buraco. Ele começou a cavar a terra enquanto o animal também cavava. O tatu cavou tão profundamente que furou a terra e ambos caíram na camada abaixo desta. O caçador caiu sobre a copa de um buriti. Embaixo, batendo os dentes, estava uma vara de caititu. Ele ali permaneceu, com receio de cair e ser mordido pelos caititus.

Seus parentes (consangüíneos), ao perceberem que ele não voltara para casa, saíram a sua procura e encontraram o buraco. Olharam por ele e viram que o caçador estava sentado sobre o buriti. Voltaram para casa e pediram às mulheres todos os fios de algodão que haviam tecido. Voltaram para o buraco e, emendando os fios, desceram-no com um pau amarrado em sua ponta. O caçador subiu neste pau e, segurando-se no cordão, foi içado para cima.

---

[1] Melatti (1970:432-434) informa que os Krahô também possuem uma concepção do cosmos como formada por três níveis. Um celeste, um intermediário (subdividido em terrestre e aquático) e um subterrâneo.

Desta forma, então, os Apinaje atualmente dizem que temem cavar muito fundo quando tentam tirar um tatu do buraco. Receiam que possam furar a terra.[2]

## 1.1 - Cosmologia e dualismo

O cosmos Apinaje, muito embora seja compreendido como composto de camadas, é também classificado segundo um dualismo que comporta vários tipos, conforme os argumentos de Seeger (1989). Como vimos na Introdução desta tese, ele defende a existência de sociedades nas quais podem existir instituições duais, sem uma cosmologia dualística. Pode também haver aquelas sociedades com uma cosmologia dualística sem uma organização social dual. Também pode ocorrer sociedades nas quais haja tanto dualismo quanto organização dual (Seeger, 1989:192). Mas o dualismo, para ele, pode ser subdividido em três tipos diferentes. Há um dualismo "mal-definido" (fuzzy), o dualismo de simetria recursiva (complementar) e assimetria categorial (hierarquia) e o dualismo bem-definido (non-fuzzy).

O dualismo Apinaje pode ser melhor entendido a partir da proposta de Seeger, como sendo uma sociedade tanto com organização social dualística, quanto com cosmologia dual e apresenta os três tipos propostos por Seeger. Mas, para mim, o dualismo Apinaje é sobretudo complementar e hierárquico. A classificação do cosmos pode ser entendido como uma manifestação do dualismo complementar e hierárquico, mas também revela aspectos do dualismo bem-definido. É um dualismo bem-definido porque os elementos que são classificados como pertencendo a um grupo não podem pertencer a outro, como, por

[2] Nimuendajú (1946), descreve este mito entre os Timbira Orientais em que o caçador também é resgatado para o mundo de cima. Neste caso, foi o próprio tatu que, transformado em barata, voa até onde estava o caçador e o resgata para o mundo de cima. Já os Xikrin acreditam que são descendentes de pessoas que viviam na outra terra, existente num nível acima do atualmente ocupado. Eles encontraram este mundo depois que um caçador cavou um buraco para caçar um tatu (Vidal, 1977:206; ver também Peret, 1997:30).

exemplo, os lados leste (koti) e oeste (kore). No entanto, são dois grupos considerados hierarquicamente, uma vez que os elementos classificados como koti são considerados melhores, mais fortes que os kore. Esta divisão vale tanto para a aldeia, que tem sua planta assim dividida, quanto para o cosmos. Nimuendajú ([1939] 1983:18) afirma que os Apinaje dão o nome "Aldeia de cima" à metade Koti e "Aldeia de baixo" à metade Kore. Isto, segundo ele, sem nenhuma conotação topográfica. Em meu trabalho de campo, pude constatar que os Apinaje fazem referência à parte leste da aldeia chamando-a de "lado de cima" e à parte oeste de "lado de baixo".[3]

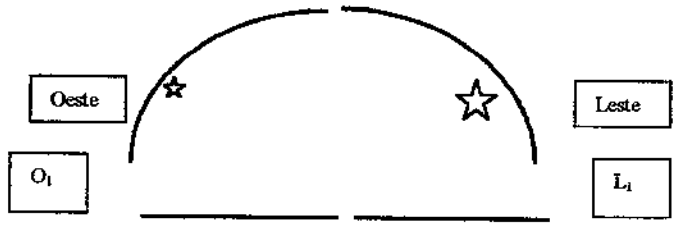
O céu é chamado de **kaxkwa** (Meb.= **kàikwa**), sendo o leste chamado de **kaxkwa krax** (Meb.= **kraj**) (pé do céu) e o oeste de **kaxkwa nhĩzôt** (Meb.= **enhôt**) (ponta do céu). A parte do céu compreendida entre o **kaxkwa krax** e o zênite, é o espaço tido como sendo Koti. Consequentemente, a porção que vai do zênite ao horizonte, o **kaxkwa nhĩjôt**, à oeste, é chamada de Kore. Os Apinaje marcam esta diferença através dos astros. O planeta Vênus, quando aparece ao anoitecer, à oeste, possui tamanho e brilho semelhantes a quando aparece ao amanhecer, à leste, quando recebe em portugueês nome de Estrela D'Alva. Contudo, esta última possui brilho mais intenso e, por isso, nos faz percebê-la como sendo maior, pela manhã, que ao anoitecer. A Estrela D'Alva é tida como companheira do Sol, enquanto o mesmo planeta Vênus, quando "nasce" à oeste é chamado de companheira da Lua. Por isso, o planeta Vênus (ou Estrela D'Alva) é chamado pelos Apinaje de **kanhêti**

[3] Christopher Crocker (1985:30), referindo-se aos lados da aldeia Bororo, afirma que para eles a terra declina do leste para o oeste. Consequentemente, as casas construídas à leste estão (semelhante à concepção dos Apinaje) numa posição fisicamente mais alta que as de oeste. Desta forma, os clãs do lado leste são chamados de "os de cima", enquanto que os de oeste são chamados de "os de baixo". Mas esta distinção topográfica, para Crocker, não implica em status social diferente.

(quando nasce à leste), e recebe o nome de **kanhêre** (quando nasce à oeste). Veja uma representação deste espaço na figura 1 abaixo.

Por serem análogas, a **kanhêti** (Meb.= **kanhêti)** é também chamada de Koti, enquanto que a **kanhêre** é chamada de Kore. Este é um dado importante, o qual deveremos reter para quando estudarmos a entrega dos enfeites pelos amigos formais.

Figura 1



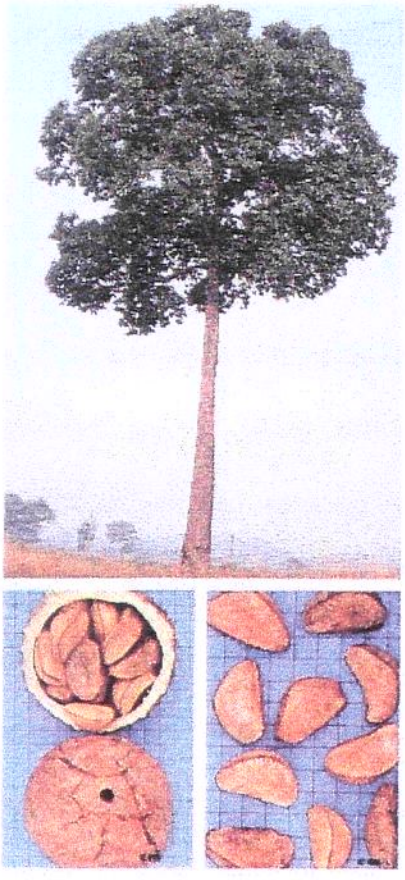

A figura acima tenta reproduzir a abóbada celeste (L = leste e O = Oeste da abóbada) e os dois lados do plano da aldeia. Assim, Leste e $L_1$ são os espaços de Koti, enquanto que Oeste e $O_1$ são os espaços de Kore. No espaço da abóbada localizado a oeste é que se localiza a estrela kanhêre (Kore), enquanto que no espaço à leste se localiza a Estrela D'Alva, ou kanhêti (Koti).

## 1.2 - Os dados de Nimuendajú e DaMatta

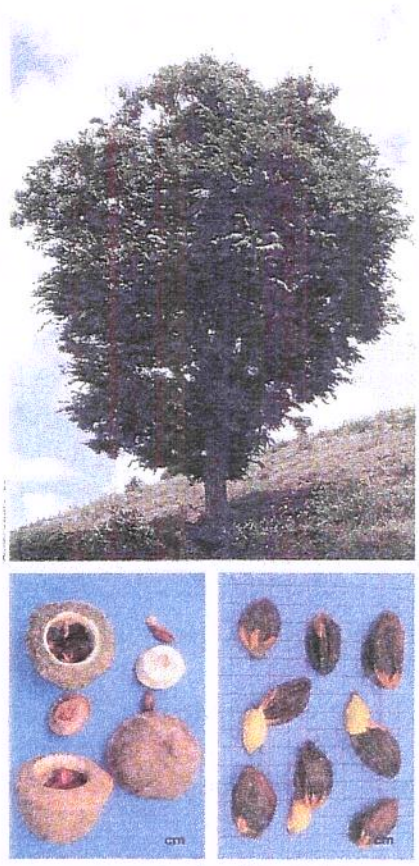
Nimuendajú foi o primeiro a mencionar a existência de uma organização dual e de um sistema de metades entre os povos Jê. Para ele, os Apinaje, de ambos os sexos, são divididos em metades (as quais ele chamou de **me gà xà**), que seriam matrilineares e matrilocais. Estas metades, tinham antigamente (segundo Nimuendajú), sua localização em cada aldeia: os Koti habitavam o lado setentrional do círculo de casas, enquanto que os membros da metade Kore ocupava a parte meridional.

É importante mencionar que para Nimuendajú o nome Koti (que ele grafa como Kol-ti) provém de castanha do Pará (Bertholletia excelsa), enquanto que Kore (que ele

grafa Kol-re) vem de Sapucaia* (Lecythis ollaria) (veja imagens abaixo). Como veremos adiante, esta origem dos nomes das metades, fornecida por Nimuendajú, estava equivocada.



Castanha-do-Pará (Bertholletia excelsa)



Sapucaia (Lecythis ollaria)

Segundo Nimuendajú os Koti se distinguiam pelo uso da cor vermelha, enquanto que os Kore pelo uso da cor preta. Segundo ele, a exceção a esta distinção se dava no uso das testeiras usadas nas iniciações dos novos guerreiros (o **Pẽ p**), as quais os Koti pintavam de preto, enquanto que os Kore usavam o vermelho (Nimuendajú, [1939] 1983: 18).

---

* As imagens do buriti, buritirana, bacaba e juçara, foram extraídas de Lorenzi, Harri (1996) – Palmeiras no Brasil – Exóticas e nativas. Nova Odessa, SP, Edirota Plantarum. Já as imagens da castanha-do-pará e sapucaia, foram extraídas de Lorenzi, Harri (1998)– Árvores Brasileiras. Manual de identificação e cultivo de plantas arbóreas nativas do Brasil. vol.2, 2ª. ed., Nova Odessa, Editora Plantarum.

Ainda segundo as informações de Nimuendajú, estas metades eram distintivas também nas corridas de toras. Além disso, os Koti tinham sempre a precedência quando as duas metades tinham de atuar conjuntamente. Todavia, alertava Nimuendajú que as metades Apinaje não eram exogâmicas. Para ele, a exogamia seria regulada pelos quatro hikjê (Meb.= **nhikiê** [parte, lado]).

Para DaMatta (1976a) a afiliação às metades Koti e Kore ocorre através dos nomes. Desta forma, todos os indivíduos Apinaje, de ambos os sexos, pertencem a um destes grupos. Estes, no entanto, não apresentam, para ele, nenhuma relação de matrilinearidade ou uxorilocalidade, como queria Nimuendajú. Ocorre, muitas vezes, que uma pessoa possua mais de um nome e, por isso, afilie-se às duas metades. Isto, segundo DaMatta, não é um problema, pois estes grupos somente entram em atividades durante determinados cerimoniais. Isto deixa a participação de cada pessoa, nos grupos cerimoniais, a uma definição contextual e aberto à escolha individual. Esta é uma característica daquilo que Seeger chamou de dualismo mal-definido (*fuzzy dualism*), uma vez que são os nomes pessoais que são classificados como membros das metades Koti e Kore, e não as pessoas mesmas. Como elas possuem diversos nomes é perfeitamente possível que uma mesma pessoa possa pertencer a ambas as metades. A definição de à qual delas se participa como membro, depende do contexto.

DaMatta apresenta a questão das metades Koti e Kore, comparando-a com o dualismo cristão. Seu argumento é que os Apinaje não ordenam os elementos do seu universo de modo relativo. Para ele, os Apinaje não enfatizam uma unidade (uma metade) como sendo "anterior, proeminente, suficiente ou mais importante que a outra" (DaMatta, 1976a:100). O que significa em outras palavras que para ele o dualismo Apinaje, ao

contrário do dualismo cristão, procura evitar um hierarquização dos termos postos em oposição.

No dualismo cristão, para DaMatta, Deus e o Diabo estão em oposição complementar somente em alguns contextos. Na realidade, Deus não é só o criador, como também a fonte de todas as coisas. Desta maneira, o dualismo cristão é do tipo hierarquizado, relativo e não-dialético (um dualismo concêntrico) (DaMatta, 1976a:101). Já as doutrinas maniqueístas não concebem o Bem e o Mal como criações oriundas de uma mesma fonte. Para elas, Deus, concebido com a fonte do Bem, não poderia gerar o Mal. Assim, para os maniqueístas, haveria criações independentes e paralelas, o que resolve o problema de como integrar numa totalidade elementos descontínuos (DaMatta, 1976a:101).

Para DaMatta, o dualismo Apinaje se aproximaria do dualismo cristão e do maniqueísta. Aproximar-se-ia do dualismo cristão porque, segundo ele, à primeira vista tem-se a impressão de que o dualismo dos Apinaje é relativo, pois eles concebem Sol (Mỳỳti) e Lua (Mỳwrỳre) como os dois seres masculinos criadores da ordem no universo, sendo mencionado, entretanto, o Sol como o elemento principal. Quando se toma o mesmo mito de um ponto de vista geral tem-se um dualismo do tipo maniqueísta, pois seria inconcebível ter-se a metade Koti sem a existência da metade Kore.

Desta forma, para DaMatta, pode-se dizer que o dualismo Apinaje é maniqueísta quando as entidades em oposição são focalizadas de um ponto de vista geral. Mas quando se observam os modos de interação das entidades, nota-se que elas tendem a uma hierarquização, com a preeminência do Sol, e consequentemente, do grupo Koti. No entanto, ainda assim há uma complementaridade, uma vez que os Koti são os iniciadores e líderes, enquanto que os Kore são os seguidores (DaMatta, 1976a:102).

Para DaMatta, este par de metades pode ser assim definido porque é condizente com a ideologia dos Apinaje e dos demais povos Jê. Estes, segundo uma visão dualista, "concebem o universo como uma totalidade fechada, onde todos os seus elementos são ordenados dois a dois, uns em oposição aos outros" (DaMatta, 1976a:100).

A conclusão de DaMatta, enfim, é que os grupos Koti e Kore bi-seccionam a sociedade Apinaje, reduzindo a diversidade a uma dualidade que "tende a assumir uma forma complementar" (DaMatta, 1976a:103). O dado lingüístico utilizado por DaMatta para corroborar sua interpretação é que os Apinaje dizem que Koti e Kore são "**axpên pyràk**" (Meb.= **aben puràk**). Ele traduz "**pyràk**" como: "idênticos, de mesmo peso, iguais" (DaMatta, 1976a:103).

### 1.3 - A minha interpretação

Pelas informações que obtive nas minhas pesquisas de campo, os termos Koti e Kore não provêm, como afirma Nimuendajú, dos nomes dados à Sapucaia e à Castanha-do-Pará, respectivamente. Estes termos são, como corretamente afirma DaMatta, um princípio dualístico que permite classificar quase todo o universo, através de um processo de ordenamento em pares de oposição.

Os termos Koti e Kore não são, entretanto, apenas referência às metades formadas pelas pessoas que a ela se afiliam através dos nomes pessoais que portam. Eles são, na minha interpretação, um princípio classificador dualístico, mas que opera através de uma concepção hierarquizante, pois não há apenas uma relação simétrica entre as duas metades, ou entre os elementos que são assim classificados. É verdade que ao se referir à população, há referência a uma complementaridade entre as duas metades. Não se concebe a existência de Koti sem a presença de sua congênere Kore. É importante compreendermos estes termos

(Koti e Kore) como um princípio dualístico classificador geral, através do qual se elabora uma teoria social Apinaje.

A que se refere os termos Koti e Kore?

As informações dos Apinaje mencionam sempre que Koti e Kore são, como afirma DaMatta, "**axpên pyràk**!" Mas a glosa desta afirmação não é apenas uma referência a elementos que são "*idênticos, de mesmo peso, iguais*". Esta expressão **axpên pyràk** possui, também, o significado de *semelhante, parecido com*.

Desta forma, ao dizer que as duas metades são **axpên pyràk**, está se afirmando que elas são semelhantes, parecidas uma com a outra. O dualismo Apinaje opera, então, opondo elementos que são análogos. Por isso, pode-se dizer que se trata, nos termos de Seeger (1989), de um dualismo complementar e hierárquico. Através deste processo, os Apinaje estão sempre classificando elementos que têm semelhanças entre si, portanto aqueles que possuem alguma simetria. Não se trata apenas de oposição de elementos antitéticos. Trata-se, isto sim, de opor elementos que se assemelham, mas que são diferentes entre si.

Neste sentido, o procedimento de classificação não se dá quantitativamente, mas qualitativamente. Isto significa dizer que ao se fazer referência às metades Koti e Kore, está-se mencionando os aspectos adjetivos que qualificam determinados substantivos os quais, como afirmou Melatti (1970:455), ordena elementos que guardam entre si algum aspecto de semelhança. Assim, o sistema classificador Koti e Kore relaciona-se às qualidades próprias das coisas existentes.

Koti e Kore é um procedimento classificatório que opera por um princípio de oposição complementar, mas entre elementos opostos que comportam um princípio

hierarquizante. E esta versatilidade expressa-se na afirmação citada por DaMatta, de que estas duas metades são "**axpên pyràk**!"

A afirmação transcrita por DaMatta de que as duas metades são "**axpên pyràk**", deve estar relacionada ao significado de duas coisas que são análogas, semelhantes, que trazem algo de comum entre si. Mas significa, também, que são duas coisas que, sendo semelhantes, não se confundem uma na outra.

Por isso, ao fazer referência às metades Koti e Kore, enquanto o substantivo dos grupos de pessoas que podem ser classificadas desta forma, pode-se dizer que os Apinaje expressem-nas enquanto duas coisas que são "**axpên pyràk**", ou seja, as metades são iguais, uma vez que se trata de pessoas da mesma comunidade. Mas quando se trata das qualidades que servem para classificar tais grupos, eles afirmam que Koti e Kore não são iguais. Dizem, então, que eles são "**axpên pyràk kêt**" (não-semelhantes; diferentes). Esta afirmação faz sentido, sobretudo porque as metades Koti e Kore, devem ser entendidas como um sistema que classifica os elementos mais pelas suas qualidades.

Vejamos alguns exemplos deste princípio hierarquizante a partir de uma série de observações empíricas.

## 1.4 - Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua) e as metades Koti e Kore

No mito apresentado no primeiro capítulo, percebe-se que as ações de Mỳỳti são mais valorizadas que as de Mỳwrỳre. Mỳỳti é tido como sendo mais forte, mais poderoso que Mỳwrỳre. É verdade que Mỳwrỳre altera, modifica e de certa forma corrige as criações de Mỳỳti, mas a este último cabe sempre a iniciativa de criação. Foi ele quem convidou Mỳwrỳre para descer à nova terra, quem voltou ao céu para buscar o cordão de algodão

com o qual "desenhou" as casas, os índios, as caças e todas as outras coisas que existem. Da mesma forma, foi através da iniciativa de Mỳỳti que se fez a primeira roça e que se criou a humanidade. Dele advém também a ação que "estragou" uma parcela desta humanidade ao fazer com que as "criaturas" de Mỳwrỳre nascessem feias, cegas, deficientes. A primeira aldeia foi criada a partir de um ato de fala de Mỳỳti. Da mesma maneira, foi iniciativa de Mỳỳti a divisão da humanidade em dois grupos, sendo seus filhos chamados de Koti, enquanto os de Mỳwrỳre foram denominados de Kore. Mỳỳti e Mỳwrỳre são amigos formais e, por isso, chamam-se de **kràmgêx** e **pahkràm**, respectivamente. Desta forma, percebe-se que Koti e Kore refere-se a um princípio hierarquizante, em que os elementos classificados pelo primeiro são sempre considerados como sendo mais fortes, mais poderosos, mais altos, ou mais apreciados que aqueles que são classificados como Kore.

Figura 2
Tabela do princípio classificador Koti e Kore

| **Koti** | **Kore** | **Koti** | **Kore** |
|---|---|---|---|
| Sol | Lua | Preto | Vermelho |
| Quente | Frio | Dia | Noite |
| Seco | Molhado | Vida* | Morte |
| Verão (ausência de chuva) | Inverno (presença de chuva | Castanheira-do-Pará | Sapucaia |
| Buriti | Buritirana | Bacaba | Juçara |
| Cigarra com canto forte | Cigarra com canto fraco | Ema | Seriema |
| Onça-Pintada | Jaguatirica | Formigão preto | Formigão vermelho |
| Animais lentos | Animais rápidos | Animais de hábitos matutinos | Animais de hábitos vespertinos |
| Plantas perenes (ciclo anual) | Plantas precoces | Cobras mansas | Cobras venenosas |

* A vida está associada à koti (Sol) e a morte à kore (Lua), pois no mito o Mỳỳti (Sol) sepultou o Mỳwrỳre (Lua) e fez cova rasa para que ele pudesse "ressuscitar", enquanto que Lua sepultou Sol em cova funda e impediu que ele saísse da cova.

Veja-se (na página anterior) numa tabela exemplificativa, uma amostra desta diferença entre alguns elementos. Ela não pretende ser exaustiva, nem tampouco expressar apenas uma noção estrutural de pares de elementos em oposição complementar, mas apenas fornecer exemplos. Deve ser enfatizado, entretanto, que entre os elementos existe sempre uma noção de valor, no sentido dumontiano, que leva à hierarquização entre eles.

Por estas informações, pode-se perceber que há discrepância com os dados fornecidos por DaMatta (1976a: 103). Ele aponta a cor vermelha como sendo distintiva dos Koti, e o preto dos Kore. Segundo um dos principais informantes de DaMatta, o falecido Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho), ele achava que seria mais plausível que Koti, que é relacionado ao Sol, ao dia, usasse a cor vermelha. Kore, que é Lua, noite, deveria usar o preto, mais condizente com sua condição. Mas, de fato, Koti usa o preto e Kore o vermelho.[4] Esta distinção podia ser vista na ponta das testeiras que eram usadas antigamente por todos os homens. Koti com pontas pretas e Kore com pontas vermelhas. Caso se quisesse enfatizar a afiliação aos dois grupos, podia-se pintar a ponta de preto (ou vermelho) e uma anel abaixo com vermelho (ou preto).

Esta separação com as cores, também pode ser observado numa "festa"[5] que chamam de "ÔÔ". Trata-se de uma cerimônia em que os homens se dividem nas duas metades. Os Koti saem da aldeia e vão até a beira de um ribeirão e "pintam" seus corpos com uma camada de lama branca. Sobre esta base esbranquiçada traçam um lista transversal no peito com carvão. Com o mesmo material, pintam os pés e o tornozelo. Já os Kore, permanecem na aldeia e pintam-se completamente com o vermelho do urucu.

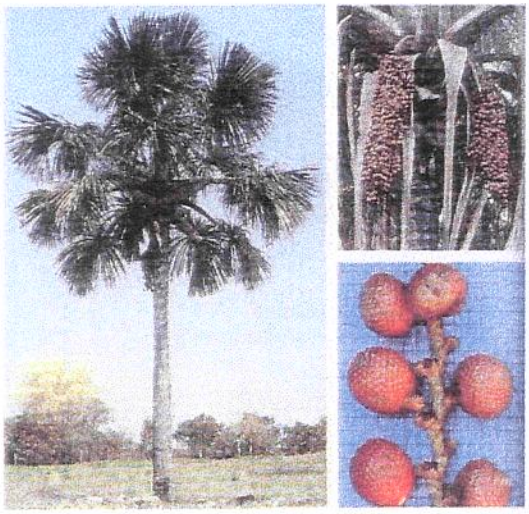
---

[4] Esta mesma associação entre metade do leste com uso da cor preta e metade de oeste com cor vermelha, foi encontrada por Nimuendajú entre os Gorotire (Nimuendajú, 1940:43).

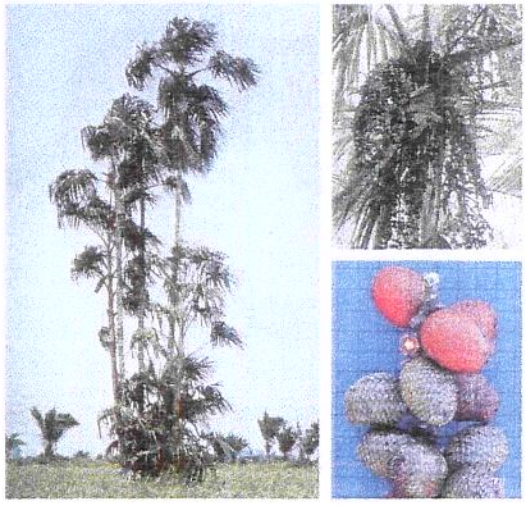
[5] Os Apinaje chamam suas cerimônias de **mẽ kĩn**, (onde **kĩn** = alegria) que glosam como festa.

A "festa" consiste em que duas pessoas, uma de cada metade, desafiam-se para disputarem uma corrida. As **tõx** (irmãs reais ou classificatórias) destes dois homens devem colocar **kĩnxà**[6] (glosa = agrado, que pode ser um colar de miçanga, uma faca, um copo ou quaisquer outros objetos) em seu **tõ** (irmão, consangüíneo ou classificatório). O cantador executa uma cantiga específica deste momento. Ao terminá-la, é dada a partida. Aquele que chegar na frente ganha o **kĩnxà** do outro.[7]

Com relação aos vegetais e animais assim classificados, verificamos o mesmo princípio de pares que são ordenados em oposição hierárquica. O buriti e a buritirana (fotos abaixo) são palmeiras que têm o mesmo formato de folha e fruto, mas o buriti é mais alto e



Buriti (*Mauritia flexuosa L.*)



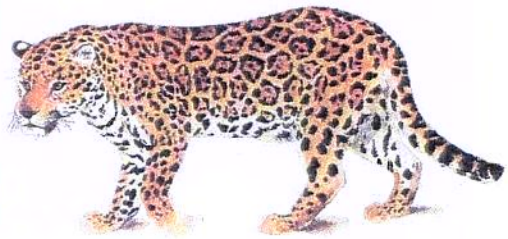
Buritirana (*Mauritiela aculeata*)

[6] Os Apinaje entendem quatro formas distintas de "circulação" de bens. Quando se recompensa alguém por algum serviço cerimonial prestado (como banho ritual, canto no pátio, abertura de sepultura), diz-se **jen**. Quando se presenteia alguém, sem esperar nada em troca, fala-se: **marĩ kãmkuô**. Quando ocorre uma troca de objetos, como um feixe de taquarinhas para flechas por um punhado de miçangas, diz-se: **pa va o amnhi pa**. Finalmente, quando se dá alguma coisa sem esperar retorno, mas que não se sabe quem receberá (como quando se coloca enfeites sobre um cantador e outras pessoas retiram, ou quando se coloca coisas sobre o corpo do defunto, ou sobre sua sepultura, que pode ser retirado pelas pessoas) dá-se o nome **kĩnxà**. Estas informações sobre circulação de bens surgiram no final do trabalho de campo. Pretendo desenvolver este tema em pesquisas futuras.

[7] Nunca presenciei esta cerimônia. Dela tenho apenas descrição feita pelo "velho" (Kàgà pxi) Alexandre, por sua filha Kupẽ prõ e por seu genro "Joaquim Preto", todos da aldeia Mariazinha.

seus frutos também são maiores que a buritirana. O primeiro chama-se **Gwra** e o segundo **Gwrare**. A Castanheira-do-Pará e a Sapucaia (ver foto página 62) também têm seus troncos, folhas e frutos (com castanhas) com formas semelhantes, contudo a primeira é mais alta que a segunda e sua castanha é considerada mais saborosa. O mesmo raciocínio vale para a onça pintada e a jaguatirica (veja imagens abaixo).[8]

Ambas são parecidas, mas a primeira é sabidamente mais forte e mais poderosa que a segunda. A mesma relação ocorre entre a ema e seriema. Ambas são aves que vivem na chapada e são predominantemente terrestres. A primeira, no entanto, é maior que a segunda.



Onça Pintada
(*Panthera onca*)

Jaguatirica
(*Leopardus wiedii*)

## 1.5 - As outras metades derivadas de Koti e Kore

Nos sistemas dualísticos, a oposição pode tanto revelar um princípio que classifica tudo em oposição excludente, como no dualismo maniqueísta cristão, em que Bem e Mal são opostos que se excluem, ou então podem reter o princípio de opostos complementares, como o dualismo Apinaje, cujas metades opostas não se excluem, mas se complementam.

[8] Ilustrações de onça e jaguaritica, realizadas por François Feer, In Emmons, Louisse H. (1990) – Neotropical Reinforest Mammals. A field Guide. University of Chicago Press.

Na minha interpretação, a teoria social dos Apinaje tem um princípio geral de classificação baseado num dualismo de característica hierárquica, mas com tipos diferentes, conforme argumentou Seeger (1989). Há um dualismo simétrico bem-definido quando se trata de classificar, por exemplo, os nomes pessoais. Um nome (ou um conjunto de nomes) será classificado como sendo de uma ou de outra metade. Não há a possibilidade de os nomes pertencerem a ambas as metades ao mesmo tempo. Isto pode acontecer, entretanto, com as pessoas. Elas, por possuírem mais de um conjunto de nomes, podem pertencer, ao mesmo tempo, às metades Koti e Kore.

Estes termos Koti e Kore revelam um sistema que serve para classificar qualitativamente quase todos os elementos do universo: plantas, animais, cosmos, nomes, enfeites, pinturas e também o comportamento e a forma discursiva. O sistema classificador geral Koti e Kore, no entanto, está presente nos outros pares de metades: Hipôknhõxwỳnh - Ixkrénhõxwỳnh, quando se classifica o comportamento das pessoas; Waxm$\tilde{e}$ - Katàm; quando se refere às pinturas corporais. Estas metades, apesar de ter outro nome, estão sempre a analisar o universo dentro de um mesmo princípio de oposição complementar e hierárquica.

Os elementos existentes no universo guardam entre si, por um lado, aspectos de semelhança, que os situam em condições de igualdade. Mas, por outro lado, apresentam aspectos diferenciadores, o que os colocam em situação de hierarquização. Os elementos que constituem o universo, e são classificados como Koti, serão sempre sobrevalorizados hierarquicamente em relação aos elementos classificados como Kore. Lembremos que, no mito apresentado no capítulo I, coube aos Koti a prerrogativa de serem os chefes da aldeia,

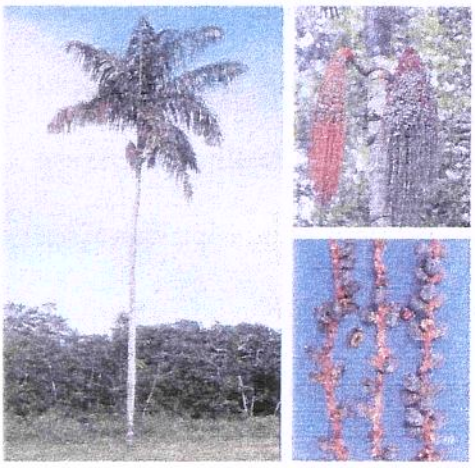
segundo vontade de Mỳỳti. Cabe ressaltar ainda que os Koti também são considerados como os iniciadores das cerimônias.

Em lugar de utilizarem apenas uma terminologia para classificar e pensar o universo, os Apinaje desdobram o sistema classificador em várias formas semânticas (vários termos), utilizadas para explicar determinadas parcelas deste universo. Vejamos como isso ocorre.

Ao classificar os elementos do universo entre Koti / Kore, podem expressar, então, sua noção da diferença entre tais elementos, segundo seu tamanho, sabor, força, brilho, entre outros. Quanto ao tamanho, podem classificar árvores semelhantes entre si (como Castanheira e Sapucaia (ver imagens na página 62), ou a Bacaba [**kamêrti** {Meb.= **kamêrê**}] e a Juçara [**kamêre** {Meb. açai = **kamêrê ka'àk**]) (veja imagens na página seguinte). Da mesma forma, classificam o planeta Vênus, que chamamos de estrela D'Alva, designando-o **kanhêti** [também chamada de Tamkaàkti]), durante a madrugada quando acompanha o Sol, enquanto é chamado de **kanhêre** [e também de Tamkàkre]), ao anoitecer, quando acompanha a Lua. Na primeira forma, pela madrugada, a estrela D'Alva apresenta uma imagem maior e mais brilhante que a segunda.

Quanto ao sabor, os Apinaje classificam a amêndoa da Castanheira como mais saborosa e mais doce do que a amêndoa da Sapucaia. O mesmo raciocínio vale para o suco produzido pela palmeira Bacaba, que é mais apreciado que aquela da palmeira Juçara.

Através do princípio classificador de Koti e Kore, os Apinaje podem referir-se, também, à força ou à intensidade dos elementos que estão em oposição hierárquica. Existem duas variedades de cigarra: uma de canto mais forte é chamada de Koti, enquanto a outra, de canto menos forte, é chamada de Kore.



Bacaba (Oenocarpus bacaba Mart.)

Juçara (Euterpe precatoria Mart.)

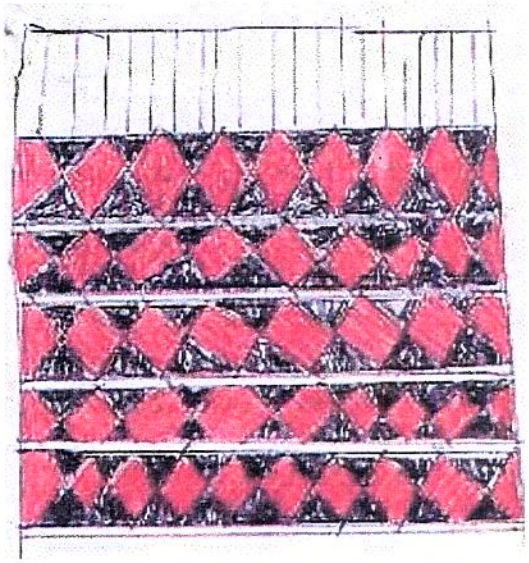
UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Nhĩno (João), um homem de meia idade e com excelente senso crítico sobre a cultura Apinaje, disse-me que o comportamento do ciclo das plantas também podem ser classificados por Koti e Kore. Aquelas de ciclo curto [precoce] (consideradas "apressadas"), que produzem mais de uma vez por ano, como arroz, milho, feijão, abóbora, são chamadas de Kore, enquanto que aquelas de ciclo longo [perene] (tidas como sendo "sossegadas"), que produzem apenas uma vez por ano (como buriti, pequi), são classificadas como Koti.

Acredito que o par de metades Hipôknhõxwỳnh / Ixkrénhõxwỳnh expressa, também, o mesmo princípio hierarquizante do sistema classificador geral. Através dele, pode-se classificar, sobretudo, os comportamentos das pessoas. Os Hipôknhõxwỳnh são classificados como as pessoas inconstantes, mentirosas, brincalhonas, apressadas. Já as Ixkrénhõxwỳnh são as pessoas classificadas como sérias, que falam a verdade, sossegadas, vagarosas, retas. Por várias vezes, esta característica de ser apressado (sobretudo no que se refere ao estilo de discurso) é classificado tanto como Koti quanto como Hipôknhõxwỳnh. O ideal de comportamento pessoal mais valorizado é de Hipôknhõxwỳnh (também observado por DaMatta, cf. 1976a:132), ou seja, as pessoas devem sempre ser brincalhonas,

rápidas, mas que não se exacerbam facilmente, como pode ser observado na aldeia São José, nas pessoas de Irepxi (Maria Barbosa), Atorkrã (Romão), do **pahi** (chefe da aldeia) Kagàpxi (Abílio) e do falecido Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho). Este afirmava mesmo que, sua arranjadora de nomes foi quem o instruiu a não ser uma pessoa explosiva (no sentido de não ter auto-controle). E Katàm Kaàg - Amnhimy (Grossinho) apesar da liderança que exercia, tendo participado ativamente na luta pelo processo de demarcação do território Apinaje, era um grande brincalhão.

Kaprã kà
Pintura da metade Waxm$\tilde{e}$,
autor: Nhĩno



Pi Kanher
Pintura da metade Katàm
autor: Nhĩno

Para referir-se às pinturas corporais e aos times da corrida de tora, os Apinaje utilizam-se da dicotomia entre Waxm$\tilde{e}$ / Katàm. Estes dois elementos estão intimamente interligados, uma vez que na corrida de toras os corredores devem estar paramentados com pinturas ligadas a uma das duas metades. Waxm$\tilde{e}$ é um nome da metade Koti, enquanto Katàm é um nome da metade Kore. Nas pinturas do primeiro time são utilizadas formas que mantém uma verticalidade, enquanto que nas pinturas do segundo, utilizam-se figuras com formas horizontais (veja pinturas acima). Assim, ao denominar as pinturas e os times como

sendo Waxmẽ ou Katàm, está-se apenas utilizando outra forma semântica para expressar o mesmo princípio classificador fornecido pelas metades Koti e Kore.

Para mim, o par criado pelos amigos formais **kràmgêx** e **pahkràm**, é uma forma de expressão deste princípio de dualismo complementar e hierárquico, pois entre os amigos formais há um claro princípio de hierarquia. Quando dois amigos formais estiverem andando e se cruzarem pelo caminho, será o **pahkràm** que deverá parar, virar-se para a lateral do caminho, dando às costas para a estrada e permitindo ao **kràmgêx** passar. Uma evidência de que este par está expressando o mesmo princípio classificador do sistema geral, pode-se verificar em algumas outras utilizações do termo **kràmgêx**. Os Apinaje chamam o Sol e também a cobra cascavel, pelo termo **kràmgêx**. Questionado sobre a razão da utilização deste termo para o Sol e para a cascavel, um informante disse que era para demonstrar respeito por eles. O respeito em relação ao Sol seria tanto uma expressão terminológica que se refere ao inicio dos tempos, quando Mỳỳti andava pela terra e era chamado de **kràmgêx** por Mỳwrỳre, quando uma forma de, ao invocar a relação respeitosa, suplicar para que Mỳỳti não os castigue com sol causticante enquanto andam pela chapada. Quanto à cascavel, a qual matam assim que a encontram, eles dizem que é também como uma estratégia para tentar sensibilizar a cobra, invocando uma relação que é, ao mesmo tempo, de evitação e solidariedade, evitando-se assim que ela pique as pessoas.

Outra evidência de que os termos **kràmgêx** e **pahkràm** são reveladores deste mesmo sistema classificador geral de dualismo complementar e hierárquico, verifica-se em uma corrida de toras. A partir das informações de minha pesquisa de campo, além da observação de várias corridas de toras que presenciei, muito embora os dois "times" não tenham como objetivo "vencer" a corrida, ocorre sempre a chegada da tora de Waxmẽ

(Koti) na frente do time dos Katàm (Kore).[9] Em algumas corridas, observei que as duas toras foram "arribadas" (erguidas do solo) juntas. Quando chegaram à aldeia, entretanto, a de Waxmẽ estava à frente. Esta predominância da tora de Waxmẽ chegar primeiro no pátio da aldeia pode-se observar sobretudo na corrida final da cerimônia de **pàrkapê**. Nesta, invariavelmente a tora de Waxmẽ chega na frente da tora de Katàm. A explicação é de que Waxmẽ é como se fosse o **kràmgêx** e Katàm, o **pahkràm**. Então como **pahkràm** sempre dá preferência para o **kràmgêx**, também na corrida de tora Katàm não ultrapassa Waxmẽ. Esta mesma lógica está presente se trocarmos Waxmẽ por Koti e Katàm por Kore.

## 2 - Teoria Apinaje sobre doença, cura e morte

Nesta parte da tese pretendo mostrar como o mesmo princípio complementar e hierárquico também está presente na forma como os Apinaje vêem a doença, a cura e a morte. Minha interpretação dos aspectos ligados aos problemas da vida, doença, cura, morte e vida *post-mortem* relacionam estes dilemas da vida com as interpretações que os Apinaje fazem de seu cosmos. Neste sentido, entendo que os Apinaje fazem suas interpretações baseados no mesmo princípio de dualismo complementar e hierárquico que permeia sua teoria social. Aqui, entretanto, trata-se do aspecto recursivo do dualismo, uma vez que concebem um gradiente entre os elementos do universo, sempre relacionados dois a dois, segundo o mesmo princípio valorativo de mais forte e mais fraco. Este gradiente relaciona os elementos vegetais, animais e minerais. Há, entre estes elementos um gradiente de valor, sendo que os primeiros são considerados mais fortes que os segundos, e estes mais fortes que os terceiros.

---

[9] Maybury-Lewis (1989:103) afirma que as corridas de toras dos povos Jê revelam um princípio dualístico de busca do equilíbrio. Por isso os dois times sempre chegam juntos no pátio. Este mesmo pensamento é apresentado por DaMatta (1976a:103) para quem o ideal é que os dois times cheguem juntos.

## 2.1 - O karõ e as relações entre mundo vegetal, animal e mineral

Viveiros de Castro (1996:119) argumenta que, para a maioria das sociedades indígenas da América do Sul, a "espiritualidade" das plantas, dos meteoros e demais artefatos são secundários diante da "espiritualidade" dos animais. Estes são o protótipo extra-humano do Outro. Mas ele chama a atenção (1996: nota 10) para algumas culturas da Amazônia Ocidental, e particularmente para aquelas que fazem uso de alucinógenos, nas quais a personificação das plantas parece ser tão importante quanto a dos animais.

Meu objetivo, neste momento, é apresentar informações que dão conta da importância de interpretações das cosmologias dos povos Jê. Veremos que, mesmo na Amazônia Oriental, em um grupo que não usa tradicionalmente alucinógenos, o mundo vegetal é tão personificado quanto o animal.

Estes novos dados etnográficos, ampliam as possibilidades de interpretação das sociedades Jê. Estas são tomadas como exemplos de sociedades dialéticas (Maybury-Lewis, 1979), cuja ênfase estaria dada ao nível da ideologia enquanto um sistema de valores. São também tidas como sociedades nas quais o controle dos bens escassos, sobretudo a força de trabalho (os genros), via controle das filhas, ocorre através da regra de uxorilocalidade, como argumenta Turner (1979). Mas os povos Jê revelam também uma cosmologia rica de significados que os tornam muito próximos de outros grupos amazônicos.

Aqui restrinjo-me, entretanto, apenas aos Apinaje. E, longe de ser um grupo que pensa o "mundo dividido", como argumentou DaMatta (1976a), minha interpretação coloca os Apinaje como outro povo que pensa o universo unificado através do compartilhamento de elementos (os **karõ**) presentes tanto no reino animal, quanto no vegetal. Tais elementos

demonstram que também para os Apinaje não se aplica aquela dicotomia clássica do pensamento das sociedades modernas, separando natureza e cultura.

Partindo da inspiração dada pela hipótese de Overing e pelas pesquisas de Descola entre os Achuar, procuro interpretar a sociedade Apinaje a partir destes princípios cosmológicos formulados e utilizados por eles para explicar seu universo. Acompanho as proposições mais recentes de Viveiros de Castro (1996) e Descola ([1986] 1988). Baseados nas etnografias existentes sobre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, os autores argumentam que estes povos concebem o universo não fazendo uma distinção entre natureza e cultura (Descola, [1986] 1988:27). Antes, a característica deste pensamento ameríndio sobre o universo aponta para um "perspectivismo" (Viveiros de Castro, 1996:116). Os seres que povoam o universo são todos "culturais" pois são resultantes de um processo dinâmico que os transformou, a partir de um momento inicial humano em que eles não se diferenciavam, em corpos diferentes. Entretanto todos guardam relações de similaridade ao nível espiritual, o que permite a comunicabilidade entre eles. Para algumas sociedades, como os Achuar, a comunicação é tida como a principal característica desta unidade (Descola, [1986] 1988: 27).

Meus argumentos, a seguir, tentam mostrar o universo Apinaje a partir das relações que se estabelecem entre humanos, animais e plantas e como tais relações se tornam compreensivas quando as relacionamos às noções de doença, cura, morte e vida *post-mortem*. À semelhança de outras sociedades amazônicas, ver-se-á que os Apinaje também concebem o universo como sendo unificado, no qual todos os elementos estão interrelacionados, conforme os argumentos de Descola, expostos acima. Mas esta

interelação dos elementos segue o mesmo princípio do dualismo complementar e hierarquizante, conforme exposto anteriormente.

Em minha interpretação, os elementos da flora são considerados como sendo mais fortes que os elementos da fauna. É este princípio que permite, como veremos, a utilização exclusiva de plantas como remédios (**kanê**), sendo que sempre se procura utilizar, como remédio, aquelas plantas que tenham alguma analogia (são **axpên pyràk**) com a forma do agente agressor.

### 2.1.1 - Os mẽ karõ[10]

Quase todas as coisas existentes empiricamente possuem **karõ**. A exceção é a terra (**pika** [Meb.= **pyka**]) e a água (**gô** [Meb.= **ngô**]). **Karõ** é um termo polissêmico que poderia ser glosado por "espírito", "alma", "sombra", "imagem" (desenho, fotografia). Manuela Carneiro da Cunha (1978) chama-o de um duplo, uma imagem. O ex-**pahi** (chefe) da aldeia São José (Môxgô), que é também um **wajaga** respeitado, glosa o termo **karõ** como "sombra". Usa como explicação a evidência empiricamente percebida na própria projeção da sombra de um corpo. Segundo ele, o **karõ** é composto de duas partes.[11] Existe uma parte mais forte e uma mais fraca.[12] Quando olhamos atentamente para uma sombra, pode-se perceber que na fronteira entre a sombra e a luz que se projeta, existe uma penumbra que não é tão escura quanto a sombra, nem tão clara quanto a luz. Para ele, esta é a evidência empírica da presença destas duas partes do **karõ**. A sombra mais escura é a presença do **karõ** mais forte, enquanto que a sombra da penumbra revela a presença do **karõ** mais fraco.

---

[10] **mẽ** = coletivo; **karõ** = alma, espírito. Literalmente, os espíritos, ou as almas.

[11] Segundo Carneiro da Cunha (1978: 115), os Krahô afirmam que os **karõ** possuem quatro partes. Note-se que uma "evidência" da existência de **karõ** é uma duplicação. Por isto, um morro pode ter **karõ**, porque projeta sua sombra.

[12] Note-se aqui o princípio do dualismo hierárquico, pois são dois **karõ**, um forte e outro fraco.

Esta presença do **karõ** foi notada por Nimuendajú em suas pesquisas entre os Apinaje na década de 1930. Segundo ele, as mulheres da aldeia Bacaba cuidavam de suas roças com muito carinho, tratando as plantas com um zelo maternal, chegando ao ponto delas tratarem as plantas de suas roças como se fossem seus filhos, chamando-as por termo de parentesco correspondente a filho (Nimuendajú, [1939] 1983:90).

Em minhas pesquisas também encontrei informações das mulheres tratando suas plantas como se fossem seus filhos. E a recíproca também é verdadeira. Segundo elas, as plantas das suas roças tratam-nas como mães, e aos seus maridos, como pais.[13] Por isso, quando vão preparar os terrenos (da roças) para plantar, cuidam de retirar todos os capins e gravetos para deixar o terreno limpo (veja fotos abaixo).

É para ficar "como se fosse o terreiro da casa", dizem estas mulheres. Afinal,

Grupo familiar de Irepxi limpando roça para o plantio

Sikoi (de branco) em sua roça preparada para o plantio

[13] Os **karõ** , quando se manifestam "verbalmente", através do seu choro (**mẽ̃ mỳr**), utilizam os termos **xũri** (para pai) e **nhiri** (para mãe).

segundo seus argumentos, elas não poderiam plantar seus "filhos" num "terreiro" sujo.[14] Da mesma forma, uma roça mal cuidada, cuja dona deixa suas plantas "sufocadas" pelas ervas daninhas, é sempre objeto de reprovação. Neste caso, há sempre a possibilidade de as plantas externarem seus sofrimentos através dos cantos **mẽ mỳr**[15] (veja adiante).

Para consumir as plantas da roça, as mulheres, para evitar malefícios que pudessem ser causados pelos **karõ** das mesmas,[16] conversam com elas antes de iniciar o processo de colheita. No caso de colheita de mandioca, as mulheres cuidam para que nenhum tubérculo seja abandonado na roça, como também para que nenhuma rama fique jogada ao solo. Tratam de pegar todas as mandiocas arrancadas para serem consumidas, enquanto recolhem também todas as ramas e colocam-nas para secarem ao sol. Posteriormente, elas serão queimadas. Afirmam que se uma rama ficar no chão e começar a brotar, o **karõ** da mandioca chorará o **mẽ mỳr**, no qual externará seu sofrimento. Portanto, apontará o desleixo dos donos da roça, que não cuidaram bem dela e, por extensão, de seus "filhos" ou "netos" (as plantas).

A exemplo dos Achuar, descritos por Descola ([1986] 1988), para os Apinaje também existe a comunicabilidade entre os **karõ**, sejam de animais, vegetais ou de seres não vivos. Segundo os Apinaje, os **karõ** de todos os seres existentes em situações de

---

[14] Descola (1988:283) apresenta dados muito semelhantes para os Achuar. Segundo ele, a relação das mulheres Achuar com as plantas na roça, é semelhante a de mãe com seus filhos, comunicando-se com elas da mesma maneira como trata com seus filhos. Cada mulher possui cantos (**anent**) com os quais procuram se comunicar com as plantas, assim como se utilizam de amuletos (**nantar**) para protegê-las e fornecer boas colheitas.

[15] Na ortografia Apinaje em uso corrente atual, pode-se grafar tanto **mỳr mãati**, como também, **mỳỳ mãati** (choro alto). Veja duas forma de utilização do termo **mỳr: kax pê amỳr mã aprĩ** = "chore mais baixo!" (Imperativo). **kax pê mỳr** = "chorando baixo" (Referência).

[16] Para os Xikrin, segundo Giannini (1991: 83), as plantas não possuem **karõ**. Elas possuem, entretanto, uma substância que os Xikrin chamam de **udju**. É o **udju** que tem poderes curativos (Giannini 1991:169).

sofrimento podem abandonar o corpo (animal, humano, vegetal ou ser não-vivo, como veremos a seguir) e expressar seu sofrimento na forma de um choro, chamado de **mẽ mỳr**.

