

NOMES, TRADIÇÃO ORAL E IDENTIDADE: OS NOMES PESSOAIS ENTRE OS APINAJÉ*

Odair Giralдин**

Resumo: apresenta-se a maneira como os Apinajé abordam suas experiências históricas e suas formas de classificar os eventos históricos. Aborda-se os nomes pessoais e suas características. Argumenta-se que os nomes pessoais Apinajé são marcadores de identidade e alteridade. Apresenta-se como os Apinajé conservam e ampliam seu conjunto de nomes pessoais tradicionais e como incorporam nomes não-indígenas, relacionando-os às suas lógicas culturais.

Palavras-chave: Etno-história. Oralidade. Nomenclatura. Identidade Apinaje.

NAMES, ORAL TRADITION AND IDENTITY: PERSONAL NAMES AMONG THE APINAJE

Abstract: *here I present the Apinajé approach about their historical experiences and the terms used to classify the historical events. I describe the Apinajé's personal names and show that they are used like markers to their identity and alterity, and present information of how the Apinajé conserve and enlarge their group of traditional personal names and how they incorporate no-indigenous names.*

Keywords: Apinajé Ethnohistory. Oral Tradition. Onomastic. Identity.

Ao pensar em escrever sobre tradição e história oral de um povo indígena da Amazônia Brasileira, que viveram tradicionalmente como uma sociedade ágrafa, dois problemas iniciais se apresentam. O primeiro se refere à oralidade como fonte documental em contraposição à fonte documental escrita. Como falar de história oral numa sociedade que tem na oralidade sua forma tradicional de transmissão de informações e de conservação da sua memória? Afinal, quando nos referimos à História, já temos formada nossa pré-concepção deste conceito que está associada a presença de documentação material que evidencia os fatos. Pensamos logo tanto no sentido de acon-

* Recebido em: 20/07/2011; aprovado em: 20/08/2011

** Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (2000). Atualmente é professor da Universidade Federal do Tocantins (UFT). Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Organização Social e Etno-história. Atualmente dedica-se aos seguintes temas: educação indígena, etno-história, conflitos interétnicos e etnologia.



tecimentos passados quanto de sua recuperação através do acesso de fontes documentais. Em contraposição às fontes escritas, a história oral pode ser vista, dentro da tradição historiográfica ocidental, como uma fonte documental específica que possibilita ao historiador ter acesso aos acontecimentos passados, mas estes apresentados em suas significações sociais através das experiências de atores que vivenciaram determinado período ou fato. O segundo problema é a história oral enquanto metodologia. Quando se trabalha com a história oral, pressupõe-se a escolha de alguns atores sociais e analisando seus discursos, busca-se atingir a representação ou a significação que esse sujeito constrói de sua experiência. Nestas análises discursivas há uma presença marcante do autor do texto que busca compreender a significação sobre o assunto abordado expressa no discurso do sujeito pesquisado.

Desta forma, quando falamos de história numa sociedade de tradição oral e ágrafa, e na qual quase inexitem também suportes materiais duradouros, cristalizadores da cultura (DAMATTA, 1993, p. 29), o conceito de história oral precisa ser questionado. Enquanto um tipo de fonte específica é complicado falar de história oral em sociedades ágrafas, uma vez que toda a documentação existente é a memória transmitida oralmente. Na ausência de suporte material para fixar esta memória, os Apinajé lançam mão de suportes imateriais como recursos mnemônicos para preservar suas memórias. Enquanto metodologia também é complexo trabalhar com história oral com povos indígenas. O acesso às significações se torna difícil pela barreira linguística. Como a língua materna é sempre a primeira língua, as significações serão sempre qualificadas neste universo semântico. E como a língua portuguesa (falada pela maioria dos indígenas com quem os antropólogos dialogam) é segunda língua para a maioria deles, não sabemos se o discurso proferido em português tem, para um sujeito indígena (Apinajé, por exemplo), o mesmo sentido que para um falante nativo de português.

Assim, procuro fazer uma abordagem mostrando alguns elementos e recursos utilizados pelos Apinajé para manutenção da memória: as narrativas (*mẽ ý iarenh*), os cantos rituais (*mẽ mỳr mã kati*) e a onomástica, com as prerrogativas associadas aos nomes pessoais indígenas.

AS NARRATIVAS

Os Apinajé não fazem a distinção ocidental clássica entre mito, lenda e história, como se aos dois primeiros coubessem fatos e acontecimentos fantasiosos, frutos de invenção ou imaginação, enquanto que à última estariam reservados os acontecimentos verdadeiros e empiricamente verificáveis. Para os Apinajé todos os acontecimentos passados são chamados de *mẽ ý iarenh* (onde o prefixo *mẽ* indica coletivo; enquanto que *iarenh* significa narração, fala). Sem distinguir entre fatos verdadeiros ou falsos, eles entretanto estabelecessem uma distinção entre duas classes de narrativas. Uma delas está relacionada àqueles fatos acontecidos e que foram narrados pelos velhos, mas fatos que não incluem pessoas que possam ser distinguidas por nomes pessoais. Outra classe é aquela que narra fatos que foram vividos pelos antigos e que apresentam personagens que podem ser nominadas. A primeira classe é chamada de *mẽ tũm iarenh*, (onde *tũm* significa velho, antigo). A segunda são narrativas que se referem àqueles fatos que aconteceram com pessoas no tempo antigo. Tais fatos formam as narrativas chamadas de *mẽ tũm je txu iarenh*, (onde os termos *je txu* indicam a inclusão de pessoas na narração).