Estes choros são ouvidos pelos **wajaga**, que os ensina para algumas mulheres especialistas chamadas de **mẽ mỳr mãati nhõxwỳnh** (**mỳr** = choro [Meb.= **mỳrỳ**]; **mãati** = alto; **nhõxwỳnh** = sufixo que serve para designar o dono, o possuidor, o membro de um grupo) ou seja, neste caso, aquelas mulheres que conhecem os choros. São as mulheres que estão interessadas em aprender tais cantos e em preservá-los, executando-os em situações cerimoniais apropriadas, como na cerimônia pós-funerária do **pàrkapê** (veja apêndice 1), no ritual de entrega de enfeites pelo amigo formal (ver cap. IV), no velório, sepultamento e em visita ao túmulo. Como estes choros são executados como cantos, diferenciando-se do choro ritual propriamente dito, são chamados de **mẽ mỳr mãati**. O choro ritual, executado como um choro com lágrimas e todo o pesar que pode se manifestar nesta situação, é chamado de **mẽ mỳr mãaprĩ**.[17]

### 2.1.2 - A doença

A causa de uma doença pode-ser interpretada de duas formas. Ela tanto pode ser resultado da ação material de algum agente nocivo, quanto pela ação de algum **karõ**.[18] No primeiro caso temos os exemplos das verminoses que são muito comuns, ou de ferimentos provocados por algum instrumento, como cortes de machado, foice, faca, pancadas ou por tombo. Neste caso, recorre-se a remédios (**kanê**) que são prescritos levando-se em

---

[17] Veja exemplos destes **mẽ mỳr** no capítulo três adiante.

[18] Giannini (1991:161) afirma que os Xikrin classificam as doenças em dois tipos. A doença cujo agente agressor é um animal ou as almas dos mortos (**mekaron**) é chamada de **kane**. Já a doença cujo agente é um feitiço, é chamada de **tãtã**. Mas a doença provocada por animal, o agente causador é sempre a alma: contaminando através do sangue ou roubando a "energia vital" (**kadjuo**) da pessoa. A doença **tãtã** é provocada por feitiço executado tanto por um feiticeiro quanto pelos "donos controladores" dos animais que podem soprar feitiço na carne do animal e contaminar quem a consumir.

consideração seu efeito terapêutico pelas qualidades farmacopéicas conhecidas pelos Apinaje.

Mas as doenças podem ser causadas, principalmente, pela ação dos **karõ**. Estes podem atacar o corpo de alguém após, por exemplo, a ingestão da parte material corpórea do agente. Ao comer determinado alimento, tanto animal quanto vegetal, a pessoa pode ser "contaminada" pelo **karõ**, do alimento, adoecendo.[19] E para combater a ação dos **karõ**, os Apinaje utilizam-se de algum elemento de contra-ação, sobretudo através da ação de algum **kanê**,[20] que visa neutralizar a ação do **karõ** maléfico. Estes **kanê** provêm quase que exclusivamente do reino vegetal.

Os Apinaje, a exemplo de outras sociedades amazônicas, também fazem uso de uma estratégia semântica como prevenção às ações dos **karõ**. Trata-se de burlar o **karõ**, sobretudo das caças, evitando-se utilizar os nomes próprios dos animais abatidos. Assim, os Apinaje classificam as caças que andam (terrestres, incluindo-se aqui a ema), pelo termo **mry** (Meb.= **mry**). Já as caças que voam, e que são maiores que um gavião, o termo utilizado é **àkti** (inclui-se, aqui, a seriema). Os pássaros menores são chamados de **kuwênh.**[21] Dizem os Apinaje mais velhos que até um passado recente, quando um caçador trazia uma caça qualquer (por ex., um veado = **karà**), ele jamais dizia o nome próprio da

---

[19] Nimuendajú ([1939] 1983: 111) afirma também que uma pessoa pode adoecer comendo alimentos vegetais ou animais e sendo contaminado pelo **karõ**. Pelas informações de Giannini (1991:82) as plantas das roças não causam doenças.

[20] É interessante notar a variação semântica entre os termos Xikrin e Apinaje para doença e remédio. Segundo Giannini (1991:161) a doença, que é causada por uma substância, é chamada pelos Xikrin de **kane**, enquanto que aquela provocada por feitiçaria é **tatã**. Os Xikrin chamam ao remédio de **pidjà**, enquanto que os **Apinaje** o chamam de **kanê**. É necessário ler com ressalvas estes dados etnográficos de Giannini, já que para os Mẽ bêngôkre (Kayapó) **tatã** significa "dor pulsante" (semelhante aos Apinajé, para quais dor de cabeça é **krã** (cabeça) **tãtã**), enquanto que **pidjà** é o remédio dos não-indígenas e remédio indígena é **kane** (cognato do Apinaje **kanê**) (Lea, comunicação pessoal).

[21] Sobre uma classificação da avifauna entre os Xikrin, veja-se Giannini (1991). Ela não utiliza o termo **kuven** para referir-se aos pássaros menores, mas esta terminologia é encontrada em Bamberger (1967) para os Mẽ bêngôkre. Para os pássaros menores, ela grafou **kwene**. Para os pássaros da savana: **kwenti**.

caça abatida. Referia-se sempre a ela como **mry**. Se fosse uma caça que voa, chamava-a apenas de **àkti**. Esta estratégia semântica, dizem, era para evitar que o **karõ** da caça abatida descobrisse onde estava sua parte corpórea, material, e atacasse quem a estava consumindo.

Existia, entre os Apinaje, uma forma de encantamento muito parecida com os **anent** dos Achuar (Descola, [1986] 1988:321). Entre os Achuar, os **anent** são cantos que fazem parte das habilidades individuais dos caçadores. Com os **anent**, podem comunicar-se com os chefes das caças e convencê-los a se apresentarem ao caçador. Entre os Apinaje, os cantos de encantamento são chamados de **mẽ amnhĩ** (onde **mẽ** = coletivo; **amnhĩ** = reflexivo) e eram aprendidos nas cerimonias de iniciação chamada de **Pẽ p Kaàk**. Os Apinaje mais antigos os explicam como sendo um canto através do qual os humanos[22] podem encantar e dominar, não os **karõ** de animais ou plantas, mas os próprios animais ou plantas.

Vejamos alguns exemplos.

Há o **mẽ amnhĩ** da bacaba. Dizem que no passado, quando se descobria o primeiro cacho de bacaba madura, os **Pẽ p** eram logo avisados. Alguém colhia a primeira bacaba e a conduzia até o pátio. Em torno dela, os **Pẽ p** cantavam o **mẽ amnhĩ**.[23] Ao terminar, a bacaba era preparada e os velhos a consumiam. Após esta cerimônia, toda bacaba encontrada podia ser consumida sem preocupação.

---

[22] Muito embora algumas mulheres os aprendessem, elas não os executavam. Algumas delas que atualmente sabem algum **mẽ amnhĩ**, recusam-se a cantá-los, exceto quando instigada pelo antropólogo. Mas sempre dizem que não os sabem completamente.

[23] O **mẽ amnhĩ** Apinaje, parece corresponder a cântico **Ben** dos Mẽ bêngôkre (Kayapó). Segundo Lea (1986:246) o **Ben** é a voz do chefe que "representa a aldeia falando para si mesma".

O **mẽ amnhĩ** da anta era realizado pelos **Pẽ p** sempre que uma delas era caçada. As pessoas repartiam a carne da anta no lugar onde foi abatida, colocando suas porções em cestos. Voltavam à aldeia, indo na frente alguém com a cabeça da anta. Durante todo o percurso, os **Pẽ p** cantavam o **kukrĩt** (anta) **mẽ amnhĩ**. Chegando na aldeia, cantavam novamente. Em seguida, a cabeça era moqueada e consumida apenas pelos velhos.[24] Neste caso, o **mẽ amnhĩ** é considerado como um tipo de **kanê**, pois através dele evita-se malefícios que poderiam ser causados pelo **karõ** da anta.

O **mẽ amnhĩ** do formigão preto (**mrũmti** [Meb.= **mrũm ti**]) era também realizado pelos **Pẽ p** e tinha efeito terapêutico. Quando de uma picada de formigão, considerada muito doída, o **Pẽ p** cantava o **mrũmti mẽ amnhĩ**. Com este canto, o **Pẽ p** conseguia retirar toda a dor provocada pela picada.[25]

Entretanto, uma doença também pode ser ocorrência da ação de feitiço (**mẽ õxi** [Meb.= **udju**]) realizado por um **wajaga** (xamã). Neste caso, o **wajaga** consegue controlar o **karõ** de algum animal e enviá-lo para que ataque o corpo da pessoa. Faz-se necessário, então, a ação de outro **wajaga**, que consegue descobrir que **karõ** está atacando aquela pessoa e também quem o está atacando. Neste caso, a cura não se dará através da utilização

---

[24] Além destes, ouvi também outros relacionados à saída para uma caçada; outro para controlar os efeitos das tempestades e outros para os filhotes das caças. Mas este canto está caindo em desuso e, pior, está se perdendo pois eles eram ensinados durante o período de reclusão dos jovens iniciandos, na cerimônia de **Pẽ p Kaàk**. Esta cerimônia não acontece há muitos anos. Como não mais realizam as cerimônias e os últimos velhos que passaram pela iniciação estão na fase final da vida, os Apinaje dizem que os **mẽ amnhĩ** estão se perdendo. **Na pikunor kumrẽ x** = sumiu para sempre (**pi** = enfatização, duplamente; **Akunok** = desaparecer, sumir; **kumrẽ x** = advérbio de intensidade).

[25] Segundo Giannini (1991:168) os Xĩkrin também possuem algum tipo de encantamento que tem função terapêutica. Mas, no seu estudo, ela não desenvolveu este ponto. Estes **mẽ amnhĩ** Apinaje são semelhantes também ao canto Suyá ao qual Seeger (1981:212-214) chama de **sangere**. Segundo ele, estes cantos são mais importantes e tem mais prestígio que as plantas medicinais. Através destes cantos consegue-se influenciar as propriedades do corpo animal ou planta, transferindo para o paciente seus atributos e, assim, fortalecê-lo ou curá-lo.

de **kanê**, mas das ações do **wajaga**, que consegue retirar do corpo do doente o feitiço. Como primeiro passo para evitar novos ataques do feiticeiro, o **wajaga** deverá comunicar ao malfeitor para que ele pare de atacar a pessoa doente. Em caso de persistência, a solução mais radical reside na condenação e morte do feiticeiro. Há muitos anos que não ocorre casos de morte por acusação de feitiçaria, sendo que uma das últimas execuções ocorreu na década de trinta (Nimuendajú, [1939] 1983:131-132).[26] Uma acusação de feitiçaria, entretanto, é motivo para a saída de alguém de uma aldeia, mudando-se para outra.

### 2.1.3 - A cura

A lógica Apinaje no que diz respeito à cura está ligada a sua forma de interpretação do mundo material como consistindo de matérias que possuem um duplo, uma imagem, um **karõ**.

Para contrapor-se à ação de um **karõ**, que ataca o corpo de alguém, recorre-se à ação de um princípio oposto, e mais potente, que possa neutralizá-lo. Este princípio é o **kanê**. Este é originário, quase exclusivamente, do reino vegetal.[27] Para todo tipo de indisposição física, encontra-se entre os vegetais um **kanê**. Um **kanê** será sempre uma planta que guarde algum traço de semelhança simpática com o agente provocador da doença. Como Nimuendajú já afirmou ([1939]1983:111), o **kanê** para combater o **karõ** do **karà** (veado) é uma planta cujas folhas assemelham-se aos chifres do veado. O **aroj-kanê**, por sua vez, é uma planta cujo caule assemelha-se a um pé de arroz. A **kãn-kanê**, por outro

[26] Tenho uma gravação de Katàm Kaàk – Amnhimy (Grossinho) descrevendo a morte de um homem acusado de feitiçaria, mas ainda não consegui precisar quando ocorreu tal fato. Apesar das acusações de feitiçaria e ameaças de morte, a execução não tem mais acontecido. Talvez seja, em parte, pela presença não-indígena constante na aldeia, como os missionários, chefe de posto, enfermeira, professora, antropólogos, lingüistas.

[27] A única exceção parece ser a utilização de um tipo de formiga como **mei-kanê** (**mei** = mel). Esta formiga, quando esmagada, tem o cheiro de mel. É utilizada como remédio para as picadas de marimbondos.

lado, é uma planta que lembra uma cana de açúcar. Esta última é utilizada para combater os males provocados pelo consumo excessivo da cachaça.

Como vimos, os cantos **mẽ amnhĩ** cumprem também funções curativas, através do poder que possuem para neutralizar a agressão que o agente está provocando no corpo da pessoa.[28]

Os dados acima indicam que também na concepção de doença e cura está presente o mesmo princípio dualístico complementar e hierarquizante. Os Apinaje equacionam doença e cura, como um par de oposição. Como o princípio de seu dualismo é sempre opor aqueles elementos que guardem alguma semelhança, a doença, enquanto uma ação do **karõ**, tem como remédio (**kanê**) uma planta que tenha alguma semelhança com o agente provocador dela. Como vimos no início deste capítulo, essa analogia é sempre entre elementos em oposição hierárquica. Por isso, a ação e eficácia do **kanê** origina-se também deste princípio. A mesma interpretação pode ser feita da eficácia do **mẽ amnhĩ**, enquanto um **kanê**. Ele é mais forte que a ação dos agentes nocivos, por isso pode controlá-los.

Mesmo com a ação dos **kanê**, entretanto, ocorre de as pessoas adoecerem e falecer.

### 2.1.4 - A morte e a vida *post-mortem*

A morte é interpretada pelos Apinaje como o abandono prolongado e definitivo do corpo pelo **karõ**. Este também pode ocorrer de forma temporária sem provocar a morte como, por exemplo, quando dormimos ou, como veremos adiante, quando nos encontramos em algum estado de sofrimento. Cabe, neste caso, ao **wajaga** agir para fazer com que o

[28] Entre os Piaroa, na Bacia do Orinoco, os cantos do xamã possuem também esta característica de cura (Overing, 1990:609).

**karõ** retorne e ocupe novamente o corpo. Em casos de abandono temporário, como durante o sono, o **karõ** retorna sozinho para o corpo.[29] No momento em que o **karõ** abandonar o corpo por muito tempo, entretanto, este fica fragilizado, podendo sofrer a ação de outros **karõ** e, neste caso, o corpo não resiste e morre.[30] Após o corpo morrer, o **karõ**, composto, como vimos, por duas partes, fica durante algum tempo nas proximidades do local onde a pessoa vivia. Assim que se encerra o luto, com a realização de "festas" desejadas pelo falecido ou solicitadas pelos arranjadores de nomes (**mẽ ôkréporundi** e/ou **Pàrkapê**)[31] o **karõ** vai morar definitivamente na aldeia dos mortos.

Para os Apinaje, no mundo dos **karõ** existe tudo como neste mundo que vivemos, com a diferença que nós não podemos vê-lo.[32] Ali os **karõ** vivem em aldeias, comem, bebem, namoram, casam, tem relação sexual e morrem, sendo sua morte provocada por uma doença-**karõ**. Significa que a morte do **karõ** é provocada pelas mesmas razões que matam os humanos, com a diferença que se trata do seu duplo. Assim, se a morte de alguém

---

[29] Môxgô (Moisés) dizia-me que quando dormimos nosso **karõ** sai do corpo e pode viajar para longe (então sonhamos), ou pode ficar próximo do corpo. É porque o **karõ** esta perto do corpo que podemos acordar repentinamente.

[30] Para uma análise da morte entre os povos Jê-Timbira, ver Carneiro da Cunha (1978). Para Nimuendajú, são os amigos formais Apinaje que ornamentam o defunto e cavam a sepultura ([1939] 1983:114). Mas ele não diz quem deve carregar o defunto até o cemitério. Carneiro da Cunha afirma que esta característica do funeral Apinaje, de qualquer pessoa retirar o defunto da casa, é uma outra "anomalia Apinaje". Muito embora minha intenção aqui não seja descrever o funeral Apinaje, os meus dados indicam que os amigos formais ornamentam o defunto e cavam a sepultura somente no caso de o falecido ser uma pessoa jovem que não tem genros, como no caso dos funerais que presenciei de uma criança e de um rapaz solteiro. Quando se trata de uma pessoa adulta, cujos filhos já se casaram, são os afins (sobretudo os genros) que cuidam da abertura da cova. No caso destes serviços funerários serem realizados por amigo formal, ele deverá ser recompensado por isso. Sendo um afin (genro) não se faz necessário tal recompensa. Não tenho informações precisas sobre quem retira o corpo da casa, mas creio que sejam mesmo outras pessoas não consangüíneas, juntamente com afins próximos (genros) e amigos formais.

[31] Veja descrição deste cerimoniais nos apêndices 1 e 2.

[32] Para algumas pessoas Apinaje (como Pẽ pxà [Augustinho], Tepkrỳt [Zé da Doca] ), os **karõ** vivem sob as águas. Para outros (como para Katàm Kaàg [Grossinho]) eles vivem na aldeia dos mortos que fica a oeste. É possível pensar, então que os **karõ** vivem no mesmo espaço ocupado pelos vivos, mas num mundo invisível para a maioria, exceto para os **wajaga**.

foi provocada por uma doença, o seu **karõ** poderá morrer pelo ataque do **karõ** desta doença bem como pelo **karõ** de uma outra doença qualquer.

Esta morte do **karõ** é, na verdade, a morte daquela parte mais forte (ou mais escura da sombra) do **karõ**. Resta, ainda, a parte mais fraca dele. Esta sombra mais fraca, com a morte do **karõ**, transmigra para o mundo visível, transformando-se num toco (um pedaço de pau morto); ou num cupim (aquela casa de terra construídas pelas térmitas); ou ainda em uma caça, um **mry**.[33]

Na interpretação feita pelos próprios Apinaje, quando o toco se desmancha pela ação do tempo, transforma-se em terra (**pika**) e o **karõ** que o ocupava morre definitivamente, pois, como vimos, a terra não possui **karõ**. Quando o cupim (casa das térmitas) se desmancha e vira terra, o **karõ** também morre.[34]

E quanto à caça?

O desdobramento que me ocorreu foi pensar que as caças seriam portadoras de **karõ** de pessoas que já tivessem vivido uma existência humana. Eu coloquei esta indagação aos Apinaje. Perguntei-lhes: "então quando matamos uma caça estamos, potencialmente, matando (e consumindo) um **karõ** de algum **panhĩ** (termo glosado como pessoa) que faleceu?" A resposta foi negativa. Há formas de distinguir uma caça quando ela é o **karõ** de alguma pessoa falecida. Segundo os Apinaje, idealmente uma caça deve estar sempre gorda, pois quando ela é um **karõ**, é muito magra. Entretanto, quando uma caça está gorda, mas apresenta a carne escura, de coloração "azulada", é um sinal de que se trata de um

[33] Nimuendajú ([1939] 1983:108) também afirma que as almas dos mortos podem morrer, "transformando-se em animais, tocos de pau ou montículos de cupim".

[34] Entre os M$\tilde{e}$ bêngôkre (Kayapó) os **karõ** também morrem e podem se transformar em redemoinhos de vento ou em toco, como descrito pelos Apinaje (Lea, comunicação pessoal).

**karõ**, sendo imediatamente descartada.[35] Quando esta caça que é **karõ** morre, seu corpo dissolve-se e mistura-se com a terra, e o **karõ** também morre. Desta vez, portanto, morre definitivamente.

Questionei várias vezes os Apinaje para tentar descobrir sua interpretação para a seguinte questão: dado que os **karõ** morrem, como é que eles nascem? A maioria dos meus entrevistados não soube dar uma interpretação para o "nascimento" do **karõ**. Para Môxgô, que é um **wajaga** respeitado na aldeia São José, o **karõ** surge junto com a criança dentro do ventre materno.[36]

Minha interpretação é que há um gradiente entre aquilo que chamamos, segundo uma classificação da ciência ocidental, de reino vegetal, reino animal e o reino mineral, havendo uma espécie de ciclo entre eles. Uma vez que tanto as plantas quanto os animais possuem **karõ**, acredito que exista entre eles uma relação de potencialidade, dada pela semelhança simpática, mas na qual está presente o princípio do dualismo hierárquico. Ao buscar um **kanê** nas plantas, escolhe-se pela analogia. A planta possui algo que lembra o animal ou outra planta, cujo **karõ** está agredindo o corpo da pessoa doente.

Pelo raciocínio do dualismo hierárquico que opõe elementos análogos, então se opõem o poder das plantas (mais fortes) ao poder dos **karõ**. Mas o **karõ** se enfraquece e morre, sendo que sua parte material transformada, passa, num processo de "reciclagem",

---

[35] É por esta interpretação dos Apinaje que eu acredito que venha sua predileção por carne gorda. Quando estão contando sobre uma caça que mataram, todos são unânimes em enfatizar que se trata de uma caça muito gorda. Para mim, é uma garantia de que não se tratava de um **karõ** incorporado. Certa vez, quando mataram uma vaca, que estava, aos olhos de um não-Apinaje, visivelmente magra, os homens que a esfolavam manifestaram grande satisfação quando encontraram um posta de gordura, exclamando: "**Kwa! môx twỳm tỳx kumrẽ x** (eta!, mas está vaca tá gorda!)".

[36] Está informação esta de acordo com as de Giannini (1991:147) sobre os Xikrin. Para ela o **karõ** é um elemento do corpo, pois os Xikrin afirmam que o **karõ** se forma junto com o corpo da criança.

para o reino mineral. Do reino mineral nasce o vegetal e, deles, os **karõ**. Afinal, a humanidade, para os Apinaje, foi formada pela transformação de um vegetal, a cabaça, ou **gôkôn** (**gô** = água). No mito de criação, Sol e Lua formam uma roça de cabaças. Depois de maduras, eles levam as cabaças para um rio e as lançam dentro d'água. Delas emergem os Apinaje (Nimuendajú, [1939] 1983:164).

Por isso acredito que é do reino vegetal que se origina os **kanê**. Para mim, desta forma, não se trata apenas de uma utilização do princípio farmacopéico. trata-se também desta interpretação cosmológica Apinaje, de utilizar a ação de um **karõ** considerado de maior potência (do reino vegetal) para combater outro **karõ**, do reino animal ou mesmo do reino vegetal.

# Capítulo III - A onomástica Apinaje

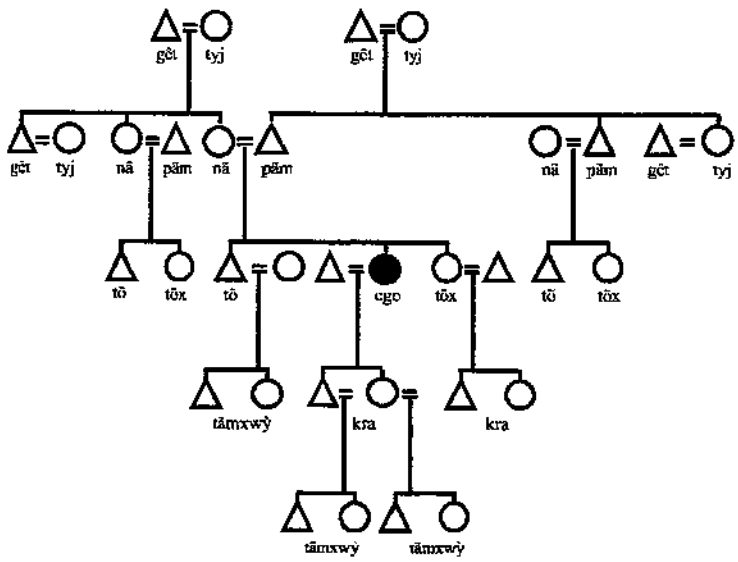
## 1 - A transmissão dos nomes e afiliação às metades Koti e Kore

O par de metades Koti e Kore que tratei como um sistema classificatório geral (veja capítulo II), baseado num princípio dualístico complementar e hierárquico, estende-se também para o conjunto dos nomes pessoais Apinaje. Ao receber um determinado conjunto de nomes, uma pessoa será considerada como pertencente à metade correspondente aquele conjunto. A mesma pessoa, no entanto, pode ter mais de um conjunto de nomes, e isto é o que geralmente ocorre, porque mais de uma pessoa pode arranjar nomes para ela. Ao receber um outro conjunto de nomes, ela poderá também afiliar-se à metade oposta.

Os Apinaje chamam a este conjunto de nomes de **hixi tipxi**, onde **hixi** = nome (Meb.= **idji**) e **tipxi** = fileira. É possível dizer, então, que os Apinaje referem-se a um conjunto de nomes como que formando uma fila como se fosse um rosário de contas. Uma irmã classificatória minha (**ixtõx**), pois ambos temos uma mesma arranjadora de nomes, Moxỳ (Helena), que é alfabetizada e moradora na aldeia Botica, compara o conjunto de nomes com uma enciclopédia de livros. Ela diz que um conjunto de nomes pressupõe tanto o grupo de nomes que forma este conjunto, quanto as prerrogativas a ele associadas. Penso, também, que a idéia de um **tipxi** associa-se à imagem de uma rama de batata-doce.[1] Uma mesma rama comporta diversas batatas, que se formam em cada um dos nódulos. Este conjunto de nomes compõe-se do nome principal ([**hixi krax**]) e de nomes derivados. Estes nomes derivados podem ser variações do nome principal como o nome principal Waxmẽ

[1] Esta imagem da rama de batata é uma metáfora genealógica utilizada pela maioria dos grupos Jê, sobretudo entre os Setentrionais. Para o caso Canela, ver W.H. Crocker, 1990:267.

Diagrama 01
Terminologia de Parentesco Apinaje
Relações consangüíneas (Ego Feminino)
segundo meus dados de campo (1997-98)




Glosa dos Termos

gêt = pai do pai (FF), pai da mãe (MF), irmão da mãe (MB)
esposo da irmã do pai (FZH)
tyj = irmã do pai (FZ), mãe do pai (FM), mãe da mãe (MM)
e esposa do irmão da mãe (MBW)
tãmxwỳ = netos (S/DC), filhos do irmão (BC)
nã = mãe (M), irmã da mãe (MZ), esposa do irmão do pai (FBW)
pãm = pai (F), irmão do pai (FB), esposo da irmã da mãe (MZH)
tõ = irmão (B), filho da irmã da mãe (MZS), filho do irmão do pai (FBS)
tõx = irmã (Z), filha da irmã da mãe (MZD), filha do irmão do pai (FBD)
kra = filho/a (S/D), filho/a) da irmã (ZC)

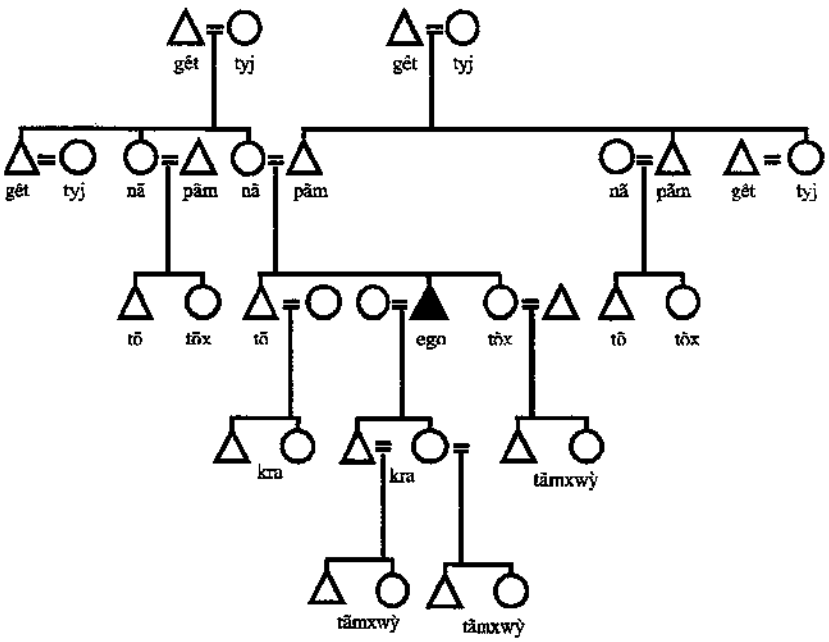
que tem as variações Waxm$\tilde{e}$ti, Waxm$\tilde{e}$gri, Waxm$\tilde{e}$gô, Waxm$\tilde{e}$xà, ou são nomes diferentes do principal, mas que fazem parte do mesmo conjunto, como o exemplo do nome principal Kunuka, o qual que tem os nomes Môxgô, Wajagax$\tilde{e}$nti, Gôtũm, Kônuprĩn, como nomes derivados (veja uma tabela com nomes e prerrogativas no final deste capítulo).

O sistema de nominação Apinaje envolve de três a quatro pessoas. Participam a pessoa que recebe o nome (o nominado); a pessoa que efetivamente transmite o nome (que chamarei aqui de nominador), a pessoa que porta o nome transmitido (o epônimo) e a pessoa que arranja o nome (o arranjador de nomes[2]). O termo "arranjador de nomes", entretanto, não faz jus ao papel desta pessoa, pois não lhe cabe apenas a tarefa de arranjar um nome. Como vermos adiante, o ato de arranjar nomes para alguém implica em que o arranjador terá também

[2] Uma criança pode ter mais de uma pessoa "arranjando" nomes para ela. Esta "quantidade" de arranjadores de nomes dependerá da iniciativa dos irmãos e irmãs (consangüíneos ou classificatórios) de seus pais consangüíneos.

responsabilidades sociais com o nominado por toda a vida de ambos. Adoto este termo, no entanto, por ele já se ter consagrado na literatura sobre os Apinaje.

Diagrama 02
Terminologia de Parentesco Apinaje
Relações consangüíneas (Ego Masculino)
segundo meus dados de campo (1997-98)




Glosa dos Termos

gêt = pai do pai (FF), pai da mãe (MF), irmão da mãe (MB)
esposo da irmã do pai (FZH)
tyj = irmã do pai (FZ), mãe do pai (FM), mãe da mãe (MM)
e esposa do irmão da mãe (MBW)
tãmxwỳ = netos (S/DC), filhos da irmã (ZC)
nã = mãe (M), irmã da mãe (MZ), esposa do irmão do pai (FBW)
pãm = pai (F), irmão do pai (FB), esposo da irmã da mãe (MZH)
tõ = irmão (B), filho da irmã da mãe (MZS), filho do irmão do pai (FBS)
tõx = irmã (Z), filha da irmã da mãe (MZD), filha do irmão do pai (FBD)
kra = filho/a (S/D), filho/a do irmão (BC)

Normalmente o nominador é também o epônimo, pois que é esta pessoa que deve ser o **gêt** (MB[3], MF, FF e todos os homens da segunda geração ascendente) ou **tyj** (FZ, FM, MM e todas as mulheres da segunda geração ascendente) do nominado (veja terminologias de consangüíneos nos Diagramas 01 e 02). Entretanto, pode ocorrer de o epônimo já ter falecido ou de estar ausente na cerimônia de nominação. Neste caso, o arranjador do nome procura outra pessoa que seja portadora do mesmo conjunto de nomes, para fazer a confirmação destes. Caso não houver outro "xará", pode-se

[3] Utilizo as abreviaturas já mencionadas na nota 3 da Introdução: **F** = father (pai); **M** = mother (mãe); **B** = brother (irmão); **Z** = sister (irmã); **S** = son (filho); **D** = daughter (filha); **C** = children (filhos masculino e feminino); **W** = wife (esposa); **H** = husband (esposo). **FBS** = filho do irmão do pai; **FW** = pai da esposa (sogro); **MBD** = filha do irmão da mãe (prima cruzada matrilateral).

pedir para quem conheça o repertório de nomes daquele conjunto, para que faça a confirmação. Nestes dois casos de substituição do epônimo, o arranjador de nomes deve recompensar o substituto pelo "serviço" prestado.

Uma criança recebe, imediatamente ao nascer, ou mesmo depois de algum tempo do nascimento (que pode variar de alguns dias a alguns meses), um conjunto de nomes, que lhe é dado por um arranjador de nomes, devendo ser cerimonialmente confirmados (conforme veremos adiante). Comumente este arranjador de nome anuncia um dos nomes de um determinado conjunto (que é portado por uma pessoa), que deseja transmitir ao nominado. Na cerimônia de nominação, o nominador (que também deve ser o epônimo) anunciará alguns dos nomes do conjunto transmitidos ao nominado, confirmando-os desta maneira. Este arranjador de nomes de alguém é sempre uma pessoa que lhe esteja na categoria de **pãm** (FB), **nã** (MZ), **gêt** (MB, FF, MF), ou **tyj** (FZ, FM, MM). Ainda que o arranjador de nomes possa pertencer às categorias de **nã**, **pãm**, **gêt** ou **tyj**, (consangüíneo ou classificatório) daquele que vai receber os nomes, há um predomínio de MZ (**nã**) e FB (**pãm**), como arranjadores de nomes. O nominador e epônimo deve ser alguém que esteja na categoria de **gêt** ou **tyj** para quem receber os nomes. O nominado será, sempre, alguém que estará na categoria de **tãmxwỳ** (SC, DC, ZC, BCC...) em relação ao nominador e epônimo.

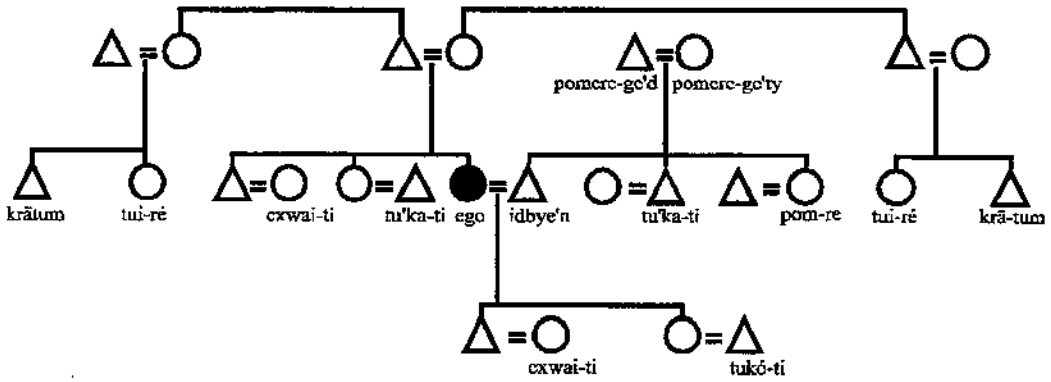
Para tentar deixar mais compreensível o sistema social a partir da onomástica Apinaje, separo a categoria terminológica filho(a) (**kra**) em três: os filhos consangüíneos (ou filhos uterinos); os filhos classificatórios (todos aqueles que são assim chamados por serem filhos consangüíneos ou classificatórios de irmão [Ego masculino] ou de irmã [Ego

feminino]); e os filhos nominados (que são os filhos para quem Ego [masculino ou feminino] arranjou os nomes).

## 1.1 – A questão da terminologia de parentesco Apinaje

Para compreendermos o sistema de nominação precisamos esclarecer, inicialmente, o sistema de parentesco Apinaje. A mesma terminologia utilizada para se referir ao genitor (**pãm** ou **inhĩpêêxà)** e a genetrix (**nã** ou **ixkatorxà**), bem como aos germanos uterinos (**tõ** [B] (referência); **ixkamy** (vocativo) / **tõx** [Z] (referência); **ixpiikwa** (vocativo)), aplica-se também para os pais e irmãos classificatórios (veja Diagramas 01 e 02). Os pais

Diagrama 03
Terminologia de Parentesco Apinaje
Relações de afinidade (Ego Feminino)
Nimuendaju (1939)




Glosa dos Termos
cxwai-ti =esposa do irmão (BW) e esposa do filho (SH)
tu'ka-ti = termo de referência para marido da irmã (ZH) e irmão do marido (HB)
tukó-ti = vocativo para esposo da filha (DH)
pomere-ge'ty = mãe do esposo (HM)
pomere-ge'd = pai do esposo (HF)
pom-re = irmã do esposo (HZ)
idbye'n = termo de referência para esposo (H) (vocativo = gà)
krã-tum = filho da irmã do pai (FZS) e filho do irmão da mãe (MBS)
[também referência e vocativo para nominador (epônimo)]
tui-ré = filha do irmão da mãe (MBD) e filha da irmã do pai (FZS)
[também referência e vocativo para irmã do pai (FZ), mãe da mãe (MM)]

classificatórios tanto podem ser os germanos uterinos de genitor (também chamados de **pãm** ou **inhĩpêêxà**) e genetrix (**nã** ou **ixkatorxà**) ou os irmãos e irmãs classificatórios

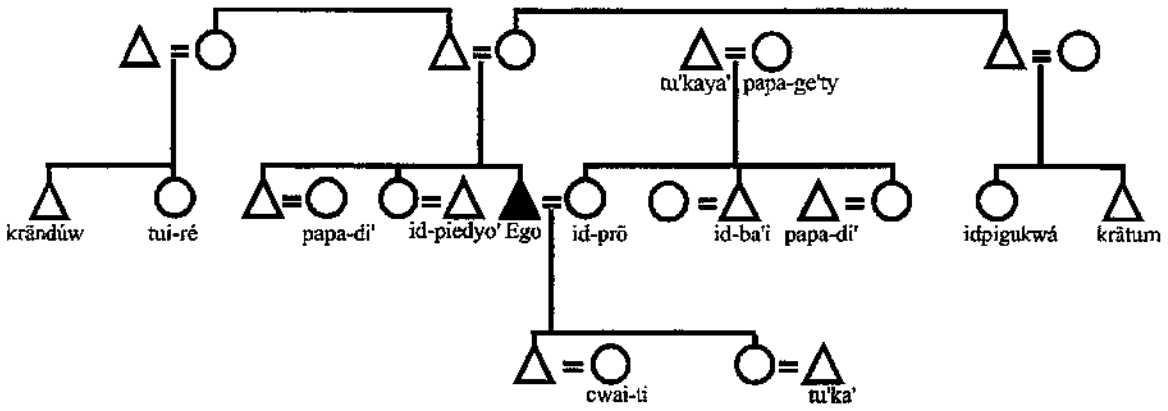
deles, para os quais também se aplica os termos anteriores. Os pais classificatórios também podem ser aqueles que arranjaram nomes, tanto uma irmã da mãe (MZ, uterina ou classificatória), um irmão da mãe (MB, uterino ou classificatório), uma irmã do pai (FZ, uterina ou classificatória), um irmão do pai (FB, uterino ou classificatório). Os irmãos classificatórios são aqueles filhos uterinos dos pais classificatórios de Ego, os filhos nominados do genitor e genetrix de Ego, além dos filhos classificatórios dos arranjadores de nomes de Ego, ou seja, aquelas outras pessoas que compartilham com Ego o mesmo arranjador de nomes.

Os Apinaje têm um sistema de parentesco que combina terminologias que, como argumentou DaMatta, "oscilam entre os termos Crow e Omaha" (1976a:193) podendo também produzir equações com terminologia Havaiana. Na geração 0, equacionam primos paralelos (patri e matrilaterais) a irmãos uterinos (B = FBS = MZS = **tõ**; Z = MZD = **tõx**). Há variações na terminologia, seguindo os padrões Crow, Omaha ou Havaiano no que se refere ao primo cruzado.

Na publicação da versão de 1939 do livro sobre os Apinaje, Nimuendajú (1939:112-113) anotou os seguintes termos para primos cruzados. Para Ego feminino (veja Diagrama 03 na página anterior), para a prima cruzada matrilateral, ele anotou MBD = **tui-ré**, o mesmo termo usado para a prima cruzada patrilateral FZD = **tui-ré**. Da mesma forma, tanto o primo cruzado patrilateral FZS, quanto o matrilateral (MBS) são chamados de **krãtum**.

Para Ego masculino (veja Diagrama 04 na página seguinte), para a prima cruzada patrilateral, ele anotou o mesmo termo utilizado por Ego feminino, pois FZD = **tui-ré**,

Diagrama 04
Terminologia de Parentesco Apinaje
Relações de Afinidade (Ego Masculino)
Nimuendaju (1939)



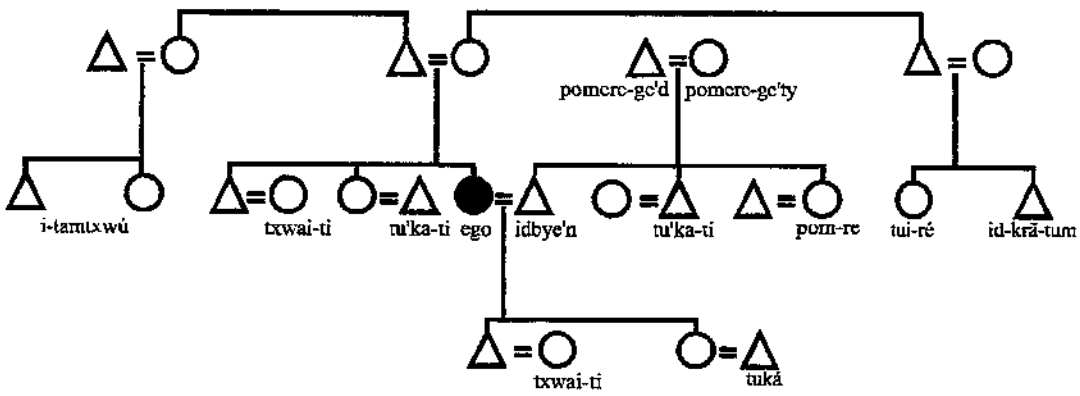

Glosa dos termos

papa-ge'ty =termo de referência e vocativo para mãe da esposa (WM)
tu'kaya' = (sobro) pai da esposa (WF)
id-piedyo'i – marido da irmã (ZH)
id-prõ= esposa (W)
cwai-ti = esposa do filho (SH)
tu'ka = esposo da filha (DH)
id-ba'i = irmão da esposa (WB)
papa-di' = irmã da esposa (WZ) e esposa do irmão (BW)
tui-ré = filha da irmã do pai (FZD) [também FZ, FM, MM]
idpigukwá = filha do irmão da mãe (MBD) [também vocativo para irmã {Z}]
krãdírw = filho da irmão do pai (FZS) [também referência e vocativo para o nominado]
krãtum = filho do irmão da mãe (MBS) [também referência e vocativo para nominador {epônimo}]

enquanto que FZS = **krãndúw**. Para prima cruzada matrilateral (MBD) ele utilizou o termo **idpigukwa**, um termo vocativo para irmã (Z) enquanto que o primo cruzado matrilateral (MBS), ele o chamou de **krãtum**. Estes termos são mais complicados que aqueles do Diagrama 03, uma vez que teríamos uma terminologia Crow para FZD, uma Havaiana para MBD e Omaha para FZS e MBS.

Na versão brasileira, publicada em 1983 pelo Museu Goeldi, o livro de Nimuendajú ([1939]1983:141-142) traz as seguintes terminologias. Para Ego feminino a terminologia

Diagrama 05
Terminologia de Parentesco Apinaje
Relações de afinidade (Ego Feminino)
Nimuendaju ([1939] 1983)

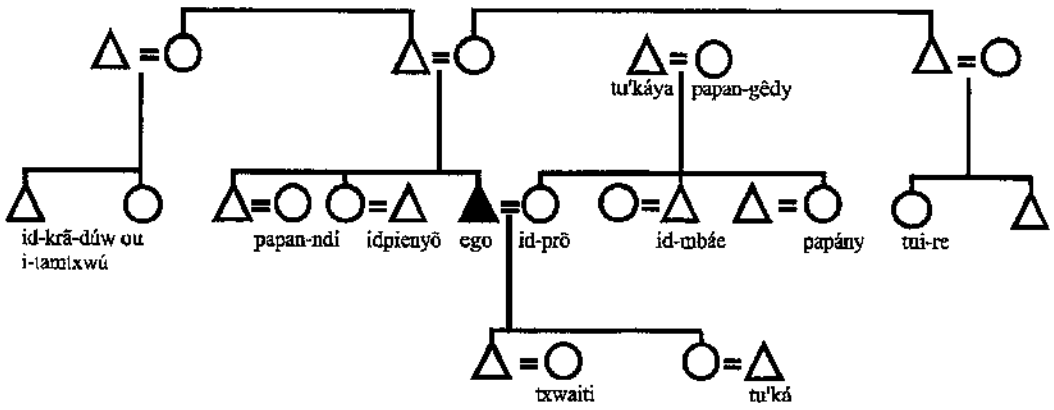



Glosa dos Termos
txwai-ti =esposa do irmão (BW) e esposa do filho (SH)
tu'ka-ti = termo de referência para marido da irmã (ZH) e irmão do marido (HB)
tu'ká = vocativo para esposo da filha (DH)
pomere-ge'ty = mãe do esposo (HM)
pomere-ge'd = pai do esposo (HF)
pom-re = irmã do esposo (HZ)
idbye'n – termo de referência para esposo [H] (vocativo – gà)
id-krã-tum = filho do irmão da mãe (MBS) [também referência e vocativo para nominador (epõnimo)]
tui-ré = filha do irmão da mãe (MBD) [também referência e vocativo para irmã do pai (FZ), mãe da mãe (MM)]
i-tamtxwú – filhos da irmã do pai (FZC) [também filhos do irmão (BC) e filhos dos filhos (CC)

tem características Omaha (veja diagrama 5 acima), pois os primos cruzados patrilaterais descem uma geração, sendo FZS e FZD = **i-tamxwù**, enquanto que os primos cruzados matrilaterais sobem uma geração, MBD = **tui-ré** e MBS = **krãtum**. Para Ego masculino (veja Diagrama 6 na página seguinte) também se tem uma característica Omaha, pois FZD e FZS = **krãndúw** enquanto MBD e MBS possuem os mesmos termos usados por Ego feminino, **tui-ré** e **krãtum**, respectivamente.

DaMatta (1976a:191-192) encontrou uma variação maior das terminologias. Para ele, dentre as vinte e sete "soluções" terminológicas encontradas, oito seguem o padrão Omaha, outras oito soluções seguem o padrão Crow. Em três casos a terminologia é havaiana, em que os primos paralelos e primos cruzados são equacionados a B/Z.

Diagrama 06
Terminologia de Parentesco Apinaje
Relações de afinidade (Ego Masculino)
Nimuendaju ([1939] 1983)



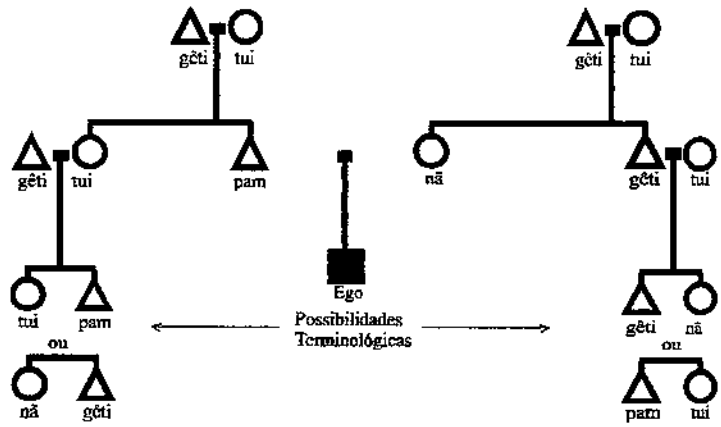

Glosa dos termos

tu'káya – Termo vocativo para pai da esposa (WF)
papan-gêdy = Termo de referência e vocativo para mãe da esposa (WM)
papány – Referência e vocativo para irmã da esposa (WZ)
papan-ndi = Referência e vocativo para esposa do irmão (BW)
idpienyõ = Termo de referência para esposo da irmã (ZH)
id-mbáe = Termo vocativo para irmão da esposa (WB)
id-prõ – Referência para esposa (W) (Vocativo – va)
tu'ká – Termo de referência para esposo da filha (DH)
txwaiti – Referência e vocativo para esposa do filho (SW)
id-krã-dúw = Termo de referência e vocativo para filhos da irmã do pai (FZC) [ também termo para o nominado]
i-tamtxwú = Termo de referência e vocativo para filhos de irmã do pai (FZC) [também termo para filhos da irmã (ZC), filhos filhos (CC)
tui-ré = filha do irmão da mãe (MBD) [também irmã do pai (FZ), mãe do pai (FM), mãe da mãe (MM)]

Como já foi apontado por DaMatta (1976a:193), esta variação, ocorre devido a flexibilidade de construção terminológica de acordo com o contexto que Ego toma para referir-se aos seus primos cruzados: enfatizando-se os pais consangüíneos ou os classificatórios, através da nominação, ou ainda enfatizando a figura do nominador-epônimo (DaMatta, 1979:123). Esta explicação é pertinente para explicar a variabilidade dos termos, pois ainda pode ser verificada sua aplicação atual entre os Apinaje.

O diagrama montado por DaMatta (1976a:191 e 1979:121), para mostrar as possibilidades terminológicas, não é claro. Em primeiro lugar, ele não distingue Ego

Diagrama 07
Terminologia Apinaje para primos cruzados conforme DaMatta (1976a:193)




masculino e feminino. Em segundo, ele omite os termos recíprocos. Desta forma, para entender aquele diagrama (Diagrama 07 ao lado), é necessário não entender as "possibilidades terminológicas" ali apontadas como sendo os recíprocos. Se assim o entendêssemos, a solução Omaha fornecida mostraria termos discrepantes, pois os termos recíprocos de primos cruzados patrilaterais deveriam ser da geração –1. Para os termos para primos cruzados matrilaterais **gêt** e **nã,** os recíprocos são, respectivamente, **tãmxwỳ** e **kra** e não **tui** e **pam**.

Os dois diagramas a seguir (08 e 09), tentam mostrar as terminologias subentendidas no diagrama de DaMatta. Caso os termos para primos cruzados patrilaterais sejam **tui** e **pam**, (uma terminologia tipo Crow) os recíprocos (primos cruzados matrilaterais) não podem ser **nã** e **geti**, mas sim **kra** e **tãmxwỳ**. Da mesma forma (conforme Diagrama 08 ao lado), para a possibilidade de primos cruzados patrilaterais **nã** ou **geti**

Diagrama 08
Possibilidades terminológicas Apinaje para primos cruzados a partir dos dados de DaMatta (1976a)

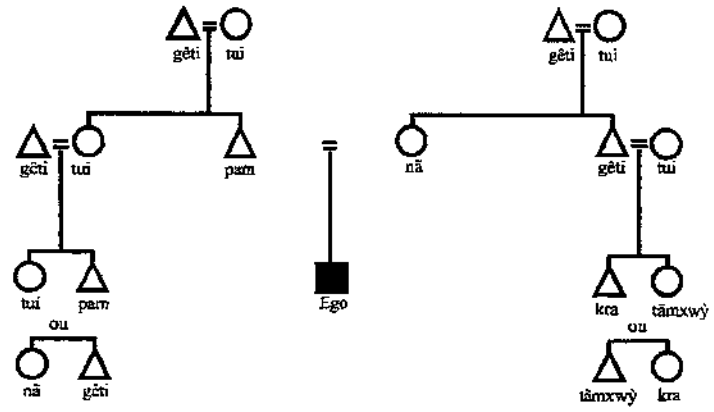
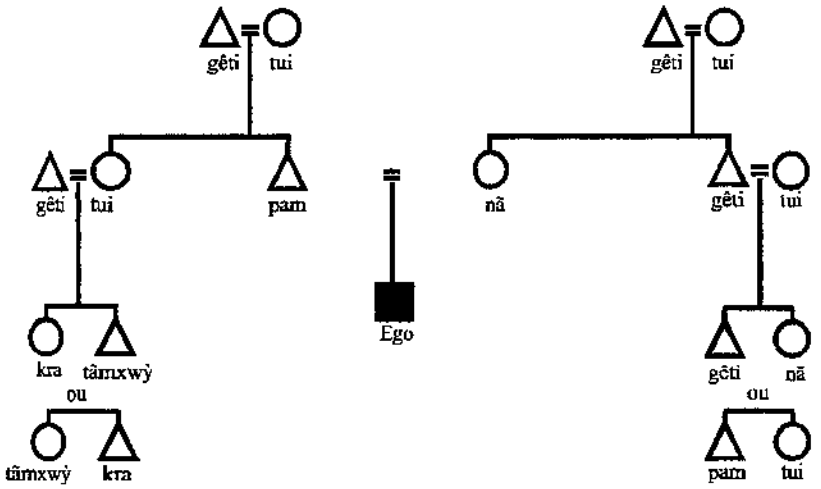


Diagrama 09
Possibilidades terminológicas Apinaje para primos cruzados a partir dos dados de DaMatta (1976a)




não se poderia ter **tui** e **pam** (como no Diagrama 07), mas **tãmxwỳ** e **kra.** O mesmo se aplica para as terminologias para primos cruzados matrilaterais. Para os termos **geti** e **nã**, (uma terminologia tipo Omaha) os recíprocos não poderiam ser **pam** e **tui** (como no Diagrama 07), mas **kra** e **tãmxwỳ**. Da mesma forma, para a possibilidade **pam** e **tui**, os termos recíprocos deveriam ser **kra** e **tãmxwỳ** (conforme Diagrama 09 acima).

### 1.2 - A figura do arranjador de nomes

Muito embora as pessoas envolvidas na nominação estejam nas categorias mencionadas anteriormente (**gêt, tyj** e **tãmxwỳ**), a maneira como os Apinaje interpretam a transmissão dos nomes coloca como sendo desejável que o arranjador transmita, ao seu nominado, também os nomes de seu próprio arranjador de nomes. Ou seja, o arranjador de nomes dará ao nominado, que é seu filho classificatório (o qual chamo aqui de filho nominado), os nomes da pessoa que é seu próprio arranjador de nomes. Isto significa que uma pessoa deve sempre dar aos seus nominados os nomes das pessoas que lhe arranjou seus próprios nomes. Desta maneira, haverá sempre uma linha de transmissão de nomes que liga as pessoas, pois Ego, masculino ou feminino, transmitirá aos ZC e BC (filhos e

filhas de seus irmãos e irmãs, consangüíneos ou classificatórios) os nomes do(s) seu(s) arranjadores de nomes.

Não há, desta forma, uma relação direta de gênero entre arranjador de nomes e nominado. Ego masculino pode ser o arranjador de nomes de uma ZD (que é sua **tãmxwỳ**), dando para ela um conjunto de nomes que pode ser de uma outra irmã dele (consangüínea ou classificatória), da mãe dele, ou de uma mulher que lhe tenha arranjado nomes. Da mesma forma, Ego feminino pode ser a arranjadora de nomes para seu BS (seu **tãmxwỳ**), dando a ele um conjunto de nomes de um homem que seja seu irmão (consangüíneo ou classificatório), de seu pai ou de um homem que lhe arranjou nomes. Nestes dois casos, de **gêt** e **tyj** da criança nominada, eles passam a ser **pãm** (F) e **nã** (M) do nominado, respectivamente.

Num primeiro momento, há uma semelhança entre o sistema de transmissão de nomes dos Apinaje, com o sistema de "troca de nomes", como descreveu Ladeira (1982) para os Timbira Orientais. Para eles, segundo a autora, entre os quais não há a figura do arranjador de nomes como entre os Apinaje, dois irmãos de sexo oposto, entram em relação de **ituare**, ou seja, comprometem-se a dar seus nomes para o filho do outro. Assim, quando a irmã tem um filho, seu irmão (com que tem a relação de **ituare**) transmite-lhe seus nomes. Da mesma forma, quando o irmão tem uma filha, sua irmã é quem lhe transmite seus nomes (Ladeira, 1982:38). Mas a diferença no caso Apinaje, é que são os arranjadores de nomes (que não são os epônimos) que fazem a troca. Assim, enquanto entre os Timbira Orientais dois irmãos, de sexo oposto, trocam seus próprios nomes, entre os Apinaje dois

irmãos, de sexo oposto, trocam (idealmente) os nomes de seus respectivos pais, dos irmãos (consangüíneos ou classificatórios) ou dos arranjadores de nomes.

Desta maneira, enquanto que para os Timbira Orientais o sistema de troca de nomes envolve uma estratégia de estabelecer alianças entre segmentos residenciais (trocam-se nomes e trocam-se também cônjuges), como argumentou Ladeira (1982:42), o sistema onomástico dos Apinaje, devido à presença do arranjador de nomes, não implica em estabelecimento de alianças nos moldes do sistema Timbira. Entretanto, é através da onomástica que se estabelece a transmissão da amizade formal. Esta, por sua vez, implica num sistema de aliança que remete para um sistema de metades exogâmicas, o qual, como argumentarei no capítulo IV, é idealmente socio-centrado, mas realizado empiricamente como ego-centrado.

O modelo ideal de transmissão de nomes é, também, uma das formas de manutenção da própria memória das pessoas que já portaram aquele conjunto de nomes. Através do procedimento de transmitir aos filhos de meus irmãos e minhas irmãs, os nomes dos meus pais e daqueles que arranjaram nomes para mim e, com os nomes, a lembrança deles, garanto também que meus próprios nomes serão transmitidos por aqueles a quem eu arranjei os nomes, mantendo-se, com isso, minha lembrança e, com ela, uma memória coletiva.

Esta memória da ação individual do portador do conjunto de nomes, expressa-se sobretudo pelos nomes derivados que são acrescentados ao conjunto de nomes existentes [por ex., o nome Ire e seu derivado Iremex (**mex** = bonito)], bem como pelos apelidos, que

também são incorporados ao conjunto de nomes, aumentando o **tipxi** (voltarei a esta questão adiante). A memória coletiva, que se expressa através da onomástica, dá-se pela lembrança que os Apinaje guardam de fatos ocorridos por pessoas que portavam determinados nomes. Ao se conservar estes, conserva-se, também, uma memória histórica sobre a coletividade. Veja, por exemplo, o caso do nome P$\tilde{e}$ pxi.

Conforme se pode ver no Apêndice 2, a cerimônia de **m$\tilde{e}$ ôkreporundi,** que é um dos cerimoniais para finalizar um luto, passou a existir depois que um homem, chamado P$\tilde{e}$ pxi, (que tinha este nome porque participara sozinho no P$\tilde{e}$ p kaàk, pois **pxi** = o numeral um), realizou a proeza de atacar uma aldeia dos **kup$\tilde{e}$ rop**, de onde conseguiu levar muitas miçangas. A cerimônia de **m$\tilde{e}$ ôkreporundi** revive esta saga do guerreiro, sendo que algumas mulheres Apinaje guardam, como relíquia desta aventura, miçangas antigas que dizem ser daquelas que foram distribuídas por P$\tilde{e}$ pxi (veja foto no apêndice).

Através desta característica da onomástica Apinaje creio não poder ser-lhes aplicado a correspondência entre ator e personagem, que propôs Melatti para a onomástica Krahô. Segundo o autor, aos nomes pessoais Krahô caberia mais a noção de personagem que de pessoa, pois os nomes pessoais seriam como personagens eternas, as quais seriam encarnadas por atores ao longo do tempo (Melatti, 1976:146). No caso Apinaje, o ator, nos termos propostos por Melatti, acrescenta alguma característica individual sua à "personagem" pela atuação que faz durante a vida. Os nomes pessoais grandes (**hixi mex**) podem ser considerados eternos, mas não estáticos. Ao contrário são dinamizados pelos

atores enquanto os usam ao longo do tempo.[4] Os nomes derivados como, por exemplo, **Amnhi krã kupu** refere-se a uma mulher que portava o nome **Amnhi**, mas porque tinha o costume de embrulhar a cabeça com um pano, foi apelidada de **krã kupu** (**krã** = cabeça; **kupu** = embrulhar). Este apelido foi incorporado ao nome e, hoje, é transmitido como parte do conjunto.

Entre os Apinaje, a figura do arranjador de nomes permite estabelecer relações sociais construídas a partir da nominação, que são semelhantes àquelas que se engendradas através das relações com parentes uterinos. A figura desta pessoa que arranja os nomes (que os Apinaje glosam de "madrinha" ou "padrinho", na tradução que fazem usando a língua portuguesa) amplia a terminologia de parentesco, que seria utilizada apenas para os consangüíneos próximos, para todas as pessoas que estejam relacionadas através dos arranjadores de nomes. Além de estender estas relações sociais, como a existente na família nuclear (formando grupos de irmãos [**tõjaja**], irmãs [**tõxjaja**], grupos de **pãm**, grupos de **nã**, de **tyj**, de **gêt**), para as pessoas relacionadas através dos nomes, o sistema onomástico permite estabelecer relações sociais que são criadas exclusivamente através dos arranjadores de nomes, como é o caso dos amigos formais, dos quais tratarei no capítulo IV.

[4] Em documentos do início do século XIX (1824), encontrei uma evidência desta perenidade dos nomes. Como vimos no capítulo I (ver Quadro Histórico-Populacional dos Apinaje) em 1824 o Comandante de Carolina enviou correspondência ao Governador das Armas de Goiás (Cunha Mattos) mencionando o nome dos quatro "chefes" das aldeias Apinaje: Kunũm, Pepkôp, Waxum e Mãtỳk. AHE-GO, livro 68 pp.201-202. Como se pode ver pelo quadro de nomes e prerrogativas (no final do capítulo), estes nomes ainda são amplamente utilizados.

Uma pessoa, ao nascer, terá relações com seus parentes consangüíneos próximos, marcada sobretudo pelos "laços místicos", segundo Nimuendajú[5] ([1939] 1983:80), ou "relações de substância", conforme DaMatta[6] (1976a:85). Isto significa que tanto as relações entre pais e filhos ou entre germanos uterinos, implica na idéia de que entre estas pessoas existe um laço de substância comum, de tal forma que um fenômeno que atinja uma pessoa, contamina todas aquelas com quem ela compartilha substância. Assim, quando um homem fica doente, é preciso que seus filhos (consangüíneos) e seus irmãos (consangüíneos) também façam resguardo alimentar. Também quando nasce uma criança, seus pais (consangüíneos) devem fazer resguardos alimentares, além de evitar determinadas tarefas, para não atingir a própria criança.[7] Esta pessoa também receberá um nome, que lhe será dado por um arranjador de nome que será alguém da categoria de **nã**, **pãm**, **tyj** ou **gêt**. Ou seja, sempre na geração +1 ou +2. Idealmente, devem se excluir destes o genitor e a genetrix de Ego.[8]

Para ser o nominador (e também o epônimo) de uma pessoa, há que ser uma **tyj** (FZ, FM, MM), se Ego feminino, ou **gêt** (FF, MF, MB), se Ego masculino. Entretanto (e

---

[5] Segundo Nimuendajú estes "laços místicos" se evidenciavam pela existência de tabus alimentares que deveriam ser cumpridos por pais e filhos, quando algum deles estivesse doente.

[6] Para DaMatta, aquilo que Nimuendajú chamou de "laços místicos" ele chama de "laços de substância". Trata-se de "precauções relacionadas ao processo biológico" em que as ações sociais de "tabus alimentares", por exemplo, explica-se porque pais e filhos compartilham uma mesma substância física, expressa pelo sangue, que é, segundo o autor, uma das substâncias vitais para os Apinaje. As outras são a água (**gô**), o leite materno (**kỳ kagô**) e o esperma (**ôk**) (DaMatta, 1976a:81).

[7] Quando se está no resguardo pós-parto, o homem não deve ter relações sexuais, pois isto provocaria muito choro na criança. A saída, neste caso, está em usar um determinado **kanê** para evitar que a criança chore. Utiliza-se da seiva de uma árvore, que tem o nome de **mẽ ôk kanê** (onde **ôk** = esperma).

[8] Digo idealmente, porque conheço alguns poucos casos em que o genitor ou a genetrix de uma pessoa arranjou-lhe o nome. A despeito disso, o nome dado à criança foi de uma **tyj** (no caso de uma criança feminina) e de **gêt** (no caso de uma criança masculina).

aqui começa a complicação do sistema onomástico Apinaje) não se exige necessariamente que o nominador (e epônimo) seja uma pessoa consangüínea em relação ao nominado.[9]

Vimos que para se tornar arranjador ou arranjadora de nomes de uma criança, deve-se pertencer à categoria de **nã**, **pãm**, **tyj** ou **gêt**. Contudo, não é necessário que esta categoria seja consangüínea, podendo ser um **nã**, **pãm**, **gêt** ou **tyj** classificatório. Há, no entanto, como afirmei anteriormente, uma predominância da presença de FB e MZ (consangüíneos ou classificatórios) como arranjadores de nomes.

A partir das relações sociais deste arranjador de nomes, a criança também estabelecerá uma ampla rede de relações sociais. Tomemos, como exemplo, os Diagramas 01 (página 94) e 02 (página 95). Supondo-se que o arranjador de nomes seja uma mulher, todas as pessoas que estiverem na categoria de **tõ** (B) para ela, serão considerados como sendo **gêt** (MB, MF, FF...) para Ego. Todas as que estiverem na categoria de **tõx** (Z) para a arranjadora de nomes, serão consideradas como **nã** (M) de Ego. Consequentemente, todas as pessoas que estiverem na categoria de **nã** (M) ou **tyj** (FZ, FM, MM...) para a arranjadora de nomes, serão considerada **tyj** para Ego. Da mesma forma, todas aquelas pessoas que forem **pãm** (F) ou **gêt** (MB, MF, FF..) para a arranjadora de nomes, serão chamadas de **gêt** por Ego.

Supondo-se que o arranjador de nomes seja de sexo masculino, então, para todos aqueles que ele chamar de **tõ** (B), serão chamados de **pãm** (F) por Ego. As mulheres que o

[9] Os Apinaje distinguem os parentes consangüíneos (**kumrẽ̃x**), daqueles que são estabelecidos através do arranjador de nomes (**py àk**).

arranjador de nomes chamar de **tõx** (Z) ou **nã** (M), serão chamadas de **tyj** (FZ, FM, MM) por Ego. Da mesma forma que aqueles homens a quem o arranjador de nomes chamar de **pãm** (F) ou **gêt** (MB, MF, FF...), serão **gêt** de Ego, e assim sucessivamente.

Isto significa que estas relações serão a base de cálculo tanto para que uma pessoa seja arranjador (ou arranjadora) de nomes, quanto para ser o nominador (e epônimo). Não há uma exclusividade das relações de consangüinidade próxima para que se possa dar ou transmitir nomes. Ao contrário, através deste sistema que se estabelece pela nominação, mesmo que uma pessoa possua apenas um nominador, ela poderá reconhecer relações de parentesco com praticamente toda a comunidade.

### 1.3 - A transmissão de nomes e afiliação às metades Hipôknhõxwỳnh e Ixkrénhõxwỳnh

Como já expus anteriormente (veja capítulo II), as metades Hipôknhõxwỳnh e Ixkrénhõxwỳnh são um desdobramento de um sistema dualístico, complementar e hierárquico, que tem como metades principais Koti e Kore. Mostrei ali que Koti e Kore é um princípio classificador que divide os elementos do universo que são semelhantes, classificando-os hierarquicamente.

Discordo de DaMatta, para quem a afiliação às metades Hipôknhõxwỳnh e Ixkrénhõxwỳnh ocorreria através da transmissão de amizade formal. Para ele, esta afiliação se daria pela transmissão de enfeites pessoais e pinturas corporais que seriam os emblemas de cada uma das metades (DaMatta, 1976a:139). Como veremos mais detalhadamente no capítulo IV, a transmissão da amizade formalizada está relacionada às relações sociais do arranjador de nomes e também a um sistema de alianças.

O pertencimento às metades acima também está vinculado à onomástica. Este vínculo, entretanto, dá-se de maneira indireta. A afiliação a uma das metades não é uma prerrogativa dos nomes próprios, como acontece no caso das metades Koti e Kore. A afiliação as metades Hipôknhõxwỳnh ou Ixkrénhõxwỳnh será através do arranjador de nomes. O nominado pertencerá à metade a qual seu arranjador (ou arranjadora) de nomes pertencer. Como há a possibilidade de que Ego possua nominadores que sejam afiliados as duas metades, abre-se a possibilidade da afiliação a ambas ao mesmo tempo. Com isso, torna-se possível a escolha individual de participar nas atuações de Hipôknhõxwỳnh ou de Ixkrénhõxwỳnh. Sendo a pessoa de comportamento mais extrovertido e brincalhão, ela poderá assumir este seu lado e comportar-se exemplarmente como Hipôknhõxwỳnh. Sendo uma pessoa introvertida, tímida, poderá privar-se das brincadeiras, assumindo-se como pertencendo à metade Ixkrénhõxwỳnh.

Nas situações em que os Hipôknhõxwỳnh se apresentam, os nominadores assumidamente Hipôknhõxwỳnh, procuram reunir seus **kra** (filhos nominados) para participar com eles. Assisti apresentações dos Hipôknhõxwỳnh, durante a realização de dois cerimoniais de **pàrkapê**.[10] Neste momento, a pessoa pode, então, escolher participar ou não das "brincadeiras".

---

[10] **Pàrkapê** = tora grande. Cerimônia pós-funerária que marca o fim do luto. Antes da realização da última corrida de tora, justamente a **pàrkapê**, os Hipôknhõxwỳnh reúnem-se e ensaiam uma cerimônia de nominação de brincadeira, usando boneca de pano no lugar de uma criança. Em seguida, dividem-se em dois grupos: homens contra mulheres. Armados de finos galhos de arbustos, enfrentaram-se batendo uns nos outros com os galhos. Veja uma descrição melhor desta "brincadeira" no Apêndice 1.

Pẽ pxà (Augustinho) e Pykwyi

No ritual de entrega dos enfeites ao **pahkràm**, realizado pelo amigo formal (**kràmgêx**), a pessoa que se considera Hipôknhõxwỳnh apresenta-se estilizado como membro desta metade. Ela pode fazer alguma coisa, no momento da entrega dos enfeites, que demonstre sua afiliação aos Hipôknhõxwỳnh, como pintar-se desordenadamente, com pintura em apenas uma parte do corpo. Assisti a um ritual em que o amigo formal grudou um chumaço de palha no queixo, como se fosse um cavanhaque (foto ao lado).

## 2 - Relações sociais através do sistema onomástico

### 2.1 - A responsabilidade social do arranjador de nomes

Vale a pena enfatizar que a responsabilidade social sobre Ego será do seu (ou seus) arranjador de nomes. Através dele, Ego receberá um conjunto de amigos formais, composto por um dos amigos formais juniores (e seus filhos nominados) do arranjador de nomes. No capítulo IV trato da amizade formal de maneira mais detalhada.

Cabe ao arranjador de nomes providenciar para que um dos amigos formais de seu **kra** (filho nominado) interfira para protegê-lo quando encontrar-se em situação social crítica, em casos de conflitos muito sérios (como uma briga) ou quando morre alguém

parente próximo ao **kra**.[11] Pude observar isto durante o velório do velho chefe Amnhimy - Katàm Kaàk (Grossinho), que morreu numa pequena aldeia que havia sido fundada por ele: Patizal. Seus filhos passaram a noite toda sentados a sua volta, em lamentação. No dia seguinte, com a chegada dos moradores da aldeia maior (São José), os **kràmgêx** dos filhos de Grossinho chegavam na sala da casa e, sem pronunciar qualquer palavra, pegavam os filhos do falecido os conduzindo à cozinha, providenciando para que comessem e/ou bebessem. O mesmo acontece na cerimônia de visitação, que ocorre uma semana após o sepultamento do falecido. As pessoas que tinham relações de afinidade próxima (p. ex. genro), consangüinidade (filhos e netos) ou de parentesco através de nominação (os **kra pyràk**), com o falecido, são banhadas na parte detrás da casa, onde ele foi velado, ou no cemitério. O banho consiste em lavar os corpos com uma mistura de casca de sucupira (**kàxkàtàhti**) ou catingoso (**kỳỳre**), madeiras duras e de cheiro forte, que se consegue raspando os troncos das árvores. Mistura-se esta casca com água em uma cuia. Inicialmente, derrama-se água na cabeça da pessoa. Em seguida, aplica-se esta mistura no corpo todo. Finalmente, derrama-se água novamente na cabeça. Em seguida, amarram-se linhas vermelhas, como sinal de luto, no pescoço e nos pulsos de quem foi banhado.

Quem dá o banho é o **kràmgêx** e quem o recebe é o **pahkràm**. As pessoas que tinham relações sociais com o falecido já sabem que serão banhadas. O **pahkràm** permanece no local do banho em silêncio. O **kràmgêx** aproxima-se e, solenemente, pega no

[11] No passado o arranjador (ou arranjadora) de nomes também se incumbia de solicitar ao amigo formal para que confeccionasse as bordunas (**kôkrã**) cerimoniais dos **P$\tilde{e}$ p** (Nimuendajú, [1939]1983:55).

braço da pessoa e a leva até o lugar do banho.[12] Sem opor resistência, o **pahkràm** é conduzido para os fundos da casa, onde recebe o banho, em silêncio.[13] Cabe também ao arranjador de nomes providenciar para que um dos amigos formais confeccione os enfeites a serem entregues pelo **kràmgêx**, bem como o pagamento pelos enfeites recebidos. Veja a descrição detalhada deste ritual no capítulo IV.

O arranjador de nomes também se incumbe de arranjar o casamento de seu **kra** (filho nominado), além da retribuir com algum bem material (um "preço da noiva") aos arranjadores de nomes da noiva, quando se realiza o casamento. O arranjador de nomes também paga pelos danos provocados pelo **kra** (filho nominado) durante uma briga, ou então, no caso de ele haver desvirginado uma mulher. Consequentemente, cabe ao arranjador de nomes receber pelos danos sofridos por seu **kra** (em uma briga, por exemplo) ou pela **kra** (no caso de ser desvirginada ou também no caso de uma briga).

Sobre o casamento voltarei a tratar mais detidamente no capítulo IV. Aqui, pretendo apresentar dados sobre a compensações materiais que estão envolvidas nos atos de danos provocados a outrem. Nesta conceituação de "dano" entendo que se pode reunir tanto os ferimentos provocados durante uma briga, quanto o ato de um homem desvirginar uma mulher.

---

[12] Este ritual de purificação através de banho de água com ervas também foi observado por Juracilda Veiga entre os Kaingang.

[13] Imagens dos banhos e da visita ao cemitério pedem ser vistas no vídeo *Separando Mundos*, editado por mim em 1999.

As informações que encontrei no campo, indicam que há um "serviço da noiva" que se deve aos genitores dela, tanto quanto um "preço da noiva" que se deve aos pais classificatórios, mais especificamente aos arranjadores de nomes dela.

No primeiro caso, do "serviço da noiva", é o genro (DH = **ixpinhô**) que se obriga a prestar serviços para seus sogros (WF = **mregêt**; WM = **papãngêt**), durante o tempo em que estiver casado. Ele não poderá se recusar a contribuir, com seu trabalho, para a derrubada de uma nova roça, para a colheita, para a construção ou reforma da casa, ou ainda para ajudar o sogro em caçadas. Enfim, em todas as tarefas que se realizem pela unidade doméstica, ele tem como "obrigação" prestar ajuda. E as informações que tenho, são que estas obrigações não se esgotam com o passar do tempo. Elas perduram por toda a vida, enquanto durar o casamento e os sogros estiverem vivos.

No segundo caso, do "preço da noiva", envolvem-se os arranjadores de nomes dela e do noivo. Ocorrendo de o casamento ter sido previamente combinado, o arranjador ou os arranjadores de nomes do noivo, providenciam uma retribuição, com a qual compensarão aos arranjadores de nomes da noiva. Ocorrendo de um rapaz desvirginar uma moça, os arranjadores de nomes dela (ou pelo menos um deles) cobrará dos arranjadores de nomes do rapaz, uma compensação pelo "dano" provocado à moça. Segundo algumas informações, no passado, quando não se tinha muito contato com os **kupẽ**, cobrava-se bens materiais da própria cultura Apinaje. Posteriormente, no entanto, passou-se a cobrar espingardas. Durante muito tempo este foi um bem precioso muito cobiçado, sendo exigido como compensação pelo dano. Atualmente, o bem que se está exigindo é o gado. Qualquer dano provocado é motivo para que se estabeleça, entre os arranjadores de nomes dos

envolvidos, os entendimentos para que se pague com um boi ou uma vaca (**môx**, em Apinaje).

Mais recentemente, algumas pessoas afirmam que se está deturpando demais este sistema de compensação por dano, uma vez que a "cobrança" está se estendendo para além dos arranjadores de nomes. Quando acontece algum dano, os arranjadores de nomes da "vítima" saem num "arrastão" pelas casas da aldeia cobrando não apenas dos arranjadores de nomes do agressor, mas também de seus **tõjaja** e **tõxjaja** (ou seja, de todos os irmãos e irmãs classificatórios). E, neste "arrastão", recebem quaisquer bens disponíveis, como pratos, facas, miçangas, potes, panelas.

A compensação pelo desvirginamento da moça, contudo, poderá não ser exigido imediatamente, caso ocorra o casamento entre eles. Neste caso, os arranjadores de nomes suspendem a cobrança e esperam o desenrolar da relação conjugal entre o jovem casal. Somente haverá a exigência da compensação quando (e se) ocorrer uma separação do jovem casal. Mas ouvi informações sobre casos em que não se fez esta suspensão do pagamento pelo desvirginamento, tendo um arranjador de nome exigido, antecipadamente, um **môx** pelo "dano" provocado em sua **kra** (filha nominada), mesmo ocorrendo o casamento.

Segundo estas informações, devido a esta nova "modalidade" de cobrança da compensação está ocorrendo de as crianças de sexo feminino, recém nascidas, serem muito procuradas por pessoas que querem ser seus arranjadores de nomes, enquanto que escasseiam os arranjadores para as crianças de sexo masculino. Isto está ocorrendo porque

as relações sexuais estão acontecendo mais precocemente, ao mesmo tempo que os casamentos se desmancham mais facilmente. As pessoas, então, ficam com receio de ter que "pagar" pelos danos que seus **kra** (filhos nominados) masculinos venham causar nas meninas. Ao mesmo tempo, estaria havendo uma tendência a querer dar nomes para as meninas, com vistas aos ganhos que possam ocorrer quando ela for desvirginada por algum rapaz.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

O mesmo tipo de compensação pelo dano pode ser verificado quando ocorre uma briga entre duas pessoas. Um dos (ou todos) nominadores da pessoa que foi "danificada" na briga, cobrará de um (ou de todos) dos nominadores do agressor uma compensação pelo dano cometido. Presenciei uma dessas brigas. Voltávamos da cidade com o caminhão da aldeia, quando Augustinho, que é agente de saúde da FUNAI, passou a agredir a mulher de Kunuka (Abdão). Durante uma parada na estrada, ela tentou descer do caminhão, mas foi agarrada pelos cabelos por Pẽ p xà (Augustinho) e recolocada na carroceria. Alguns dias depois, fiquei sabendo que minha arranjadora de nomes, Irepxi, que é também arranjadora de nomes de Pẽ p xà (Augustinho), pagou um **môx** para Gôtũm (Camilo). Este último é o arranjador de nomes da mulher de Kunuka (Abdão).

## 2.2 - Grupos e relações sociais criadas através de arranjadores de nomes: tõjaja e tõxjaja

O sistema onomástico Apinaje permite criar laços entre grupos que se solidarizam em ocasiões cerimoniais ou mesmo em situações cotidianas. Estou chamando a estes como "grupos de solidariedade". Existem os grupos de solidariedade entre irmãos (**tõjaja**) e entre

irmãs (**tõxjaja**). Estes atuam exclusivamente em situações de cerimoniais. Mas há ainda o grupo de solidariedade de filhos (**krajaja**), que pode atuar em situação cotidiana.

Pude observar a ação de **tõjaja** e **tõxjaja**, sobretudo na realização de quatro cerimoniais de **pàrkapê**[14] e em seis rituais de entregas de enfeites de amizade formal. Quando alguém morre, um de seus arranjadores de nomes recompensa um cantador para que cante a cantiga do **pàrkapê** durante o velório. Quando se tratar de uma pessoa já idosa, e por isso não tem mais um arranjador de nomes vivo, os membros da unidade doméstica (seus filhos consangüíneos ou esposa) ou uma **tõx** (consangüínea ou classificatória) cumprem este papel de solicitar a execução da cantiga durante o velório. Quando o pedido for feito pelo arranjador de nomes, ele se compromete a realizar uma grande cerimônia que marcará o encerramento do luto. Dependendo dos recursos disponíveis, o cerimonial poderá ocorrer após seis meses, um ano, ou mais depois da morte.

Para a sua realização, faz-se necessário uma grande quantidade de comida para alimentar tanto os corredores que participam diariamente nas corridas de tora, quanto aos participantes no final da cerimônia. É preciso também uma grande quantidade de urucu para realizar as pinturas corporais dos corredores, além de boa quantidade de **kĩnxà** (bens materiais, glosado como "agrados") para recompensar os serviços dos cavadores das toras, dos cantadores, tanto daqueles que diariamente cantam à noite no pátio, quanto para aqueles que cantarão o **Rôrôt** na véspera do final da festa. Também se necessita de muito **kĩnxà** para a noite do final da cerimônia.

---

[14] Veja uma descrição do **pàrkapê** no Apêndice 1 e do **mẽ ôkreporundi** no Apêndice 2.

Para realizar tal cerimônia, altamente dispendiosa, o arranjador de nomes lança mão do grupo de solidariedade de **tõjaja** e **tõxjaja**. Supondo que foi uma mulher que solicitou para se cantasse o **pàrkapê** na noite do velório, ela será chamada, durante o período de duração do cerimonial, de **pàr nã** ("mãe da tora) e seu esposo será **pàr pãm** (pai da outra). O inverso também é verdadeiro. Caso o promotor do cerimonial for um homem, ele será **pàr pãm** e ela **pàr nã**. Mas se o promotor da festa for uma pessoa não casada, ela será apenas **pàr pãm** ou **pàr nã**. A **pàr nã** falará com todas as mulheres que, em relação a ela, estão na categoria de **tõx**, seja consangüínea ou classificatória (**tõxjaja**), para auxiliá-la na realização da cerimônia.

A promotora recorrerá a elas para que a auxiliem levando comida e água, no pátio, para receber os participantes das corridas diárias de tora. Ocorre ajuda inclusive na confecção de bolas de urucu (chamados **pykrã**) para as pinturas. As **tõxjaja** providenciam mandioca para fazer farinha (**xwỳgro**) ou o **xwỳkupu** (os grandes bolos de carne com massa de mandioca); fornecem **kĩnxà** para recompensar os serviços dos cantadores, como auxiliam ainda para o trabalho de pintar os corredores, como também para ajudar a cozinhar. Auxiliam, enfim, no que for necessário para a realização da cerimônia.

O **pàr pãm** pede aos seus **tõ**, consangüíneos ou classificatórios (**tõjaja**), para ajudá-lo a derrubar o buriti, ou a árvore da qual serão tiradas as duas toras grandes para a corrida final; para fornecer arroz ou mandioca de suas roças, além de providenciar lenha usada para cozinhar na casa dos promotores da cerimônia. Mas, principalmente, os **tõjaja** devem ajudar ao **pàr pãm** na realização de uma caçada que fornecerá carne para confeccionar os **xwỳkupu** que serão consumidos na parte final da cerimônia.

Observei também a atuação dos grupos de solidariedade de **tõjaja** e **tõxjaja** na cerimônia de entrega dos enfeites dados pelo amigo formal. Da mesma maneira que ocorre com o **pàrkapê**, aqui também teremos o casal atuando em conjunto. Ele (se for o arranjador de nomes) solicitará aos seus **tõjaja** que o auxiliem na caçada que fornecerá a carne para confeccionar o **xwỳkupu**, bem como para o ajudar no dia que se dará a entrega dos enfeites. Os **tõjaja** participam sobretudo com força de trabalho para pegar e partir lenha, cortar folhas de bananeira para embrulhar o **xwỳkupu**. A esposa do arranjador de nomes (ou se ela mesma for a arranjadora dos nomes) recorrerá às **tõxjaja** para ajudá-la, fornecendo massa de mandioca ou ajudando a preparar o **xwỳkupu**.

Além da cooperação relatadas anteriormente, a relação de solidariedade entre os **tõjaja** e **tõxjaja** estende-se também para as responsabilidades sociais do arranjador de nomes em relação ao nominado. Quando acontece de uma pessoa sofrer um dano provocado por alguém, os **tõjaja** e **tõxjaja** podem também participar da indenização cobrada. O mesmo vale para o caso de uma pessoa provocar dano: o grupo de **tõjaja** e **tõxjaja** podem solidarizar-se para pagar a indenização exigida. Com a morte de uma pessoa, deixando "órfãos" seus nominados, cabe aos **tõjaja** e **tõxjaja** do falecido assumir todas as responsabilidades em relação ao (ou aos) nominados (s) deixados pelo falecimento do **tõ** ou da **tõx**.

Além da formação destes grupos de solidariedade entre irmãos e irmãs, através da transmissão de nomes cria-se o grupo de solidariedade que denominei de **krajaja**. O arranjador de nomes, que, cabe ressaltar, é o responsável social por seus vários **kra** (filhos nominados), pode recorrer a eles para que o auxiliem em tarefas cotidianas como trabalho

na roça, tanto durante a fase de "brocar" (quando se corta a vegetação mais baixa da mata) quanto para a "derrubada" (quando derruba-se as árvores grandes).

Desta forma, através do sistema de nominação formam-se os laços sociais que poderiam ocorrer através dos laços de consangüinidade. Reconhece-se a consangüinidade, de tal maneira que cada pessoa, assim como toda a comunidade, sabe distinguir claramente entre aqueles que são **kumrẽx** dos que são **pyràk.**[15] Mas as relações através dos arranjadores de nomes criam laços sociais que, se não anulam os laços dados pela consangüinidade, permitem que se forme grupos de solidariedade que possibilita a qualquer pessoa desempenhar seu papel dentro da comunidade. Se o sistema enfatizasse apenas a consangüinidade, poderia ocorrer de alguém, sem filhos e sem irmãos, não ter a quem recorrer quando precisasse de auxílio para a realização destes cerimoniais.

**2.3 – Linguagem e onomástica como elemento identitário**

Os Apinaje contam que no passado eles possuíam nomes pessoais e uma linguagem semelhante aos Krahô. Segundo estas informações, os nomes pessoais utilizados pelos Apinaje, naquele período, eram os nomes de paus e pedras. Assim, os Apinaje também constróem uma identidade usando a linguagem como um sinal diacrítico (Barth, [1969]1976:16), marcando uma distinção em relação aos outros grupos indígenas que são, lingüística e culturalmente, semelhantes.[16] Fazendo uso destes elementos discursivos

[15] Veremos mais adiante que esta distinção clara entre os que são e os que não são consangüíneos, vincula-se diretamente às relações que se formam com a amizade formal e, sobretudo, para as questões relacionadas ao sistema matrimonial.

[16] A linguagem é o elemento recorrente, também, para os Apinaje marcarem a distintividade entre eles e outros grupos indígenas. A distância lingüística parece indicar, também, um gradiente de amistosidade. Quanto menos inteligível a língua, mais se está na esfera da inimizade.

construídos a partir de uma contrastividade (Cardoso de Oliveira, 1976:23-24), os Apinaje dizem que os fatores distintivos entre eles e os demais Timbira (enfatizando-se entre estes sobretudo os Krahô), são: a linguagem, os nomes pessoais e as prerrogativas ligadas aos nomes. Neste último caso, expressam sobretudo o choro ritual (**mẽ mỳr mãaprĩ**).

Se havia, contudo, um período de indistintividade entre os Timbira, marcada pelo uso comum de linguagem e nomes pessoais, como se deu a distinção entre eles? Para os Apinaje houve um episódio que provocou essa separação: a captura do **kupẽ nhêp** (um homem-morcego). E, para explicá-la, contam a seguinte história.

Há muito tempo, pelos lados do Araguaia, havia uma serra muito alta, em cujo sopé os Apinaje costumavam caçar. Um mistério, no entanto, passou a ameaçar a comunidade. Diversos caçadores que saíam para caçar naquela região não voltavam para a aldeia. O mistério aumentava ainda mais porque não se encontravam os restos mortais dos caçadores. Nenhuma parte do corpo do falecido era localizada pelas pessoas que saíam à sua procura.

Certa vez, dois homens saíram para caçar. No sopé da serra, um deles parou para defecar, ficando atrás de uma moita. Ali escondido, pôde ver quando um enorme morcego (o **kupẽ nhêp**) saiu de uma caverna na serra e, voando, foi com sua machadinha de pedra semilunar (**pykai**) atingir a nuca do caçador. Assim abatido, este foi carregado pelo **kupẽ nhêp** para a sua morada na serra. O caçador que estava escondido, voltou para a aldeia e contou aos demais o fato ocorrido que explicava o desaparecimento dos caçadores que se aventuravam naquela região.

Reuniram-se diversos guerreiros, inclusive os **panhĩ-kanê** (glosados como os "matadores" que agiam a serviço do **pahi** quando precisava matar alguém da própria comunidade, sobretudo acusados de feitiçaria), e partiram para uma ação guerreira contra os **kupẽ nhêp**.[17] Ao chegarem na serra, perceberam que havia uma "porta" de entrada da caverna e uma "janela" localizada no alto da serra, que funcionava como uma saída de emergência. Decidiram enviar os **panhĩ-kanê** para impedir que os **kupẽ nhêp** escapassem pela "janela".

Antes da chegada dos guerreiros ao alto de serra, os índios que estavam na entrada da caverna colocaram palha seca na "porta" e atearam fogo. Sem a vigília dos guerreiros na janela no alto da serra, os **kupẽ nhêp** voaram, fugindo em direção ao Araguaia.

[17] Segundo Nimuendajú ([1939]1983:15 e 134), os guerreiros reunidos eram das quatro aldeias Apinaje.

Antes de abandonarem o local, os **panhĩ** resolveram entrar na caverna para observá-la. Perceberam que num canto havia uma pedra encostada na parede. Removeram-na e encontraram um filhote do **kupẽ nhêp**. Alguns quiseram matar este filhote, mas um homem que não possuía filhos pediu para que o deixassem levar para criar em sua casa.

Havendo consentimento dos participantes da expedição, este homem levou o filhote. Em sua casa, sua esposa colocava o filhote no jirau para dormir, mas ele não dormia. Tristonho, também não se alimentava. Passados alguns dias, uma velha disse para colocassem uma travessa de pau no alto, formando um poleiro. Colocaram o **kupẽ nhêp** e ele agarrou-se com as pernas na madeira, virou-se de cabeça para baixo e dormiu.

Contente com a nova condição, ele passou a alimentar-se. Seu alimento predileto era pipoca, que sua mãe adotiva estourava na areia e cinza quente do fogo. O **kupẽ nhêp** pegava estas pipocas e, enquanto cantava[18], distribuía-as num círculo no chão. Quando terminava a cantiga, dizia "uuuuhhhh"!, e juntava todas as pipocas num único monte no centro do círculo.

Intrigados com aquilo, os pais adotivos do **kupẽ nhêp** resolveram colocar um garoto da mesma idade para conviver com o menino-morcego para, assim, aprender seus cantos e sua língua. Assim foi feito e este menino aprendeu a língua do **kupẽ nhêp**, seus cantos e os nomes pessoais.

Desde então, os Apinaje passaram a falar uma nova língua, diferente dos demais Timbira (e sobretudo que os diferencia dos Krahô), e a utilizar novos nomes (que também os distingue dos Krahô). E, através destes nomes, todos os atributos que a eles estão ligados: os choros rituais (masculino e feminino); as festas dos nomes grandes; os enfeites específicos de cada conjunto de nomes; os choros rituais (**mẽ mỳr mãati**), conforme veremos a seguir.

É interessante observar que não há informação etnográfica disponível indicando a existência do mito do homem-morcego entre os próprios Krahô, conforme Melatti (1970) e Schultz (1950). Há relatos de Nimuendajú (1940:177-178) de que os Irãmrãire (Cayapó do

[18] Nimuendajú ([1939]1983:135) menciona estes cantos e danças. Segundo ele, os Apinaje ainda os cantavam e dançavam, mas ele não faz qualquer relação do **kupẽ nhêp** com os nomes pessoais.

Pau D'Arco) possuíam uma versão deste mito com as mesmas informações básicas contidas no mito Apinaje, inclusive com a existência de canções ensinadas pelo **kupẽ nhêp**. A diferença para o mito Apinaje está nos bens ensinados pelo **kupẽ nhêp**: a linguagem, os nomes pessoais e prerrogativas. Há versões deste mito também entre os Mẽ bêngôkre (Kayapó), sendo que os cantos ensinados pelos dois meninos **kupẽ nhêp** capturados, tornaram-se patrimônios (**nekrets**) de uma determinada Casa (Lea, 1986:197). Na versão Xikrin o **kuben-nyep** capturado ensinou a dança da água, a dança do timbó, a fala e o canto executados pelo cantador (**ngre-nhõ-djuoy**)[19] (Vidal, 1977:254).

Em todas as versões existentes entre os demais povos Jê Setentrionais, mencionadas acima, em nenhuma delas a intervenção dos **kupẽ nhêp** foi tão radical, quanto na Apinaje. Enquanto nas versões Xikrin e Mẽ bêngôkre a presença do menino-morcego (**kupẽ nhêp**) introduziu novo patrimônio ao acervo cultural (cantos, danças), entre os Apinaje eles provocaram uma mudança profunda num aspecto central da vida social, que é a linguagem, além de ter mudado também todo o acervo de nomes pessoais e prerrogativas cerimoniais (como pinturas corporais, enfeites, choros cerimoniais).

Em seu livro *Relativizando*, ([1987] 1993:136), DaMatta insere os Apinaje no debate sobre sociedades com e sociedades sem história. Muito embora ele afirme que não há sociedade exclusivamente histórica, nem sem história, afirma, entretanto, que todo etnólogo, como ele que estudou o contato entre sociedades indígenas e não-indígenas,

---

[19] Entre os Mẽ bêngôkre (Kayapó) o **ngre nhõdjwỳj**, além de cantador é também líder cerimonial (Vanessa Lea, comunicação pessoal).

> descobre logo que sociedades tribais sem uma perspectiva histórica linear (sem uma historicidade) podem desenvolver idéias relativas ao tempo e ao devir que se assemelham às nossas concepções de história, a partir do contato com o branco e dos problemas apresentados quando o grupo busca elaborar essa situação paradoxal e complexa. (DaMatta, [1987] 1993:136, grifo meu).

Discordo dele quando afirma que seja a partir do contato que se elabora uma lógica histórica, pela qual se instaura uma idéia de uma forma social nova, saída desta relação, através do que DaMatta denominou de antimito (1970). No caso Apinaje, o mito do **kupẽ nhêp**, que não é um mito de contato com o branco, elabora-se sobre uma forma social nova originada através dos ensinamentos do **kupẽ nhêp** (novos nomes, cantos, danças, nova língua) que fez com que os Apinaje se diferenciassem dos demais Timbira, sobretudo dos Krahô.

## 3 – Cerimônias de nominação

### 3.1 – As cerimônias atuais

Observei várias vezes a cerimônia de transmissão e confirmação dos nomes pessoais. Durante uma cerimônia, em que ocorrem cantos noturnos no pátio, pode-se, ao amanhecer, transmitir e confirmar os nomes dados às crianças quando nasceram. Trata-se tanto de cerimônia de nominação, quanto de confirmação, porque o arranjador de nomes pode ter anunciado um nome do conjunto do qual o nominador (e epônimo) é portador. No ritual de confirmação, o nominador (e epônimo) confirma aquele nome anteriormente anunciado, bem como transmite outros do mesmo conjunto, mas que não foram previamente anunciados pelo arranjador. Este ritual, desta forma, é sempre concorrido, pois o "público", sobretudo o feminino, fica atento para ouvir quais nomes foram transmitidos e confirmados naquele ritual.

O ritual de nominação e confirmação dos nomes ocorre da seguinte maneira. Assim que se anuncia os primeiro clarões do sol no horizonte, demonstrando que o dia vai nascer, o arranjador de nomes (ou arranjadora), o nominado e o nominador (que deve ser o epônimo) devem estar no pátio. Dali, eles saem, em fila indiana, em direção à casa do arranjador de nomes. À frente vai a pessoa que será nominada. Atrás dela segue o arranjador de nomes. Em seguida, o nominador (e epônimo), o qual deve estar cantando uma cantiga específica.

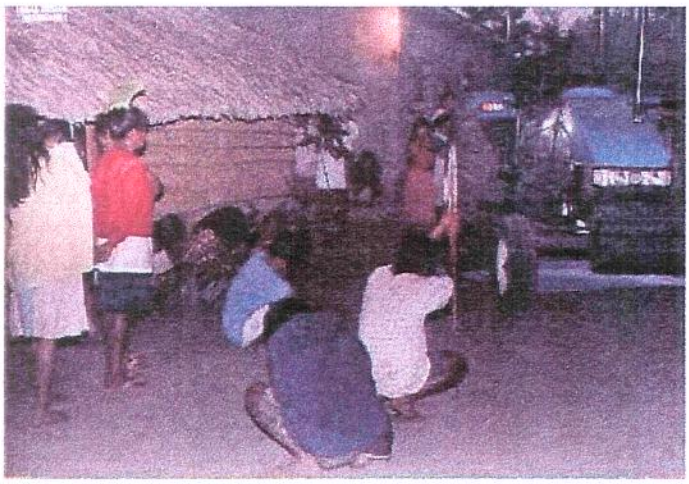
Ao chegarem à casa do arranjador de nomes, uma esteira é estendida dentro da casa. Sobre ela estende-se um tecido novo (antigamente era utilizada uma esteira nova de talo de buriti). Ambos, nominado e nominador (epônimo) ficam sobre este tecido, um defronte ao outro. O nominador-epônimo pronuncia, então, algumas frases.[20] Em seguida diz os nomes que o arranjador havia anunciado, além de alguns dos nomes do conjunto de nomes que está transmitindo ao nominado.

Da mesma forma como os Apinaje atuais acreditam na existência de **karõ** em todas as coisas (inclusive nos seres inanimados, como veículos, como veremos adiante), assim também eles costumam nominar os veículos da aldeia (tratores e caminhões). Assisti a um ritual de nominação de um trator novo, no qual a máquina recebeu o nome **Amnhôprỳ** (**amnhô** = rato; **prỳ** pegadas [ou caminho]) e o "apelido" de **governador kapêrnh kêtre**

---

[20] A glosa que os Apinaje dão para estas frases, que são padronizadas e recitadas neste ritual de confirmação, é que quando alguém ver a arranjadora de nomes chegar da roça, ou do cerrado, carregando alguma coisa, como bacaba, juçara, ou outra fruta, quem a viu aproxima-se dela e lhe conta algum nome do conjunto de nomes que ela arranjou para seu **kra**, mas que ela ainda não conhecia. Com isso, a pessoa pode ganhar da arranjadora de nomes um pouco daquilo que ela estava carregando.

(governador é a "função" de chefia do rapaz **Amnhô**, **kapêrnh** = fala; **kêt** = sem, ausência de; **re** = diminutivo). Portanto, "governador caladinho", o apelido dele, porque não fala nada durante as reuniões (foto ao lado).



Ritual de nominação do trator

Mas existem também nomes que são confirmados no pátio. Assisti quatro vezes estas cerimônias de nominação durante minha pesquisa de campo (em uma "festa da batata" e em quatro **pàrkapê**[21]), sendo que em duas delas houve a confirmação de nomes bonitos (**hixi mex**) no pátio. Estes são os nome Kunuka e P$\tilde{e}$p krãô (foto abaixo).

Ritual de nominação de P$\tilde{e}$p krãô (o rapaz pintado em pé)

O procedimento é o mesmo que o descrito acima, quando se transmite e confirma nomes na casa. Mas o cortejo pára no **gà**

[21] No **pàrkapê**, que é uma cerimônia de encerramento de luto, não se pode confirmar nomes no amanhecer do último dia do cerimonial. Nesta noite todos devem dormir no pátio pois os **m$\tilde{e}$ karõn** "estão" presentes na aldeia.

**nhĩrêkama**, (**gà** = pátio; **nhĩrêkama** = beirada) ou seja, na beirada do pátio. Ali, os nomes são transmitidos e confirmados.

### 3.2 – As cerimônias de nominação no passado

As informações que encontrei indicam que, no passado, para a confirmação dos nomes realizava-se uma grande cerimônia, com corridas diárias de toras. Esta era, segundo os Apinaje atuais, a "festa" de Tamkàk e Kunuka, ambos nomes da metade Koti. Os arranjadores destes dois nomes (que iriam confirmá-los em seus **kra**) iniciavam a "festa". Faziam uma corrida de toras e recompensavam os cantadores para as primeiras noites de cantiga no pátio, dando-se início à cerimônia. Enquanto ela transcorria, os arranjadores de nomes de Tamkàk e Kunuka envolviam-se na confecção dos enfeites ligados aos nomes, que eram entregues no ato da transmissão e confirmação.[22]

Enquanto os arranjadores de nomes de Tamkàk e Kunuka cuidavam destas suas obrigações, os arranjadores dos outros nomes, "aproveitavam" para confirmar os nomes de seus **kra** (filhos nominados). Numa determinada noite, os arranjadores, por ex., do nome Amnhi, solicitavam aos cantadores para que cantassem durante a noite toda, no pátio, sendo por isso recompensados, normalmente com comida. Ao amanhecer, os nominados recebiam os nomes Amnhi. Da mesma forma, ocorria com todos os outros nomes, nas noites subsequentes.

Podia acontecer de um arranjador de nomes, nesta confirmação de nomes, aproveitar para realizar uma "festa particular", distribuindo os produtos de uma roça que

havia sido plantada com esse objetivo.[23] Para tanto, o arranjador de nomes (madrinha ou padrinho) apelava à solidariedade de seus **tõjaja** e **tõxjaja** para confeccionar farinha, matarem caças, moquearem batata, para fazerem **xwỳkupu**. Em frente à casa do nominador, construía-se um **krãxuapu**. Era um grande cone com mais ou menos três metros de altura com varas de madeiras, formando uma estrutura. Na base colocava-se um grande cesto cheio de farinha e sobre ele as outras comidas. À medida que enchia, fechava-se este cone com folhas da palmeira bacaba, ou inajá. Pela manhã, após a transmissão e confirmação do nome dentro da casa, uma pessoa na categoria de **kràmgêx** do nominado (já escolhido pelo arranjador de nomes para lhe confeccionar os enfeites) cortava as folhas de palmeira e retirava o cesto cheio de farinha.[24] Em seguida, todos os presentes corriam para pegar as comidas. Esta forma de cerimônia para transmitir e confirmar um nome era uma alternativa à distribuição da produção na própria roça, conforme veremos à seguir.

Nimuendajú ([1939] 1983:21-23) ao referir-se a transmissão de nomes, mencionou a existência de "nomes grandes" (os quais os Apinaje chamam de "nomes bonitos"[**hixi mex**]), para cuja confirmação se realizava de uma forma mais elaborada que os "nomes pequenos". Além disso, para ele os Apinaje entendiam por "nomes grandes" aqueles que estavam ligados a "obrigações", por parte de seu portador, durante a realização de certas cerimônias, como, por exemplo, as mulheres de nome Ireti, que cantavam para as fumaças da primeira queimada, na dança do **Xoxore** (que Nimuendajú {[1939]1983:23} grafa como **Txo'-txóre**). Além disso, alguns desses "nomes grandes' formariam pares, como os nomes

[22] Os Apinaje me dizem que os Tamkàk e Kunuka são os iniciadores da festa, mas não sendo apressados, são sempre os últimos a terminá-la.

[23] Veja a descrição da realização desta festa na roça, na parte referente às prerrogativas ligadas aos nomes.

femininos Amnhi e Kôkô, cujas mulheres participavam como **mẽ kwỳ xwỳ**, que eram as moças associadas aos jovens iniciandos durante o período de reclusão do ritual chamado de Pẽ pKaàk, assim como os nomes Waxmẽ e Katàm que devem ser os primeiros corredores a tomar a tora no ombro e iniciar a corrida (Nimuendajú, [1939]1983:22).

Estes nomes, e suas respectivas prerrogativas, fornecidos por Nimuendajú, foram organizados por DaMatta em duas colunas. Ele, entretanto, não questionou as informações apresentadas por Nimuendajú. A lista abaixo é a transcrição tal como encontrada em DaMatta (1976a:109).

| **Koti** | **Kore** | **Papel cerimonial** |
|---|---|---|
| Tegatóro | Rãraké | São sempre os líderes das iniciações |
| Amdyí | Koko | São moças associadas aos **Pẽ p** nas iniciações |
| Konduká | Konduprin | Tem o direito de exigir comidas para suas festas |
| Panti | Ngrére | Obriga o pai (*pater* [pai social = arranjador de nomes] e não o genitor) a organizar uma festa para a qual uma roça tem de ser feita. Quando o milho plantado estiver maduro, convidam-se todos os habitantes de todas as aldeias e nesta ocasião é lícito o intercurso extramarital |

Procurei investigar estes nomes, no campo, e não encontrei ninguém que pudesse me dizer da existência do nome Rãraké. Conversei com um homem que passou pela cerimônia de iniciação (o **Pẽ pkaàk** ), mas ele não soube me dizer sobre isso. Para ele, havia apenas um líder dos iniciandos. No caso de sua turma, foi um homem por nome Katàmti, nome que é da metade Kore. Conversei com a velha Tamkàk (calculei cerca de oitenta anos) e ela também disse que nunca ouviu falar deste nome.

[24] Uma mulher diz que era a própria nominadora quem cortava as palhas e começava a retirar o **kĩnxà**.

Os nomes Amdyí (prefiro grafar como Amnhi) e Koko (que grafo como Kôkô) eram, de fato, pelos meus dados, as mulheres associadas aos P$\tilde{e}$p. Estas eram chamadas de **m$\tilde{e}$ kwỳ xwỳ**. Mas as informações sobre Konduká (que prefiro grafar como Kunuka) e Konduprin, como sendo, respectivamente Koti e Kore, não estão corretas. Konduprin e uma das variações do nome Kunuka, da mesma forma que Tamkàkti é um nome derivado de Tamkàk.

Quanto à prerrogativa de que os portadores destes nomes podiam exigir comida para suas "festas", a informação apontada por Nimuendajú procede. Esta prerrogativa, ligada diretamente ao nome Kunuka, remete à figura que ele representa. Os Kunuka, um nome da metade Koti (portanto ligados ao Sol [Mỳỳti]) comportam-se, nestas "festas", como se fossem amigos formais coletivos (conforme veremos no próximo capítulo, não se nega atender um desejo do seu amigo formal). Eles anunciam que desejam receber um determinado tipo de comida no pátio e todas as casas se encarregam de prepará-las. Este comportamento dos Kunuka, não acontece apenas em casos coletivos. Individualmente, eles costumam exigir de suas esposas as comidas mais exóticas nas horas mais impróprias. Por isso, eu interpreto o nome Kunuka como sendo uma metáfora de Mỳỳti e, por extensão, de **kràmgêx**, o qual tem sempre seus desejos atendidos. E, tal como o Mỳỳti, vivem fazendo travessuras. Vale lembrar que os Kunuka possuíam a prerrogativa de andar com pernas de pau na aldeia, conforme mostra uma foto tirada por Nimuendajú (1939: 117).

As obrigações ligadas aos nomes Panti (que grafo Pãx) e Ngrére (que escrevo Grer) também procedem. Contudo também aqui, as minhas informações mostram que a questão é mais ampla do que a forma tratada por Nimuendajú e DaMatta. A "festa", mencionada por

Nimuendajú, pode ser realizada para qualquer nome, dependendo apenas do interesse dos arranjadores de nomes. Um dos arranjadores de nomes, por ex. do nome Ireti, conversa com as demais pessoas que também arranjaram o nome Ireti para outras pessoas e que, portanto, também estão interessados em realizar a cerimônia de confirmação dos nomes. Combinam entre si e plantam uma roça. No momento em que ela estiver pronta para ser colhida, convida-se a aldeia toda (ou mais de uma aldeia) para participar da festa. Canta-se a noite toda no pátio. Pela manhã, todos vão até a roça. As **Ireti nã** e os **Ireti pãm**[25] colocam-se nas extremidades desta. Eles devem estar munidos de **kĩnxà** (agrados, como miçangas, roupas, pratos, bacias, ou outros objetos) que serão pegos pelas pessoas. Inicialmente chegam as **mẽ kuprỳ** (mulheres não casadas sexualmente disponíveis) e procuram os **Ireti pãm**. Retiram os **kĩnxà** que estão em seu corpo. Acaso uma delas, ou mais de uma, não encontre **kĩnxà**, levam-no para o mato e mantém relação sexual com ele. O mesmo acontece com as **Ireti nã**. Os homens se aproximam e retiram os **kĩnxà** que elas ostentam. Caso não encontrem mais **kĩnxà**, podem levá-la para o mato e manter relação sexual com ela. Ao mesmo tempo, os participantes podem pegar todas as coisas plantadas na roça.

Por isso, dizem os Apinaje, os maridos destas **Ireti nã** e as esposas dos **Ireti pãm**, devem providenciar para que eles tenham muito **kĩnxà**, se quiserem que seu parceiro(a) não tenha relação sexual com outrem. Os parceiros, ou as parceiras, que demonstrarem ciúmes

[25] Há semelhança com as cerimônias de confirmação de nomes entre os Mẽ bêngôkre, em que se tem, por exemplo, os **Bep nã** e **Bep pãm** (Lea, 1986).

são pegos e têm os pêlos pubianos arrancados.[26] A afirmação é de que ele não deve ter ciúmes pois o ato sexual, neste caso, é também um **kĩnxà** (um agrado).

Desta maneira, pode-se perceber que a afirmação de Nimuendajú ([1939] 1983:22) de que haveria "nomes grandes", para os quais haveriam estas cerimônias, precisa ser revista, uma vez que qualquer nome poderia realizar uma cerimônia para confirmar nomes, sobretudo aquela destinada a distribuir alimentos de uma roça. Muito embora todos os nomes possam fazer uma "festa" particular, ou participar da festa de Tamkàk e Kunuka, estes últimos são considerados os nomes bonitos (**hixi mex**) por excelência. Diferentemente dos demais, com exceção de P$\tilde{e}$p krãô, os nomes Kunuka e Tamkàk não são transmitidos dentro da casa, mas sim no **kape** (no terreiro defronte à casa) ou, às vezes, no **gá nhĩrêkama** ("na beirada do pátio"), ou seja, na região limítrofe entre o **gà** (pátio) e o **kape**.

### 3.3 - A transmissão de nomes panhĩ e dos nomes kup$\tilde{e}$

Atualmente, os Apinaje se utilizam tanto do seu estoque de nomes tradicionais, quanto de nomes "aportuguesados". O estoque de nomes tradicionais, no entanto, não é estático. Eles conservam os vários nomes 'bonitos' (**hixi mex**), como Katàm, Waxm$\tilde{e}$, Amnhi, Kôkô, Ire, Irepxi, Kunuka, Tamkàk, entre outros (veja quadro no final deste capítulo). A este conjunto de nomes, os apelidos dados a uma determinada pessoa transforma-se em um nome "comum", o qual é incorporado ao acervo de nomes pessoais dela, sendo que ela os transmite da mesma forma que um nome não comum.

---

[26] Este ato de arrancar os pêlos pubianos parece estar ligado menos ao castigo físico e mais a uma forma de simbolizar, através da ausência dos referidos pêlos, que aquela pessoa está sexualmente disponível, uma prática encontrada entre os M$\tilde{e}$ bêngôkre, segundo Lea (comunicação pessoal).

Muitos nomes considerados comuns são formados por um radical do nome bonito, acrescido de um sufixo que se refere a uma forma característica de uma pessoa que foi portadora daquele nome. Assim, por exemplo, existe o nome "comum" "**kupẽ prõ**" (literalmente "esposa de **kupẽ** [= não-índio]). Inicialmente um apelido, ele foi incorporado ao acervo de nomes comuns e, atualmente, é utilizado por diversas mulheres Apinaje. Há um outro exemplo, de uma mulher que portava o nome Amnhi. Como ela tinha o hábito de andar com a cabeça "embrulhada" em um pano, passou a ser chamada de **Amnhi krã kupu** (onde **krã** = cabeça; **kupu** = embrulhada). Ao transmitir seus nomes, ela inclui este apelido ao acervo, ampliando seu **hixi tipxi**.

Além deste sistema onomástico tradicional, os Apinaje também utilizam-se de nomes e sobrenomes **kupẽ**. O acervo de nomes **kupẽ** é extremamente variado, como acontece em nosso próprio sistema onomástico. Eles estão sempre atentos para os novos nomes que surgem. Estes são aprendidos e depois colocados nas crianças recém nascidas. Tive esta experiência na aldeia Cocalinho, onde passei uma semana. As mulheres (sobretudo as jovens) perguntaram várias vezes meu nome **kupẽ**. Eu sempre lhes informava mas, antes de meu retorno à aldeia São José, elas pediram para que eu escrevesse meu nome num papel para que pudessem guardá-lo. Fiz isso para elas. Alguns dias depois, já na aldeia São José, encontrei-me novamente com uma delas que me pediu para escrever meu nome outra vez em outro papel, pois seu pai havia enrolado um cigarro com o papel no qual eu havia escrito meu nome, em Cocalinho.

Inicialmente pensei que os Apinaje estariam utilizando, ao mesmo tempo, a mesma regra de transmissão dos nomes **panhĩ** aplicados aos nomes **kupẽ**. Mas verifiquei

posteriormente que isto não acontece. Eles usam os nomes aportuguesados paralelamente aos **panhĩ**.

É interessante observar que eles se referem aos rituais de transmissão e confirmação de nomes, traduzindo-os como "batizados" e, como decorrência, os termos "madrinha", "padrinho" e "afilhado" para referirem-se à relação arranjador de nomes/nominado. Segundo informações que encontrei com as pessoas mais velhas, os nomes **kupẽ** eram adquiridos nos rituais de batizado cristão que eram realizados pelos padres na aldeia, ou na igreja da cidade. Num passado mais recente, os Apinaje procuravam estabelecer a relação de compadrio com pessoas não-índias, como uma forma de estabelecer alianças fora da esfera da aldeia. Desta forma, os nomes pessoais aportuguesados eram adquiridos nestes batizados. Mas estes nomes **kupẽ** não eram transmitidos, seja da maneira tradicional Apinaje, seja na forma tradicional brasileira.

Mais recentemente, a relação de compadrio estabelecida através do "batizado" cristão está ocorrendo mais entre os próprios Apinaje e menos com os não-índios. Desta forma, os nomes **kupẽ** estão sendo apropriados pelos próprios pais da criança ou pelos futuros padrinhos de batismo cristão (que ocupam uma posição idêntica ao de arranjador de nomes). Na aldeia São José, a enfermeira (Marilita), que ali reside e trabalha voluntariamente desde 1984, interfere nos nomes **kupẽ** que são colocados nas crianças para evitar que ocorram nomes repetidos, que pudessem "complicar", de seu ponto de vista, a identificação de cada indivíduo da aldeia e consequentemente seu trabalho. Estes nomes **kupẽ** são "confirmados" no batizado cristão. Os nomes **kupẽ** provém dos nomes de

pessoas que visitam a aldeia, de personagens de telenovelas, ou ainda através de livros e revistas aos quais se tem acesso na escola existente na aldeia.

Cabe aqui uma observação interessante sobre esta relação de compadrio. Assim como a colocação (que pode ser feita pelo "padrinho cristão" da criança) e confirmação (mas não a transmissão) dos nomes **kupẽ** seguem a mesma lógica do sistema de nominação tradicional Apinaje, a relação de compadrio, estabelecida entre os pais da criança e os padrinhos "cristãos" dela, também é interpretada como uma relação entre amigos formais (**kràmgêx** e **pahkràm**). Os Apinaje fazem analogia da relação entre amigos formais como uma relação de compadrio, referindo-se ao ritual de entrega de enfeites como um "batizado". Com isso, interpretam a relação de compadrio, seja através da nominação, ou pela entrega de enfeites, pelo mesmos significados que dão sentido à relação de amizade formal. Espera-se, entre os compadres, os mesmos tipos de solidariedade e evitação que se encontra entre **kràmgêx** e **pahkràm**. Ouvi esta associação num episódio em que Moxỳ (Juraci), esposa de Teprã (Jorge), faleceu na aldeia Patizal deixando três crianças pequenas, sendo uma de um mês de idade. Conversando com um homem da aldeia São José, ele disse que Teprã (Jorge) poderia vir a se casar com Ire, irmã de Moxỳ (Juraci). Desta forma, casando-se com a irmã de sua falecida esposa, tanto ele, quanto suas crianças continuariam no mesmo grupo residencial, sem problemas. Posteriormente, conversando com outras pessoas, a informação desta possível união foi descartada. A razão: Jorge batizou na igreja uma filha de Ire. Portanto, sendo seu compadre, estava interditado sexualmente. A explicação é que, ocorrendo um casamento entre eles, poderiam "virar bicho", uma metáfora para relação incestuosa, a mesma alegação proibitiva

que se faz à relação sexual entre **kràmgêx** e **pahkràm**. Na minha visita à aldeia São José, em julho de 1999, verifiquei que, de fato, Teprã não se casou com Ire. Ele mudou-se para a aldeia Cocalinho, casando-se com Amnhi jaka.

### 3.3.1 - A incorporação de nomes "comuns" ao acervo de nomes transmitidos

Os conjuntos de nomes Apinaje são dinâmicos, sobretudo pela incorporação de apelidos. Assim como ocorre com outros grupos Jê (Lave, 1967:157; Lea, 1986:171) , os Apinaje também usam do recurso de chamar as pessoas por apelidos, os quais vão sendo incorporados aos nomes e sendo transmitidos pela mesma regra utilizada para os nomes,[27] dando dinamicidade ao seu sistema onomástico. Ao incorporar o apelido, preserva-se também a lembrança do portador daquele nome. Assim, se as pessoas portam nomes (como atores que incorporam personagens, como falou Melatti (1970:455)), os nomes (enquanto personagens) são transformados pelo agenciamento das pessoas. O "uso" dos nomes pelas pessoas pode agregar-lhes as características de seus portadores.[28]

Por isso, entendo que os conjuntos de nomes são, como afirmou Moxỳ (Helena, a minha irmã classificatória da aldeia Botica), como enciclopédias, pois neles está integrado uma fonte da memória coletiva, através das ações individuais dos seus portadores.[29] Há diversos exemplos de apelidos que se incorporaram aos nomes. Um deles é o "nome" **rop vei** (**rop** = onça ou cachorro; **vei** = corruptela de velho; então, cachorro velho). Este foi um

---

[27] Para os Mẽ bêngôkre, existem os "nomes de brincadeira", que são inventados para uma pessoa e, depois, pode ser incorporado ao acervo de nomes como um "nome comum" (Lea, 1986:171).

[28] Algo semelhante ao que foi encontrado por Lea (1986:172-173) entre os Mẽ bêngôkre (Kayapó).

[29] Como afirmei anteriormente, outra fonte da memória coletiva são os cerimoniais e as histórias que lhe estão associadas.

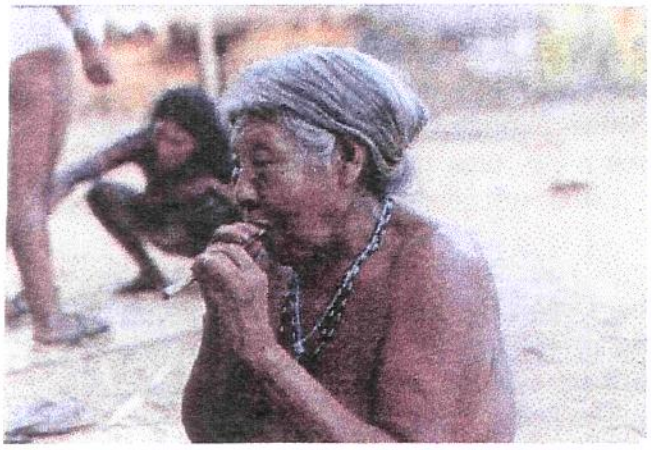
apelido dado a alguém, mas que depois foi incorporado ao acervo de nomes, havendo uma menina, na aldeia São José, que é chamada por todos de **rop vei**. Perguntado se se tratava de um apelido da menina, todos são unânimes em afirmar que se trata de um nome que foi transmitido a ela.

Mas os apelidos também podem ser transmitidos não porque tenham sido incorporados pelo uso, mas como uma estratégia de "vingança" por parte de uma pessoa que se sentiu agredida pela comunidade. Conheci uma mulher que teve o dedo indicador de sua mão esquerda decepado quando quebrava coco de babaçu. Ela era chamada, por isto, pelo apelido de **ni krakrã tuidi** (glosado como mulher do dedo cortado). Além disso, tinha muito ciúmes do marido e era chamada de ciumenta (**ni mẽ kôt gruk**, glosado como mulher da cara feia). Na primeira oportunidade que ela teve, ao ser solicitada para ser nominadora (epônima) de uma menina, ela transmitiu à criança além de nomes do seu conjunto de nomes, os apelidos indesejados que recebeu.

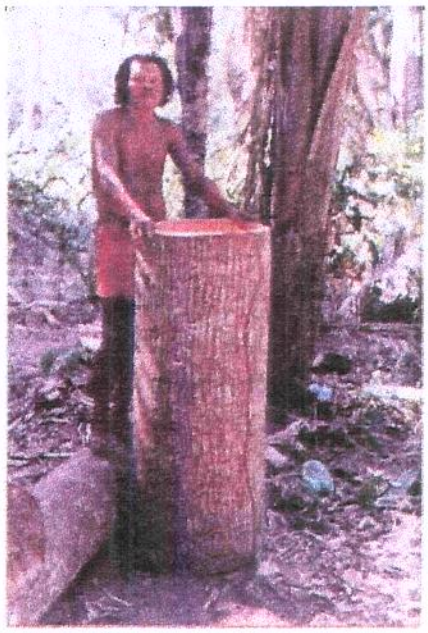
Procurei investigar, no campo, de que maneira os Apinaje estavam transmitindo os nomes aportuguesados que utilizam na sua situação de contato com a sociedade circundante. Meu interesse era investigar se eles estavam sendo incorporados ao estoque do conjunto de nomes e sendo transmitidos segundo a regra de **tyj/gêt** para **tãmxwỳ**.

Pude perceber que os nomes aportuguesados nunca são incorporados ao estoque do conjunto de nomes **pãnhi**. Creio que esta incorporação de nomes **kupẽ** na sua vida diária não altera a lógica da onomástica Apinaje. Eles utilizam os nomes **kupẽ** (dos não-indígenas) assim como dos **kupẽ** de outros povos indígenas. Mas há uma diferença básica:

eles não transmitem os nomes **kupẽ** de **gêt** para **tãmxwỳ**, como fazem com os nomes **panhĩ**, sejam estes comuns ou não. Os Apinaje não misturam o seu sistema de transmissão com aquele que é utilizado pela sociedade circundante. Eles dividem os nomes aportuguesados da mesma maneira feita pela sociedade não-indígena circundante, ou seja, em nomes e sobrenomes. Alguns destes sobrenomes podem ser transmitidos, de tal maneira que existem diversas pessoas que se identificam como sendo parte de uma mesma "família" por terem o mesmo sobrenome transmitido. Mas eles não seguem a mesma lógica da transmissão de nomes da sociedade circundante (sobretudo a sociedade regional do norte do Tocantins). Nesta, os sobrenomes são geralmente transmitidos patrilateralmente. Para os Apinaje, os sobrenomes podem ser incorporados cognaticamente. Já os nomes, eles apenas os utilizam, mas não os transmitem segundo o sistema tradicional Apinaje de transmissão de **tyj/gêt** para **tãmxwỳ**.



Grer (Júlia Na Na)



Katàm Koxêt (Santana) ao lado de uma tora grande (pàrkapê)

Procurei saber ainda até onde eles tinham memória sobre estes nomes e sobrenomes aportuguesados dos quais se utilizam. Pude constatar, desse modo, que eles conseguem narrar a origem histórica de diversos destes nomes.

Um exemplo refere-se ao sobrenome Laranja. Dos portadores deste sobrenome, atualmente os mais velhos sobreviventes são: Júlia (Grer / Amnhi) e Santana (Katàm koxêt) [veja fotos na página anterior). Recentemente faleceu o mais velho dos irmãos, Katàm Kaàk (Grossinho). Estes três eram filhos de um homem conhecido como Estevão Laranja.

Perguntei ao velho Grossinho, alguns dias antes de falecer, sobre a origem do sobrenome Laranja. Ele deu a seguinte explicação:

No tempo da "revoltosa" (eu acredito que ele se refira às revoltas da Cabanagem, ocorrida em meados do XIX no Pará) o governo pegava as pessoas que não tinham família e as levava para guerrear, ou então pegava e matava. Seu bisavô (um homem não-Apinaje cujo nome ele diz ser Cipriano Laranja) ouviu que ocorreria o recrutamento. Como ele sabia ler e escrever e tinha dinheiro, resolveu fugir. Segundo Grossinho, Cipriano decidira procurar os índios, pois, na sua versão, preferia morrer pelas mãos dos índios que pelas dos soldados da "revoltosa".

Cipriano chegou na aldeia Cocal, na região do rio Araguaia. Lá, procurou o "capitão" da aldeia e contou-lhe porque vinha fugindo. O "capitão" aceitou que ele "arranchasse" na aldeia. O "capitão" ofereceu a ele uma mulher para se casar, mas ele recusou. Ele (Cipriano) dizia que primeiro queria aprender a língua e os costumes dos índios para depois se casar.

Assim ele estudou durante alguns anos. Depois que aprendeu a língua, falou com o "capitão" e disse-lhe que agora este já poderia arrumar-lhe uma mulher. Saíram pela aldeia e o "capitão" foi oferecendo o "**kupẽ**" às mulheres disponíveis, até que uma delas aceitou o casamento. Assim surgiram os atuais descendentes dos Laranja.

É interessante compararmos estas recentes informações com aquelas fornecidas por fontes escritas. Na segunda metade do século XIX, viveu na região um frade capuchinho

chamado Savino de Rimini. Ele foi o substituto do primeiro capuchinho a chegar na região, para cuidar da "catequese e civilização" dos Apinaje: Frei Francisco do Monte São Vítor.

Savino substituiu Frei Francisco, no aldeamento do índios Karajá-Xambioá, na região do Araguaia, tendo sido transferido para a povoação de São Vicente (atual cidade de Araguatins - TO) após o episódio do "Roubo do Sal", no qual foram massacrados mais de quarenta daqueles índios. Frei Savino de Rimini escreveu um livro em que conta sua experiência naquela região (Rimini, 1923).[30] Nele, o Savino de Rimini menciona que para transferir-se de Boa Vista (atual Tocantinópolis) para o aldeamento dos Karajá-Xambioá, próximo ao presídio de Santa Maria, no Araguaia, Frei Francisco do Monte São Vítor contou com a ajuda dos Apinaje, que transportaram seus pertences até atingirem o rio Araguaia, de onde retornaram.[31] O **pahi** (chefe) da aldeia que auxiliou o frei chamava-se "Capitão Laranja". Esta transferência do Frei Francisco do Monte São Vítor para o presídio de Santa Maria (atual cidade de Araguacema - TO) ocorreu entre 1859 e 1861.[32]

Outro exemplo refere-se ao sobrenome Xavito. Uma mulher portadora deste sobrenome, deu-me a seguinte explicação para a sua origem. O sobrenome Xavito, para ela, veio do batismo feito pelo padre. Mas ela não sabe dizer que padre foi este. Para explicar esta origem, ela cita o período do contato, quando a aldeia era próxima à cidade de Tocantinópolis. Após o contato, o padre chegou na aldeia. Foi então que se encontrou a

---

[30] Agradeço profundamente a profa. Mary Karasch, por ter conseguido um exemplar deste livro.

[31] Alguns autores afirmam, ao meu ver infundadamente, que aquele frei havia transferido um total de seiscentos Apinaje para guarnecer o presídio de Santa Maria. Veja, sobretudo, Leandro Rocha (Rocha, 1988:66 ).

[32] Ver AHE-GO, Livro 358 "Correspondência dos Presídios. 1859 - 1863" e Livro 406 - "Correspondência da Presidência para os Presídios. 1864-1872".

Santa dentro do rio.[33] Após este contato foi que o padre começou a batizar e colocar nomes nos índios. O pai de um velho homem, já falecido, chamado Pedro Xavito, foi batizado por Pedro Xavier.

Mas num censo realizado na aldeia São José em 1960, pelo SPI, o funcionário grafou este sobrenome como San Vitor. Estou, desta forma, tendendo a acreditar que o atual sobrenome Xavito, deve ter se originado de um nome dado em batismo cristão pelo próprio Frei Francisco do Monte São Vítor, ou pelo Frei Savino de Rimini no pequeno período que ali passou após sair do presídio de Santa Maria, enquanto estava na paróquia de São Vicente (atual Araguatins), depois do falecimento do Frei Francisco, ocorrido em 1874.

## 4 - Os bens e prerrogativas ligados aos nomes Apinaje

Os nomes Apinaje estão associados a bens e prerrogativas. Cada conjunto de nomes possui bens como: pintura corporal com motivos específicos, enfeites confeccionados com determinados materiais, além de cantos e choros rituais. Cada conjunto de nomes possui também prerrogativas cerimoniais próprias, como participar em determinadas cerimônias ou rituais executando determinado canto ligado ao seu nome.

### 4.1 - Cantos

As mulheres de nome Ireti, por exemplo, têm a prerrogativa de executar uma cantiga para as primeiras fumaças que surgem pela queimada do cerrado, também chamado de chapada. Ainda hoje as portadoras deste nome conservam esta cantiga, muito embora eu não tenha observado nenhuma delas executando-a na situação adequada, ou seja, para a

[33] Conforme abordei no capítulo I.

fumaça. Além da cantiga para a fumaça, as portadoras do nome Ireti possuem também a prerrogativa de cantar o **mry wa** (onde **mry** = caça; **wa** = dente), ou o canto para o dente da caça, mas que, na verdade, é para os dentes da capivara (capivara = **mryti**). Quando um caçador mata uma capivara, ele moqueia a sua cabeça, tomando um cuidado especial para que os dentes não sejam queimados pelo fogo, enrolando o focinho dela com folhas verdes. Depois de moqueada, os dentes são retirados e colocados em uma cuia. Pela manhã, eles são levados até o **kape** (a rua ou terreiro defronte às casas) em frente à casa de uma Ireti. No pátio, um cantador toca o maracá e canta. Quando ele pára de cantar, a Ireti começa seu canto para o dente da caça. Após terminar, quem levou os dentes e os colocou defronte à casa da Ireti, pega-os e os leva embora.[34]

As portadoras do nome Amnhàk, possuem a prerrogativa de cantar o **Rôrôt**, uma cantiga executada na véspera do final da cerimônia do **Pàrkapê**. Eu pude observar duas mulheres portadoras destes nomes cantando o **Rôrôt** nos **Pàrkapê** que acompanhei em junho e julho de 1997 e julho de 1999 (veja fotos no Apêndice 1).

As portadoras do nome Grer têm ainda a prerrogativa de executar uma cantiga que é dedicada ao casco do veado e uma outra para a carne do mesmo animal. Infelizmente não presenciei a execução desta cantiga, nem tampouco consegui alguém que pudesse cantar para que eu gravasse.

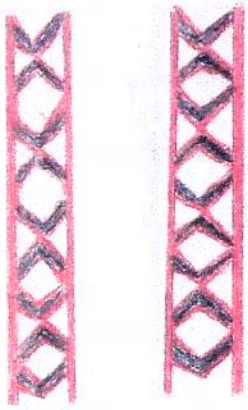
Além destas prerrogativas, observei também que o nome Kunuka é portador de um canto. Pude observar um homem, com aquele nome, cantando na realização de uma

[34] Nunca presenciei esta performance. Dela tendo apenas descrições feitas por Irepxi.

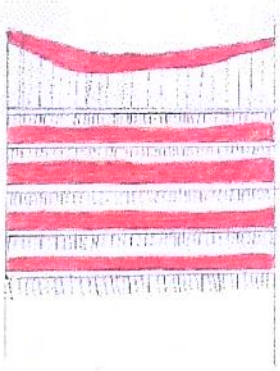
cerimônia de **mẽ ôkréporundi** (ver descrição no apêndice 2), uma das duas que se realiza para o encerramento de luto.

## 4.2 - Pintura corporal

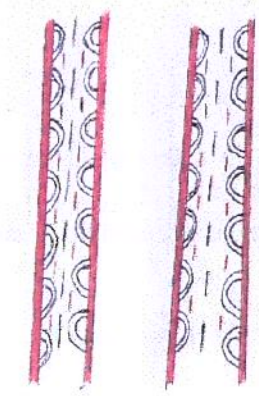
Segundo as informações fornecidas pelos diálogos com várias pessoas da aldeia São José, cada nome, ou mais especificamente a cada conjunto de nomes corresponde uma pintura corporal específica (veja exemplos adiante). Segundo estas informações, no passado havia uma observação mais rigorosa à prerrogativa de utilização das pinturas de acordo com os conjuntos de nomes. Tal observância, na interpretação destas pessoas, não está, atualmente, sendo seguida com o mesmo rigor. Desta forma, afirmam que, hoje, as pessoas



Pĩkanhêr – pintura corporal atribuída ao nome principal Nhĩnô (autor: Nhĩnô)



Tôn kỳre – pintura corporal atribuída ao nome principal Pãx (autor: Nhĩnô)



Àkatỳ - pintura corporal atribuída ao nome principal Pẽ pkre (autor: Nhĩnô)

Ggwra kỳ - pintural corporal atribuída ao nome principal Tamkàk (autor: Nhĩnô

pintam-se com qualquer pintura, independentemente de portar determinado nome ou não.

Entre os Ramkokamekra e os Krĩkati (Lave, 1967:179) há pinturas corporais que estão relacionadas aos grupos de pátio. Segundo Nimuendajú, as pinturas corporais, em algumas situações, servem para marcar as unidades sociais do grupo de pátio. Cada um destes grupos pinta seus membros, por exemplo, na segunda fase da iniciação, com um desenho específico (Nimuendajú, 1946:54). Entre os Apinaje, no entanto, as pinturas corporais pertencem aos conjuntos de nomes e não a grupos de pátio. As informações que possuo indicam que as pinturas com motivos horizontais são associadas aos nomes classificados como Kore, enquanto que as pinturas com motivos verticais associam-se aos nomes Koti.

Apesar de os Apinaje atualmente afirmarem que cada conjunto de nomes possui pinturas específicas, não conseguem, entretanto, fazer uma correlação clara entre pintura nome correspondente. Eles distinguem as pinturas mais facilmente através de uma classificação dualista entre as pinturas classificadas como Waxmẽ (motivos verticais) e Katàm (horizontais).

### 4.3 - Enfeites

Nimuendajú, na edição brasileira de seu livro, mencionou apenas um dos enfeites corporais: os de Ireti. Segundo ele, estes compunham-se de um par de peitorais, cada um com uma varinha de um palmo de comprimento, que ficava dependurado debaixo do braço. Estas varinhas eram enroladas em fio de algodão, cujas pontas pendiam em franja (Nimuendajú, [1939]1983:23). Na edição inglesa do livro sobre os Apinaje, Nimuendajú

(1939:32) menciona os enfeites entregues pelo amigo formal, indicando a figura quatro como referência. Ocorre que na legenda da figura, ele escreveu: "Amdyi"s decorative outfit". Com isto, ele indica que os enfeites da figura são característicos do nome Amnhi, mas que ele os associa aqueles entregues pelo amigo formal.

Os enfeites relacionados por Nimuendajú são as sete peças que eram confeccionadas e entregues pelo amigo formal e não apenas aqueles do nome Amnhi: a) um cordão do pescoço com penas de arara (**me-o-prepré**) [que prefiro grafar como **mẽ õ prepre**]; b) os cordões dos antebraços (**katxad-reúlu**) [minha grafia: **mẽ hinwỳtkãm**]; c) as penas do antebraço (**mbán-yambi**) [minha grafia: **màn jamy kaxàtre**]); d) um par de peitorais de contas (**mẽ arapê**); e) jarreteiras com penas (**amblédy**) [minha grafia: **ãmbrêt**]; f) cordões para as jarreteiras (enfeites abaixo dos joelhos) (**me kain**) [minha grafia: **mẽ kaĩ**]; g) ligas para os tornozelos (**me te txé**) [que prefiro grafar como **mẽ texê**] .

Nimuendajú é contraditório quanto ao uso dos enfeites específicos dos conjuntos de nomes. Para ele, as pessoas de ambos os sexos usavam o mesmo conjunto de enfeites. Mas não estou convencido de que todos o faziam tal como ele sugere, pois os enfeites que ele indicou como sendo próprio do nome Amnhi, difere daqueles que ele descreveu para o nome Ireti (como vimos anteriormente).

Pelas informações que encontrei na minha pesquisa, os enfeites (fotos na página seguinte) se diferenciam quando são da metade Ixkrénhõxwỳnh ou Hipôknhõxwỳnh. No primeiro caso, ao conjunto de enfeites de sete peças descrito por Nimuendajú, os membros da metade Ixkrénhõxwỳnh acrescentam o enfeite da cabeça (uma linha com algumas

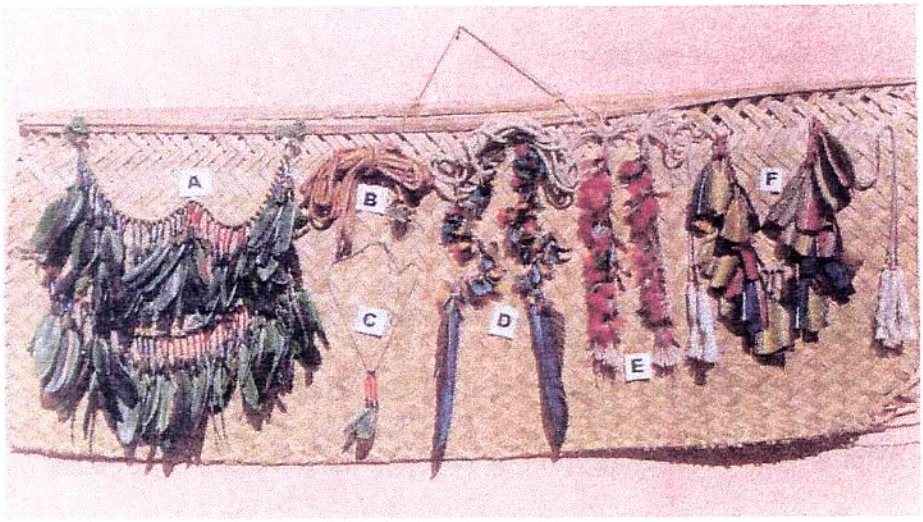
pequenas penas miúdas de papagaio dependuradas atrás da cabeça) e um bracelete em cada antebraço enfeitado com uma única pena de arara. Já no conjunto de enfeites de Hipôknhõxwỳnh exclui-se o enfeite da cabeça, mas se adicionam os três braceletes de madeira para cada antebraço (chamados de **mẽ ĩ**).

Além de possuir um conjunto diferente de enfeites, determinados nomes tinham[35] a prerrogativa de confeccioná-los com penas de determinadas partes da ave (preferencialmente arara e papagaio). Assim, o nome Amnhi pode fazer enfeites com penas miúdas (penugem) da arara. Já o nome Tamkàk pode fazer enfeite exclusivamente com as retrizes da arara. Pãx usa enfeites confeccionados com as rêmiges da arara (ou com penas de papagaio [retrizes, rêmiges]). Ire, além de Grer, usa enfeites feitos com as rêmiges da arara. Atualmente, entretanto, poucas pessoas confeccionam ou usam os enfeites tradicionais.

É importante destacar, aqui, a diferença entre os enfeites pessoais Apinaje, como bens ligados aos conjuntos de nomes, em relação aos enfeites que são **nekrets** dos Mẽ bengôkré (Kayapó). Para Lea (1986) estes **nekrets** são parte do patrimônio das Casas, enquanto uma pessoa jurídica. Desta forma, os enfeites são utilizados apenas pelos seus membros. Segundo Lave (1967), para os Krĩkati, os enfeites ligados aos nomes estão associados aos grupos de pátio. Assim, somente as pessoas pertencentes ao grupo de pátio podem portar determinados enfeites. Entre os Apinaje, entretanto, estes se associam apenas

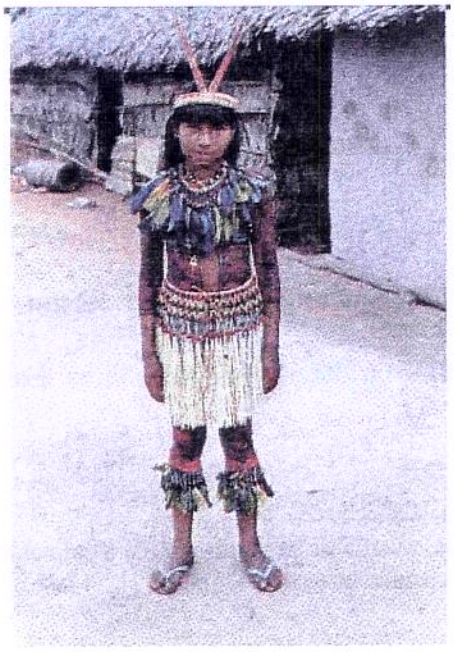
[35] Utilizo o verbo no pretérito porque atualmente os jovens não fazem estas distinções, bem como quase não usam os enfeites pessoais.

aos nomes. Já estes últimos não se associam a Casas (como entre os Mẽ bêngôkré (Kayapó) ou a grupos de pátio (como entre os Krĩkati, Canela e Krahô).




Conjunto de enfeites atuais dos Apinaje

A - Mẽ kaĩ (enfeite de penas de papagaio colocado abaixo do joelho)
B – Ãmbrêt (cordão de algodão com penugens de papagaio enrolado abaixo do joelho)
C – Enfeite para colocar na cabeça
D - Màn jamy kaxàtre (enfeites para os braços)
E - Mẽ texê
F = Mẽ õ prepre (enfeite com penas de rabo da arara para usar no pescoço)



Menina usando mẽ kaĩ, mẽ õ prepre, uma saia feita de buriti e sementes além do mẽ ôkà ( enfeite na cabeça), usado na cerimônia do mẽ ôkréporundi

## 4.4 - Choro ritual

### 4.4.1 - O mẽ mỳr mã aprĩ

O choro ritual dos Apinaje pode ser executado de duas maneiras: com a pessoa abaixada, em lágrimas, é chamado de **mẽ mỳr mã aprĩ**; quando se executa em pé e sem estar em pranto, é chamado de **mẽ mỳr mãati**.[36]

Segundo as informações de minha arranjadora de nomes, Irepxi (Maria Barbosa) e de Grer (Júlia Laranja), o choro ritual dos Apinaje difere daquele dos Krahô porque, tal como a linguagem, o **kupẽ nhêp** também lhes ensinou um choro diferente. Irepxi afirma que antes os Apinaje choravam como os Krahô. Ela diz que choravam apenas com um "iiiiiihhhhh". Ela diz, ainda, que não permite que ninguém se utilize de seu choro e que brigaria se isto acontecesse.

Por ocasião de uma cerimônia do **pàrkapê** (ocorrida em junho/97), estiveram presentes alguns homens e mulheres Krahô, os quais auxiliaram os Apinaje cantando no pátio na última noite da cerimônia, e, no dia seguinte (último dia), cantando também juntos a duas toras que simbolizavam as duas pessoas falecidas, motivo pelo qual realizava-se o cerimonial.[37] Presenciei algumas mulheres Krahô chorando junto às toras e percebi que, de fato, elas têm um choro que enfatiza mais o ritmo "iiiiiihhhhh" do qual me falara Irepxi.

---

[36] Corresponde a um tipo de canto semelhante, existente entre os Mẽ bêngôkre (Kayapó) (Lea, comunicação pessoal).

[37] Veja descrição desta cerimônia no Apêndice 1.

Segundo minhas informações, antigamente, sobretudo antes das mudanças ocorridas pela ação do **kupẽ nhêp**, o **mẽ mỳr mã aprĩ** dos Apinaje compunha-se de apenas algumas palavras, relacionadas ao canto executado pela **tyjkatyj** que, no mito, colocou os dois meninos dentro do rio para crescerem e matar o gavião gigante (**àkti**) que ameaçava a aldeia.[38] Segundo estas informações, tal choro compunha-se das seguintes palavras: **nhõmry kà kájôjôt tomoprêk àkja; nhõ** = pronome possessivo; **mry** = caça; **kà** = pele; **kàjôjôt** = pele com bolhas (como quando se sofre uma queimadura); **tomoprêk** = um pássaro da mata, chamado ferreiro, de cor cinza com peito branco que canta perto da bacabeira; **prêk** também é o substantivo alto **àk** = pássaro de grande porte; **ja** = esta. Interpreto que nesta frase descreve-se a ação de crescimento precoce vivido pelos dois irmãos que foram colocados dentro do rio. Uma possível tradução desta frase seria: "aqueles que estão se transformando para matar sua caça gigante".

### 4.4.2 - O mẽ mỳr mãati

Além do choro ritual, que deve ser executado abaixado, aos nomes também estão relacionados cantos fúnebres, chamados de **mẽ mỳr mãati**, que os Apinaje dizem ser o choro que se realiza alto, ou em pé. Trata-se de cantos que são utilizados quando ocorre uma morte, sobretudo quando se está transportando o defunto. Este canto também é executado em outras ocasiões diferentes: na noite que antecede a entrega dos enfeites pelo amigo formal; no velório; no sétimo dia após o sepultamento; na realização da primeira visita ao cemitério e/ou ainda, nas cerimônias de encerramento de luto, como o **mẽ ôkréporundi** e o **pàrkapê**. Nesta última, na corrida final do par de toras que

[38] Os Mẽ bêngôkre (Kayapó) também associam o choro bonito à ave gigante (Lea, comunicação pessoal).

simbolizam os mortos homenageados, as mulheres que executarão o **mẽ mỳr mãati** se posicionam ao longo do caminho por onde se realizará a corrida, de tal maneira que cada uma delas acompanha as toras por determinado trecho do caminho, para possibilitar que, durante todo o trajeto, as toras sejam acompanhadas pelo som do **mẽ mỳr mãati**. A entrada destas toras no pátio também deve ser sempre acompanhada pelo **mẽ mỳr mãati**. Canta-se o **mẽ mỳr mãati**, como mencionei, durante à noite e na manhã em que se vai entregar os enfeites que estabelece a relação de amizade formal, **kràmgêx / pahkràm**.

Cada conjunto de nomes possui um **mỳr**. Desta forma, como uma pessoa pode ter mais de um conjunto de nomes, ela possuirá um conjunto de vários cantos. Quando os ouvimos, parece ser um único canto composto por várias partes. Mas se trata, na verdade, da união de vários cantos, realizados por uma pessoa de acordo com seu conjunto de nomes. A variação, portanto, do **mẽ mỳr mãati** de uma pessoa para outra, será devido à performance que uma pessoa faz, reunindo cantos **mỳr** de cada conjunto de nomes dela, além de poder incluir também algum (ou alguns) **mỳr** aprendido(s) de um **wajaga** (como veremos adiante).

Pude verificar esta variação nas cerimônias do **pàrkapê** realizadas em julho/97. Eu acostumara ouvir sempre a velha Grerti (Júlia Corredor) cantando o **mẽ mỳr mãati**. Neste dia, uma mulher de outra aldeia (Botica) acompanhou a tora cantando seu **mẽ mỳr mãati**. Vim a saber, posteriormente, que aquele **mỳr** fora executado por uma mulher de nome Pãx. Apesar de as partes serem semelhantes, havia diferenças que, para mim, demonstram a variação dos conjuntos de nomes que Pãx possui.

Mas os cantos fúnebres não são um conjunto fixo de cantos aprendidos do **kupẽ nhêp**. Ao conjunto existente são acrescentados os cantos que os **wajaga** aprendem dos **karõ** de seres que estão sofrendo ou estão moribundos (pode ser da fauna, flora ou ser inanimado, uma vez que tudo possui um **karõ**).[39]

Eis alguns exemplos de **mẽ mỳr mãati** aprendidos por **wajaga**. Informaram-me que Atorkrã (Romão) ouviu o choro do **karõ** de uma caminhonete D10, que estava há muito tempo parada por problemas mecânicos. Ele ouviu seu choro, no qual a caminhonete dizia que estava com saudades da estrada, entre outras coisas. Atorkrã (Romão), então, contou o **mẽ mỳr mãati** que ouviu para Grer (Júlia Laranja), Grerti (Júlia Corredor) e Irepxi (Maria Barbosa), as três mulheres que são consideradas **mẽ mỳr mãati nhõxwỳnh**, ou seja, aquelas mulheres que estão interessadas em aprender tais cantos.

Outro exemplo é um **mẽ mỳr mãati** do arroz. Contaram que há alguns anos atrás, plantou-se uma grande roça de arroz na aldeia Mariazinha. Por alguma razão, estava passando a época da colheita e o cereal estava começando a cair. Os Apinaje de Mariazinha chamaram os da aldeia São José para ajudá-los na colheita. Ao chegarem, um **wajaga** ouviu o choro do arroz que sofria por estar caindo. Contaram-me também o caso do **mẽ mỳr** de um pé de macaúba. Algumas de suas folhas haviam sido cortadas, deixando pingar gotas de sua seiva. Com o vento, as folhas restantes emitiam um som. As pessoas que passavam por ela, no caminho de uma fonte, contaram isto a um **wajaga** . Ele foi até lá e ouviu seu choro, contando depois para Grer (Júlia Laranja).

---

[39] Segundo Nimuendajú, uma mulher, Ireti, sabia mais de vinte destas "cantigas" ([1939]1983:111).

Há um exemplo de um **mẽ mỳr** de uma pessoa que estava sofrendo muito. Trata-se de uma mulher da aldeia Mariazinha que estava apanhando de seu marido. Um **wajaga** encontrou seu **karõ** sentado sobre um tronco de árvore, chorando. Neste choro, relatava seu sofrimento. O **wajaga** conseguiu convencer o **karõ** a voltar para o corpo, evitando, assim, a morte da mulher. Mas há o exemplo de um **mẽ mỳr** de uma mulher que o emitiu antes de falecer, o que é considerado um fato inédito. Seu nome era Amnhàk (Orlanda). Ela era filha de Irepxi, e casada com Kamotre (Sebastião). No dia anterior a sua morte, no leito hospitalar, ela verbalizou seu **mẽ mỳr** que foi ouvido pelos presentes (Irepxi, Grer (Júlia Laranja), Sikoi (irmã de Amnhàk [Orlanda]) e Waxm ẽ) (meu nominador e epônimo, meio-irmão de Amnhàk [Orlanda]). Ao mesmo tempo, Atorkrã (Romão) ouviu-o na aldeia São José e o transmitiu a Grerti (Júlia Corredor). Através do **mẽ mỳr**, o **karõ** de Amnhàk [Orlanda] contava como ele foi aprisionado por Kamotre (Sebastião) e dado a um sapo que o colocou no fundo de um lago. Apesar da gravidade da acusação, nada aconteceu com ele, que continua vivendo na aldeia Cocalinho. Ouvi também o caso de um **karõ** de uma criança, que estava sendo maltratada pelo pai. Um **wajaga** ouviu e contou para Grer (Júlia Laranja).

Além destes, gravei diversos outros **mẽ mỳr** com Grerti (Júlia Corredor), como o de uma espingarda que "chorava" porque estava sofrendo ao ser carregada à bandoleira, sob um sol causticante; outro, de uma menina que foi entregue pelo pai a um marido muito mais velho; o de uma criança cujo **karõ** foi carregado por uma anta porque sua mãe aplicou-lhe gordura deste animal em seus cabelos; o de um pé de bacuri, que fora nominado pelos Kunuka e que, após secar, morreu.

**5 – Papel e prerrogativa cerimonial**

Os portadores do nome Tamkàk são possuidores de um objeto chamado por Nimuendajú de **põkrã**: capim do campo enrolado num núcleo comprido de pau de cinco centímetro de comprimento. Eu não vi nenhum destes objetos em minha pesquisa de campo, mas os Apinaje ainda se referem a ele. Estes eram colocados sobre o peito dos portadores deste nome, estando a pessoa deitada, como um recurso mágico para saber se a pessoa morreria logo; ou teria vida longa. Se o objeto caísse do peito, ele morreria logo; caso contrário, indicaria vida longa.

Nimuendajú citou ainda a prerrogativa dos portadores do nome Tepkryt de ser o **kràmgêx** da festa de **"A'luti"**. As informações que encontrei, sobretudo do velho Alexandre (Kagàpxi) que é um dos últimos **P$\tilde{e}$p** (guerreiros), aquilo que Nimuendajú chama de uma "festa" distinta, é, na verdade, o início das cerimônias de iniciação dos **P$\tilde{e}$p**. Antes de saírem para reunir uma nova turma de iniciandos, os **Uyapê** (homens que já haviam terminado as duas fases do **P$\tilde{e}$p: kaàg** e **kumr$\tilde{e}$x** ) reuniam-se numa casa especialmente construída no pátio (**ixkré krã pôti**) dentro da qual cantavam o **Rãdy**. Segundo estas minhas informações, tal cântico, ao contrário do que afirma Nimuendajú, não é prerrogativa dos portadores do nome Tepkryt, sendo executado por todos os **Uyapê** presentes nesta ocasião.

Para finalizar este capítulo, apresento uma tabela na qual estão expostos alguns conjuntos de nomes e suas prerrogativas. Esta amostra não deve ser tomada como representativa da totalidade dos nomes, ou dos conjuntos de nomes utilizados pelos Apinaje. Este é um objetivo que ainda está longe de ser alcançado, pois não estou convicto

que eu tenha esgotado o repertório de nomes utilizados. Ainda resta muita pesquisa a ser feita sobre este tema.

## Conjuntos de Nomes e Prerrogativas associadas

| Nome principal (Hixi krax ) | Nomes derivados : acompanham o nome principal) | Metades afiliadas | Cantos | Choro | papel cerimonial | enfeites e objetos |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1) Amnhi (Masc./Fem) | Amnhi kôi; Amnhi kapa; Amnhi jaka; Amnhi mykô; Amnhi sikra; Amnhi pory; Amnhi kunũm; Amnhimy Amnhi japu; Amnhi moain; Amnhô; Amnhôkrã; Amnhôpry. | Kore; Katàm | | | | Pode fazer enfeites com penugem da arara |
| 2) Apor (Masc) | Apor krãjaê | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 3) Grer (Masc./Fem) | Grerkwagre; Grer Kaxôti; Grer axkô; Grérhô; Grer màn; Grer kuprỳ iakôt; Grer Maỳ; Nhôkek; Jàt kamkrêk | Kore; Katàm | possui canto para maracá com unhas de veado | | | Pode fazer enfeites com as rêmiges da arara |
| 4) Gwrare (Masc./Fem) | Gwrahêk; Gwranhôn; Gôkrua; Pẽ pnhôxà | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 5) Ire (Fem) | Ireti; Ire pôti; Irepxi; Iré kagàr; Ire kaigor; Ire kanhor; Ireprã; Iremex; Ire gopykwyi. | Koti; Waxmẽ | Possui canto para os dentes da capivara e para a fumaça | | | Usa enfeites com as rêmiges da arara |
| 6) Kagàpxi (Masc) | Kagàxà | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 7) Kamêr Kamrô (Fem.) | Kamêr Kagô; Kamêr kaàg; Prĩpo. | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 8) Katàm (Masc./Fem) | Katàm kaàg; Katàmjarin; Katàmmboyt; katàm koxêt | Kore; Katàm | | | | |
| 9) Kôkôti (Fem) | Kôkôi; Kôkô Kamrô | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 10) Kynĩntyk (Masc) | Kaxwaxà; Krãkamrek; Ihkjê-ti | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 11) Kunuka (Masc./Fem) | Moxgô; Wajaga txenti; Gôtum. Konuprĩ | Koti; Waxmẽ | possui canto | | Chamar o cantador na festa de mẽ ôkréporundi | Possui amuleto (põkrã) que se coloca sobre o peito;<br>Prerrogativa de andar com perna de pau;<br>Tem a prerrogativa de exigir comida no pátio (coletivamente) ou comida exóticas (individualmente) |
| 12) Kunũm | Kwỳr kupu | | | | | |
| 13) Mogrã'i (Masc./Fem) | Kambôtre; Mbó krã-ti; Mbó-ti; Mãti; Mãtyk | Kore; Katàm | | | | |
| 14) Moxỳ | Mójarinti | | Canto de Moxỳ | | | |
| 15) Nhàjti (Masc./Fem) | Nhyti; Nhàhê; Nhàhôk; Amnhàk; Nokwài | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 16) Nhĩnô (Masc) | Nhĩnôpo; Nhĩnôkàre; Ôkwa pumba; Nhĩnôti. | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 17) Pãx (Masc./Fem) | Pãxparé; Pãxnokre; Pãxôta; Sipãx; Pãxre; Pãnpãn; Pãxkôi; Pãxkỳ . | Koti; Waxmẽ | | Mẽ mỳr de Pãx | | Pode fazer enfeites com rêmiges da arara (ou com penas de papagaio [retrizes e rêmiges] |
| 18) Pẽ p krã kaĩ (Masc./Fem) | Kẽ nburá; Mbô gêt. | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 19) Pẽ pkrã000ô (Masc) | Pẽ pnoti; Pẽ pndore; Rõreô | Kore; Katàm | | | | |
| 20) Pẽ pkré (Masc) | Rõrkỳ; Tyj kaigor; Tyj poro. | Koti; Waxmẽ | Canto de Mẽ kapênren hôxwỳnh | | | |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 21) Pẽ p nhôrik (Masc) | Pẽ prôrô | Kore; Katàm | | | | |
| 22) Põy (Masc) | Põhê; Põhú | Kore; Katàm | | | | |
| 23) Pẽ pkôb (Masc.) | Agà gêt; Poti gêt; Pẽ pti kra Pẽ pkwỳ gy; Pẽ p aka | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 24) Tamkàk (Masc./Fem) | Tamkàkti; Tamkàkluti; Tamkàkréréti; Tamkàkrãtemti; Tamkàgrati; Môingri; Mẽ õkà; | Koti; Waxmẽ | | | | Possui amuleto (põkrã) igual a Kunuká; Pode fazer enfeite exclusivamente com as retrizes da arara |
| 25) Tekator (Mas) | Pẽ pkwa grynh; Pẽ pjawrỳti; Pẽ pkator; Pẽ pxiti | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 26) Waxmẽ (Masc.) | Waxmẽ ti; Waxmẽ ngri; Waxmẽ gô; Waxmẽ xà | Koti; Waxmẽ | | | | |
| 27) Waxũm | Pẽ pré | Koti; Waxmẽ | | | | |

Glosas de alguns nomes:

Amnhô: rato do mato
Gô krua: água fria
Gwrare: Buriti pequeno
Kamêr Kamrô: kamêr = Bacaba; kamrô = sangue
Kambôtre: Kambot = escuro, noite; re = diminutivo
Katàm: (Cutia = na linguagem do mẽ mỳr)
Kôkôti: (Kôkô = macaco)
Nhĩnô: parte de fora do peito da pessoa
Pãx (Pàxti, Pãxre): = Tamanduá (Pàrti e Pàre)
Põy: (semente de milho)
Tamkàk: = Estrela D'Alva (Planeta Vênus)
Tekator: te = perna; kator = sair (perna torta?)

# Capítulo IV - A Amizade Formal Apinaje

## 1 - Cosmologia e Amizade Formal

A amizade formal é uma instituição presente na maioria das sociedades dos povos Jê-falantes.[1] Ocorre, entretanto, como é comum entre povos culturalmente próximos, variações nas suas manifestações dentre as diversas sociedades particulares. Os amigos formais entre os Apinaje são chamados pelos termos recíprocos de **kràmgêx** (masc. e fem.), para aqueles que entregam os enfeites, e **pahkràm** (masc. e fem.) para aqueles que os recebem.[2]

A amizade formal tem sido analisada enquanto uma relação social institucionalizada e pensada, antropologicamente, em termos da sua importância para a organização social daquelas sociedades. Quando tomada neste sentido, ela é abordada por um viés que privilegia seu caráter sociológico, observando-se sobretudo as relações sociais que se estabelecem entre as pessoas que compartilham deste tipo de relação formalizada. Estas análises fazem pouca, ou nenhuma, menção à instituição da amizade formal enquanto outra forma de aquelas sociedades interpretarem seu universo cosmológico.

---

[1] Uma exceção seriam os Kaingang, povo de língua Jê Meridional, em que não há este tipo de relação ego-centrada. Segundo Juracilda Veiga, algumas atividades que são desempenhadas pelos amigos formais entre os Jê Setentrionais e Centrais (como serviços rituais ligados às atividades funerárias) são realizadas por pessoas da metade oposta da categoria de **péin**. Mas não há indicação de transmissão desses papéis. Eles são prerrogativas de alguns nomes pessoais (Veiga, 1994).

[2] DaMatta utilizou três termos diferentes para as pessoas envolvidas na relação de amizade formal. No caso de amigos formais, grafou **krã-geti**, recíproco **pá-krã**; para amigas formais, escreveu **krã-gedy**, recíproco **pá-krã**. Nas páginas seguintes eu utilizo apenas dois termos tanto para masculino quanto para feminino. Assim, onde DaMatta escreveu **krã-geti** ou **krã-gedy**, eu uso apenas **kràmgêx**; para a palavra **pá-krã**, eu escrevo **pahkràm**.

Nesta parte da tese, pretendo mostrar como, entre os Apinaje, a amizade formal está relacionada à cosmologia, tanto quanto à organização social. E por relacionar-se a essas duas esferas, a amizade formal pode estender-se até a área das trocas matrimoniais. Esta interrelação entre amigos formais e cosmovisão, está presente, também, entre os Mẽ bêngôkre (Kayapó). Para aquele povo, a amizade formal inicia-se com os dois heróis que são colocados dentro do rio para crescerem mais rapidamente e, assim, poder matar o grande gavião que atacava a aldeia (Lea, 1986). Já entre os Suyá, entretanto, as informações dadas por Seeger (1981) não informam sobre a origem da amizade formal. A mesma falta de informação também se verifica para o caso dos Xikrin. Lux Vidal (1977), refere-se às características da relação de amizade formal Xikrin, mas não menciona como se deu o surgimento desta. Pelos dados etnográficos existentes, esta relação entre os seres do tempo primordial também se expressa entre os Timbira Orientais. Carneiro da Cunha (1978: 20) ao explicar como surgiu a morte, afirma que entre os Krahô, Püd (Sol) e Püdleré (Lua) eram amigos formais (**hopin**). W. H. Crocker (1984: 19-32; 1990:303) afirma que entre os Canela há também esta relação de amizade formalizada entre Sol e Lua.[3]

Vimos no primeiro capítulo que, entre os Apinaje, Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua), iniciam a relação de amizade formal. Ou melhor, a relação de amizade formal é inerente a existência da própria sociabilidade Apinaje, pois ela existe já entre os próprios heróis criadores da humanidade. A sociabilidade, ou a forma de viver Apinaje, pressupõe a existência deste Outro no próprio processo de constituição do social, mas cuja força é antes integradora do que desintegradora.

[3] Nimuendajú (1946) não informa se entre os dois heróis demiurgos Canela (Sol e Lua) existia a relação de amizade formal.

Ou seja, a alteridade presente desde o início da criação do mundo, serve para indicar que o diferente é visto como elemento necessário para a constituição do social. Afinal, ambos, Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua) sendo desde o princípio diferentes (marcado pela relação de amizade formal), criam a possibilidade lógica de seus "filhos", a humanidade Apinaje, poderem engendrar relações matrimoniais. Afinal de contas, se os dois heróis criadores fossem iguais, a relação entre seus "filhos" também seria entre iguais, gerando a possibilidade de incesto. É por estar ligada aos heróis criadores da humanidade, como elemento criador da diferença, que a amizade formal pode ser considerada como um "paradigma de alteridade", como afirmou corretamente Lea (1999).

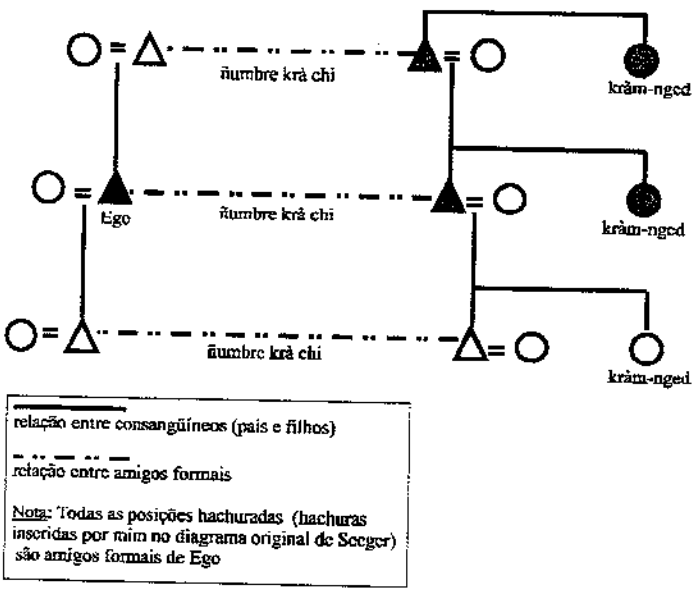
### 1.1 - A forma de transmissão e as relações entre os amigos formais

Há duas variáveis à regra de transmissão de amizade formal entre os Jê Setentrionais: a nominação e a patrilinhagem, conforme observou Lopes da Silva (1986:191). Os Timbira Orientais estão no primeiro caso, pois a amizade formal é uma relação estabelecida através dos nomes pessoais. Mas ainda aqui temos variações. Entre os Krahô, a amizade formal é estabelecida entre aquelas pessoas portadoras de determinados nomes. A relação de amizade formalizada estabelecida entre as pessoas está condicionada a uma relação pré existente entre os nomes. Menos que estabelecer relação entre pessoas, a amizade formal, desta forma, revela que se trata de uma relação pensada como anterior à relação pessoal. Os portadores de determinados nomes, possuem, também, um conjunto de amigos formais. Este conjunto será herdado pelos novos portadores de nomes, quando da transmissão dos mesmos.

Entre os Krĩkati, ainda que os laços de amizade formal se estabeleçam através da nominação, sendo os amigos formais de uma pessoa os mesmos de seu nominador (como

entre os Krahô), há, no entanto, uma variação em relação a estes. No caso Krĩkati, a amizade formal é estabelecida entre grupos de nomes. Se entre os Krahô são os nomes que estão em relação de amizade formal, entre os Krĩkati são os grupos de conjuntos de nomes os portadores de amigos formais (Lave, 1967:187).

Diagrama 10
Terminologia entre amigos formais Suyá
(a partir dos dados de Seeger, 1981)




Entre os Mẽbêngôkre (Kayapó) os amigos formais são herdados patrililateralmente, sendo que pais e filhos compartilham dos mesmos amigos formais (Lea 1995). Já entre os Suyá, as informações de Seeger (1981) não são conclusivas, indicando apenas a relação de amizade formal entre parceiros de sexo masculino. Trata-se de uma relação herdada, sendo que os filhos e filhas de um amigo formal de um homem, serão amigos formais também dos filhos dele. Ego masculino (veja Diagrama 10) terá como amigos formais o amigo formal de seu pai, as irmãs deste homem, além dos filhos e filhas dele (posições hachuradas no diagrama) (Seeger, 1981:142-143). O termo utilizado por Ego e seu amigo formal é autorecíproco: **ñumbre krá chi**. Já entre Ego e sua amiga formal os termos recíprocos são **kràm gêd** e **ñumbre krá chi**. Este modelo aproxima o caso Suyá do sistema Apinaje, pois em ambos há um conjunto de amigos formais sendo transmitidos.

A amizade formal entre os Apinaje guarda semelhanças com os demais povos Jê Setentrionais, quanto aos papéis e funções desempenhados e quanto ao caráter "místico" que se observa entre os membros envolvidos nesta relação: **kràmgêx / pahkràm** têm relação de solidariedade e evitação.

Contudo, a forma de transmissão da amizade formal Apinaje tem uma característica própria. Esta especificidade da forma de transmissão confere-lhe resultados sociológicos também peculiares. A tese, apresentada aqui, é que há entre os Apinaje uma forte vinculação entre as relações estabelecidas através de amizade formal (**kràmgêx / pahkràm**) e o estabelecimento de relações matrimoniais, que permite pensá-la também como uma relação cerimonial que leva a estratégias matrimoniais.[4] Meus argumentos procuram demonstrar que a entrega de enfeites, por parte de um amigo(a) formal e seus filhos nominados, pode ser interpretada como uma ritualização das ações mitológicas de Mỳỳti e Mỳwrỳre.[5]

Na minha interpretação, o ritual de entrega dos enfeites, realizado por um(a) amigo(a) formal e seus filhos nominados simboliza a divisão da humanidade Apinaje entre as metades Koti e Kore, conforme realizada por Sol e Lua no início dos tempos. Um amigo formal (o **kràmgêx**) simboliza o Sol (Mỳỳti), enquanto que o outro (o **pahkràm**) simboliza a Lua (Mỳwrỳre). Ao se entregar os enfeites, está-se "afirmando em ação" (nos termos de Leach, como veremos adiante) que os filhos consangüíneos de **pahkràm** simbolizam os Kore, enquanto que os filhos consangüíneos de **kràmgêx** simbolizam os Koti. Por um

[4] Conforme já postulado por Lea (1995a).
[5] Desta maneira, minha interpretação confirma, em partes, o *insight* de Maybury-Lewis (1960:212) de que haveria alguma relação entre a amizade formal e um sistema de casamento entre metades exogâmicas, conforme argumento que esbocei na Introdução (pp.xi-xiii).

princípio de exogamia de metades,[6] estabelecido no inicio dos tempos pelos desejos de Sol e Lua, conforme vimos no mito da criação da humanidade, apresentado no capítulo I, os filhos consangüíneos de Mỳỳti (que são os Koti) devem se casar com os filhos consangüíneos de Mỳwrỳre (que são os Kore).

## 1.2 - Definindo um conceito de mito e rito

Antes de prosseguirmos com a descrição da transmissão da amizade formal, faz-se necessário explicitar o conceito de mito que adoto nesta tese. Para mim, um conceito que possui maior alcance para compreender estes episódios dos Apinaje, deriva tanto dos escritos de Eliade ([1957] 1995); ([1963] 1989), quanto de Leach ([1954] 1996): o mito como um *modelo exemplar* das atividades humanas mais significativas. Esta idéia de mito como *modelo exemplar* também está presente na análise dos mitos e ritos Barasana, realizada por S. Hugh-Jones. Para ele, um sistema mitológico adquire significado quando visto como força ativa e princípio organizador da vida diária. Esta característica está ligada ao fato de que as sociedades indígenas sul-americanas, não vêem parentesco, casamento, organização social, como elementos isolados de uma ordem religiosa ou cosmológica mais ampla (S. Hugh-Jones, 1979:3).

Já o conceito de rito aqui adotado provém dos autores citados anteriormente, e também de DaMatta (1981), no que se refere à característica de um ritual destacar uma relação social já existente. Ainda que os primeiros dois estudiosos tenham perspectivas distintas e tradições diferentes (Eliade é historiador das religiões, e Leach antropólogo), há um ponto de convergência entre os escritos de ambos no que tange ao mito.

---

[6] Para Nimuendajú, os Irãmrãire (também conhecidos como Cayapó do Pau D'Arco) também possuíam metades exogâmicas leste (**ká-i-ma-mẽ-ya**) e oeste (**Apári-ma mẽ-ya**) (Nimuendajú, 1940:128).

A partir da sua perspectiva de analisar mitos e ritos, Leach destaca o *status* social deles, e os trata como formas de comunicação, com o primeiro (mito) sendo uma *afirmação em palavras*, enquanto que o segundo (rito) é uma *afirmação em ação*, que dizem algo sobre o social ([1954] 1996: 76). Entretanto, ele não deixa de considerar o mito também como um certo *modelo exemplar*, uma vez que o considera como "um certo modo de descrever certos tipos de comportamento humano" ([1954] 1996:77 [grifo meu]). Pela perspectiva sociológica da sua análise, Leach entende este *modelo exemplar* principalmente a partir das ações sociais empíricas observadas no mundo cotidiano.

Já a perspectiva de Eliade é outra. Ele compreende mito e o rito como ações concretas cujo sentido está voltado menos para o mundo empírico e mais para o religioso. Para ele, "um mito conta uma história sagrada" (...) "um acontecimento, primordial que teve origem no começo dos tempos" ([1957] 1995: 84). Por isso, significa um *modelo exemplar*, pois está ligado à narrativa de como "seres sobrenaturais criaram uma realidade, quer seja a realidade total do Cosmos, ou apenas um fragmento dele" (Eliade, [1963] 1989:12). Aqui sua definição aproxima-se daquela de Leach, pois este fragmento dos Cosmos pode ser "uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição" (Idem, [grifo meu]).

Por entender o mito dessa maneira, o conceito de rito utilizado por Eliade difere daquele de Leach. Para Eliade, o rito é uma forma de o homem religioso imitar os deuses e, desta forma, reatualizar a ação dos seres primordiais e recriar a história primordial ([1957] 1995: 87-88). Os mitos, por sua vez, são considerados como "vivos", pois ocorre uma experiência religiosa por parte dos participantes da sociedade que os praticam. Esta

experiência religiosa torna-se mais significativa na realização dos ritos, pelos quais se repetem as ações primordiais dos seres ancestrais (Idem).

Eu adoto esta noção de rito de Eliade, como uma repetição das ações primordiais dos demiurgos criadores ou transformadores do mundo, incorporando nela também aquela noção proposta por Leach de o rito ser uma *afirmação em ação*, uma vez que o ritual de entrega de enfeites, pelo amigo formal Apinaje, diz respeito também às questões empíricas de organização social e de relações sociais. Mas adoto também a perspectiva seguida por S. Hugh-Jones de que mito e rito somente podem ser vistos como entidades que lançam luz uma sobre a outra. Desta forma, estudar os significados expressos nos mitos e ritos, "somente se torna possível quando ritos e mitos são vistos dentro de um contexto social e cultural específico" (S. Hugh-Jones 1979:259).

Neste sentido, importa ressaltar a definição de rito que foi elaborada por DaMatta (1981). Partindo das teorizações elaboradas por Leach ([1954] 1996) e Victor Turner ([1967] 1980; [1969] 1974), DaMatta argumenta que o estudo dos rituais deve ser uma maneira de perceber como elementos do mundo social cotidiano são destacados, deslocados e transformados em símbolos que permitem perceber aquele momento social como especial e extraordinário (DaMatta 1981:60). Tomando de empréstimo a noção de condensação de Victor Turner ([1967] 1980:32-33), para DaMatta o ritual tem como traço distintivo o que ele chamou de dramatização: condensação de algum aspecto, elemento ou relação, colocando-o em foco, em destaque, onde adquire novos significados, que não existiam quando era apenas um aspecto do cotidiano (DaMatta, 1981:60). Aproximando-se da definição de Leach, DaMatta enfatiza sempre que, para ele, um rito, assim como um mito, consegue colocar em *close up* as coisas do mundo social. Este destaque pode acontecer

através de três formas básicas de ritualização: a) a separação ou reforço; b) a inversão; e c) a neutralização. Sendo um discurso simbólico, o ritual destaca certos elementos da realidade, enfatizando aspectos do social que reforçam elementos ou relações existentes; invertem situações e papéis; ou servem como elementos de neutralização.

O aspecto de separação ou reforço é um mecanismo para fazer tornar-se conhecido aquilo que não estava devidamente percebido. Com a aplicação deste mecanismo, cria-se um campo formal ou respeitoso. Os rituais que enfatizam a separação ou reforço guardam uma relação direta com o mundo cotidiano, servindo para destacar um determinado papel ou elemento, inibindo-se os demais. Com o mecanismo da inversão, provoca-se um deslocamento dos elementos de um domínio para outro. Este é o campo também da jocosidade uma vez que se tende a inverter as posições e os papéis do mundo normal. No caso da neutralização não ocorre reforço, nem inversão, mas sim uma relação fundada no afastamento e respeito. Aqui, estaria relacionado a esfera da evitação (DaMatta, 1981:60-63).

Numa passagem em que reflete sobre o ritual numa sociedade complexa, ele expressa uma afirmação que pode ser estendida também para sociedades não-complexas.

> *É como se o domínio do ritual fosse uma região privilegiada para se penetrar no coração cultural de uma sociedade, na sua ideologia dominante e no seu sistema de valores. Tudo isso porque é o ritual que permite tomar consciência de certas cristalizações sociais mais profundas que a própria sociedade deseja situar como parte de seus ideais 'eternos'* (DaMatta, 1981:24 grifo meu).

Minha intenção neste trabalho não é discutir se as cosmologias dos povos indígenas Jê-falantes são formas religiosas de conceber o mundo, ou não. Meu objetivo é compreender melhor o ritual de entrega de enfeites pelo amigo formal Apinaje e para isso

adoto os conceitos de mito e rito tanto de Leach, quanto de Eliade, além de DaMatta e S. Hugh-Jones uma vez que são os mais significativos para compreender e explicar a narrativa de alguns mitos e das ações verificadas no ritual dos Apinaje, sobretudo no que se refere ao ritual de entrega de enfeites por parte de um amigo formal. Opto, ainda, pelo conceito de mito enquanto um *modelo exemplar*, conforme proposto por Eliade, pois esta é uma interpretação que dá conta do *insight* proposto pelo próprio DaMatta.

> *De um ponto de vista geral e abstrato, que não pode ser desenvolvido aqui, considero que esse ciclo [mito de Sol e Lua] é a expressão codificada das relações e ações sociais mais importantes da sociedade Apinaje* (DaMatta, 1976a:133, nota 13).

Seguindo o *insight* de DaMatta, trato o mito de Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua) como um *modelo exemplar* no qual se revelam, aos Apinaje, diversos aspectos do seu ideal de sociabilidade humana. Interpreto a entrega de enfeites pelo amigo formal como um rito que recria a relação primordial inicial, ao mesmo tempo que recria uma união primordial entre Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua). Refaz a relação primordial, porque Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua) eram amigos formais no início dos tempos. Recria uma união primordial porque Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua), após "criarem" seus filhos (a humanidade Apinaje), dividiu-os em duas metades, determinado que ambas casariam entre si. Através deste ritual, destaca-se um dos amigos formais de uma pessoa, dentre os vários que ela possui, adquiridos através do sistema de nominação. E, mais, através desta relação assim destacada, abrem-se as possibilidades da existência de diversos tipos de relação social, inclusive a matrimonial.

Entendo que o mito de Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua) pode ser compreendido como uma *afirmação em palavras*, e que, neste caso, pode ser visto como um *modelo exemplar*

que dá significado ao comportamento humano no mundo. O rito, por sua vez, pode ser compreendido como uma *afirmação em ação*, mas, no caso Apinaje, voltado tanto para a realidade material quanto para a cosmologia. Por estar relacionada também à cosmologia, é que entendo a entrega dos enfeites, por parte dos amigos formais, como um processo ritual que recria, simbolicamente, a relação primordial entre Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua). Por estar vinculada à realidade material, este ritual abre possibilidades de ser manipulado para gerar relações de aliança matrimonial, como veremos adiante.

O ritual de entrega de enfeites por parte de um amigo formal, pela caracterização de DaMatta, pode ser visto sobretudo como um rito de separação e reforço. Mas, através dele, criam-se relações sociais em que estão presentes os outros elementos de inversão e neutralização. E será o conjunto destes três elementos, engendrados pelo ritual de separação e reforço que recria a relação primordial entre Mỳỳti e Mỳwrỳre, como um modelo exemplar de sociabilidade, que permitirá interpretar seu rendimento social como uma forma de estabelecer alianças matrimoniais.

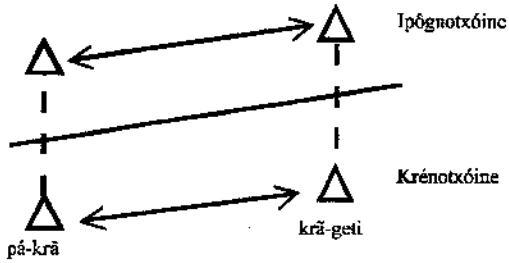
## 2 - A transmissão de amizade formal

### 2.1 - Os dados de Nimuendajú e DaMatta

Para Nimuendajú a transmissão da amizade formal ocorria por iniciativa dos pais ou avós da criança. No momento em que esta chegava a idade de cinco anos, os pais ou avós escolhiam[7] duas pessoas que lhes eram simpáticas (Nimuendajú não explica essa escolha), sendo um homem e uma mulher, para entrar em relação de **kràmgêx/pahkràm** com a criança. Nimuendajú informa, entretanto, que o convite dos pais ou avós é feito pedindo-se

[7] Nimuendajú ([1939] {1983}) não explica se havia preferência por um deles.

Diagrama 11
Transmissão de amizade formal Apinaje segundo DaMatta (1976a: 140)




As linhas pontilhadas indicam relação entre arranajador de nomes e nominado
A linha com dupla seta indica relação de amizade formal

a duas pessoas para que confeccionem os enfeites para serem entregues aos seus **kra pyràk** (filhos nominados).

Estes enfeites são importantes pelo seu uso cerimonial. Com base nas minhas informações de campo, os enfeites confeccionados e entregues pelos **kràmgêx** são utilizados na cerimônia do casamento. Quando uma pessoa não possui os enfeites, entregues pelo **kràmgêx**, toma-os emprestados para poder realizar a cerimônia do casamento, fato não mencionado por Nimuendajú, nem DaMatta. Tais enfeites não são comuns a todos, muito embora ambos os sexos usem o mesmos enfeites, conforme nos informa Nimuendajú.[8]

Ao apresentar a regra de transmissão da amizade formal, DaMatta, em texto publicado em 1976, afirma que o **kràmgêx**[9] de uma criança

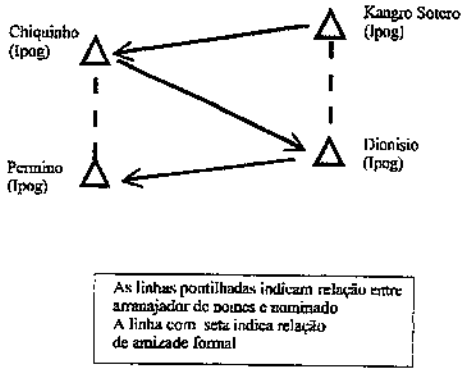
> *é sempre, (...), um* ***pá-krã*** *de um dos seus* ***pam*** *ou* ***nã-kaog****, de modo que um menino ou menina acaba por pertencer ao mesmo grupo cerimonial do seu pai ou mãe cerimonial ou adotiva, a qual - por sua vez - passou as marcas de sua metade cerimonial para um filho ou filha adotiva de um dos seus* ***krã-geti*** (DaMatta, 1976: 160).

[8] Conforme vimos no capítulo III (pp. 145 et alli) os enfeites são um conjunto formado por **mẽ kaĩ** (enfeite de penas de papagaio colocado abaixo do joelho); **ãmbrêt** (cordão de algodão com penugens de papagaio enrolado abaixo do joelho); enfeite para colocar na cabeça; **màn jamy kaxàtre** (enfeites para os braços); **mẽ texê** (enfeite para usar no tornozelo); **mẽ õ prepre** (enfeite com penas de rabo da arara para usar no pescoço). Os membros da metade Ixkrénhõxwỳnh usam o enfeite de cabeça enquanto os da metade Hipôknhõxwỳnh usam também três braceletes de madeira.

[9] DaMatta utilizou três termos para referir-se aos amigos formais Apinaje: para os amigos formais, escreveu **krã-geti** e **pá-krã**; para as amigas formais, usou **krã-gedy** e **pá-krã**. Nas páginas seguintes, eu utilizo apenas dois termos: **kràmgêx** e **pahkràm**.

Em *O Mundo Dividido*, a regra que DaMatta expõe para a transmissão da amizade formalizada difere daquela apresentada anteriormente.[10] Baseado no Diagrama 11 (página anterior), ele afirma que, "o **krã-geti** da criança será um filho de um **krã-geti** do seu pai adotivo. E no caso feminino, a **krã-gedy** será a filha de **krã-gedy** de sua mãe adotiva" (DaMatta, 1976a: 139 [grifos meus]). Como se pode notar, existe uma diferença entre as duas afirmações. Na primeira (do texto de 1976), Ego terá como **kràmgêx** um **pahkràm** de um dos seus **pãm** ou **nã-kaàk**. Na segunda (texto de 1976a), Ego masculino terá como **kràmgêx** um filho do **kràmgêx** de seu pai adotivo (ou arranjador de nomes). Já Ego feminino terá como **kràmgêx** a filha da **kràmgêx** de sua mãe adotiva (ou arranjadora de nomes). DaMatta, no entanto, não especifica se este filho de **kràmgêx**, ou filha de **kràmgêx**, são consangüíneos ou classificatórios. Veremos adiante que esta diferença entre filhos consangüíneos e filhos classificatórios possui significados sociológicos muito importantes.

Diagrama 11-A
Transmissão de amizade formal Apinajé segundo DaMatta (1979:111)




Em um texto posterior DaMatta (1979), faz a mesma afirmação do artigo publicado em 1976, e não aquela de *O Mundo Dividido*.[11] Para sustentar seu argumento, apresentou um diagrama (acima), bastante diferente daquele apresentado anteriormente. Nele percebe-se que haveria um sistema de troca entre as

[10] Estes problemas com os dados etnográficos relacionados à transmissão da amizade formal também foram apontados por Lea (1995).

[11] Em um artigo, Trindade-Serra complica ainda mais a questão. Para ele, "o amigo sênior escolhido, ou **krã-geti** (recíproco = **pá-krã**), deverá ser sempre um krã-geti do pai adotivo do sujeito (no caso de Ego feminino, a **krã-gedy** será a filha da **krã-gedy** de sua mãe adotiva)" (Trindade-Serra, 1978:230 [grifos meus]). Pela leitura de Trindade-Serra, teríamos regras diferentes caso se tratasse de Ego masculino e

metades de maneira que Ego teria como amigo formal um amigo formal (um **pahkràm**) de seu arranjador de nomes, para o qual este teria entregado enfeites. De toda maneira, seu argumento é que através da amizade formal se estabelece duas linhas de continuidade formal no sistema de incorporação dos membros da comunidade a um dos pares de metades Apinaje.[12]

Numa leitura ao livro *O Mundo Dividido*, Alcida Rita Ramos (1977:263-280) apontou criticamente diversos problemas entre os dados apresentados e as análises feitas por DaMatta. Um deles refere-se às dificuldades apresentadas pelos dados sobre a amizade formal. Ramos aponta que, pela regra descrita por DaMatta, o **kràmgêx** de uma criança será o filho de um **kràmgêx** do seu pai adotivo (no caso masculino) e a **kràmgêx** será a filha da **kràmgêx** de sua mãe adotiva (no caso feminino). Mas a despeito desta regra, que evitaria sexo cruzado entre amigos formais, DaMatta sugere que a relação de amizade formal pode se dar entre duas pessoas de sexo oposto (Ramos, 1977:273).

Assim, DaMatta não esclareceu convincentemente como se dá a escolha de (ou dos) **kràmgêx**. Afinal, segundo ele, Ego pode ter mais de um **kràmgêx**, podendo mesmo ser cada um de uma das metades. Além disso, Ego masculino pode ter amigo formal feminino, mas DaMatta não fornece informações sobre como poderiam acontecer tais escolhas e quais os termos utilizados neste último caso.[13]

---

feminino. Para o primeiro, o **kràmgêx** seria o mesmo de seu pai adotivo. Para Ego feminino, seria a filha da **kràmgêx** de sua mãe adotiva.

[12] As metades que ele denomina como Krenotxuine (na minha grafia: Ixkrénhõxwỳnh) ou Ipôgnotxuine (Hipôknhõxwỳnh). A afiliação ao outro par de metades Apinaje, (Kotí / Kore) se dá através da onomástica.

[13] Problema já apontado por Lea (1995).

Enquanto Nimuendajú afirmava que a escolha se dava por simpatia, DaMatta diz que a regra para a transmissão da amizade formal é que Ego feminino teria uma amiga formal (**kràmgêx**), que seria uma filha de uma amiga formal de sua arranjadora de nomes, enquanto que Ego masculino teria como amigo formal (**kràmgêx**) um filho de um amigo formal de seu arranjador de nomes. Desta forma, haveria uma linha de transmissão masculina e outra feminina, o que teria induzido Nimuendajú ao erro de interpretar uma afiliação aos grupos (**hikjê**) exogâmicos e a existência de filiação paralela.

Pelas minhas informações, a amizade formal não é transmitida através da entrega de enfeites, como afirma DaMatta, nem serve para afiliação a um segundo par de metades. A amizade formal é estabelecida através do arranjador de nomes e independe da entrega dos enfeites. A entrega destes, como veremos adiante, são interpretados por mim como uma ritualização do mito de criação da humanidade, quando Mỳỳti e Mỳwrỳre agiam na transformação do mundo, que serve também para estabelecer aliança matrimonial, através de uma aliança matrimonial ideal (e primordial) entre as metades Koti e Kore.

O arranjador de nomes tem vários conjuntos de amigos formais. Cada um destes conjuntos de amigos formais do arranjador de nomes é composto por um amigo formal sênior, e um conjunto de amigos formais juniores. Estes amigos formais juniores do arranjador de nomes de Ego são aquelas pessoas que estão na posição de filhos nominados do amigo formal sênior do arranjador de nomes. Tanto os amigos formais seniores quanto os juniores, são chamadas pelo termo **kràmgêx** (recíproco, **pahkràm**).

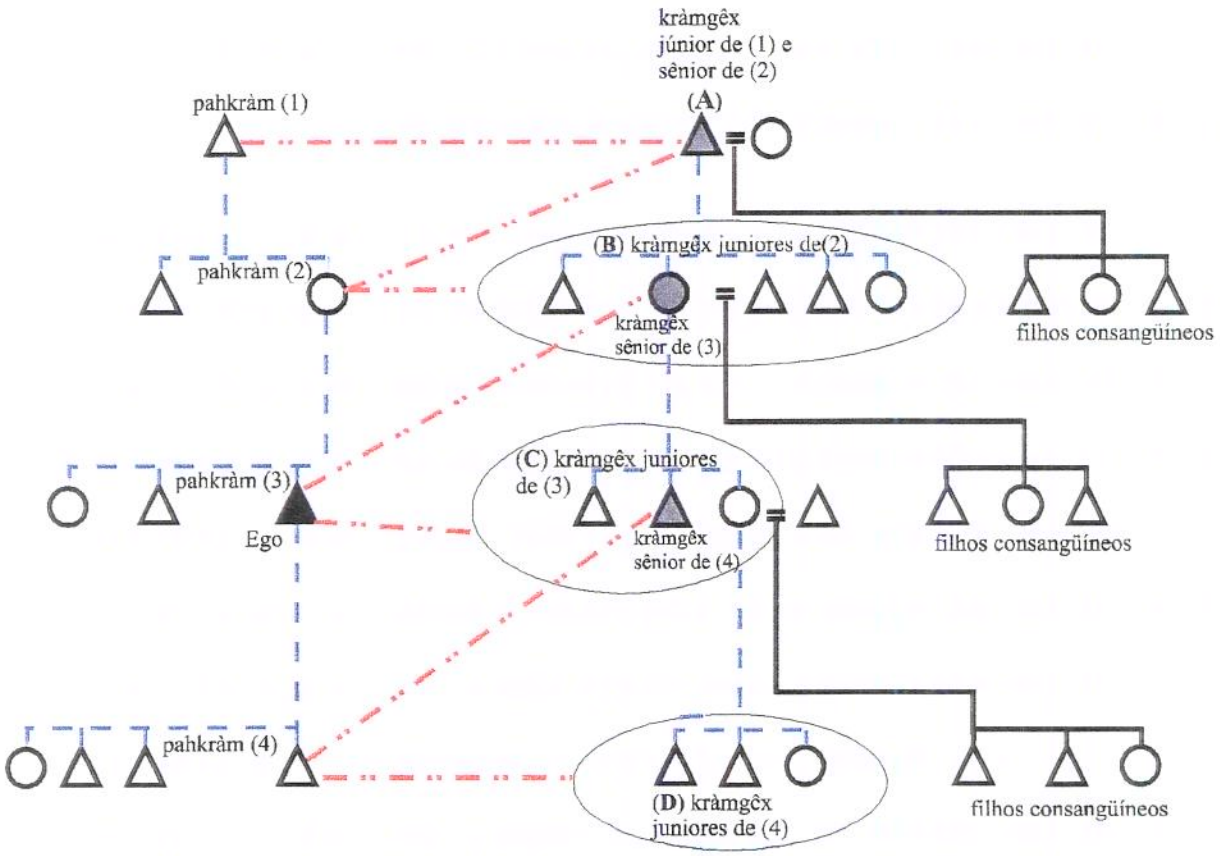
Desta forma, os amigos formais (**kràmgêx**) de Ego (masculino ou feminino) serão todos os amigos formais (e seus filhos nominados) dos seus arranjadores de nomes. Eu uso

o substantivo no plural porque ocorre desta maneira. Mesmo que Ego possua apenas um único arranjador de nomes, terá um conjunto de pessoas que lhe serão amigos formais (**kràmgêx**). Este conjunto será composto por todas as pessoas que estiverem na posição de filhos nominados (**kra pyràk**) em relação ao **kràmgêx** sênior ou **kràmgêx** júnior[14] deste arranjador de nomes.

O Diagrama 12, apresentado na página seguinte, visa facilitar a compreensão. O **kràmgêx** (**A**) que aparece no topo do diagrama (hachurado), é amigo formal júnior para **pahkràm** (**1**) e é amigo formal sênior para o **pahkràm** (**2**). Já seus filhos nominados (o conjunto de pessoas (**B**)), para os quais o **kràmgêx** (**A**) arranjou nomes, são amigos formais juniores (**kràmgêx** juniores) de (**2**). Quando o homem, **pahkràm** (**1**) solicitar ao seu amigo formal júnior (**A**) para que entregue os enfeites para sua filha nominada (**2**) (ou seja, para quem (**1**) arranjou nomes), (**A**) será acompanhado de todos seus filhos nominados (**B**). Estes se tornarão amigos formais juniores da mulher (**2**). Quando a mulher (**2**) necessitar dos serviços do amigo formal para um de seus filhos nominados (como cavar sepulturas, transladar o defunto para o cemitério; dar os banhos no sétimo dia após o sepultamento ou para entregar os enfeites), ela chamará por um de seus amigos formais juniores (**B**). Este, por sua vez, poderá executar a tarefa solicitada, ou mandar um de seus filhos nominados (**C**) para que o execute.

[14] Esta distinção entre amigo formal sênior e júnior não é realizada pelos Apinaje. Faço-a com o propósito de tornar mais compreensível aquele sistema.

Diagrama 12
Transmissão de amizade formal Apinaje




relação entre arranjador de nomes / filho nominado

relação entre consangüíneos (pais e filhos)

relação entre amigos formais

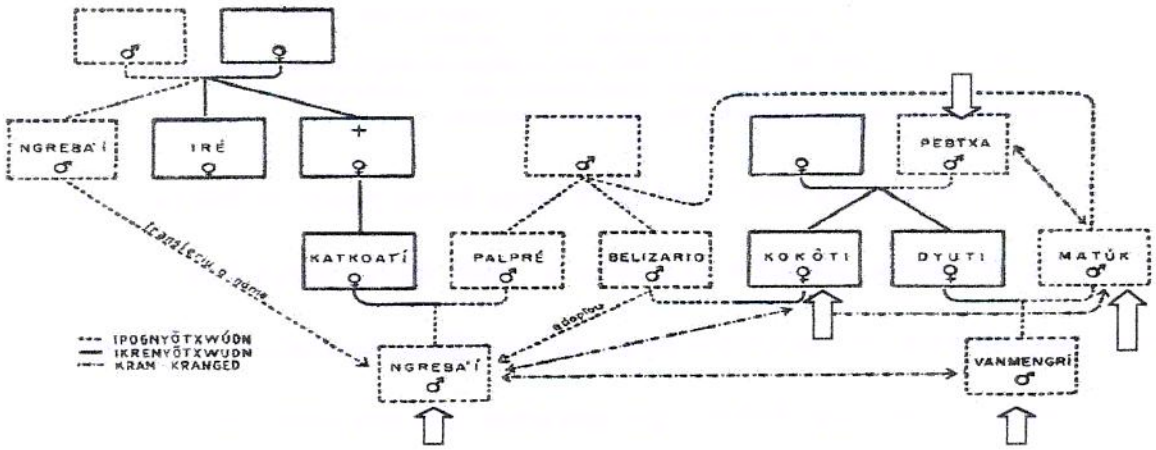
Nota: todas as posições dentro do balão indicam o conjunto de amigos formais juniores.
Os amigos formais juniores não devem ser confundidos com o pahkràm.
Note-se também que os pahkràm (1), (2) e (4), estão nesta condição em relação a, respctivamente, (A), (A e conjunto B) e (homem do conjunto C e conjunto D) e não em relação a Ego.
Este é pahkràm da mulher do conjunto B e dos membros do conjunto C.

Na entrega de enfeites para Ego (**3**), esta amiga formal júnior (mulher hachurada do conjunto (**B**)) da mulher **pahkràm** (**2**), torna-se, desta forma, amiga formal sênior do homem (Ego **pahkràm** (**3**)), ao mesmo tempo que seus filhos nominados (**C**), tornam-se os amigos formais juniores dele. Enfim, Ego (**pahkràm** (**3**)) terá como amigos formais as pessoas pertencentes ao conjunto (**C**), os quais serão seus amigos formais juniores, além de

um membro do conjunto de pessoas de (**B**), o qual será amigo formal sênior. Quando o homem (Ego **pahkràm** (**3**)) tiver um filho nominado (**4**) (para quem ele (**3**) arranjou nomes), ele chamará um de seus **kràmgêx** juniores (**C**) para ser **kràmgêx** de seu **kra pyràk** (filho nominado). Assim, o ciclo de transmissão é infinito.

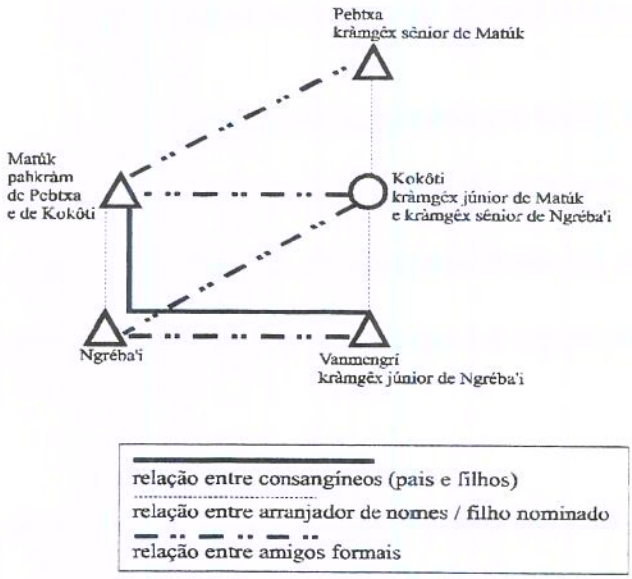
Um ponto importante a ser assinalado aqui, é que o cálculo utilizado para o estabelecimento de relação de amizade formal ocorre entre pessoas que estão relacionadas através do sistema de nominação e não por laços de consangüinidade. Outro ponto a ser ressaltado é que os filhos consangüíneos não participam da transmissão de amizade formal junto com seus genitores. Esta ausência dos filhos consangüíneos na transmissão de amizade formal está, segundo minha interpretação, relacionada ao sistema matrimonial ideal criado com aquela relação, como veremos adiante. Vejamos agora como se torna possível, por esta maneira de interpretar a transmissão de amizade formal, compreendermos, também, o Diagrama 13 (abaixo) apresentado por Nimuendajú ([1939:31] 1983:28).

Diagrama 13
Transmissão de amizade formal,
segundo Nimuendajú ([1939] 1983)



Eu chequei as relações de parentesco entre algumas daquelas pessoas mencionadas por Nimuendajú (veja as setas indicando as pessoas citadas). Veja-se como se torna compreensível aqueles dados quando colocados num diagrama (Diagrama 14 ao lado) seguindo o padrão utilizado em meu Diagrama 12. Assim, o homem Pebtxa é **kràmgêx** sênior de Matúk; a mulher Kokôti é **kra pyràk** (filha nominada) de Pebtxa (foi ele quem arranjou nomes para ela) e, em conseqüência disto, ela é **kràmgêx** júnior de Matúk. Vanmengrí, por sua vez, era filho consangüíneo de Matúk, enquanto que Ngréba'i era seu filho nominado (Matúk lhe arranjou os nomes). Para que se entregasse os enfeites para Ngréba'i, Matúk falou com sua **kràmgêx** júnior, Kôkôti. Esta, por sua vez, era arranjadora de nomes de Vanmengrí e o chamou para ir entregar os enfeites para Ngréba'i. Com isto Vanmengrí torna-se amigo formal júnior de Ngréba'i.

Diagrama 14
Exemplo de transmissão de amizade formal
a partir dos dados de Nimuendajú ([1939] 1983:28)




Desta forma, sem as complicações propostas e colocadas pela afiliação a Hipôknhõxwỳnh ou Ixkrénhõxwỳnh (como pensava Nimuendajú), que não se aplicam à transmissão de amizade formal[15] fica fácil de compreender a regra do ritual de entrega dos

[15] Conforme já afirmei anteriormente a afiliação a estas metades se dá através dos arranjadores de nomes. Desta forma, uma pessoa não pertencerá a mesma metade de seu amigo formal, mas sim àquela de seu arranjador de nomes.

enfeites. Assim, Vanmengrí (filho consangüíneo de Matúk), transformou-se em **kràmgêx** de Ngréba'i (filho nominado de Matúk). Inicialmente dois irmãos classificatórios, Vanmengrí e Ngréba'i tornaram-se amigos formais.

## 2.2 - O ritual de entrega dos enfeites

A entrega dos enfeites, por ser um ritual, cumpre determinados procedimentos que revelam, na minha interpretação, a ritualização do mito da aliança primordial entre Mỳỳti e Mỳwrỳre (o que é o mesmo que falar de aliança entre **kràmgêx** e **pahkràm**, ou entre Koti e Kore).

Para facilitar a compreensão, na descrição do ritual da entrega de enfeites pelo amigo formal (**kràmgêx**), utilizarei (adiante) as mesmas indicações que remetem ao Diagrama 12. A arranjadora de nomes (**2**) de Ego escolhe um de seus próprios amigos formais juniores (por. ex., a mulher [hachurada] do conjunto **B**) e lhe pede que entregue enfeites ao seu nominado (seu **krá pỳrak**) (**3**).

O convite para que sejam confeccionados os enfeites, pode ser feito a partir de duas situações. Uma delas vincula-se ao desejo individual do arranjador de nomes de Ego, para que seu filho nominado (aquele a quem arranjou nomes) receba os enfeites e confirme, assim, este tipo de relação social. Outra situação, pela qual um arranjador de nomes convida um seu amigo formal (**kràmgêx** júnior) a confeccionar os enfeites para seu filho classificatório, vincula-se ao encerramento do luto. Quando morre alguém, as pessoas que lhe são parentes próximas (filhos consangüíneos e filhos nominados) devem passar por um ritual de banhos, no sétimo dia após o sepultamento. Estes banhos são dados por amigos formais (veja fotos na página 190). Neste caso, a arranjadora de nomes (**pahkràm** (**2**) no

Diagrama 12) da pessoa que vai receber o banho (Ego (**3**)), solicita a um seu amigo formal (**kràmgêx** júnior (**C**)) para que banhe seu filho classificatório (Ego (**3**)). Ela pode incluir, na solicitação, tanto para que o amigo formal (**C**) dê o banho, quanto que providencie a confecção dos enfeites para ser entregue ao seu filho classificatório (Ego (**3**)).

Quando a arranjadora de nomes (**2**) de Ego deseja que seu filho nominado (Ego (**3**)) receba os enfeites, sem que esteja vinculado ao luto, ela procura, então, um de seus **kràmgêx** juniores e pede-lhe que confeccione os enfeites. Uma vez aceito o convite, este **kràmgêx** júnior (no Diagrama 12 a mulher do conjunto **B**), por sua vez, pede auxílio para seu arranjador de nomes (**A**) para confeccionar os enfeites. Assim que os enfeites estiverem prontos, ela manda avisar que já os confeccionou. A arranjadora de nomes (**2**), com este sinal, inicia os preparativos para o dia da entrega dos enfeites.

Seguindo com o exemplo do Diagrama 12, a mulher (**2**) ativará seu grupo de solidariedade de **tõjaja** e **tõxjaja** para auxiliá-la. Sendo ela (**2**) uma mulher, seu marido é quem solicitará ao seu grupo de irmãos (**tõjaja**) para que o auxilie na caçada que necessita fazer para conseguir carne, com a qual prepara o **xwỳkupu**. Ao mesmo tempo ela (**2**) ativará seu grupo de irmãs (**tõxjaja**) para que providenciem mandioca para confeccionar o **xwỳkupu**.[16]

Com a chegada dos caçadores, separa-se um bom pedaço de carne o qual é enviado pela arranjadora de nomes (**2**) ao seu amigo formal júnior (no exemplo, a mulher do conjunto **B**), para o qual se pediu que confeccionasse os enfeites. Este é o sinal de que está

[16] Neste caso, trata-se de arrancar mandioca, colocar de molho na água para amolecer. Depois de amolecida, deve ser desmanchada. Junta-se mandioca ralada e coloca-se para prensar. A massa assim preparada é que vai para o **xwỳkupu**.

tudo preparado para o ritual da entrega, combinando-se o dia em ele acontecerá. Neste dia, a amiga formal júnior (a mulher do conjunto **B**) da arranjadora de nomes (**2**) reunirá seus próprios filhos nominados [no exemplo os membro do grupo (**C**)) e, com eles, fará a entrega dos enfeites. Esta amiga formal júnior (mulher do conjunto **B**) da arranjadora de nomes (**2**), passará a ser amigo formal sênior de Ego (**3**), enquanto que os seus **kra pyràk** (filhos nominados (**C**)), que o acompanham na entrega dos enfeites, serão amigos formais juniores de Ego (**3**).

Marcado o dia do ritual, na noite que antecede a entrega ocorre "vigília" na casa da arranjadora de nomes (**2**) de Ego (**3**). As **tyjkatyj** de Ego (**3**) reúnem-se na casa da arranjadora de nomes (**2**) e passam a noite cantando **mẽ mỳr mãati**. Pela manhã, antes do nascer do sol, quando ainda está escuro, o **kràmgêx** júnior (a mulher do conjunto **B**) da arranjadora de nomes (**2**), envia dois de seus filhos nominados (**C**) para irem, com cabaças cheias de água, até a casa da arranjadora de nomes, onde está Ego (**3**) que receberá os enfeites, e banhá-lo. No **kape**, na parte da frente da casa, no lado externo, Ego (**3**) é banhado, com a água sendo derramada sobre sua cabeça. Além de Ego (**3**), são banhados também um **gêt** e uma **tyjkatyj** dele. Estes devem ser o nominador (e epônimo) (se Ego masculino) e sua esposa, ou nominadora (e epônima) (se Ego feminino) e seu esposo. Pela manhã dá-se apenas o banho.

Durante toda a manhã a arranjadora de nomes (**2**) além do conjunto de **tõjaja** e **tõxjaja**, tanto seus quanto de seu esposo, trabalham em sua casa para confeccionar o **xwỳkupu**. Enquanto isso, na casa da amiga formal (a mulher do conjunto (**B**)) que entregará os enfeites, seus **kra pyràk** (filhos nominados) são ornamentados com pinturas corporais, sendo que dois deles são pintados da mesma forma que será ornamentado aquele

**Kràmgêx** sendo enfeitada

que receberá os enfeites (foto ao lado). A pintura consiste na aplicação de uma base de tinta vermelha de urucu sobre todo o corpo. Sobre ela desenham-se motivos distintivos de Hipôknhõxwỳnh (pintura vertical) ou Ixkrénhõxwỳnh (pintura horizontal). A tinta preta utilizada é composta de látex de pau-de-leite misturado com carvão. Ornamenta-se também a calota craniana. Corta-se o sulco do cabelo logo acima das orelhas, indo até a nuca. Sobre o cabelo da parte superior da cabeça aplica-se látex branco. Ali é salpicado pó de casca de ovo de nhambu, uma ave do cerrado, dando uma coloração azulada.[17] Sobre esta, faz-se alguns pontos com o vermelho do urucu, utilizando-se as pontas dos dedos. No sulco do cabelo é colocado um cordão de algodão também umedecido no látex. No caso de ser enfeites de Ixkrénhõxwỳnh, sobre o cordão endurecido pelo látex, coloca-se o cordão de enfeite que possui pequenas penas de papagaio que ficam pendidas na nuca.

Haverá diferença no "horário" para a entrega dos enfeites, de acordo com a metade a que se pertença. Se forem enfeites de Hipôknhõxwỳnh, a entrega será feita após o sol ultrapassar o zênite (Nimuendajú, [1939]1983:29-30). Mas, ao contrário, se forem enfeites de Ixkrénhõxwỳnh, a entrega deverá ser feita antes que o sol atinja aquele ponto. Ou seja,

[17] Em uma sessão de pintura na aldeia Botica, um pouco de sabão em pó substituiu o pó de casca de ovo, dando um efeito semelhante.

Ritual de entrega de enfeites na aldeia Botica
A **kràmgêx** sênior (garota com criança no colo no final da fila) e seus filhos nominados, seguem em direção à casa do **pahkràm**. O bebê de colo é também filho nominado da menina e, por isso, deve participar do ritual.

os enfeites de Ixkrénhõxwỳnh devem ser entregues na parte da manhã, enquanto que os de Hipôknhõxwỳnh devem ser entregues à tarde.

Algum tempo antes da entrega dos enfeites, dois **kra pyràk** (filhos nominados (C)) da amiga formal que entregará os enfeites (continuando tomando como exemplo o Diagrama 12, a mulher do conjunto (**B**)), voltam até a casa da arranjadora de nomes de Ego (**3**) com outra cabaça de água para que ele seja novamente banhado, outra vez no **kape**. Desta vez, porém, sua cabeça não é molhada, como aconteceu pela manhã, para não atrapalhar a pintura que será aplicada. Novamente seus **gêt** e **tyjkatyj** são banhados. Os dois **kra pyràk** (C) voltam à casa de sua arranjadora de nomes (**2**) e aguardam até o momento da entrega dos enfeites. Chegado este, a amiga formal (a mulher do conjunto **B**) deixa sua casa em direção àquela da arranjadora de nomes de Ego (**3**), onde ele está. Acompanham-na todos seus **kra pyràk** (filhos nominados [C]), sendo que cada um carrega uma parte dos materiais envolvidos na entrega dos enfeites. Um carrega a cuia com urucu, outro a com látex, outro o **mẽ kaĩ** embrulhado em folhas de bananeira, outro ainda o enfeite de cabeça (veja foto acima). Ao chegar na casa onde está Ego (**3**), coloca-se uma

esteira no chão e sobre ela os materiais que serão usados. Algumas mulheres se encarregam de preparar e ornamentar Ego (**3**). Este tem seu cabelo cortado, formando o sulco acima das orelhas e repete-se o mesmo processo de pintá-lo tal como fora feito com os **kra pyràk** (filhos nominados) da amiga formal (a mulher do conjunto **B**). O **gêt** e a **tyjkatyj** de Ego também são pintados.

Terminada a pintura e a colocação dos enfeites, a amiga formal (a mulher do conjunto **B**), agora **kràmgêx** sênior de Ego (**3**) e seus **kra pyràk,** (filhos nominados (**C**)) agora **kràmgêx** juniores de Ego (**3**) recebem o **xwỳkupu** como retribuição aos enfeites e carregam-no, voltando para a casa de sua arranjadora de nomes (a mulher do conjunto **B**).[18] Enquanto os amigos formais (a mulher do conjunto **B** e seus filhos nominados) voltam com o **xwỳkupu**, Ego (**3**) que recebeu os enfeites e seu **gêt** e **tyjkatyj** vão até o pátio (veja foto ao lado). Lá chegando, posicionam-se de acordo com o espaço próprio da metade a que pertencem. Sendo Hipôknhõxwỳnh, esta ida ao pátio ocorrerá depois que o sol ultrapassou zênite.[19] Eles se posicionam na parte leste do pátio (mesmo espaço da metade Koti), voltados para oeste. Sendo Ixkrénhõxwỳnh, a entrega conseqüentemente ocorrerá

Amnhi (**tyjkatyj**), Pykwyi e Môxgô (**gêt**) no pátio da aldeia São José após o recebimento dos enfeites

[18] Atualmente, além do **xwỳkupu** retribui-se os enfeites com côfos de farinha, sacos de arroz ou com um quarto de boi.

[19] Nimuendajú, ao descrever a entrega de enfeites de "Ngrébaì", de "Ipôgnhotxwàin", afirma que esta ocorreu "pelas duas e meia da tarde" ([1939] 1983:31).

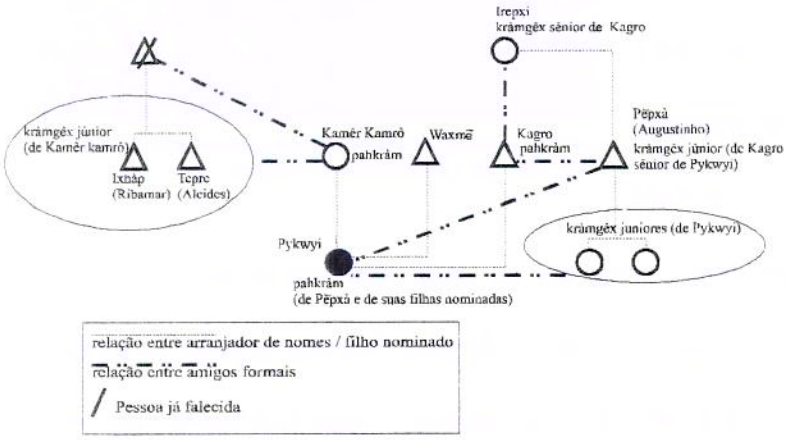
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

antes que o sol atinja o zênite, colocar-se-ão no lado oeste (espaço da metade Kore), voltados para o leste.[20]

Eu observei a entrega de enfeites em duas aldeias: São José e Botica. Em São José, acompanhei seis casos de entrega de enfeites. Destes seis, dois foram entregues a mim.[21] Na aldeia Botica, assisti a entrega de dois enfeites. Num deles, participei como **kràmgêx** júnior, tendo carregado a cabaça de água e banhado a menina que recebeu os enfeites. Participei como **kràmgêx** porque sou **kra pyràk** de uma mulher de São José, cuja irmã reside na Botica. Pelos cálculos de parentesco através da onomástica, sou também **kra pyràk** dela e pude participar. Em todas as seis ocasiões houve a ida ao pátio.

Antes de passarmos para uma interpretação do ritual de entrega dos enfeites, vejamos dois exemplos deste tipo de ritual de entrega de enfeites pelo amigo formal. O primeiro caso a ser tratado (veja Diagrama 15 ao lado), diz respeito à entrega de enfeites a Pykwyi. Ihxàp e Tepre são amigos formais juniores de Kamêr Kamrô, pois eles são filhos nominados (**kra pyràk**) do

Diagrama 15
Transmissão de amizade formal de Pykwyi

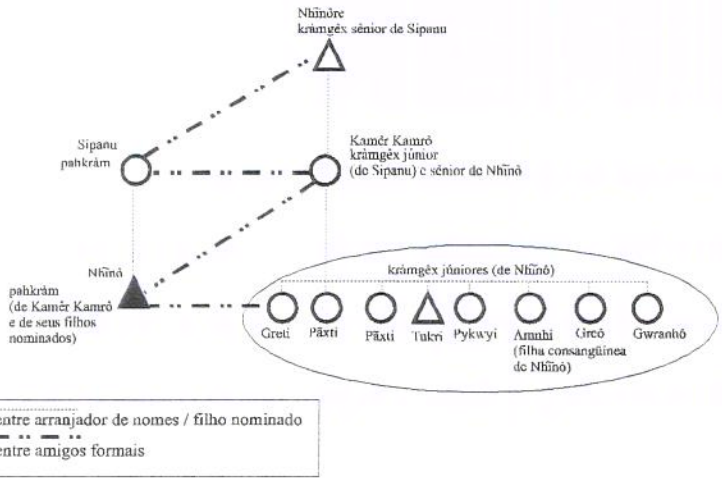



[20] Nimuendajú não mencionou esta ida ao pátio. Para mim, isto se deve ao fato de ele ter acompanhado os amigos formais no retorno à casa de Kokôti. Possivelmente, enquanto ele observava os prantos realizados ali, Ngréba'i e Iré devem ter ido ao pátio.

[21] Penso que esta entrega de enfeites para mim foram estratégias de minhas arranjadoras de nomes (Irepxi e Grermàn) para que eu pudesse aprender, concretamente, como se dá a entrega de enfeites pelo **kràmgêx**.

homem que entregou enfeites para ela. Kamrô queria que sua própria filha nominada (sua **kra pyràk,** para quem Kamrô arranjou nomes) recebesse os enfeites. Falou com Ihxàp e Tepre. A despeito da regra, de que um amigo formal não deixa de satisfazer um desejo do outro, ambos se recusaram a fazê-los alegando que não possuíam miçangas nem cascos de veado, necessários para confeccionar o **mẽ kaĩ** (veja fotos dos enfeites na página 148). Ela, então, sugeriu a Waxmẽ, que também é arranjador de nomes de Pykwyi, que encontrasse um amigo formal que entregasse os enfeites para a **kra pyràk** (filha nominada) de ambos. Este também falhou na empreitada. Kamêr Kamrô, então, procurou Kagro (Clementino), que também é arranjador de nomes de Pykwyi. Ele, por sua vez, contatou Irepxi, sua **kràmgêx** para que confeccionasse os enfeites para Pykwyi. Irepxi, assim, passou a incumbência para seu **kra pyràk,** Pẽ pxà (Augustinho), para que ele entregasse os enfeites. Este, no dia marcado, entregou os enfeites para Pykwyi, acompanhado de seus **kra pyràk** (filhos nominados).

Diagrama 16
Transmissão de amizade formal de Nhĩnô




O segundo caso ocorreu na entrega dos enfeites para Nhĩnô (João) (veja Diagrama 16 ao lado). Na morte do esposo de Sipanu (Maria José), a qual é **pahkràm** de Nhĩnôré, ela pediu à Kamêr Kamrô para que ela banhasse Nhĩnô (João). Sipanu (Maria José) fez isso, porque Kamêr Kamrô é filha nominada de Nhĩnôré (este arranjou nomes para Kamrô) e, portanto, amiga formal

(**kràmgêx** júnior) de Sipanu (Maria José). Mas esta pediu a Kamêr Kamrô não apenas que desse o banho, mas que também confeccionasse os enfeites. Ocorre, no entanto, que Kamêr Kamrô é cunhada (WZ) de Nhĩnô. Nesta condição, é arranjadora de nomes de uma filha consangüínea de Nhĩnô. Quando Kamêr Kamrô foi entregar os enfeites para Nhĩnô, a filha deste (Amnhi) também estava presente (foto abaixo). Desta forma, a filha consangüínea de Nhĩnô tornou-se amiga formal do próprio pai. Longe de ser um problema, o argumento usado por Nhĩnô foi que, a partir daquele momento, a menina aprenderia a respeitá-lo mais e que ele, também, não poderia mais agir rispidamente com sua filha.

Amigas Formais de Nhĩnô
A seta indica Amnhi, filha consangüínea e amiga formal de Nhĩnô

**2.3 - Interpretação do ritual de entrega de enfeites de amizade formal**

Como pode-se observar pela figura 3 na página seguinte, o espaço à leste (L) da abóbada celeste é de Koti, o mesmo valendo para o espaço ($L_1$) do plano da aldeia e do pátio. O espaço à oeste (O) da abóbada celeste é Kore, o mesmo valendo para o plano da aldeia ($O_1$) e do pátio.

Ocorre, como vimos, que a entrega dos enfeites é feita em períodos determinados do dia, que estão, em minha interpretação, relacionados com a concepção da divisão espacial

exposta na representação abaixo. A entrega de enfeites por **kràmgêx,** que seja considerado Ixkrénhõxwỳnh (que é o mesmo que Kore), ocorre no espaço-tempo em que o sol (Mỳỳti) está percorrendo a parte leste da abóbada celeste, espaço este considerado Koti. Já os enfeites dados por **kràmgêx** Hipôknhõxwỳnh (que é o mesmo que Koti) são sempre entregues após o sol passar para a parcela oeste da abóbada, portanto quando ocupa a parte de Kore.

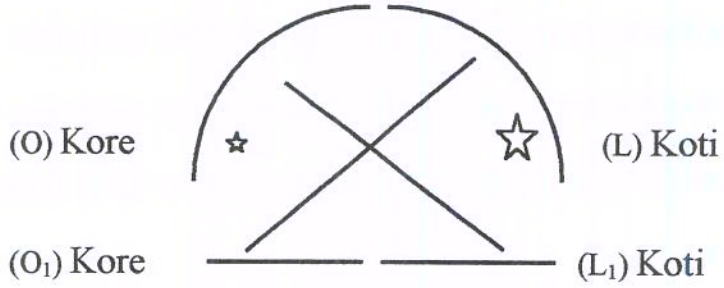



Figura 3 - Abóbada celeste e as metades Koti e Kore

Desta forma, a entrega dos enfeites é, segundo minha interpretação, uma ritualização da aliança entre Koti e Kore, ou entre Mỳỳti e Mỳwrỳre. Como vimos no capítulo I, no mito das aventuras de Sol e Lua no processo de transformação do mundo e criação da humanidade, Mỳỳti e Mỳwrỳre chamavam-se, respectivamente de **kràmgêx** e **pahkràm**. Naquele mito vimos também que Mỳỳti ganhou enfeites do pica-pau, os quais foram desejados por Mỳwrỳre. Mỳỳti consegue, então, do pica-pau de cabeça vermelha, um enfeite para seu **pahkràm**.

Desta maneira, os Ixkrénhõxwỳnh (Kore) (que correspondem aos filhos do **pahkràm** ancestral [Mỳwrỳre]) ao entregar os enfeites ao **pahkràm** na parte da manhã, quando Mỳỳti ocupa o espaço da abóbada celeste correspondente a Koti, simboliza que os Kore estão apresentando ao **kràmgêx** ancestral (Mỳỳti [representado pelo Sol na abóbada celeste]) a manutenção da aliança firmada no início dos tempos. Da mesma forma, os

Hipôknhõxwỳnh (Koti) (que correspondem aos filhos do **kràmgêx** ancestral [Mỳỳti]) entregam os enfeites para **pahkràm** na parte da tarde, quando o Mỳỳti ocupa o espaço destinado ao Kore, demonstrando, com este ato, que também estão mantendo a aliança original.

Enfim, meu argumento é que, uma vez que a entrega dos enfeites não está ligada ao processo de afiliação a nenhum par de metades (como argumentava DaMatta),[22] este ato é um ritual que procura recriar, para manter, a aliança primordial existente entre Mỳỳti e Mỳwrỳre, os quais criaram a humanidade, dividiram-na em duas metades, Koti e Kore e determinaram que seus filhos se casassem através de uma troca entre as duas metades, antes de voltarem para o céu.

Veremos, na parte referente ao casamento, como existe uma ideologia relacionada a um tipo de casamento ideal entre as metades Koti e Kore que somente se torna inteligível se for relacionada a este ideal de aliança entre filhos de Mỳỳti e filhos de Mỳwrỳre.

## 2.4 - A atuação dos amigos formais

Para que se possa compreender a amizade formal entre os Apinaje, faz-se necessário que não procuremos uma compreensão apenas através do esquema proposto por DaMatta ou por Nimuendajú. Volto a enfatizar que não há uma exclusividade de que Ego feminino tenha apenas amiga formal, ou que Ego masculino tenha amigo formal. Assim, também, o cálculo utilizado para estabelecer este tipo de relação social não é o da consangüinidade, mas sim das relações de parentesco estabelecidas através dos arranjadores de nomes.

---

[22] Vale recordar que para DaMatta a afiliação às metades Koti e Kore se dava pelo nomes pessoais, enquanto que através da transmissão de amizade formal haveria a afiliação às metades Hipôknhõxwỳnh e Ixkrénhõxwỳnh

A atuação dos amigos formais indica que este tipo de relação não se estabelece através da entrega de enfeites, como afirmaram Nimuendajú e DaMatta, mas sim através das relações estabelecidas através dos arranjadores de nomes. Os amigos formais estão presentes quando um dos parceiros (**kràmgêx** ou **pahkràm**) está em situações sociais críticas. As pessoas com quem conversei, disseram-me que quando ocorre um conflito entre duas pessoas e uma delas resolve abandonar a vida na aldeia, o amigo formal deve interferir impedindo que a pessoa abandone o seu convívio social.

Em minhas pesquisas, observei a atuação dos amigos formais em três momentos: nas situações de morte, de entrega dos enfeites e no ritual de examinar as partes sexuais de crianças. Esta é a cerimônia que Nimuendajú chamou de "**Me-kamitxôd**" [[1939]1983:59] e que os Apinaje mencionam "**Mẽ kãm nhôt**". **Mẽ** = coletivo, **kãm** (não tenho uma tradução) enquanto que **nhôt** é o pênis [Meb.= **nhidjôt**] (foto do ritual do **mẽ kãm nhôt** na página 192).

Tive a oportunidade de acompanhar três funerais em meu trabalho de campo. Quando uma pessoa morre, sendo criança (portanto, não casada) serão os seus **kràmgêx** que se encarregarão do serviços funerários. A eles cabe banhá-la, pintá-la, abrir a cova no cemitério, além do translado do defunto e o sepultamento. Por esses serviços funerários, os amigos formais são recompensados com algum objeto.[23] Caso o falecido (ou falecida) seja pessoa já adulta e tenha genros, serão estes afins que se encarregarão dos serviços funerários. Eles se encarregarão de abrir a cova e transportar o corpo até o cemitério.[24]

[23] Este objeto pode ser um prato, uma tigela, um pote de barro, roupa ou qualquer outra coisa.
[24] Quando ainda se praticava o enterro secundário, os encarregados deste serviço eram os amigos formais.

Assim que ocorre a morte de uma pessoa, seus parentes consangüíneos, além de parentes classificatórios por parte dos arranjadores de nomes, entram numa situação de liminaridade, em que ficam potencialmente fragilizados em razão da presença dos **mẽ karõn**, necessitando, portanto, da proteção de um amigo formal.

Durante o velório, sempre que um dos parentes próximos do falecido demonstrar estar em situação de perigo (muito cansado, sem comer, sem beber ou ameaçando ferir-se com algum objeto), um de seus arranjadores de nome chega até onde está um de seus **kràmgêx** júnior, e pede a ele para que proteja o parente próximo do falecido. Este **kràmgêx**, então, chega até a pessoa indicada pelo arranjador de nomes e pega-a pelo braço, retira-a do local e providencia, em tom solene e sem contestação, para que a pessoa coma, beba, descanse ou, em caso de ameaça de auto-flagelo (como cortar-se e agredir-se com algum objeto), impede que a pessoa o faça. Quando o corpo do defunto é levado para o cemitério, o **kràmgêx** (ou **pahkràm**) dos parentes próximos da pessoa falecida (e que, portanto, estão de luto) impede que eles sigam o féretro até o cemitério, segurando-os, se insistirem.

No sétimo dia após o sepultamento, ocorre a visitação. Neste dia, antes da visita ao cemitério e ao túmulo, ocorre uma cerimônia de banho das pessoas que estão de luto: os mesmos parentes consangüíneos e aqueles por parte dos arranjadores de nomes. Um dos arranjadores de nomes de cada uma daquelas pessoas que eram próximas ao falecido, e que, portanto, estão de luto, solicita novamente a um de seus **kràmgêx** júnior para que banhe seu **nominado** (aos quais o arranjador de nomes chama de **kra** (filho)). Este **kràmgêx** júnior do arranjador de nomes, por sua vez, pode escolher entre realizar a tarefa solicitada

por seu **pahkràm** ou, então, mandar que um de seus próprios nominados (**kra**) execute a tarefa de banhar a pessoa que está de luto.

Banho dado pelo **kràmgêx** atrás das casas

O banho consiste em lavar o corpo todo da pessoa com água misturada com casca de sucupira (**kàxkàtàhti**), ou catingoso (**kỳỳre**), árvores de madeira dura e de cheiro forte. Retira-se um boa quantidade de casca da árvore, mistura-se com um pouco de água e esfrega esta mistura no corpo do enlutado. O **kràmgêx** chega até a pessoa, pega-a pelo braço, leva-a até o a parte de trás da casa (o **atyk**) local em que ela é banhada (veja foto acima). Os amigos formais são recompensados por esta tarefa. Assisti estes banhos pelos quais os amigos formais foram recompensados, sobretudo com pratos ou cuias cheias de comida. Algumas das pessoas que estão em luto podem ser banhadas no cemitério junto ao túmulo do falecido (veja foto ao lado).

Banhos dados por **kràmgêx** no cemitério

O amigo formal também está presente no ritual de "**mẽ kãm nhôt**". Este ritual ocorre nos momentos que antecedem a corrida das toras grandes (as **pàrkapê**). Os arranjadores de nomes de meninos e meninas colocam-nos em fila junto às toras grandes.

Ao mesmo tempo, os mesmos arranjadores de nomes das crianças pedem a um **kràmgêx** júnior deles para que se coloquem junto da criança indicada (que é nominado, ou **kra** (filho) do arranjador de nomes). Um homem, então, começa a tentativa de "examinar" as partes sexuais destas crianças. Dizem os informantes que, segundo a tradição, no passado os meninos tinham o prepúcio verificado. Caso ele estivesse flácido a ponto de descobrir a glande, evidenciava-se que estava se masturbando. Para verificar se as meninas já haviam tido relação sexual, dizem que se introduzia o dedo na vagina. Segundo Nimuendajú, verificando-se sinais de masturbação ou de relação sexual, a criança apanhava.

No entanto, minhas informações não corroboram com esta afirmação de Nimuendajú. Segundo ele, as crianças eram colocadas em fila e junto delas um de seus **kràmgêx**. No momento em que o "examinador" ameaçava examinar as partes sexuais da criança, cada **kràmgêx** tirava seu **pahkràm** da fila, impedindo a consumação do exame. Ato contínuo, o "examinador" podia bater, então, nestes **kràmgêx**. Estes, após a "fuga" das crianças, saiam da fila indo até onde fora colocado um pau de candeia. Mordiam-no até retirar parte de sua casca com os dentes. Mastigavam-na e, depois, esfregavam esta mistura no corpo do **pahkràm**. Em seguida, batiam com a borduna neste mesmo pau ou em uma árvore próxima.

No campo, observei três vezes este ritual acontecendo sempre em cerimônias do **pàrkapê**. Em duas delas assisti uma "brincadeira" dos Hipôknhõxwỳnh em dar nomes para uma boneca feita com pedaço de pau. Em duas, tive a oportunidade de assistir a execução do ritual de **mẽ kãm nhôt**, que ocorreram da seguinte maneira. As crianças foram colocadas em fila e, ao seu lado, os amigos formais delas. Um homem colocou-se frente a elas e ameaçou iniciar o "exame". Assim que começou, os amigos formais tiraram seus

Amigos formais no ritual de **mẽ kãm nhôt**

**pahkràm** da fila (veja foto acima à esquerda). Em seguida, munidos com pedaços de pau, foram até uma árvore próxima e bateram violentamente nela (veja foto acima à direita). Segundo informações do falecido Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho) este ato de bater na árvore tem a função de fazer o **pahkràm** crescer forte como a madeira da árvore "agredida".

Segundo minhas informações, as pessoas envolvidas na relação de amizade formal também devem solidariedade entre si. Sempre que alguém estiver falando mal de outra, se o amigo formal da pessoa injuriada estiver presente, ele deverá interferir para interromper as acusações. Da mesma forma, um amigo formal (**kràmgêx** ou **pahkràm**) deve estar sempre atento para saber quais sãos os desejos do outro. Neste casos, deve satisfazê-los sempre sem que seja necessário a ocorrência do pedido. Para isto, quem deseja alguma coisa, não precisa pedir pois seu amigo formal lhe dará o desejado.[25]

[25] Este "presente" recebe o nome de **marĩ kãmkuô**, conforme vimos no capítulo II, nota 06.

## 3 - O papel da amizade formal num "sistema matrimonial"

### 3.1 - Casamento

A forma de casamento entre os Apinaje, para Nimuendajú, ocorria através da troca matrimonial entre quatro grupos exogâmicos, os quatro **hikjê**. Estas informações colocaram os Apinaje como grupo anômalo no cenário dos povos Jê do Brasil Central e no mundo. Mas, além do casamento entre os quatro **hikjê**, Nimuendajú citou também que havia entre os Apinaje a proibição de casamento entre pessoas que entre si estivessem na posição de "**piwkwa**" para Ego masculino e de "**kamỳ**".para Ego feminino. O primeiro destes termos, segundo os dados apresentados por Nimuendajú, refere-se à filha da tia materna (MZD) e filha do tio paterno (FBD). O segundo relaciona-se ao filho da tia materna (MZS) e filho do tio paterno (MBS). Ora, conforme vimos, estes dois termos são formas vocativas utilizadas para irmão (**kamỳ**) e para irmã (**piwkwa**) e também para os primos paralelos. Entretanto, a interdição de casamento entre eles não se relaciona ao fato de ocuparem a posição terminológica, mas de estarem, ou não, em posição de consangüinidade próxima, ou seja, de serem **kamỳ** ou **piwkwa** consangüíneos. Voltaremos a este assunto adiante.

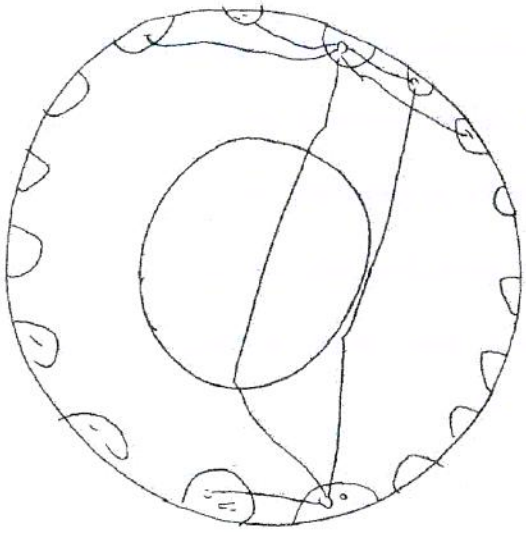


Figura 4 –Representação de aldeia Apinaje Segundo DaMatta (1976a:65)

DaMatta, ao apresentar sua análise da questão do casamento, não a tratou com a devida atenção que o assunto merecia. Suas afirmações, inclusive, chegam a ser ambíguas. Num primeiro momento, quando discutia a "morfologia" da sociedade Apinaje, ele afirma que seu informante desenhou uma

planta da aldeia (veja figura na página anterior) indicando, através de linhas que ligavam as casas opostas, como representando "casamentos possíveis e corretos, embora não prescritos" (1976a:63).

Observe-se que as linhas, desenhadas pelo informante de DaMatta, ligando casas vizinhas indica que a amizade formal não se conforma a uma divisão espacial rígida (como, por ex., leste = koti; oeste = kore). Como a relação de amizade formal é estabelecida entre pessoas, ela pode ligar duas delas que moram em casas próximas. Estas casas estão idealmente na mesma metade, mas seus moradores não necessariamente pois eles se afiliam às metades koti e kore através dos nomes e não do espaço da aldeia.

Contudo, quando DaMatta analisa os dados sobre os quatro **hikjê** de Nimuendajú, ele afirma que não há, na genealogia de toda a sociedade, possibilidade de se descobrir um padrão indicativo de trocas regulares entre os grupos definidos por **hikjê**. Para ele, os dados genealógicos indicam que os Apinaje são um grupo "tipicamente bilateral, onde os casamentos nada têm de preferenciais" (DaMatta, 1976a:137). Segundo ele, a partir da pergunta feita se não seria bom casar-se somente com mulheres de outra metade, os informantes eram enfáticos em afirmar ""Não! A gente sempre escolhe as mulheres!"" (DaMatta, 1976a:137). Desta forma, ele afirma que "não há nem ideologias, nem fatores estatísticos indicativos de um sistema matrimonial prescritivo" (DaMatta, 1976a:137).

Segundo meus dados, existe tanto uma ideologia, quanto dados estatísticos que indicam um sistema de casamento não prescritivo, mas preferencial. E para compreendermos este sistema de casamento, precisamos voltar para o mito de Mỳỳti e Mỳwrỳre, para as metades Koti e Kore e para a relação de amizade formal.

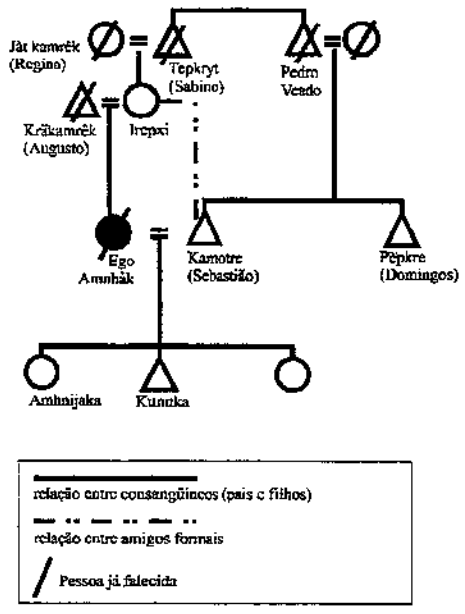
Há duas bases para o cálculo do casamento: Uma pela consangüinidade, através da interdição de casamento por até três gerações; outra pelos cálculos das relações através da amizade formal, conforme veremos a seguir.

### 3.2 - A consangüinidade na base do cálculo para casamento

Devido aos laços de substância, dados através da ideologia do sangue (**kamrô**), os Apinaje dizem que não é bom casar com pessoas cujo sangue for semelhante ao seu. Pelas minhas informações do campo, os Apinaje dizem que somente pode ocorrer casamento na geração – 4, porque somente nesta geração é que o sangue dos irmãos, já teriam se misturado suficientemente com outros, evitando-se assim o perigo do incesto e, nos termos Apinaje, o perigo de "virar bicho".

Há alguns casos de pessoas que estão, ou estiveram, casadas fora desta situação ideal e são, portanto, considerados casamentos "atravessados", como se fala em Apinaje: "**axpên nhĩkjê**" (**axpên** = duas coisas; **nhĩkjê** cruzadas). A comunidade da aldeia São José acusa os membros da família de Irepxi (Maria Barbosa) de estarem "virando bicho", um vez que realizaram alguns casamentos "perigosos". Destes, alguns "confirmam" a regra de que não é bom casar com sangue próximo. Mas o que se percebe, na realização destes casamentos, é que existe a relação de amizade formal que recorta a consangüinidade, afinizando as relações. Veja-se, adiante, alguns

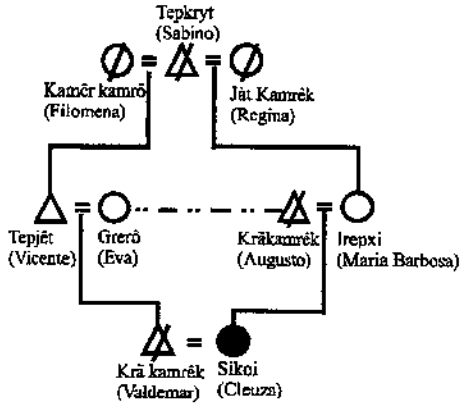
Diagrama 17
Casamento de Amnhàk
(Orlanda)

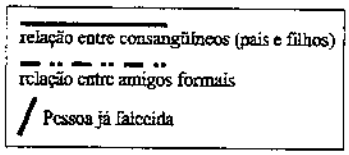


casos em que ocorreram casamentos entre pessoas que estavam em relações de consangüinidade próxima, mas entre as quais havia laços de afinização dados pela relação de amizade formal.

O primeiro casamento "**axpên nhĩkjê**" foi o de Amnhàk (Diagrama 17 na página anterior). Ela, filha de Irepxi, casou-se com Kamotre (Sebastião). Este é primo paralelo de Irepxi (ao qual ela chama de **kamỳ**, pois é FBS dela), pois ambos são filhos de dois irmãos. Os filhos deste casal nasceram, em sua maioria, com problemas físicos, sendo dois deles mudos. Outro nasceu com epilepsia. De todos os filhos nascidos, sobreviveram apenas três. Destes, uma é muda. Ocorre, no entanto, que Kamotre é **pahkràm** de Irepxi. Uma vez que ele desejou casar-se com a filha dela, Irepxi não pode contrariar sua vontade. Apesar de questionável, o casamento se realizou.

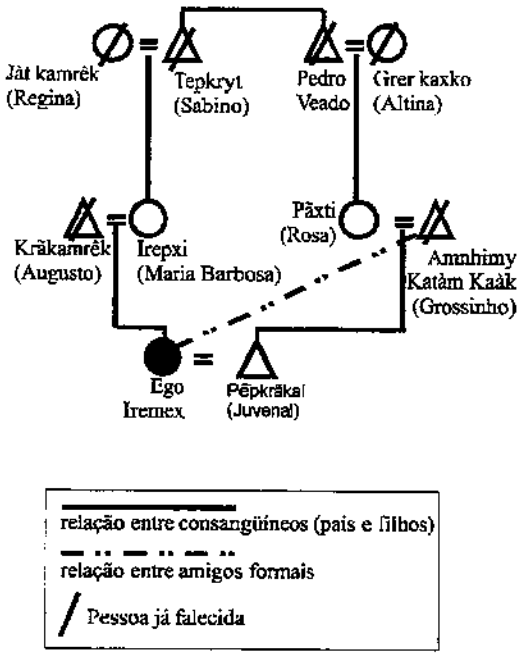
Diagrama 18
Exemplo de criação de afinidade através de amizade formal.
Casamento de Sikoi e Krã kamrêk




Sikoi, também filha de Irepxi, casou-se (em seu primeiro casamento) com Krãkamrêk (Valdemar) (veja Diagrama 18 ao lado). Este era filho de Tepjêt (Vicente) e Grêrô (Eva). Tepjêt (Vicente) é meio irmão de Irepxi, pois ambos têm o mesmo pai (Tepkryt). Os filhos deste casamento não nasceram com problemas físicos, como se temia. Eles são primos cruzados e, por estarem ligados pela consangüinidade, a união dos dois foi criticada. Apesar disso, o casamento foi realizado, uma vez que Grerô (mãe de Krãkamrêk [Valdemar]) era **pahkràm** de Krãkamrêk (Augusto), pai de Sikoi.

Diagrama 19
Casamento de Iremex (Neide)
e Pẽbkrãkai (Juvenal)




Iremex – Amnhimex (Neide), casou-se com P*ẽ̃* p krãkaĩ (Juvenal), (veja Diagrama 19 ao lado) que é filho de Amnhimy – Katàm Kaàk (Grossinho) e de Pãxti (Rosa). Neste, repetiu-se um casamento "**axpên nhĩkjê**", como aquele de Amnhàk. Desta união, entretanto, não nasceram filhos. A razão que a comunidade encontra para esta "anomalia" da falta de filhos entre eles, é o fato de estarem num casamento com sangue próximo. Assim como o caso do casamento de Kamotre e Amnhàk, neste também os pais do noivo não puderam interferir, uma vez que Amnhimy – Katàm Kaàk (Grossinho) é **kràmgêx** de Iremex e não poderia negar atender a vontade dela.

### 3.3 - A amizade formal na base de cálculo de casamento

Como afirmei anteriormente, segundo meu ponto de vista há tanto uma ideologia, quanto dados estatísticos que indicam um sistema de matrimônio através de parceiros preferenciais. Pode-se falar de um sistema de aliança, entre os Apinaje, como sendo idealmente sociocentrado, mas realizado empiricamente de forma ego-centrado. Esta característica confere a este sistema tanto uma forma prescritiva quanto performativa. Inspiro-me nos conceitos de estrutura prescritiva e estrutura performativa de Sahlins nesta proposta de um sistema aliança Apinaje. Ele afirma que numa forma social de estrutura prescritiva as ações (e relações) sociais são definidas por relações pre-existentes. Numa forma social de estrutura performativa, as ações criam as relações sociais adequadas, como

no fato de a troca de presentes (uma ação social) criar a relação social (amizade) (Sahlins [1985]1990:12; 47).

A aliança entre os Apinaje, como a interpreto, possui características que apontam tanto para uma "estrutura prescritiva", quanto para uma "estrutura performativa". Em certo sentido ela tem elementos de "prescrição", pois pre-existe a relação entre grupos (as metades Koti e Kore). Mas esta relação precisa ser atualizada constantemente, já que se dá através do ritual de entrega de enfeites pelo amigo formal. Dessa forma, são as ações performativas dos agentes, neste processo de atualização da aliança primordial entre os filhos de Mỳỳti e Mỳwrỳre, que criam a relação social adequada de aliança entre amigos formais, permitindo que tanto seus filhos consangüíneos, quanto os filhos nominados, tenham parceiros ideais que possibilitem a relação matrimonial. A aliança assim estabelecida entre duas pessoas ocorre por duas gerações, necessitando, posteriormente de renovação. Há renovação pelas novas relações que se estabelecem através da transmissão de amigos formais.[26]

A filosofia social Apinaje, baseada no princípio do dualismo hierárquico, interpreta o casamento como devendo ocorrer idealmente entre Koti e Kore, tal como foi definido por Mỳỳti e Mỳwrỳre. Mas, uma vez que as metades Koti e Kore não formam grupos que atuem enquanto tais, a aliança entre elas é simbolizada, assim, através da relação de amizade formal. Esta relação tampouco forma grupos, uma vez que a amizade formal não cria grupos de descendência. As alianças são, então, ego-centradas. Cada pessoa, dessa forma, atualiza a aliança idealmente socio-centrada através do estabelecimento de novas

[26] Conforme veremos no final deste capítulo, há indicações da possibilidade de haver uma extensão da aliança por três gerações (atingindo netos de amigos formais).

relações sociais de amizade formal. De acordo com os interesses individuais, um homem, ou uma mulher, pode então utilizar-se das suas relações de amizade formal para ampliar seus relacionamentos através dos arranjos matrimoniais feitos com seus filhos.

Estamos, desta forma, próximos ao sistema de aliança encontrado nas Guianas, no qual o líder político constrói seu prestígio através de redes de alianças. Lá, através de estratégias matrimoniais, uma pessoa pode construir alianças políticas, através dos seus casamentos ou a partir dos seus filhos ou de parentes próximos. Numa conversa com Katàm Kaàk – Amnhimy (Grossinho), um dos principais informantes de DaMatta, ele referiu-se ao casamento e à amizade formal. Grossinho contou-me que DaMatta esteve estudando esta questão mencionando a experiência que o antropólogo fizera de chamar uma menina de **iprõ-ti** e o medo que ela sentia, chorando. Segundo DaMatta, isto, "longe de indicar uma terminologia sintomática de prescrição matrimonial (como pensei inicialmente), é usado para marcar a separação destas posições" (DaMatta, 1976a:141). Para ele, o termo **iprõ-ti**, aplicado a uma moça ou menina, significa que o homem vai violentá-la.

As informações de Katàm Kaàk – Amnhimy (Grossinho), no entanto, dizem que, de fato, **kràmgêx** não pode casar-se com **pahkràm**. Mas pode haver casamento entre **kràmgêx** e filhos consangüíneos de **pahkràm**. A recíproca também é verdadeira, **pahkràm** pode se casar com os filhos consangüíneos de **kràmgêx**. Além disso, há possibilidade de casamentos entre os filhos consangüíneos de **kràmgêx** e de **pahkràm**.

Pelo Diagrama 12 do modelo de transmissão de amizade formal (veja página 174), pode-se verificar que os filhos consangüíneos não participam do ritual de entrega de enfeites. Dito de outra maneira, ao entregar os enfeites, o **kràmgêx** sênior se faz

acompanhar apenas de seus filhos nominados (**kra pyràk**). Desta forma, a amizade formal transforma os filhos nominados de **kràmgêx** sênior em **kràmgêx** júnior de **pahkràm**, interditando-os para o intercurso sexual entre si, pois são amigos formais. Mas a amizade formal abre, no entanto, a possibilidade deste intercurso tanto entre os **kràmgêx** (sênior e júnior) e os filhos consangüíneos do **pahkràm**, assim como também entre os filhos consangüíneos de todos os amigos formais (sejam eles os **kràmgêx** seniores e juniores) para com os filhos consangüíneos de **pahkràm**.

Por isso afirmei que este tipo de aliança ocorre não entre grupos, mas entre duas pessoas, fornecendo possibilidades de casamentos em duas gerações: para os filhos consangüíneos de **kràmgêx** sênior, para os **kràmgêx** juniores (que são os filhos nominados de **kràmgêx** sênior), para os filhos consangüíneos de **kràmgêx** juniores e, finalmente, para os filhos consangüíneos de **pahkràm**. É por isso, também, que há a necessidade de se estar sempre estabelecendo novas relações de amizade formal. Ou, como dizem os Apinaje, é preciso estar sempre renovando, ampliando, passando para a frente. Por ser uma relação entre duas gerações apenas, há a necessidade de renová-la.

Como vimos no capítulo III, as responsabilidades sociais do arranjador de nomes estende-se também para os arranjos matrimoniais. Os casamentos podem ser decididos por iniciativa individual com os parceiros livremente escolhendo seus cônjuges (como indicou DaMatta [1976a:137]). Quando são arranjados, eles o são pelas ações dos arranjadores de nomes (masculino ou feminino). Neste caso, a principal base do cálculo para os arranjos e a relação de amizade formal.

Veja-se, através dos Diagramas 20, apresentados aqui e na página seguinte, que em alguns casos os termos de afinidade tornam-se mais compreensíveis quando relacionados à terminologia adotada para a relação de amizade formal. A partir desta relação é que se torna compreensível, também, que há uma troca ideal entre as metades[27] Koti e Kore.

Diagrama 20
Terminologia de afinidade
Relação de amizade formal

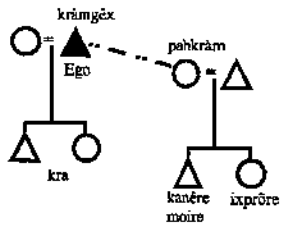


Diagrama 20 A

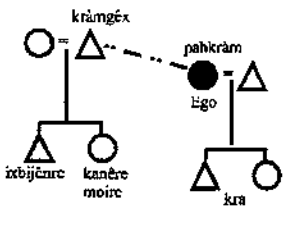


Diagrama 20 B

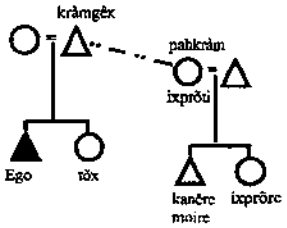


Diagrama 20 C

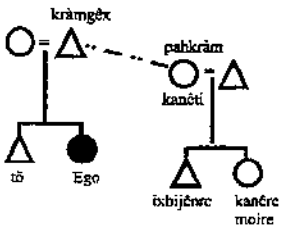


Diagrama 20 D

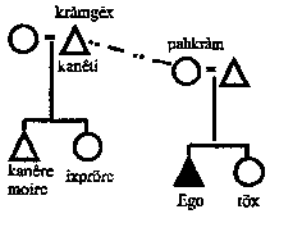


Diagrama 20 E

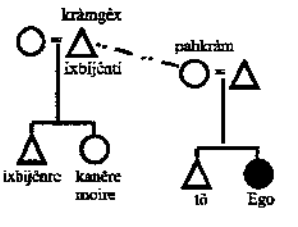


Diagrama 20 F

relação entre consangüíneos (pais e filhos)
relação entre amigos formais

Glosa dos termos
kràmgêx = amigo formal (recíproco =pahkràm)
ixprô = minha [ix]esposa [prô]
(ti = aumentativo; re = diminutivo)
ixbijên = meu [ix] esposo [bjiên]
(ti = aumentativo; re = diminutivo)
kanê = termo usado como sinônimo de sogro e cunhado [também usado para referir-se ao que é oposto, como os remédios = kanê]
moire = sinônimo para cunhado (moi = coisa)
tô = irmão
tôx = irmã
kra = filho(a)

Pelos diagramas 20 A e 20 C, pode-se perceber que um homem refere-se aos filhos consangüíneos de seu amigo formal (**kràmgêx** ou **pahkràm**) por termos que são

[27] Segundo Nimuendajú, existem, entre os Canela, duas metades, **kq'ikateyê** (leste) e **harã kateyê** (oeste) que são (ou eram) exogâmicas. Estas metades, segundo ele, não estão associadas a Sol e Lua, não tendo, também, nenhum traço distintivo. Estas metades só têm papel exogâmico. Segundo ele, "*embora um terço dos casamentos contemporâneos estejam dentro da mesma metade*" [mas dois terços mantém a regra, o que é maioria significativa] "*e a geração mais jovem em parte mesmo recusa a realidade da regra de exogamia, os velhos depreciam tal falta de vergonha e a preponderância para a uniões exogâmicas entre eles prova que o princípio sobreviveu até não muito tempo atrás*" (Nimuendajú,1946:79). Para Nimuendajú, a comparação com a organização de outras tribos sugere que as funções agora distribuídas para as metades de pátio e de estação da chuva, estavam inicialmente associadas com metades exogâmicas.

Diagrama 20
Terminologia de afinidade
Relação de amizade formal

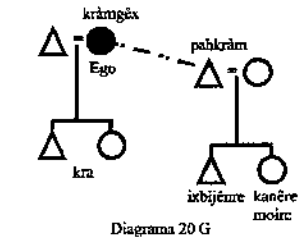


Diagrama 20 G

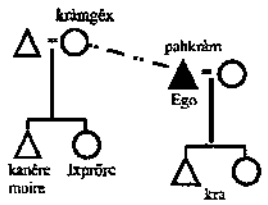


Diagrama 20 H

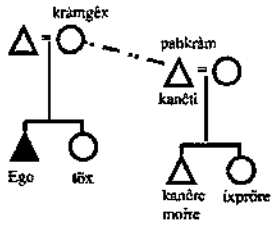


Diagrama 20 I

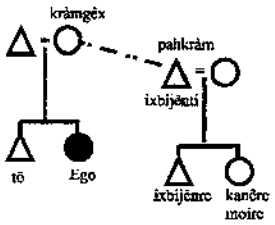


Diagrama 20 J

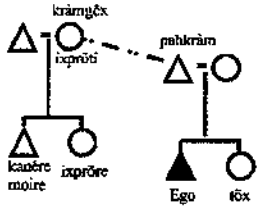


Diagrama 20 L

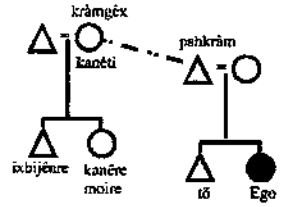
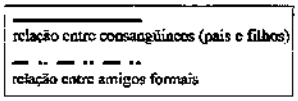
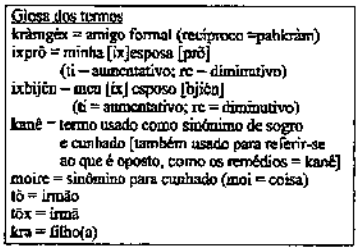


Diagrama 20 M




usados também por seu filho consangüíneo. O mesmo ocorre com a mulher (conforme diagramas 20 B e F), que se refere aos filhos consangüíneos de seu amigo formal (**kràmgêx** ou **pahkràm**) por termos que são utilizados por sua filha consangüínea.

Esta terminologia utilizada entre **kràmgêx** e os filhos consangüíneos de **pahkràm** (ou vice-versa) sofre alteração segundo o sexo. Quando forem de mesmo sexo, o **kràmgêx** chamará ao filho consangüíneo de **pahkràm**, por **kanêre**[28] ou **moire**[29], conforme pode ser visto no diagrama 20 A.

[28] O termo **kanê** é utilizado para referir-se a um elemento específico que serve como contra-elemento. Para uma doença, os Apinaje aplicam como remédio um contra-elemento àquele que provoca a doença. Assim, para a doença do tatu, aplica-se o tatu-**kanê**. Trata-se de uma planta que tem semelhança com o tatu. Quando alguém provoca feitiço na aldeia, ameaçando as pessoas (os **panhi**) os encarregados de eliminá-la (matá-la), são os matadores (**panhi-kanê**). **Kanê**, então, pode ser considerado como uma manifestação de alteridade, do contrário. Nhĩnôpo e Nhĩnôkàre, dois personagens Apinaje ligados à história de fissão de uma aldeia ancestral, chamavam-se mutuamente de **kanê-re**, pois suas mães eram amigas formais.

[29] O termo **moire** (**moi** = coisa), é também usado como referência ao cunhado (WB ou HB).

O filho consangüíneo de **pahkràm**, por sua vez, chamara ao **kràmgêx** de seu pai ou sua mãe, de **kanêti**, como pode ser visto no diagrama 20 E. O mesmo acontece entre duas pessoas de sexo feminino. Por serem de mesmo sexo, emprega-se sempre um termo que remete para afastamento, evitação. Mas quando há diferença de sexos, a terminologia se altera.

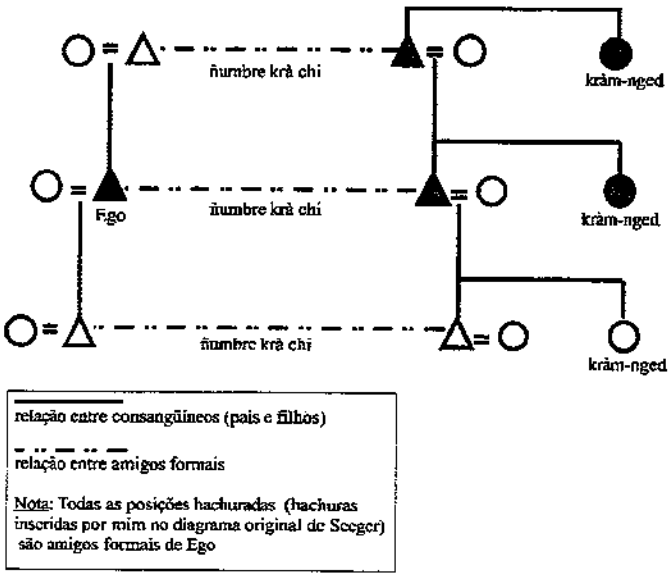
O **kràmgêx** chamará a filha consangüínea de **pahkràm** pelo termo **ixprõre** (literalmente "esposinha"), conforme diagrama 20 A, e será chamado por ela de **ixbjênti** (literalmente "maridão"), conforme diagrama 20 F. A terminologia entre os filhos consangüíneos de **kràmgêx** e filhos consangüíneos de **pahkràm** também é muito interessante. Os filhos consangüíneos de **kràmgêx** e **pahkràm**, de mesmo sexo, chamam-se, reciprocamente, de **kanêré** ou **moiré**, conforme diagramas 20 C, 20 D, 20 E, 20 F, 20 I, 20 J, 20 L, 20 M. Mas quando ocorre a variação entre os sexos a terminologia muda. Um homem chamará a filha consangüínea do **kràmgêx** ou do **pahkràm** de seu pai ou mãe, de **ixprõre,** e será chamado por ela de **ixbjênre,** conforme os diagramas 20 C, 20 E, 20 I, 20 L. O mesmo vale para o Ego feminino. Uma mulher chamará ao filho consangüíneo do **kràmgêx** ou **pahkràm** de seu pai, ou mãe, de **ixbjênre** e será chamado por ele de **ixprõre,** conforme os diagramas 20 D, 20 F, 20 J e 20 M.

Resumindo: o que podemos perceber, pelos diagramas e terminologias apresentados, é que um homem e seu filho consangüíneo chamam ao filho consangüíneo de **pahkràm** do primeiro pelo mesmo termo: **kanêré**; e são chamados por ele por um mesmo termo: **kanêti** (para o **kràmgêx**) e **kanêre** (para filho consangüíneo de **kràmgêx**). Uma mesma terminologia é empregada por um homem e seu filho consangüíneo para se referirem à filha consangüínea de **pahkràm**. Ambos chamam a esta mulher de **ixprõre**. A

recíproca também é verdadeira: ambos são chamados por ela de **ixbjên** (**ti**, para **kràmgêx**; e **re**, para seu filho). Também uma mulher e sua filha consangüínea chamam à filha consangüínea do **pahkràm** (ou **kràmgêx**) da primeira por **kanêre** e são chamadas de **kanêti**. Da mesma maneira, elas chamam ao filho consangüíneo de **pahkràm** ou de **kràmgêx** da primeira pelo mesmo termo: **ibjênre**; e são chamadas, por ele, respectivamente, por **ixprõti** e **ixprõre**.

É interessante observarmos que esta utilização de uma terminologia específica para as pessoas envolvidas na relação de amizade formal também são encontradas em outras sociedades Jê Setentrionais. Entre os Suyá, Seeger (1981:143-144) anotou a seguinte terminologia: o termo recíproco entre duas pessoas em relação de amizade formal é **ñumbe** (veja Diagrama 10 mostrado na página 161 e reproduzido ao lado). Mas há variações de acordo com a diferença do sexo de Ego com seu amigo formal e o cônjuge dele. Dois homens que estão em relação de amizade formal colocam seus filhos de mesmo sexo em relação de **ñumbe-kra chi**. Entre os amigos formais e filhos deles, há evitação semelhante aquela verificada para com o sogro. Ego masculino utilizará de terminologia específica também para a filha e irmã de seu **ñumbe-kra chi**. Ele se refere a estas por **kràm-ngedi**. Idealmente deve ser ela a responsável pelas pinturas de seu **ñumbe-kra chi**.

Diagrama 10
Terminologia entre amigos formais Suyá
(a partir dos dados de Seeger, 1981)



O relacionamento de um homem com sua **kràm-ngedi** é formal, muito embora a solenidade não seja tanto quanto entre os **ñumbe-kra chi**. Já o relacionamento entre uma mulher e sua **kràm-ngedi** é marcado por pouca evitação, não havendo também obrigações de se pintarem.

Ainda não encontrei outras informações, em outras sociedades Jê-falantes, sobre terminologia específica para as pessoas envolvidas em amizade formal. Isto parece ocorrer entre os Canela. Em seu livro sobre aquele povo, ao referir-se a amizade formal, Crocker afirma que há um sistema de terminologia que se estende a parentes próximos do amigo formal. Mas, infelizmente, indica que tratará sobre este assunto em outra publicação (Crocker, 1990:255).

### 3.4 - A amizade formal na base de cálculo para impedir casamentos

O sistema de amizade formalizada serve de base tanto para cálculo de arranjos matrimoniais, quanto de estratégias para impedir a realização de casamentos, bem como para impedir o reatamento de casamentos desfeitos. Quando um arranjador de nomes (ou arranjadora de nomes) de uma pessoa não deseja que seu filho (ou filha) nominado tenha relação sexual ou mesmo que venha a casar-se com determinada pessoa, pode-se arranjar uma maneira de fazer com que os dois tornem-se amigos formais. A forma mais utilizada para tal fim é o arranjo para que um banhe o outro quando ocorre uma morte.

Conheço dois exemplos destes, mas uma pesquisa mais ampla poderia ampliar as informações. O primeiro caso é o de Katàm koxêt (Santana) e Kaxwaxà (Hilda) (veja Diagrama 25, página 210). Eles foram casados durante pouco tempo, tendo o casamento se desfeito. Ele acabou por banhar Kaxwaxà, tornando-se, com isso, **kràmgêx** dela. O

interessante neste caso, foi que seus filhos acabaram casando-se entre si, numa troca de irmãos.

O segundo caso é o de Pẽ pkrãô (Zé Almeida) e Ire gopikwyi (Julia). Eles inicialmente se casaram de forma adequada, pois são filhos de dois amigos formais (veja Diagrama 26, página 210). Aconteceu, no entanto, uma separação motivada por uma briga do casal. Uma das arranjadoras de nomes de Ire, achou conveniente que ambos não reatassem o relacionamento. Providenciou para que Pẽ pkrãô banhasse Ire num episódio da morte de alguém, o que de fato aconteceu. O desenlace deste caso, contudo, não foi como desejara a arranjadora de nomes de Ire. O casal resolveu reatar o casamento. Ficaram mais algum tempo juntos, sendo muito criticados por todos, sendo um mal exemplo de comportamento social. Finalmente, o casamento se desfez, ao menos o casal estava nesta situação no momento em que deixei o campo.

## 4 - Os dados estatísticos sobre casamento e amizade formal

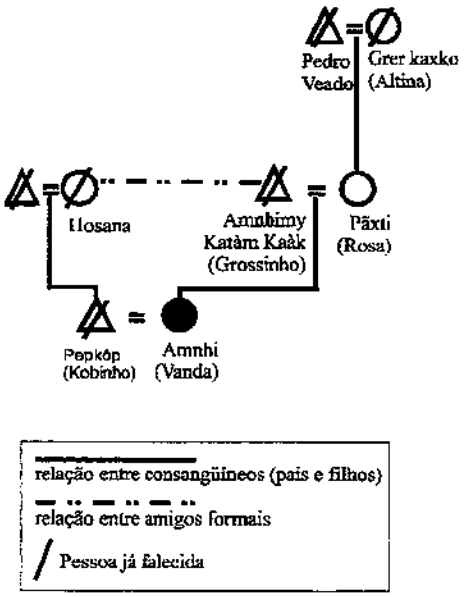
Verifiquei a relação entre casamento e amizade formal em duas aldeias (Patizal e São José), que juntas perfaziam cerca de 700 pessoas, ou seja, 70% do total da população Apinaje. Hoje (setembro de 1999), a população de ambas voltou a se reunir em São José.

Procurei investigar, dentre as pessoas atualmente casadas, ou que já estiveram casadas, qual é a relação entre os cônjuges e os pais de seus parceiros. Investiguei tanto a relação entre um parceiro e seus sogros, quanto a relação entre os sogros. Partindo do princípio de que o casamento ideal deve ocorrer entre filhos consangüíneos de amigos formais, ou entre amigo formal (**kràmgêx** ou **pahkràm**) e filho(a) consangüíneo de amigo formal, procurei esta relação dentre os casamento atuais ou passados.

Para minha surpresa, pude verificar que na maioria dos casamentos, atuais ou passados, os parceiros mencionam a existência de relação de amizade formal entre seus sogros, ou entre elas e os pais de seus cônjuges. Não se trata, entretanto, apenas de primeiros casamentos, nos quais se estaria "seguindo a regra" ideal. Encontrei a presença da amizade formal em vários casamentos estabelecidos por uma mesma pessoa ao longo de sua vida.

Vejamos, nos diagramas seguintes, alguns exemplos que evidenciam a relação entre amizade formal e casamento. Não se trata de uma demonstração exaustiva de todas as realizações concretas de matrimônio, mas de alguns casos que demonstram que a amizade formal é um elemento presente, influenciando nos arranjos matrimoniais.

Diagrama 21
Casamento de Amnhi (Vanda)
e PepKôp (Kobinho)

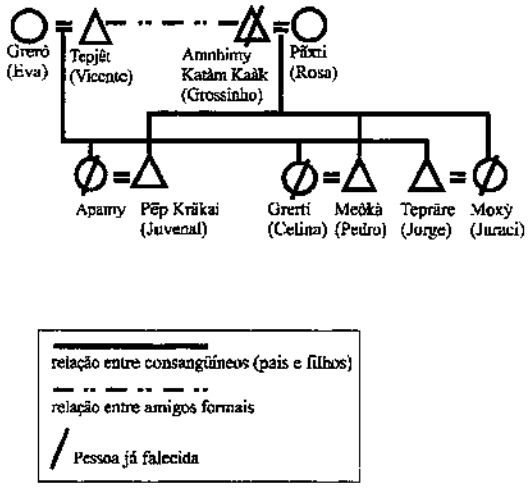



Dos casamentos verificados entre as pessoas da família de Amnhimy – Katàm Kaàk (Grossinho) e Pãxti (Rosa)[30] que habitavam a aldeia Patizal (em 1997), em 85% deles observa-se relação de amizade formal entre os pais dos cônjuges. Alguns exemplos podem ser vistos nos próximos diagramas.

**Diagrama 21** (ao lado): Pẽbkôb é filho consangüíneo de Hosana. Ela é **pahkràm** de

[30] Somente nos casos dos casamentos de Amnhimy (Grossinho) e Pãxti (Rosa), bem como no de Irepxi (Tete [filha consangüínea de Amnhimy {Grossinho} e Pãxti {Rosa]}) e Kagàpxi (Marabá) e de Gurôt (Araci [filha consangüínea de Amnhimy {Grossinho} e Pãxti {Rosa}) e Rõrkỳ (Roberto [filho consangüíneo de Gôtum [Camilo]) não foi possível detectar qualquer relação de amizade formal.

Diagrama 22
Relações de amizade formal e casamentos entre filhos de Tepjêt e de Amnhimy

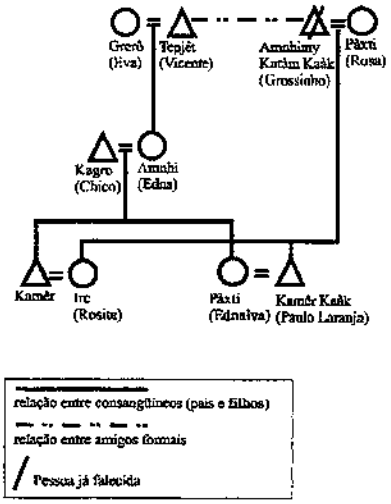



Grossinho, pai consangüíneo de Amnhi (Vanda). Neste caso, o casamento ocorreu entre filhos consangüíneos de amigos formais.

No **Diagrama 22** (ao lado) temos um caso de troca de irmãos, pois Moxỳ (Juraci), Meôkà (Pedro) e Pẽ̃p krãkaĩ (Juvenal), três filhos consangüíneos de Amnhimy (Grossinho) e Pãxti (Rosa), casaram-se, respectivamente, com Teprãre (Jorge), Grerti (Celina), e Apamy, três filhos consangüíneos de Tepjêt (Vicente) e Grerô (Eva). Tepjêt (Vicente) é **pahkràm** de Amnhimy (Grossinho). Novamente, filhos de **kràmgêx** casados com filhos de **pahkràm**.

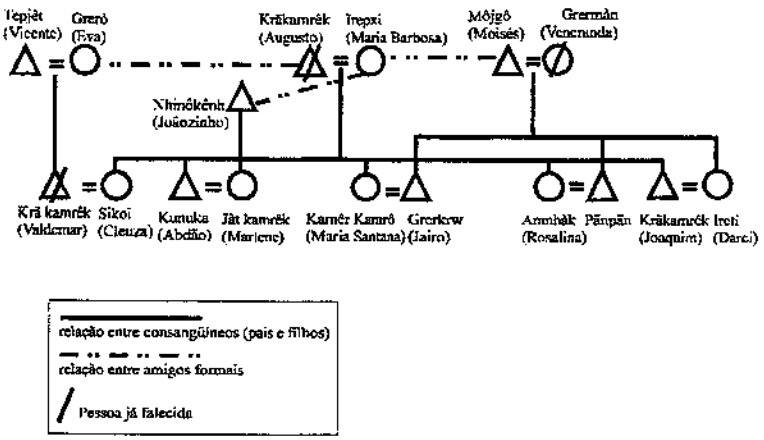
No **Diagrama 23** (ao lado) pode-se ver que dois filhos do casal Amnhimy (Grossinho) e Pãxti (Rosa) também se casaram com dois netos de Tepjêt (Vicente), o que demonstra que há possibilidade também de a aliança entre duas pessoas estender-se para a terceira geração. Ire (Rosita), e Kamêr Kaàk (Paulo), filhos consangüíneos de Amnhimy (Grossinho) e Pãxti (Rosa), casaram-se com filhos de Kangro (Chico) e Amnhi (Edna), filha consangüínea de Tepjêt e Grerô.

Diagrama 23
Relações de amizade formal e casamentos entre netos de Tepjêt e filhos de Amnhimy



Na aldeia São José, a maior aldeia existente no território Apinaje, com uma população estimada em 700 pessoas (setembro de 1999), pesquisei cento e oito casamentos. Verifiquei que em 71 casos existe relação de amizade formal estabelecida entre um dos cônjuges e um dos sogros, ou entre os sogros deles. Isto resulta numa situação em que 68% dos casamentos estão ou já estiveram na condição ideal.

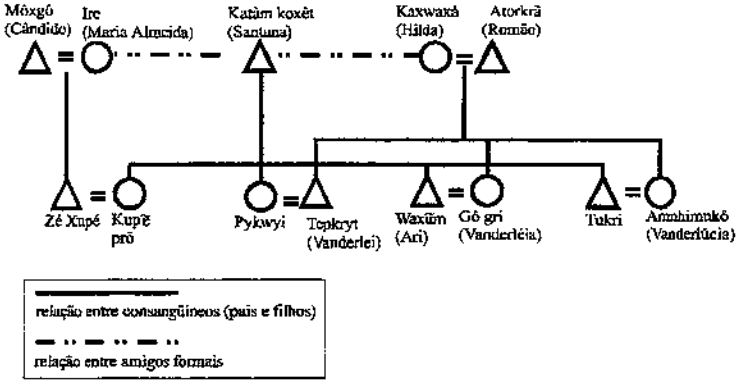
Diagrama 24
Relações de amizade formal e casamentos dos filhos de Irepxi (Maria Barbosa) e Krãkamrêk (Augusto)




No **Diagrama 24** (acima), pode-se ver os casos de casamentos dos filhos de Irepxi e Krãkamrêk. Este casal teve sete filhos, cinco dos quais estão representados no Diagrama 24, enquanto que as outras duas filhas estão presentes nos diagramas 17 a 19. Todos eles estão, ou já estiveram casados com parceiros com os quais sua mãe (Irepxi) ou seu pai (Krãkamrêk) têm relação de amizade formal.

Observe-se, da esquerda para a direita, informações sobre estes casamentos. Sikoi foi casada com Krãkamrêk (Valdemar), filho consangüíneo de Tepjêt (Vicente) e Grerô (Eva). Esta era **pahkràm** de Krãkamrêk (Augusto), pai de Sikoi. Filhos de amigos formais se casando. Kunuka (Abdão), filho consangüíneo de Irepxi, casou-se com Jàt kamrêk (Marlene), filha consangüínea de Nhĩnôkênh (Joãozinho). Ele era kràmgêx de Irepxi. Filhos de amigos formais se casaram. Os casos dos casamentos entre Kamêr kamrô (Maria Santana), Amnhàk (Rosalina) e Krãkamrêk (Joaquim), filhos consangüíneos de Irepxi, e

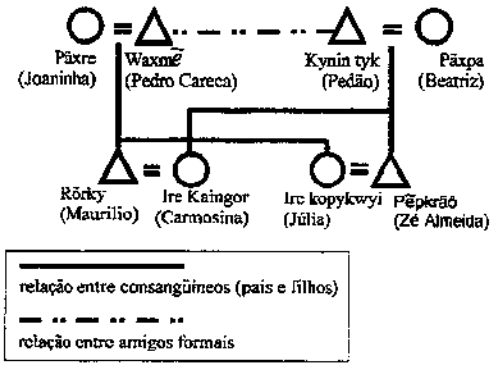
Diagrama 25
Relações de amizade formal e casamentos dos filhos de Katàm koxêt (Santana)




Grekrw (Jairo), Pãnpãn e Ireti (Darci), respectivamente, todos filhos consangüíneos de Môxgô (Moisés) (**kràmgêx** de Irepxi), e Grermàn (Veneranda), é outro caso de troca de irmãos. É verdade que dos três casamentos, somente o casamento de Pãnpãn e Amnhàk prosperou, a ponto de terem criado um casal de filhos, antes da separação. Mas os amigos formais, Irepxi e Môxgô, tentaram casar seus filhos de forma adequada.

O **Diagrama 25** (acima), mostra mais um caso de casamentos com troca de irmãos. Atorkã (Romão) e Kaxwaxà (Hilda) tiveram três filhos: Gôgri (Vanderléia), Tepkryt (Vanderlei) e Amnhimukô (Vanderlúcia). Eles se casaram com três filhos consangüíneos de Katàm koxêt (Santana): respectivamente com Waxũm (Ari), Pykwyi e Tukri. Kaxwaxà (Hilda) é **kràmgêx** de Katàm koxêt (Santana). Neste caso, três filhos de **kràmgêx** casaram-se com três filhos de **pahkràm**. Além desses, uma filha de Katàm koxêt, Kupenprõ, casou-se com Zé Xupé, filho consangüíneo de Ire (Maria Almeida). Ire também é amiga formal de Katàm koxêt (Santana).

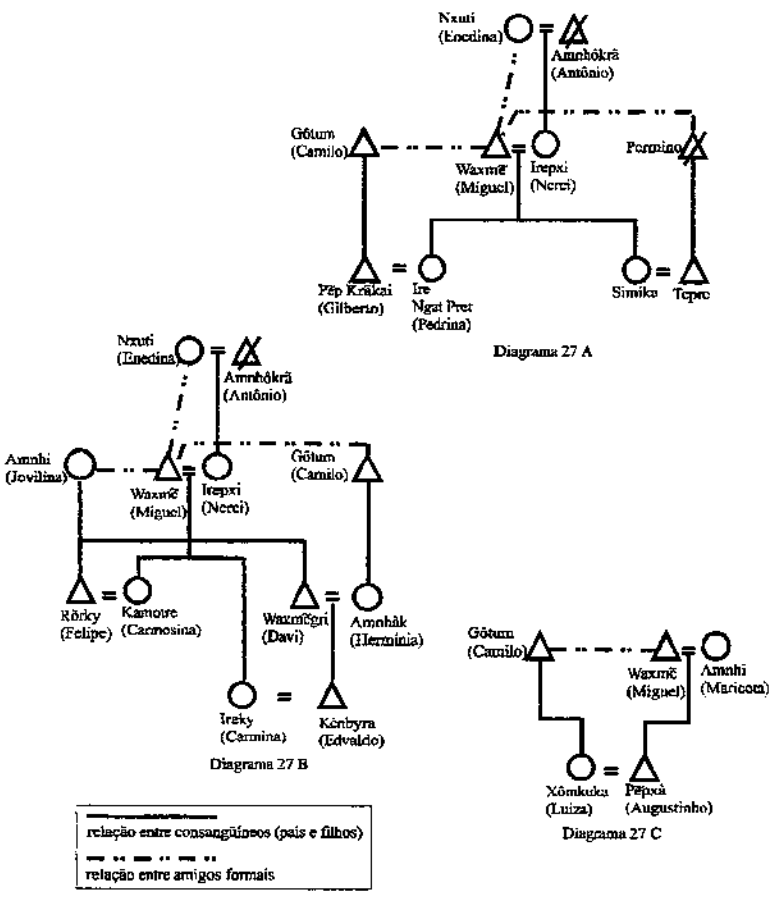
Diagrama 26
Relações de amizade formal e casamentos entre filhos de Kynin Tyk (Pedão) e Waxm ẽ(Pedro Careca)




No **Diagrama 26** (ao lado) temos alguns casamentos de filhos de Kynin tyk

(Pedão) e Pãxpa (Beatriz). Dentre os casamentos dos filhos de Kynin tyk, dois deles foram feitos com troca de irmãos. Os filhos consangüíneos de Kynin tyk, Ire kaingor (Carmosina) e Pẽpkrãô (Zé Almeida), casaram-se com filhos consangüíneos de Waxmẽ: Rõrkỳ (Maurílio) e Ire kopykwyi (Julia). Kynin tyk é **kràmgêx** de Waxmẽ (Pedro Careca). Portanto, filhos de **kràmgêx** casaram-se com filhos de **pahkràm**.

Diagrama 27 (A - B - C)
Relações de amizade formal dos casamentos de Waxmẽ (Miguel) e de seus filhos




Pelo **Diagrama 27** (A – B - C), ao lado, temos vários casamentos ocorrendo seguindo a regra de casamento de filhos de amigos formais. No primeiro diagrama (27 A), nota-se que o casamento de Waxmẽ (Miguel) com Irepxi (Nerci), foi entre filha consangüínea de **kràmgêx** e **pahkràm** da mãe dela. Já os casamentos de duas de suas filhas (Ire e Simika) foram entre filhos consangüíneos de amigos formais.

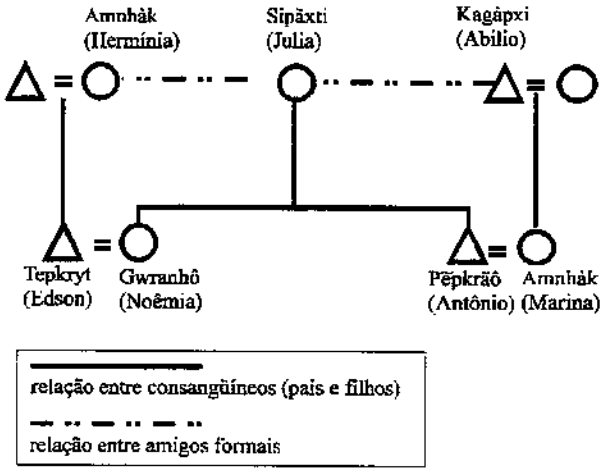
Os casamentos apresentados no segundo diagrama (27 B) indicam que o casamento entre Rõrky (filho consangüíneo de Amnhi [Jovilina]) e Kamotre (filha consangüínea de Waxmẽ), também ocorreu entre dois filhos consangüíneos de amigos formais. Já o

casamento entre Ireky (Carmina), filha consangüínea de Waxmẽ (Miguel), e Kẽnbura (Edvaldo), filho consangüíneo de Waxmẽgri (Davi), ocorreu de filha de **pahkràm** casar-se com neto de **krãmgêx**. O interessante neste casamento é que ambos os avós de Kẽnbura (Edvaldo), Amnhi (Jovilina) e Gôtũm (Camilo), são **kràmgêx** de Waxmẽ (Miguel).

No terceiro diagrama (27 C), temos o casamento de Pẽpxà (Augustinho) e Xômkuka (Luiza), como mais um entre filhos de Waxmẽ e Gôtum (Camilo). Este último é **kràmgêx** de Waxmẽ. Neste caso, como em outros apresentados anteriormente, ocorreu troca de irmãos.

No caso do **Diagrama 28** (abaixo), temos que os dois filhos casados de Sipãxti, casaram-se também de acordo com a regra de casamento entre filhos de amigos formais. Sipãxti é **pahkrám** de Amnhàk (Hermínia), a qual é sogra de Gwrànhô (Noêmia). Sipãxti, é também **pahkràm** de Kagàpxi (Abílio), o qual, por sua vez, é sogro de Pẽbkrãô (filho de Sipãxti).

Diagrama 28
Relações de amizade formal e casamentos dos filhos de Sipãxti (Júlia)




Pelos dados aqui apresentados, pode-se verificar a ocorrência de diversos casos de filhos consangüíneos casarem-se com netos de amigos formais de seus pais, ou, então, de netos de amigos formais casarem-se. Não estou certo de o quanto esta aliança pode estender-se para as gerações dos netos de duas pessoas que estão envolvidas em relação de amizade formal. Mas ao observarmos as terminologias de afinidade utilizada

pelas pessoas, verificamos que uma mulher chama ao esposo da neta pelo mesmo termo que utiliza para o esposo da filha (**ixpinhôn**), da mesma forma, utiliza para a esposa do neto o mesmo termo utilizado para o esposa do filho (**xwyti**).

Assim, ainda que registrando a necessidade de maiores pesquisas neste aspecto da organização social e aliança matrimonial entre os Apinaje, tudo indica que pode haver esta extensão da aliança para a terceira geração (aquela dos netos).

# CONCLUSÃO

As pesquisas de Curt Nimuendajú foram feitas nas décadas de 1920 e 1930, as de; Roberto da Matta nos anos 1960 e 1970, enquanto que as minhas aconteceram nos anos 1990. A despeito da distância temporal que me separa dos estudiosos que me antecederam nas pesquisas sobre aquele povo indígena, sendo que Nimuendajú já faleceu há muito tempo, ambos foram meus "companheiros" de campo. Eu sempre os levei comigo através do livro *Os Apinayé*, de Nimuendajú, bem como do livro de Da Matta, *Um Mundo Dividido*. Ao mesmo tempo em que os relia, podia checar as informações etnográficas fornecidas por estes antropólogos, juntos aos membros da comunidade Apinaje no período atual.

Tudo indica que um procedimento semelhante também tenha sido adotado por Da Matta, segundo a observação feita certa vez por Amnhimy (Grossinho). Ele perguntou-me, em determinado dia, se eu não andava com o livro do "Curto", como o "Roberto" fazia. Eu, que não tinha os livros deles à mão, disse-lhe que os tinha em minha bagagem (o que era verdade). Ele, sabiamente, aconselhou-me a "andar" sempre com o livro do "Curto".

Foi assim que procedi: perguntando, ouvindo, dialogando com as pessoas na sua vida cotidiana, e também em momentos cerimoniais. Além disso, estabeleci um diálogo com as informações dos dois antropólogos que me antecederam. No campo, refleti ainda sobre o momento em que nos deparamos com informações etnográficas que contradizem afirmações expressas nas obras etnológicas aceitas como verdadeiras. A partir daí, conclui, segundo minhas notas de campo do domingo (07/11/1996), que se faz necessário não adotarmos as descrições etnográficas como sendo iguais às sociedades etnografadas. Para

mim, as descrições são sempre modelos construídos pelos antropólogos, a partir dos modelos construídos pelos membros do grupo estudado. Sendo modelos tornam-se incompletos.

Por isso, ao checar as informações dos estudos elaborados por Nimuendajú e Da Matta, percebi que eles cometeram falhas. Contudo, tenho consciência de que também estou sujeito a ser criticado pelas falhas que porventura devo ter cometido nesta experiência de campo. No momento em que outro etnólogo estudar os Apinaje, provavelmente encontrará informações as quais eu não percebi. Assim, creio ser sempre um alerta que não se deve tomar a sociedade descrita pela descrição dela feita pelos etnólogos.

Feito esta ressalva, à guisa de conclusão apresento inicialmente alguns problemas vividos pelos Apinaje; mais adiante um resumo das informações e interpretações as quais elaborei ao longo deste trabalho para, em seguida, apontar algumas lacunas que visualizo tanto na etnografia daquele povo, quanto para os povos de língua Jê Setentrional. Ademais, sugiro alguns temas relevantes a serem pesquisados futuramente.

Chegando na aldeia Apinaje e convivendo com eles durante meu trabalho de campo, envolvi-me com alguns de seus problemas atuais. O primeiro, foi a obra de asfaltamento da BR-230 (a Transamazônica), que margeia a Área Indígena, cortando-a, em parte, à oeste. As obras estavam chegando até a proximidade da área, pretendendo-se que o asfaltamento seguisse o traçado original da rodovia. Através das intervenções junto à FUNAI, bem como ao Governo do Estado, contando com a participação decisiva de Maria Elisa Ladeira e do Procurador Geral da República no Tocantins, o traçado da rodovia foi mudado, solucionando este problema dos Apinaje.

Há ainda outro problema sério para eles: a Usina Hidroelétrica de Serra Quebrada. Trata-se de um empreendimento a ser realizado no rio Tocantins, próximo (a montante) de Imperatriz, no Maranhão, para construir uma barragem que inundará cerca de 5% da terra dos Apinaje. Com isso, cerca de sete mil hectares serão inundados, sobretudo as terras das margens dos leitos de água, onde se encontram as matas de galerias, um dos locais adequados para o plantio de roças, bem como para caçar. Há indicações de que o edital para tal empreendimento deve ser publicado no ano 2000, devendo a obra ser iniciada ainda no mesmo ano.

Apesar destes problemas (ou por causa deles também) procurei compreender menos o quanto (e como) os Apinaje haviam sofrido transformações ao longo do tempo, e mais o que (e o como) eles ainda mantêm da sua cultura que os leva a ser um grupo indígena que se auto-identifica como tal, assim como é identificado pelos outros. A partir daí cheguei à conclusão de que eles abandonaram diversas características estéticas que lhes eram marcas distintivas, mantendo, contudo, suas características imateriais. Por características estéticas abandonadas, refiro-me ao uso de roupas não-indígenas [no passado usavam apenas um tanga de fibra de buriti]; ao corte de cabelo [tradicionalmente comprido]; aos lábios e orelhas furadas; ao uso de adornos [colares, enfeites]; de armas tradicionais [arco e flecha, borduna]), além de alguns cerimoniais que não mais se realizam. Por características imateriais, entendo a língua, a cosmologia, o sistema de parentesco, a onomástica, o xamanismo, o choro ritual, os cantos **mẽ mỳr**, a amizade formal e o sistema matrimonial.

Assim, conclui que o principal fio que costura uma interligação entre as pessoas é, para os Apinaje, a onomástica. Os nomes pessoais, ou antes, os conjuntos de nomes de uma pessoa, permitem a ela manter relações sociais com toda a comunidade, uma vez que é

através da onomástica que ela se insere no mundo social. A partir dos nomes, a pessoa será classificada em uma das metades (Koti ou Kore), terá um lugar no pátio (correspondente a sua metade) e também poderá participar dos times de corrida de toras. Além disso, conforme os nomes que portar, poderá ter prerrogativas como enfeites pessoais, cantos cerimoniais e choros rituais específicos do conjunto de nomes que compartilha com seus "xarás".

Através dos nomes, a pessoa pode ser classificada num dos pares de metade Koti e Kore, um princípio dualístico complementar e hierárquico através do qual os Apinaje interpretam o cosmos, assim como os elementos existentes no universo material. Eles classificam diversos elementos materiais ou imateriais através deste princípio dual complementar e hierárquico. Contudo, não classificam todos os elementos do universo, mas apenas aqueles que mantenham alguma semelhança entre si.

Desta forma, interpretei o dualismo Apinaje como complementar, porque trata sempre de elementos que formam pares opostos, mas hierárquico já que estes pares opõem elementos que são classificados valorativamente. Assim, por exemplo, ao relacionar Mỳỳti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua), sempre se considera que o primeiro é superior ao segundo, pois aquele criou o dia, o calor, as coisas bonitas, as cobras mansas, as abelhas sem ferrão, enquanto que este foi o criador da noite, da morte, das coisas feias, das cobras venenosas e de todos os insetos que podem nos picar. Na oposição Koti e Kore também classificam elementos diferentemente valorizados. Os discursos feitos pelas pessoas Koti são considerados melhores que aqueles realizados pelas pessoas Kore. Os membros da metade Koti devem sempre ser os iniciadores da atividades cerimoniais.

Mas os Apinaje tem outras formas semânticas para se referir ao mesmo princípio dualístico. Quando mencionam os times que participam das corridas de toras, não falam em Koti e Kore, mas sim em Waxmẽ e Katàm. O primeiro é um nome da metade da metade Koti, enquanto o segundo é da metade Kore. Como há o mesmo princípio de dualismo complementar e hierárquico, nas corridas de toras (sobretudo no cerimonial de encerramento de luto [**pàrkapê**]) o time de corredores Waxmẽ chegam na frente do time dos Katàm. Estes mesmos termos são utilizados para classificar as pinturas corporais: Waxmẽ com pinturas verticais; Katàm com pinturas horizontais. O comportamento das pessoas também é classificado pelo mesmo princípio hierárquico: as pessoas sérias são Ixkrénhõxwỳnh enquanto as brincalhonas são Hipôknhõxwỳnh. As segundas são mais valorizadas que as primeiras, pois estas são relacionadas à Mỳwrỳre (Lua), enquanto aquelas são equacionadas a Mỳỳti.

O universo Apinaje é composto tanto pelas formas materiais, quanto por uma parcela imaterial, os **mẽ karõn**. Na interpretação Apinaje, todos os elementos do universo possuem um duplo, uma imagem. Este tem as mesmas características que a parte material, sendo, no entanto, invisível para a maioria das pessoas, exceto aos **wajaga**. Estes possuem a capacidade de comunicar-se com os **mẽ karõn**, assim como conseguem ouvir os lamentos (os cantos **mẽ mỳr**) que eles produzem quando o ser está passando por algum sofrimento.

A onomástica Apinaje também lhes confere algumas características interessantes, como os grupos de solidariedade entre irmãos (**tõjaja**), entre irmãs (**tõxjaja**), os quais têm papéis importantes durante as realizações de cerimoniais, tais como o encerramento do luto, através do **pàrkapê** ou do **mẽ ôkreporundi**, ou para a realização do ritual de entrega dos

enfeites pelo amigo formal. Nestas ocasiões as pessoas que compartilham um mesmo arranjador de nomes auxiliam-se para a realização da cerimônia. Além destas atividades, compreendi ainda que os grupos de solidariedade de **tõjaja** e **tõxjaja** também se responsabilizam pelos compromissos sociais de um dos membros quando ocorre o falecimento deste último. Dessa forma, quando morre um "irmão", deixando seus "filhos" para quem arranjou nomes (os quais eu chamei de filhos nominados), os demais membros (irmãos e irmãs) assumem as responsabilidade sociais, sobre este nominado, deixadas pelo falecido.

Entre as responsabilidades sociais de um arranjador de nomes, incluem-se indicar os amigos formais ao filho nominado, confeccionar enfeites ou solicitar que um amigo formal o faça. Em caso de alguma dano provocado pelo nominado a outrem (desvirginamento de uma menina, ferimento numa briga), cabe a ele "pagar" uma indenização aos arranjadores de nomes do agredido. O inverso também é verdadeiro: cabe-lhe o direito de "cobrar" pelos danos sofridos pelo seu(sua) filho(a) nominado(a). Será de responsabilidade do arranjador de nomes arranjar também o casamento para seu filho nominado. Como argumentei nos capítulos II e IV, o principal ponto de referência para se arranjar casamentos é a relação de amizade formal. O ideal é que ocorra o casamento entre filhos consangüíneos de amigos formais. Será de responsabilidade do arranjador de nomes também pagar o "preço da noiva" aos arranjadores de nomes dela, quando se concretizar um casamento.

É pela onomástica, também, que as pessoas se relacionam com os amigos formais. Contudo, os amigos formais Apinaje não são ligados através de nomes da mesma maneira como ocorre entre os Timbira Orientais (Krĩkati, Krahô, Apaniekra-Canela, Ramkokamekra-Canela, Pykobyê, Parakateyê [Gaviões]). Para estes, para cada conjunto de

nomes, há vários outros aos quais está ligado por laços de amizade formal. Assim, dado um nome pessoal que a pessoa recebe, saberá que todas as pessoas de determinados nomes são seus amigos formais. Entre os Apinaje, entretanto, uma pessoa herda como amigo formal um dos amigos formais de seu arranjador de nomes, ou seja, a pessoa herda como amigo formal sênior, um dos filhos nominados de um amigo formal sênior de seu arranjador de nomes. Conforme o Diagrama 12, construído como uma tentativa de indicar um modelo da transmissão de amizade formal, uma pessoa se torna amigo formal juntamente com todos seus filhos nominados. Há, desta forma, sempre a transmissão de um grupo de amigos formais.

Nesta tese eu interpreto o ritual de entrega de enfeites, por parte de um amigo formal, não como uma forma de transmissão de afiliação às metades Hipôknhõxwỳnh e Ixkrénhõxwỳnh, como afirmou Da Matta, mas sim como uma forma de recriação da relação primordial entre Mỳỳti e Mỳwrỳre. Através da descrição do ritual de entrega dos enfeites, argumento que um dos resultados desta relação de amizade formal é recriar a afinidade entre os membros das duas metades: Koti e Kore. Embora esta aliança entre as duas metades seja idealmente sociocêntrica, ela se realiza de forma ego-centrada. As pessoas recriam a aliança primordial através do estabelecimento de novas relações de amizade formal. Por isso, há o ideal de casamento entre filhos consangüíneos de amigos formais.

Uma evidência forte para este fato, se deve ao conjunto de pessoas envolvidas no ritual de entrega de enfeites pelo amigo formal. Como mostrei no capítulo IV, haverá sempre um conjunto de amigos formais que participam do ritual. Este conjunto é composto por um filho nominado (e os filhos nominados dele) do amigo formal do arranjador de nomes de quem receberá os enfeites. Este filho nominado, é amigo formal júnior (que

chamei de **kràmgêx** júnior) do arranjador de nomes. Ele será o **kràmgêx** sênior da pessoa que receberá os enfeites, enquanto seus próprios filhos nominados serão os **kràmgêx** juniores daquele que recebe os enfeites.

As pessoas que participam do ritual estão relacionadas através dos arranjadores de nomes. Os filhos consangüíneos do **kràmgêx** não participam com ele do ritual de entrega de enfeites, mas apenas os filhos nominados. Por participarem do ritual, os filhos nominados também se tornam amigos formais da pessoa que recebe os enfeites. Por serem amigos formais, cria-se interdição sexual entre os envolvidos nesta relação. Enquanto isso, os filhos consangüíneos do **kràmgêx** e do **pahkràm**, que não participam do ritual e não se envolvem na relação de amizade formal, são considerados os parceiros conjugais ideais. Com base nas informações sobre a terminologia empregada entre os membros consangüíneos (pais e filhos) de duas pessoas que estão em relação de amizade formal, pude perceber que são utilizados termos de afinidade, os quais são utilizados também para os parceiros que efetivamente contraem matrimônio.

A partir destas informações, passei a pesquisar os casos de casamentos realizados nas aldeias São José e Patizal procurando verificar as relações entre os pais dos cônjuges. Constatei, desse modo, que existe somente um caso de casamento entre duas pessoas que são amigos formais. Eles se tornaram **kràmgêx** e **pahkràm**, entretanto, após a realização do matrimônio. Na maioria dos casamentos observa-se a existência de amizade formal envolvendo os pais do casal, ou então um membro do casal e um dos pais da esposa ou do esposo. Diante destas informações sobre a relação entre amizade formal e aliança matrimonial, creio que há a necessidade da realização de novas pesquisas também com outros povos indígenas Jê Setentrionais sobre o mesmo tema.

Maria Elisa Ladeira (1982) apresentou uma hipótese de aliança matrimonial entre os Jê-Timbira, na qual um sistema de aliança estaria sendo estabelecido entre "segmentos residenciais", através da troca de nomes entre dois irmãos. Uma vez que a amizade formal entre os Timbira Orientais se estabelece entre determinados nomes, inquieta-me saber o quanto a troca de cônjuges entre primos cruzados estaria relacionada aos nomes que foram trocados entre os irmãos. Seria possível pensar que os nomes trocados seriam nomes que estão em relação de amizade formal?

As pesquisas de Iara Ferraz sobre os Parakateyê[1], indicam também que entre eles há um ideal de casamento entre filhos de amigos formais. Já o tipo de casamento preferido pelos Mẽbêngôkre (Kayapó), estudados por Vanessa Lea (1995), é quando uma mulher elege como genro um amigo formal dela.

Além desta dúvida mais ampla sobre os povos Jê Setentrionais, acredito que haja ainda diversos temas a serem pesquisados sobre os Apinaje, que mereceriam novas pesquisas. Tenho consciência de que não consegui esgotar o tema da onomástica Apinaje. O conhecimento sobre os nomes é um assunto eminentemente feminino, sendo que as mulheres detém a maior parte do conhecimento sobre a cultura Apinaje. O não domínio da língua Apinaje, além da limitação de um homem **kupẽ** circular na esfera feminina, certamente contribuiu para um aprendizado restrito sobre este universo. Neste caso, penso que não é sem tempo de uma antropóloga estudar o povo Apinaje, uma vez foram estudados somente por homens até o presente momento. O acesso ao mundo feminino pode ser menos complicado para uma etnóloga, do que tem sido para os antropólogos.

---

[1] Informações em tese de doutorado, recém defendida, citada por Lea (1999).

A própria questão de gênero também merece maiores pesquisas. Há diversos casos em que o casal possui gado. Separam-se, entretanto, as reses pertencentes ao marido daquelas de propriedade da esposa. Não investiguei como são engendradas as ações das pessoas que criam tais bens, nem como se dão as relações entre o casal quando ambos possuem estas "propriedades".

As informações sobre as formas de circulação de bens, dentro da aldeia, também foram apenas esboçadas por mim ao longo da tese. Como mencionei, os Apinaje têm termos diferentes para a circulação de bens materiais. A recompensa por algum serviço cerimonial prestado (como banho ritual, canto no pátio, abertura de sepultura), é chamada de **jen**. Ao presente dado, sem esperar retorno, fala-se: **marĩ kãmkuô**. A troca de objetos como unhas de casco de veado, por um punhado de miçangas, ou um outro item qualquer, diz-se: **pa va o amnhi pa**. No caso de se dar alguma coisa sem esperar qualquer retorno, mas que não se sabe quem ficará com o objeto dado (como quando se coloca enfeites sobre um cantador e outras pessoas retiram, ou quando se põe coisas sobre um cadáver, ou sobre sua sepultura, que pode ser retirado pelas pessoas) dá-se o nome **kĩnxà**.

Estes são temas que pretendo desenvolver em pesquisas futuras, para verificar, por exemplo, se o pagamento feito pelos arranjadores de nomes, por danos provocados por seus filhos nominados enquadram-se nas quatro formas de circulação de bens mencionadas anteriormente. Todavia, penso que seria relevante que estes temas também pudessem ser investigados em outros grupos Jê Setentrionais.

Por fim, retomando o início desta conclusão, constato que houve sempre um intervalo de cerca de trinta anos entre os três antropólogos que estudaram os Apinaje: Curt

Nimuendajú – anos 1930; Roberto da Matta – anos 1960; eu – anos 1990. Seria importante que se aumentasse a freqüência dos estudos sobre os Apinaje. A partir daí, teríamos a possibilidade de compreendê-los melhor, bem como mostrar à população não-indígena que este povo vive segundo a interpretação do mundo que lhes é dada pelo seu sistema cultural.

Num momento em que a construção da hidroelétrica de Serra Quebrada representa uma nova ameaça ronda os Apinaje, espero ter contribuído, através deste estudo, para um respeito maior, por parte de nossa sociedade, para com aquele povo específico, bem como para com os demais povos indígenas do Brasil.

# Apêndice 1

# O Pàrkapê

## A origem do Pàrkapê

O **pàrkapê** é a principal cerimônia para finalização do luto (a outra é o **mẽ ôkréporundi)**. Ela é uma cerimônia na qual participam idealmente todos os Apinaje, inclusive os **mẽ karõ** se fazem presentes. Durante todo o período de duração da cerimônia do **pàrkapê**, os **mẽ karõ** também participam. Seja nas corridas de toras, nas noites no pátio e, sobretudo, na última noite, quando se canta a cantiga do **pàrkapê**. A memória deste cerimonial está relacionada ao episódio de um **Apinaje** que visitou o céu.

## A origem descrita por Nimuendajú

Este episódio foi relatado por Nimuendajú ([1939] 1983:138-139). A seguir, transcrevo a descrição feita por ele.

*a) Havia um homem que estava doente com febre quando lhe entrou uma saúva no ouvido e mordendo-o ficou segura pelas mandíbulas. O corpo do doente cobriu-se de feridas infectas. Os seus parentes saíram para uma longa caçada, deixando-o só na aldeia. Um beija-flôr achou o homem abandonado e vendo os seus sofrimentos, tirou-lhe a saúva do ouvido com o bico. Uma mosca varejeira, porém, foi ao céu e avisou aos urubus que acudiram em grande número*[1].

[1] *B) Um índio ficou coberto de feridas em todo corpo, de maneira que não podia se levantar mais. Sua mulher enfadou-se dele porque não podia mais trazer caça. Quando os índios resolveram mudar a aldeia, a irmã do doente chamou-o para vir com ela, mas ele respondeu que o deixassem em paz. Então, abandonaram-no sozinho numa esteira, no meio da casa. Quando todos tinham ido embora, um urubu começou a girar por cima da aldeia, descendo, por fim, ao terreiro da casa onde jazia o doente. Ouvindo os seus gemidos, o urubu aproximou-se e perguntou ao doente quais eram os seus sofrimentos. Vendo que não tinha alimentação alguma, o urubu voou e foi buscar carniça, que ofereceu ao doente; este, porém, desculpou-se dizendo que ia comer mais tarde. O urubu voou de novo para chamar os companheiros, mas primeiro encarregou o gavião caracará de cuidar do doente. O gavião trouxe três ratos que o homem comeu. Na manhã seguinte chegou um enorme bando de urubus. Todo o terreiro estava coberto de deles. Esperaram a chegada do urubu rei. Este, quando veio, consolou o doente, pois haviam de tratar dele. Mandou que o arrastassem na sua esteira para o terreiro, onde os urubus limparam suas feridas. Depois mandou que o doente fechasse os olhos e que só os abrisse quando lhe dessem ordem para isso.*

*Os urubus deitaram o homem sobre suas asas e o suspenderam voando para o céu. Outros voavam debaixo dele para apoiá-lo. Quando chegaram ao céu deram-lhe licença para abrir os olhos; viu, então, a terra muito longe, lá embaixo; viu sua mulher e os outros, que estavam acampados numa cabeceira. Os urubus vomitaram a carniça que tinham no papo, oferecendo-a ao doente, dizendo que era mingau de mandioca. Uma anta, que tinha comido frutas, trouxe-lhes os excrementos para comer, mas o gavião finalmente o regalou com boa carne assada.*

*Depois o trovão (**Nda-klág**) mandou chamar o homem. Este teve muito medo de ir ter com ele, pois via que na sua casa constantemente os raios fuzilavam e que havia um ninho de marimbondos por cima da porta. Por fim, entrou. **Nda-klág** estava todo pintado de preto, como as nuvens da trovoada. Quando brandia a sua espada de madeira, saia um raio, seguido por um trovão.*

*O homem passou muito tempo na casa dele, onde foi bem tratado. Quando se despediu, o trovão lhe fez presente de uma espada, das que ele próprio usava. Os urubus levaram-no outra vez para terra, da mesma maneira como o tinham trazido.*

*Depois da mudança da aldeia, os seus parentes tinham, um dia voltado à tapera para ver o que era feito dele nada mais achando, senão muitos rastros de urubus. A mulher dele já tinha arranjado outro amante, que não quis abandonar, mesmo depois da volta do marido. Enquanto o homem estava caçando, o amante veio ter com a mulher. A espada de trovão que aquele tinha pendurado ao lado do jirau, despediu um raio, assustando os dois, que adiaram o encontro para a noite, no campo. Mas quando eles estavam se abraçando nas moitas, a espada mandou um lacrau que ferrou a ambos nas partes sexuais. Quando o homem voltou da caçada, acusou a mulher publicamente de adultério, dizendo que tinham quem a espionasse. Ele abandonou a mulher infiel e quando ela foi ao mato com o amante, mandou um enxame de marimbondos assaltar os dois.*

**Descrição da Origem feita por Grossinho (Novembro de 1996)**

Um rapaz tinha morrido. Os habitantes da aldeia colocaram-no sobre duas toras, no pátio, e cobriram com esteira. E mudaram-se para outra aldeia. Um urubu desceu e começou a andar pelas casas. Em cada uma, punha a cabeça dentro e observava. Depois que fechou o círculo, foi até o pátio. Lá encontrou as toras. Levantou a esteira e viu o morto. Voou para o céu e contou para seu chefe que havia encontrado um morto. Desceram para o pátio com um **wajaga** (curador). O urubu **wajaga** não conseguiu curar o índio. Então mandou buscar outro **wajaga**. Mandou buscar o mutuca. O mutuca olhou e disse: *ele não está morto não! Está dormindo. Querem ver?* Sentou-se na perna do rapaz, picando-o. O rapaz despertou espantado. Perguntaram o que fazia. Ele respondeu que apenas dormia.

Então os urubus perguntaram o que fariam com o rapaz. O chefe dos urubus respondeu que o levariam para o céu para terminar o tratamento. Antes, porém, resolveram fazer uma "festa" para sua saída. Reuniram lenha para a fogueira e cantaram a noite toda. Recomendaram ao rapaz que aprendesse a cantiga, pois ele poderia cantá-la quando uma pessoa morresse. O rapaz aprendeu a cantiga do **pàrkapê** que foi cantada durante a noite toda. Na manhã seguinte, os urubus fizeram uma "cama" com as asas e colocaram o rapaz deitado sobre elas, e o levaram para o céu. Lá no alto, os urubus deixaram-no, propositadamente, cair em queda livre, aparando-o em seguida. O chefe dos urubus repreendeu esta atitude. Os urubus retrucaram que estavam apenas exercitando-se.

Chegados ao céu, o rapaz foi levado para a casa do chefe dos urubus. Ofereciam apenas carniça para o rapaz, que estava com fome. Mas ele não comia. Os urubus vendo isso, chamaram o gavião penacho. Este dava apenas comida boa: filhote de veado, tatupeba. Com isso, o rapaz foi melhorando.

Então "Deus" chamou o rapaz. Ele queria conhecê-lo. O rapaz foi até onde estava "Deus". Lá chegando, foi mordido por uma cobra. Lá ficou aprendendo a tratar-se até que curou-se da picada da cobra.

Depois foi São Pedro que o chamou. O terreiro da casa de São Pedro era limpo. Lá um toco furou o pé do rapaz. Ali ele ficou até curar-se da ferida.

Em seguida foi chamado por **Nakrak** (raio e trovão). Lá também um toco furou o pé do rapaz. O **Nakrak** tratou do pé do rapaz, ensinando-o.

Quando o rapaz sentiu-se curado, o **Nakrak** falou para que o rapaz treinasse para demonstrar se tinha aprendido. Passaram carvão pelo corpo todo, inclusive pelo rosto. O **Nakrak** tocou sua buzina (sericora) e, com isso, provocou vento, trovoada e mormaço na terra. Em seguida, **Nakrak** escolheu algumas árvores para serem derrubadas pelos raios. **Nakrak** tinha uma espada, da qual fazia sair raios quando sacudia. **Nakrak** atirou o raio primeiro, derrubando uma árvore. Em seguida o rapaz demonstrou que também podia fazer. **Nakrak** convenceu-se de que o rapaz havia aprendido.

Então o rapaz disse que desejava voltar para sua aldeia e para seu povo. **Nakrak** o presenteou com uma flecha mágica que caçava sozinha. Ela seguia o rastro dos animais e matava uma vara de queixada toda.

Os urubus se prepararam e desceram o rapaz, que foi deixado próximo da aldeia nova, para onde se transferiram os apinajé antes de abandonaram a aldeia velha.

**Descrição da cerimônia do Pàrkapê**

Quando ocorre a morte de uma pessoa, um de seus arranjadores de nomes solicita ao cantador que sabe cantar as cantigas do **pàrkapê**, para que as execute no velório. Em troca, o cantador é recompensado pelo arranjador de nomes. Estas cantigas são aquelas que um **Apinaje** aprendeu com os urubus. Com a execução destas canções no velório, os nominadores comprometem-se a realizar a cerimônia do **pàrkapê**.

Passado alguns meses, realiza-se a cerimônia. O ideal é que ocorra durante o período da seca. No caso de a pessoa morta possuir uma roça, seus produtos serão consumidos na cerimônia. Caso contrário, uma roça pode ser plantada com esta finalidade. Para este fim, contribuem os **tõjaja** e **tõxjaja** do arranjador de nomes que solicitou a

execução da cantiga durante o velório. Pode ocorrer, também, que se utilize apenas os produtos das roças já existentes, plantadas pelos **tõjaja** e **tõxjaja**.

Uma cerimônia de **pàrkapê** é realizada, comumente, em memória a mais de uma pessoa morta. Em alguns casos, cada tora pode representar uma ou mais pessoas. Num **pàrkapê** realizado nos mês de Julho de 1999, cada tora representava três pessoas falecidas. Contudo, as toras têm uma representação dupla. Por um lado, elas representam a própria pessoa falecida. Por outro, representa um filho (**kra**) da pessoa. Esta questão se tornará mais clara quando da descrição da nominação que é feita na tora, no último dia da cerimônia.

O início da cerimônia do **pàrkapê** é marcado com a derrubada de uma árvore[2], chamada (exatamente) de **pàrkapê**, da qual se extraem duas toras medindo entre um metro e vinte a um metro e cinqüenta centímetros de comprimento. Logo que a árvore é derrubada, alguns homens de meia-idade dirigem-se ao local onde elas serão colocadas para serem trabalhadas. Limpam o local, cortando todas as ramagens e retiram ainda as folhas secas que cobrem o chão. Em seguida, cantam.

As toras são levadas a este local. Ali, elas serão escavadas, de ambos os lados, tornando-as parcialmente ocas. Cada lado fica com um oco de cerca de cinqüenta centímetros, de tal forma que, numa tora de um metro e quarenta, somente ficará madeira inteiriça em cerca de quarenta a cinqüenta centímetros. Este processo de preparação das toras segue-se por cerca de dez a quinze dias, ou mais, dependendo do desempenho do cavador, bem como do desempenho da própria cerimônia.[3]

---

[2] Pode-se, também, utilizar toras de buriti para este fim.

[3] Na cerimônia realizada em Julho de 1999, passaram-se vinte e cinco dias entre a derrubada da árvore e a corrida final da tora grande.

O homem que é convidado para escavar a tora, é recompensado diariamente com alimentação pelo arranjador de nomes (ou arranjadora) e também o promotor da cerimônia. Além da comida, pode ser que receba também alguma outra recompensa pelo trabalho realizado.

Do dia da derrubada da tora grande em diante, realizam-se corridas diárias de tora. Para tal fim, são cortadas outras toras, seja de buriti, ou de babaçu. É comum que se realize corridas infantis (de toras), com as crianças correndo com pequenas toras cortadas de uma palmeira chamada Patí. É também comum a corrida feminina de toras, cortadas igualmente de Patí, ou de um babaçu não muito grosso.

À tarde, um cantador incumbe-se de andar no **krĩkape** (caminho em frente das casas) e chamar os corredores para se reunírem na casa do promotor da cerimônia. Ali, os corredores são pintados com tinta de jenipapo e ucuru, segundo os motivos próprios das duas metades que se formam para estas corridas. As pinturas com motivos horizontais são característica da metade Katàm, enquanto que as com motivos verticais são próprias dos membros da metade Waxm$\tilde{e}$.

A chegada destas corridas diárias de toras, é aguardada pelas irmãs classificatórias (**tõxjaja**) do(a) promotor(a) da cerimônia, no pátio. Elas têm a incumbência de levar água e comida para servir aos corredores. Assim que a tora chega, um cantador já está pronto para dar início aos cantos. Após comer e beber, os homens se colocam atrás do cantador e o acompanham na sua "dança" em frente à fila de mulheres que cantam paradas.

Desde a derrubada da tora do **pàrkapê** ocorre a execução de cantos noturnos no pátio. Tais cantos são chamados de **gà m$\tilde{e}$grer** (cantigas comuns para cantar no pátio). Para chamar as pessoas para irem ao local, um cantador anda pela **krĩkape** cantando e chamando a todos. O ideal é que os cantadores passem a noite toda cantando no pátio.

Atualmente, entretanto, canta-se até dez ou onze horas da noite. Em seguida todos vão dormir. Por volta de três ou quatro horas da madrugada, o cantador incumbido de chamar as pessoas para o pátio, canta novamente no **krĩkape**. As pessoas, então, reúnem-se no pátio e cantam até o amanhecer.

Durante o transcorrer destes dias, as mulheres que são **tõxjaja** do(a) promotor(a) da cerimônia, auxiliam tanto levando água e comida ao pátio, quanto ajudando na preparação de massa de mandioca que será consumida ao longo dos dias e, sobretudo, no final da cerimônia. Cooperam, ainda, na preparação de tinta de jenipapo[4] e de tinta de urucu[5]. Neste período, os homens que são **tõjaja** daqueles que promovem a cerimônia, encarregam-se de realizar uma caçada. A carne conseguida servirá para se confeccionar os **wxỳkupu** (bolos feitos com mandioca e assados sobre brasas quentes, e cobertos com terra) e também para ser distribuída na finalização da cerimônia.

O ápice da cerimônia do **pàrkapê** ocorre nos dois últimos dias. No penúltimo dia, as toras, já devidamente escavadas, são levadas a um local previamente definido, onde são colocadas sobre esteiras ou folhas de palmeiras, sendo cobertas da mesma forma. Ali, elas passam a noite.

Neste penúltimo dia, intensificam-se os trabalhos de preparação de alimentos. Caso os animais caçados não sejam suficientes, pode-se matar uma cabeça de gado. Com essas carnes, fazem-se os **wxỳkupu**, servidos à noite no pátio e também para retribuir aos corredores que carregam as toras na última corrida. Boa parte da carne é cozida e servida às pessoas que passam a última noite no pátio. Outra parte, pode ser moqueada e oferecida ao

---

[4] A tinta do jenipapo é extraída ralando-se as sementes de jenipapos verdes.

[5] A tinta do urucu é extraída da semente do urucu maduro, mas não seco. Pilam-se as sementes, que são depois misturadas a água. Penera-se para que se extraia a polpa das sementes, ficando apenas a água vermelha. Esta vai ao fogo até engrossar. Depois de bem grossa, a massa é colocada em um pano, apertada e colocada ao sol para secar. Assim, está feito o **pỳkrã**.

morto, sendo distribuída no pátio entre os moradores e visitantes, exceto aos membros da família da pessoa falecida e às pessoas promotoras da cerimônia.

Neste penúltimo dia, após a realização da corrida de toras, bem ao entardecer ,acontece o ritual do **Rôrôt**. Duas mulheres enfeitam duas bonecas com enfeites pessoais confeccionados com miçangas e penas. Colocam-nas em faixas de buriti utilizadas para carregar bebês. Acompanhadas das bonecas, vão até o pátio, após a corrida de toras, e executam o **Rôrôt** (veja foto abaixo). Este consiste em um canto e uma dança específica. O cantador posiciona-se à oeste, defronte as mulheres que se colocam à leste. O cantador canta e aproxima-se das mulheres num movimento circular. As mulheres também se movimentam, como se estivessem sendo empurradas pelo cantador, de tal forma que todos eles acabam por ficar num círculo. Giram inicialmente no sentido anti-horário. Em seguida, executam o movimento inverso. Ao terminar o canto, voltam à posição original.

Ritual do **Rôrôt**

Durante a execução do **Rôrôt**, as pessoas que são promotoras da cerimônia, bem como os **tõjaja** e as **tõxjaja**, devem recompensar (**o ahjen**) os cantadores com qualquer tipo de objeto. No pescoço dos cantadores são colocados colares de miçangas, pratos, copos, colheres, panelas, todos amarrados com embira, panos e roupas que são colocados sobre seus

ombros. Uma pessoa por ele designada, encarrega-se de ir retirando essas recompensas e guardá-las. Terminado o **Rôrôt**, dispersam-se todos.

Voltam a se reunir novamente à noite no pátio. Neste penúltimo dia (sendo, obviamente a última noite da cerimônia) todos devem passar a noite naquele local. Os promotores da cerimônia trazem, então, tudo que oferecem para ser distribuído aos participantes. Idealmente todos que são da família do falecido devem oferecer alguma coisa para ser colocada ali. Entenda-se por família, tanto os consangüíneos quanto os classificatórios. Sacos de farinha, sacas de arroz, cofos de batata doce, de inhame, de laranja, de feijão fava, feixes de cana, são colocados no centro do pátio, formando uma boa pilha de bens a serem distribuídos. Junto a esta pilha, constrói-se um varal no qual são dependurados todo tipo de materiais ocidentais, como copos, pratos, bacias, panelas, colheres, tecidos, roupas, bolacha, biscoito (foto acima).

Bens oferecidos aos mortos na cerimônia do **pàrkapê**

Durante esta última noite, não se executam as cantigas comuns de pátio. Canta-se, apenas, as cantigas que compõem o **pàrkapê**. Os cantadores (homens e mulheres) sentam-se em esteiras ao lado da pilha de alimentos, colocados no centro do pátio. Como se estivessem num velório, executam a mesma cantiga executada no velório. Enquanto cantam, pessoas da família dos falecidos representados na cerimônia aproximam-se, repetindo o gesto comum no velório que é chegarem em grupos como se estivessem vindo

visitar o morto. Neste momento, agacham-se junto à pilha de alimentos e choram. Nestes momentos, os cantadores interrompem o canto, esperando para recomeçar quando terminar a lamentação.

Ao longo da noite, além dos cantadores do **pàrkapê**, outras pessoas que saibam cantar alguma cantiga também podem executá-las. Assim o fazendo, devem ser recompensadas (**o ahjen**) pelos membros dos grupo promotor da cerimônia (os **tõjaja** ou **tõxjaja**). Na cerimônia que assisti em Julho de 1999, três mulheres foram "contratadas" pela filha consangüínea de uma mulher representada na cerimônia, para cantarem durante à noite toda. Ao contrário dos cantadores do **pàrkapê**, estas mulheres cantam em pé, girando em volta da pilha de alimentos (que neste caso representa os mortos), estendendo os braços, de vez em quando, como se cobrisse a pilha de alimentos. Elas cumpriram seu compromisso e cantaram até o amanhecer.

Por volta de meia noite, executa-se uma parte do canto do **pàrkapê** que indica a distribuição de comida para os participantes. Então é oferecido arroz e carne cozida ou moqueada aos presentes. Pode ser que a distribuição dos materiais ocorra neste horário (como vi acontecer num **pàrkapê** em julho de 1997), ou então que a distribuição ocorra somente ao amanhecer (como ocorreu em julho de 1999). Depois de todos terem se alimentado, recomeçam os cantos.

Durante toda esta noite, os **mẽ karõn** estão participando, mas somente podem ser vistos pelos **wajaga**.

Ao amanhecer, o cantador do **pàrkapê** e duas mulheres dirigem-se ao local onde estão localizadas as duas toras. No caminho, elas entoam um tipo de canto fúnebre que se executa quando se está indo visitar uma pessoa que está sendo velada, ou no momento em que se transporta uma pessoa morta. As mulheres ornamentam as toras, pintando-as com

uma base de tinta de urucu. Sobre esta base aplicam látex (denominado pau-de-leite) de acordo com o motivo da metade Waxmẽ ou Katàm. Sobre as listas de látex, aplicam-se "lã de pati". Trata-se de um tipo de pluma que se consegue através da raspagem das partes internas da base da folha da palmeira pati ou, eventualmente, na ausência desta, da base da folha de babaçu. Além destas pinturas, as toras recebem também um tipo de enfeite utilizado pelos corredores de tora. Este consiste em uma linha comprida de miçangas, que termina com penas de papagaio ou arara. Este enfeite é preso no pescoço, ficando pendido nas costas do corredor. Estes ornamentos colocados na tora são **kĩnxà** e podem ser retirados pelas pessoas presentes.

Logo em seguida começam a chegar as pessoas da aldeia. Elas começam a chegar em grupos, semelhante ao que fazem quando vão visitar a pessoa que está sendo velada. Chegam, agacham-se próximo da tora e choram. Enquanto isso, o cantador executa as mesmas cantigas de **pàrkapê** que foram cantadas durante à noite. Outra vez as pessoas podem cantar em volta da tora, como haviam feito à noite no pátio. Novamente as pessoas que fazem parte do grupo da pessoa promotora da cerimônia recompensam o cantadores com objetos, sobretudo com miçangas. Durante toda a manhã, os homens vão sendo pintados com os mesmos estilos que estão sendo enfeitadas as toras, formando os dois times que participarão da última corrida.

No meio da manhã, as pessoas começam o ritual de nominação das toras. Neste instante, a tora representa não a pessoa morta, mas um filho dela. Desta forma, as pessoas que são arranjadoras de nomes da pessoa falecida (seus **nã** e **pãm**) transmitem à tora os nomes que portam. Fazem isso porque o ideal do sistema de nominação consiste em que uma pessoa nomine outra (que lhe esteja na posição de filho classificatório) com os nomes de seu próprio nominador (seu **pãm** ou **nã**). Desta forma, os arranjadores de nomes da

pessoa falecida aproveitam a ocasião para tornarem-se nominadores-epônimos da tora, da mesma forma como seriam (e muitas vezes são quando se trata de pessoa falecida em idade adulta) nominadores-epônimos dos filhos da pessoa que faleceu. Ao realizar o ritual de nominação, mantém-se a possibilidade da continuidade da transmissão dos nomes.

Enquanto isso, algumas mulheres cuidam de cozinhar o arroz e a carne que serão servidos aos presentes. Por volta das doze horas, as pessoas alimentam-se com a comida preparada.[6]

Logo em seguida, realiza-se o ritual de **mẽ kãm nhôt**. Arranjadores e arranjadoras colocam seus filhos e filhas nominados, em fila. Pedem para que um **kràmgêx júnior** seu coloque-se ao lado da criança. Uma pessoa determinada desempenha o papel de inspecionar os órgãos sexuais das crianças para verificar, segundo os **Apinaje**, se a criança já está tendo relação sexual. Assim que ele tenta examinar a primeira criança, todas as outras saem correndo. Os **kràmgêx**, munidos de pedaços de pau ou com um facão, correm até uma árvore próxima e batem nela. Afirmam a preferência por uma árvore de madeira dura, pois assim estarão contribuindo para o crescimento saudável de seu jovem **pahkràm**.

Antes das pessoas que não participarão da corrida voltarem à aldeia, os Ihpôknhõxwỳnh realizam a brincadeira de nominação da boneca. Reúnem-se os homens e as mulheres que se autodefinem como Ihpôknhõxwỳnh. Armam-se com ramos de árvores ou folhas de palmeira do cerrado (veja fotos na página seguinte) e pegam qualquer pedaço de pau, pedaço de papel, ou uma garrafa vazia e agem como se estivessem realizando o ritual de nominação de uma criança. Repetem o mesmo discurso que se faz quando se está

[6] Nas cerimônias de junho e julho de 1997, foi servido arroz e carne de gado. Já na cerimônia de julho de 1999, não cozinharam no local onde estavam as toras, sendo oferecidos dois grande bolos de mandioca (os **xwỳkupu**).

Membros da metade Hipôknhõxwỳnh

Acima. Homem (Nhĩnô) sobre um saco de plástico simbolizando uma esteira. Trás no colo uma boneca representando uma criança a ser nominada por Atorkrã.

Ao lado. Homens e mulheres "agridem-se" com galhos de árvores e folhas de palmeiras. No primeiro plano, Atorkrã e Irepxi

nominando uma criança. Ao terminar a "nominação", "agridem-se" mutuamente com os ramos, provocando grande agitação e algazarra na platéia.

Logo após as mulheres, os velhos e as crianças voltam à aldeia. No local em que está a tora ficam somente os corredores, acompanhados por algumas mulheres. Estas devem iniciar o canto de **mẽ mỳr mãati**. Outras mulheres colocam-se ao longo do trajeto da corrida para que a tora seja sempre acompanhada do canto das almas.

Todos ficam esperando até que as pessoas chegam na aldeia. Entre os que ficam junto às toras, reina quase um silêncio. Há uma certa tensão no ar, como se estivessem presentes todos os **mẽ karõ**. Os Apinaje afirmam que, de fato, os **mẽ karõ** também participam da corrida de tora, sendo mesmo que tentam, em alguns casos, carregar a tora. Eles têm certeza disso quando ocorre uma ameaça ou, de fato, uma queda da tora durante a

corrida. Dizem que é um **mẽ karõ** que está tentando pegá-la ao ombro do corredor. Antes de iniciar a corrida final, o time da metade Waxmẽ posiciona-se ao lado da tora correspondente àquela metade. O mesmo acontece com o time do Katàm. Canta-se, então, a última parte da cantiga do **pàrkapê**. Algumas pessoas chegam até as toras e começam a balançá-las de um lado para outro. Da mesma forma, experimentam seu peso, levantando-as sendo um homem segura em cada ponta.

Terminada a execução da cantiga do **pàrkapê**, entra-se em compasso de espera para o início da corrida. No momento em que se avalia que as pessoas já chegaram na aldeia, dá-se início à corrida. As duas toras são levantadas juntas, ao mesmo tempo em que as mulheres presentes dão início ao **mẽ mỳr mãati**. Apesar de serem levantadas simultaneamente, a tora de **Waxmẽ** sai na frente. Durante todo o trajeto, as mulheres que acompanham a corrida cantam o **mẽ mỳr mãati**. Outras delas se posicionaram ao longo do trajeto, de tal forma que vão se incorporando à corrida cantando o **mẽ mỳr mãati**. Uma vez que a tora de **Waxmẽ** saiu na frente, ela também será a primeira a chegar. Assim, ao chegarem na aldeia, as toras são recepcionadas no pátio pelos moradores e visitantes. Ao contrário das outras corridas, as toras do **pàrkapê** não são atiradas ao solo. Elas são colocadas em pé, devagar, no centro do pátio (veja foto acima). A partir daí, as mulheres choram lamentando-se, enquanto derramam água sobre as toras tal como fazem com os corredores.

**Pàrkapê** chegando no pátio da aldeia São José

Após a lamentação, as toras são carregadas para a casa onde a pessoa (ou as pessoas) que está sendo representada, vivia. Cada uma segue caminhos diferentes, indo para casas distintas. Dentro das casas elas são colocadas sobre esteiras ou panos, ocorrendo novamente lamentações, sendo comum que as mulheres tentem algum tipo de autoflagelação (entristecidas com a lembrança do falecido), como por exemplo, os saltos e quedas ao solo. Após a lamentação, pode ocorrer também o ritual de nominação das toras.

Toras do **pàrkapê** sendo levadas ao cemitério

Após passar por todas as casas onde viviam as pessoas representadas na tora, elas são conduzidas até o cemitério (foto acima) e colocadas sobre o túmulo da pessoa representada (veja foto ao lado). A tora pode, ainda, ser deixada na casa de uma das pessoas representadas, sobretudo quando havia mais de um falecido sendo representado. Tanto no cemitério, quanto em casa, as toras são deixadas ali até apodrecerem. Ao final, os corredores ganham um grande **xwỳkupu** que levam ao pátio. Ali, dividem-no entre si. Com isso, encerra-se o **pàrkapê**.

Tora do **pàrkapê** sendo colocada sobre o túmulo

# Apêndice 2

## Descrição do mẽ ôkréporundi[1]

**Narração de Amnhi (Jovilina) - Aldeia São José**

Esta cerimônia está ligada à saga de um guerreiro, chamado de Pẽ pxi-ti.

Isto aconteceu quando diz que tinha muito **panhĩ**. Havia aldeias para todos os lados e eram perto umas das outras, diz que dava "quilombi" para outra aldeia.

Então começaram a brigar, matar outras nações, lutando contra outras aldeias. Nestas brigas tomavam enfeites de outras aldeias. Dizem que um menino estava vendo os mais velhos e os acompanhava para aprender. Era Pẽ pxi-ti.

Havia uma irmã dele, moça ainda, sem filhos. Começaram a brigar. Ele foi embora e encontrou uma aldeia. Numa fonte viu os **panhĩ** banhando. Ele voltou para a aldeia e contou tudo.

Então, cinco pessoas resolveram sair para encontrar a aldeia. Pẽ pxi-ti levou sua irmã. Encontrou a aldeia dos **kupẽ-rop** e viu que eles possuíam muitas miçangas (**kẽ n**), das quais nenhum "branco" até hoje levou para os Apinaje.

Eles acamparam e ficaram de tocaia espreitando a chegada das mulheres para trabalhar com as mandiocas que estavam na água.

Ao anoitecer, saíram e foram reparar a aldeia. Os **kupẽ-rop** estavam cantando no pátio e não perceberam a presença de Pẽ pxi-ti e seus amigos.

Pẽ pxi-ti falou que aldeia era grande demais. Se atacassem, fatalmente seriam mortos. Resolveram, então, ficar de tocaia na moita perto da fonte, para pegar os enfeites.

No dia seguinte, de manhã, apareceram algumas mulheres e alguns homens para banhar. Traziam os braços, pescoços, pernas, tangas, tudo enfeitado com miçangas. Além disso, traziam também alguns cofinhos cheios de miçangas.

Resolveram que roubariam as miçangas, mas somente à tarde. Durante o dia, os **kupẽ-rop** correram com tora, cantaram no pátio à tarde toda. Então começaram a banhar na fonte. E os **panhĩ** observaram.

Quando o sol estava entrando, vieram mais gente para banhar.

Antes de entrarem na água, os kupẽ-rop tiraram as suas miçangas e as colocaram em cima de um jirau.

Pẽ pxi-ti e os guerreiros aproveitaram este momento e atacaram os **kupẽ-rop**. Mataram os homens e mulheres e pegaram as miçangas. Voltaram para a moita, onde estavam escondidos. Estava anoitecendo e não apareceu mais ninguém na fonte.

A irmão de Pẽ pxi-ti aconselhou a viajarem de noite e ficar na beira do rio, pois os **kupẽ-rop** costumavam banhar de manhã. Veriam os mortos e matariam os **panhĩ**.

Pẽ pxi-ti disse que deveriam agüentar e lutar. As mulheres disseram que não. Deveriam ir embora. Cada um pegou um pacote de enfeites e viajaram. Foram dormir na

---

[1] Os Apinayé glosam **mẽ ôkréporundi** por: "goela grande" [garganta grande].

beira do rio. De manhã, a mulher avexou. Disse que era melhor arrumarem um jeito de atravessar o rio. Os **kupẽ-rop** poderiam já ter dado fé e estar perto.

Foram cortar buriti para fazer uma balsa e atravessar o rio. Colocaram na água, subiram e viajaram pelo rio. Quando estavam na metade, apareceram os **kupẽ-rop**. Enraivecidos, passaram a atirar flechas que caiam na água, não atingindo os fugitivos.

Os **kupẽ-rop** viram que não tinha como atravessar atrás do **panhĩ**. Foi então que Pẽ pxi-ti começou a cantar.

Sua irmã disse que não era hora de cantar. Ele retrucou que queria cantar. Ele cantou para todos os objetos que via. A irmã ficou observando a cantiga de Pẽ pxi-ti. Ele cantou no cari, no peixe, cantou no **kupẽ-rop**. Ia cantando até atravessar o rio em direção a aldeia. Todo animal que viam, ele cantava. A irmã ia gravando na cabeça as cantigas que o irmão ia cantando. Ao verem um jabuti, Pẽ pxi-ti tirou a cantiga do jabuti. Dizem que o sol estava muito quente. A irmã reclamou e sugeriu que entrassem num brejo para refrescarem. Ele cantou para o sol. Um calango correu. Ele cantou no calango. Enquanto isso, a irmã ia gravando tudo.

Ao saírem do outro lado (do rio), puderam viajar com mais calma. E, a todo instante, Pẽ pxi-ti parava para cantar as coisas que via pelo caminho.

Viajaram três dias para chegar na aldeia deles. Chegaram com muitas miçangas [**kẽ n**]. Quando se aproximaram da aldeia, já era à tardinha. Acamparam na beira de um ribeirão. Pẽ pxi-ti mandou que a irmã pegasse o carvão das árvores queimadas. Passaram no rosto para ficar preto. Assim pintados, foram à aldeia. Encontraram-se com alguns caçadores. Pẽ pxi-ti mandou que eles voltassem e contassem que estariam voltando. Contaram ao pahi-ti que foi ao pátio e gritou. Todos reuniram-se lá para saber as notícias.

Os familiares de Pẽ pxi-ti foram para saber se era informação sobre eles. O **pahi-ti** contou que eles haviam chegado. Avisou que iriam recebê-los no pátio.

Eles chegaram cantando e Pẽ pxi-ti trazia uma borduna muito grossa. A mãe e irmã de Pẽ pxi-ti choraram e depois o levaram para casa.

Ele, então, falou: *agora vocês vão embora. Depois que eu descansar bem, eu darei um presente para vocês.*

Quando foi de manhã, levou os pacotes de miçangas no pátio e as distribuiu para todos os **panhĩ**.

Então, o **mẽ ôkréporundi** começou com a cantiga do Pẽ pxi-ti.

A irmã dele (Grerxôm?)[2], que aprendera tudo, deveria ser enfeitada para

Miçangas atribuídas a Pẽ pxi-ti

[2] Conheci uma mulher na aldeia Botica, portadora do nome Grerxôm. Ela ofereceu-se para cantar o **mẽ mỳr** de Grerxôm. Para explicar-me o **mẽ mỳr**, ela contou a história de duas mulheres Grerxôm e Pãxre. Esta história esta ligada a um rapto por parte dos **kupẽ rop**.

cantar pelo **kape** até à tardinha. A tarde vão cantar com **tule**, que é uma dança em volta da aldeia, pelo **kape** e termina com a distribuição de comida.

Enfeitaram-na e fizeram a festa.

Estas cantigas foram passadas dos mais velhos para os mais novos, por isso ainda se mantém.

Segundo Amnhi (Jovilina), sua mãe (Ireti) é que era enfeitada nas festas de **mẽ ôkréporundi**.

**Descrição do mẽ ôkréporundi de Grossinho, ocorrido em 24/09/97.**

O ponto culminante da festa é a distribuição de bens, ao final da cerimônia, a exemplo da saga de Pẽpxi-ti. Grossinho faleceu em 27-08-97. Antes de morrer, ele expressou o desejo de que fosse realizado um **mẽ ôkréporundi** para ele. Na noite de sua morte, Pãxti (Rosa), sua esposa, mandou avisar Tepre, cantador de **mẽ ôkreporundi**, para que fosse ao velório. Tepre e sua esposa passaram toda a noite cantando a cantiga de **mẽ ôkreporundi** próximo ao corpo de Grossinho.

Como a realização da cerimônia está ligada a distribuição de bens e, sobretudo, à comida, costuma-se plantar uma roça exclusivamente para este fim. Assim que os mantimentos ficam maduros, realiza-se a cerimônia. Na cerimônia realizada para Grossinho, entretanto, Pãxti (Rosa) decidiu não esperar tanto tempo. Pouco mais de um mês após a morte, ela tratou de realizar o **mẽ ôkréporundi** para ele.

Uma semana antes da cerimônia, uma filha e um filho de Grossinho dirigiram-se da aldeia Patizal para São José "pagar" as pessoas envolvidas na realização da cerimônia. "Pagaram" a Tepre e sua esposa (para cantar novamente o **mẽ ôkréporundi**), a Gôtum - Kunuka (Camilo), a Amnhàk (Terezinha), para cantar o **Mẽ gré krure,** e a Nhàjti (Nedina), para cantar o **Jàtre ô.**

No dia da cerimônia do **mẽ ôkreporundi**, uma vaca foi morta para ser consumida na noite da "festa" e ser distribuída aos participantes. Além disso, quatro sacos de farinha de mandioca foram preparados para a distribuição. Um saco de arroz foi destinado exclusivamente para alimentar os participantes da "cerimônia", os quais passariam a noite no pátio.

Na semana que antecedeu a realização da cerimônia, no pátio, um grupo de homens de Patizal realizou uma caçada para preparar carne a ser distribuída no **mẽ ôkréporundi**.

À tarde do dia 24 de Setembro, os convidados começaram a chegar. Participaram pessoas das aldeias de Cocalinho, São José, Botica e Mariazinha. Por volta de seis da tarde todos já haviam jantado. Próximo às oito da noite, o velho Gôtum Kunuka (Camilo) saiu do pátio cantando e foi até a casa onde estava o cantador (Tepre). Este, avisado, foi ao pátio, seguido pelas mulheres. Elas formaram a linha tradicional para o canto, voltadas com a frente à oeste e as costas à leste, em frente ao cantador.

Amnhàk (Terezinha) cantando o **Mẽ gré krure**,

Foram distribuídos aos participantes .enfeites de cabeça, confeccionados com talos de babaçu, Estes enfeites adornam as cabeças de todos e são semelhantes aqueles que Pẽ pxi-ti teria usado quando retornou à aldeia.

Enquanto o cantador executava as cantigas do **mẽ ôkréporundi** , Gôtum Kunuka cantava, no lado oeste do pátio, a cantiga

específica dos Kunuka. No lado leste, Nhàjti (Nedina) cantava o **Jàtre ô** enquanto Amnhàk (Terezinha) cantava o **Mẽ gré krure** (veja foto na página anterior).

Enquanto eram executados os cantos, algumas mulheres trabalhavam na "cozinha" que foi montada no pátio. Cozinharam carne de vaca, arroz, além de prepararem café, que era oferecido aos participantes.

Os cantos específicos do **mẽ ôkréporundi** duraram até cerca de duas horas da manhã. Em seguida, os enfeites da cabeça foram recolhidos. Depois disso, cantaram-se cantigas "comuns". Por volta da três da manhã, quando a maioria já dormia no pátio, redistribuíu-se os enfeites da cabeça e recomeçaram as cantigas de **mẽ ôkréporundi**. Cantou-se por mais ou menos meia hora, interrompendo-se para que todos pudessem comer da carne e do arroz ,já cozido.

Bens a serem distribuídos no **mẽ ôkreporundi** de Amnhimy (Grossinho)

Às quatro das manhã os cantos recomeçaram. Pãxti (Rosa), a viúva de Grossinho, acordou e começou a preparar o local onde seriam colocados os **kĩnxà** para serem distribuídos.

Em frente a sua casa (foto ao lado), ela colocou duas

Grer (Júlia Corredor) no **mẽ ôkreporundi** de Grossinho

forquilhas no chão e um pau sobre elas. Neste "varal" foram colocados copos, colheres, pratos, pacotes de biscoito, roupas. Junto a este local colocaram-se quatro sacos de farinha, alguns côfos contendo carne moqueada, tanto de caça, quanto de vaca.

Ao alvorecer, cantou-se um canto de finalização. As mulheres idosas já haviam chorado junto ao **kĩnxà**, sendo que Grer Nivire (Júlia Corredor) executava o **mẽ mỳr mãati**. Para terminar, as pessoas que estavam cantando no pátio, começaram a dançar em círculo, cantando e aproximando-se cada vez mais do **kĩnxà**. Assim que chegaram perto dele, irromperam em pranto coletivo. Irepxi, em comoção, deu um salto mortal, caindo de costas no chão. Grer Nivire (Júlia Corredor) tentou fazer o mesmo mais foi contida (foto acima).

Terminado o pranto coletivo, Vaxmẽ e Tepre organizaram a distribuição dos bens oferecidos (foto ao lado). Eles dividiram os pratos, talheres e roupas entre os participantes de São José, Mariazinha e Botica. Da carne de caça e da vaca, dividiu-se

Distribuição de bens no **mẽ ôkreporundi** de Amnhimy (Grossinho)

uma parte menor para Botica e Mariazinha, os quais receberam também um saco de farinha. Os participantes de São José e Cocalinho ficaram com três sacos de farinha e com o restante da carne.

Terminada a distribuição, por volta de sete horas da manhã, após meia hora foi feito a "tiração" do sentimento (ou tristeza): o **kaprĩn** (Meb.= **kaprĩ**). Os parentes próximos (esposa, filhos consangüíneos e adotivos, irmã, irmão) ficaram sentados dentro da casa, na mesma posição que estiveram no dia do velório e no sétimo dia após o sepultamento (dia da visitação).

Tepre (Alcides) e Grer Nivire (Júlia Corredor), além de outras pessoas, vieram do pátio cantando. Ao chegarem à casa, as velhas choraram novamente. Acabado o choro, aos poucos os presentes foram saindo.

**Apex pa**. Fim. Terminou o luto de Grossinho.

# BIBLIOGRAFIA


BAMBERGER, - Joan (1967) – Environment and cultural classification: a study of the Northern Cayapó. PhD thesis, Cambridge, Massachussets.

BALDUS, Herbert (1952) – "Caracterização da cultura Tapirapé". In Tax, Sol (ed) - Indian Tribes of Aboriginal America. Selected Papers of the XXIXth International Congress of Americanists, Chicago, pp. 311-313.

BARTH, Fredrik ([1969] 1976) – Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales. México, Fondo de Cultura Economica.

CALLOW, John Campbell (1962) - The Apinayé Language: Phonology and Grammar. PhD thesis, University of London.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1976) – Identidade, Etnia e Estrutura Social. SP, Livraria Pioneira.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela ([1973] 1986) - "Lógica do Mito e da Ação. O movimento canela de 1963". In Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade. SP, Brasiliense/EDUSP

_____ (1978) - Os mortos e os outros. Uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó. SP, Hucitec.

_____ (1992) - Legislação Indigenista no Século XIX. Uma Compilação (1808-1889). SP, Edusp / Comissão Pró-Índio.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.) (1992)- História dos Índios no Brasil. SP,. Secretaria Municipal da Cultura / FAPESP / Companhia das Letras.

CASTELNAU, Francis ([1844] 1949) - Expedições às regiões centrais da América do Sul. 2 vols. SP, Editora Nacional.

CROCKER, William H. (1984) – "The legend of the Sun and Moon". In Wilbert , J. & Simoneau, K. (eds.) (1984) – Folk Literature of the Gê Indians. Vol. II, UCLA, Latin American Center Publications, Los Angeles, University of California.

_____ (1990) - The Canela (Eastern Timbira), I. An Ethnographic Introduction. Washington, Smithsonian Institution Press.

CROCKER, Jon Christopher (1985). - Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Simbolism, and Shamanism. Tucson - Arizona, The University of Arizona Press.

DAMATTA, Roberto A. (1970) - "Mito e Antimito entre os Timbira". In Mito e Linguagem Social. Ensaios de Antropologia Estrutural. RJ, Tempo Brasileiro.

_____ (1976) - "Uma reconsideração da Morfologia social Apinayé". In Schaden, Egon (org.) Leituras de Etnologia Brasileira. SP Companhia Editora Nacional.

_____ (1976a) - Um Mundo Dividido. A Estrutura Social dos Índios Apinayé. Petrópolis, Vozes.

_____ (1979) - "The Apinayé Relationship System: Terminology and Ideology". In Maybury Lewis, D., (ed.) Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil. Harvard University Press.

_____ (1981) - Carnavais, Malandros e Heróis. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro. 3ª. edição. RJ, Zahar Editores.

_____ ([1987] 1993)- Relativizando. RJ, ed. Rocco.

DESCOLA, Philippe ([1986]1988) - La Selva Culta. Simbolismo y praxis en la ecologia de los Achuar. Lima, IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos) / Quito, Ed. Abya Yala.

DUMONT, Louis ([1977] 1997) – Homo Hierarchicus. SP, Edusp.

ELIADE, Mircea ([1957] 1995) – O Sagrado e o Profano. A essência das religiões. SP, Martins Fontes.

_____ ([1963] 1989) – Aspectos do mito. Lisboa, Edições 70.

FOX, James J. (1989) – "Category and Complement: Binary Ideologies and the Organization of Dualism in Eastern Indonesia". In MAYBURY-LEWIS, D. & ALMAGOR, Uri (eds.) (1989) – The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode. Ann Arbor, Ther University of Michigan Press.

GIANNINI, Isabelle Vidal (1991) - A Ave Resgatada: "A Impossibilidade da leveza do Ser". Dissertação de mestrado, USP.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos (1981) - A luta pela identidade social: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil Central. Dissertação de Mestrado. Museu Nacional, UFRJ.

GORDON JÚNIOR, César C. (1996) – Aspectos da Organização Social Jê: De Nimuendajú à década de 90. Rio de Janeiro, PPGAS - Museu Nacional, dissertação de mestrado.

HAM, Patricia (1961a) - Apinayé Grammar. CEDAE-IEL-UNICAMP, microfilmes

_____ (1961b) - Apinayé Phonemic Statement. Arquivo Lingüístico, nº. 106, Brasília.

HILL, J. D. (1988) - "Introduction. Myth And History". In Hill, J. (ed.) Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past. University of Illinois Press.

HUGH-JONES, C. (1979) - From the Milk River: Spatial and temporal processes In Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press.

HUGH-JONES, S. 1979. The Palm and the Pleiades. Cambridge: Cambridge University Press.

LADEIRA, Maria Elisa (1982) – A troca de nomes e a troca de cônjuges. Uma contribuição ao estudo do parentesco Timbira. USP, dissertação de mestrado.

_____ (1983) - Algumas observações sobre a situação atual dos índios Apinayé. Mimeo, USP

LAVE, Jean Carter (1967) - Social Taxonomy among the Krikati(Gê) of Central Brazil. PhD thesis, Harvard University.

_____ (1979) - "Cycles and Trends in Krikati Namings Pratices". In Maybury-Lewis, David (ed.) Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.

LEA, Vanessa (1984) – "The origin of white men from caterpillars". In WILBERT , J. & SIMONEAU, K. (1984) (eds.) – Folk Literature of the Gê Indians. Vol. II, UCLA, Latin American Center Publications, Los Angeles, University of California.

LEA, Vanessa 1986) - Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza. Museu Nacional, UFRJ, Tese de doutoramento.

_____ (1992) - "Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of Houses as total social facts in Central Brazil". Man. vol. 27, n. 1, março:129-154.

_____ (1995) - "The Houses of the Mebengokre (Kayapó) of Central Brazil - A new door to Their Social organization". In Carsten, J. & Hugh-Jones, S. (1995) - About the House. Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge, Cambridge University Press.

_____ (1995a) - "Casa-se do outro lado: um modelo simulado da aliança Mebengokre (Jê)". In Viveiros de Castro, Eduardo (1995) - Antropologia do Parentesco. Estudos Ameríndios. RJ, Editora da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pp. 321-359.

LEA, Vanessa (1999) – "Os Amigos Formais Mẽbengokre: Paradigma de Alteridade e Portadores de Socialidade". Paper destinado ao XXIII Encontro Anual da **ANPOCS.**

LEACH, Edmund (([1954] 1996) – Sistemas Políticos da Alta Birmânia. SP, Edusp.

LÉVI-STRAUSS, C., ([1949] 1982) – As Estruturas Elementares do Parentesco. Petrópolis, Vozes.

LÉVI-STRAUSS, C., ([1960] 1993a) - "O campo da Antropologia". In Antropologia Estrutural Dois. 4a. ed. RJ, Tempo Brasileiro.

LÉVI-STRAUSS, C., ([1962] 1989) – O Pensamento Selvagem. Campinas, Papirus.

LÉVI-STRAUSS, C., ([1964] 1986) – Mitologicas I. Lo crudo y lo cocido. México, Fondo de Cultura Economica.

LOPES DA SILVA, Aracy (1984) – "A Expressão Mítica da Vivência Histórica: Tempo e Espaço na Construção da Identidade Xavante". Anuário Antropológico/82, Fortaleza /Ed. UFC; Rio de Janeiro / Tempo Brasileiro.

_____ (1986) - Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os Jê. São Paulo FFLCH/USP.

MAYBURY-LEWIS, D. (1960) – "Parallel Descent and the Apinayé Anomaly". Southwestern Journal of Anthropology, vol. 6 n.2, Novo México.

MAYBURY-LEWIS, D. (ed.) (1979) - Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil. Harvard University Press.

MAYBURY-LEWIS, D. ([1974] 1984) – A Sociedade Xavante. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora.

MAYBURY-LEWIS, D. & ALMAGOR, Uri (eds.) (1989) – The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode. Ann Arbor, Ther University of Michigan Press.

MAYBURY-LEWIS, David (1989)– "Social Theory and Social Practice: Binary Systems in Central Brazil." Ind Maybury-Lewis, D., & Almagor, Uri (eds). The Attraction of Opposites. Thought and Society in Dualistic Modes. University of Michigan Press.

MELATTI, Julio Cezar (1970) - O Sistema Social Krahó. Tese de Doutorado, USP.

_____ (1972) - O Messianismo Krahó. SP, Editora Herder, Editora da USP.

MELATTI, Julio Cezar (1976) – "Nominadores e Genitores: um aspecto do dualismo krahô". In Schaden, Egon (org.) Leituras de Etnologia Brasileira. SP Companhia Editora Nacional.

_____ (1985) – "Curt Nimuendajú e os Jê". Trabalhos de Ciências Sociais. Série Antropologia, vol. 49. UnB – Brasília, DF.

NIMUENDAJÚ, Curt (1939) - The Apinayé. Washington, The Catholic University of America Press.

_____ (1940) – An Exploratory Expedition to thr Gorotire-Cayapó. 1939-1940. Manuscritos não publicados. Tradução de Terence Turner.

_____ (1946) - The Eastern Timbira. University of California Press.

_____ ([1939] 1983) - Os Apinayé. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.

OLIVEIRA, CARLOS ESTEVÃO (1930) – "Os Apinagé do Alto-Tocantins". Boletim do Museu Nacional, vol. VI, nº. 2. Rio de Janeiro

OLIVEIRA, CHRISTIANE C. de. (1998a) - "Some outcomes of the grammaticalization of the Apinajé verb ***o*** 'do'". Paper presented at the First Workshop on American Indigenous Languages, University of California at Santa Barbara, May 9-11.

_____ (1998b) - "Split intransitivity in Apinajé". Ms. Linguistics, University of Oregon.

OVERING Kaplan, Joana (1975) - The Piaroa. Oxford: Oxford University Press, 1975.

OVERING, Joana ( 1981) - "Review Article. Amazonian Anthropology." Journal of Latin American Studies (JLAS) 13, 1:151-164

_____ (1984) - "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and Northwest Amazon socio-politcal thought". Antropológica, 59-62, 1983-1984: 331-348.

_____ (1990) – "The Shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon". Man (N.S.) 25: 602-619.

PALACIN, Luis G. (1990) - Coronelismo no Extremo Norte de Goiás. O Padre João e as três revoluções de Boa Vista. Goiânia/CEGRAF, SP, Edições Loyola.

PERET, João Américo (1997) – "Xikrin – O Povo que Veio do Céu". Revista Geográfica Universal, nº. 268: 22-35.

RIMINI, Savino de (1925) - Tra i Selvaggi Dell'Araguaya. Memorie illustrate dei miei 29 anni di missione. Ancona, Scuola Tipografica Francescana.

RITA RAMOS, Alcida (1977) - "O Mundo Unificado dos Apinayé ou O Mundo Dividido dos Antropólogos" Anuário Antropológico, 76:263-280.

ROCHA, Leandro Mendes (1988) - A Política Indigenista em Goiás. 1850-1889. Universidade de Brasília, dissertação de mestrado.

SAHLINS, Marshall (1981) - Historical Metaphors and Mythical Realities. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. The University of Michigan Press.

_____ ([1985] 1990) - Ilhas de História, RJ, Jorge Zahar Editor.

SCHULTZ, Harald (1950) - "Lendas dos Índios Krahó". Revista do Museu Paulista, N.S., vol. IV, pp: 86-93.

SEEGER, Anthony (1981) - Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.

_____ (1989) – "Dualism: Fuzzy Thinking or Fuzzy Sets?". In MAYBURY-LEWIS, D. & ALMAGOR, Uri (eds.) (1989) – The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode. Ann Arbor, Ther University of Michigan Press.

TAUNAY, A (1950) - Os Primeiros Anos de Goyaz (1722-1748). SP, Imprensa do Estado.

TRAUBE, Elizabeth G. (1989) - "Obligations to the Source: Complementarity and Hierarchy in an Eastern Indonesian Society". In MAYBURY-LEWIS, D. & ALMAGOR, Uri (eds.) (1989) – The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode. Ann Arbor, Ther University of Michigan Press

TRINDADE-SERRA, Ordep José (1978) - "Dualismo e harmonia: a propósito do caso Apinayé". Anuário Antropológico 77:225-243.

TURNER, Terence S. (1979) - "The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A general Model". In Maybury Lewis, D., (ed.) Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.

TURNER, Victor ([1967] 1980) – La Selva de los Simbolos. Aspectos del ritual ndembu. Madrid, Siglo veintiuno editores.

_____ ([1969] 1974) – O processo ritual. Petrópolis, Vozes.

VEIGA, Juracilda (1994) – Organização Social e Cosmovisão Kaingang: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. Campinas, IFCH/UNICAMP, dissertação de mestrado.

VIDAL, Lux B. (1977) – Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira. Os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté. SP, Editora HUCITEC / EDUSP.

VIVEIROS DE CASTRO (1993) - "História Ameríndias". Novos Estudos CEBRAP. n. 36, julho de 1993: 22-32.

_____ (1996) - "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". Mana. Estudos de Antropologia Social. vol. 2, nº. 2, outubro de 1996:115-144.

WILBERT , J. & SIMONEAU, K. (1978) (orgs.) – Folk Literature of the Gê Indians. Vol. I, UCLA, Latin American Center Publications, Los Angeles, University of California.

_____ (1984) – Folk Literature of the Gê Indians. Vol. II, UCLA, Latin American Center Publications, Los Angeles, University of California.