O critério heurístico expresso pelos Apinajé para acreditar na veracidade destas narrativas é o testemunho ocular. Bem como ocorre com outros grupos indígenas, os Apinajé compreendem que a existência de uma determinada narração não foi fruto de uma autoria particular, no sentido de uma invenção realizada por uma pessoa. A existência da narrativa ocorre porque houve o episódio que, testemunhado por alguém, o transmitiu oralmente. Portanto, se existe uma narrativa, é porque o episódio aconteceu e é verdadeiro.

OS CANTOS

Além das narrativas, os cantos também são instrumentos de suporte para a cristalização da memória. Os Apinajé possuem diversos tipos de cantos rituais. Há os cantos relacionados a determinados mitos e suas celebrações rituais. Dois desses rituais são ainda amplamente praticados, nos quais se executam diversos cantos. No ritual de encerramento de luto, chamado de *Pàrkapê* (traduzido



como Festa da Tora Grande), existe um conjunto de cantos que se referem ao mito de um homem que foi abandonado doente e, levado ao céu pelos urubus, deles adquiriu poderes xamânicos. No ritual de *Mê ôkrépoxrundi*, também executado para finalizar um luto, os cantos remetem à história de um guerreiro que conseguiu atacar e vencer um povo inimigo e também à história das crianças que se transformaram em pássaros após quebrar a regra de proibição de incesto.

Além desses, os Apinajé possuem ainda os cantos xamânicos chamados de *mê amnhĩ* (que eram aprendidos pelos iniciados no rito do novo guerreiro, chamado de *Pêpkaàk*); cantos rituais relacionados a nomes; cantos rituais para cerimônia de nomeação e os cantos rituais chamados de *mê mỳr mā kati*. Estes últimos são os que estão mais estreitamente relacionados com a conservação de uma memória. Estes cantos são, segundo os Apinajé, verbalizações realizadas pelos espíritos de seres em estado de sofrimento ou após terem morrido. Performados pelas mulheres velhas das aldeias, tais cantos guardam a memória daquelas pessoas.

A ONOMÁSTICA

Os nomes pessoais são os principais elementos presentes no discurso das pessoas Apinajé que indicam a formação de uma identidade coletivamente incorporada, bem como servem como elemento de conservação de memória da pessoa e da coletividade. Essa aparente contradição entre nomes pessoais e memória coletiva se explica. Embora uma pessoa possua nomes (que são partes de fato de um conjunto de nomes associados), esses provêm de um estoque de nomes que são propriedades das metades cerimoniais. Eles são, portanto, coletivos e partes de um estoque limitado, ainda que esse conjunto seja dinâmico.

Os nomes pessoais são classificados em nomes bonitos (*hixi mex*) e nomes comuns (*hixi kaak*). O conjunto de nomes bonitos é limitado e foram aprendidos no passado com um menino-morcego. Os nomes comuns são derivações dos nomes bonitos, acrescentados de sufixos que indicam apelidos que foram atribuídos às pessoas que, ao longo do tempo, portaram aquele nome.

O processo de transmissão dos nomes pessoais Apinajé envolve pelo menos três pessoas. O nominado, ou seja, aquela pessoa que receberá o nome pessoal; o epônimo, isto é, aquela pessoa que porta o nome a ser transmitido e o nominador, conhecido na literatura como arranizador de nomes, ou seja, aquela pessoa que se encarregou de buscar o nome pessoal com um epônimo. Este nominador será considerado o pai social do nominado, cabendo-lhe, então, responsabilidade social sobre o nominado. Responsabilidade que pode perdurar por toda a vida do nominador ou do nominado.

LINGUAGEM E ONOMÁSTICA COMO ELEMENTO IDENTITÁRIO

Os Apinajé contam que no passado eles possuíam nomes pessoais e uma linguagem semelhante aos dos Krahô. Segundo estas informações, os nomes pessoais utilizados pelos Apinajé, naquele período, eram os nomes de derivados de paus e pedras. Assim, constroem uma identidade usando discursivamente a linguagem como um sinal diacrítico (BARTH, 1976, p. 16), marcadora de uma distinção em relação aos outros grupos indígenas que são, lingüística e culturalmente, semelhantes. Fazendo uso destes elementos discursivos construídos a partir de uma contrastividade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 23-24), os Apinajé 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.

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 Apinajé 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 Apinajé 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 *pa’hi* [cacique] quando precisava matar alguém da própria comunidade, sobretudo acusados de feitiçaria), e partiram para uma ação guerreira contra os *kupẽ nhêp*. Ao chegarem à 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.

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 colocarem 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, 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 Apinajé passaram a falar uma nova língua, diferente dos demais Timbira (e que, sobretudo, 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 mã kati*), conforme veremos a seguir.

Atualmente, os Apinajé se utilizam tanto do seu estoque de nomes tradicionais, quanto de nomes “aportuguesados”. O estoque de nomes tradicionais, muito embora finito, não é estático. Eles conservam os vários nomes ‘bonitos’ (*hixi mex*), como *Katàm*, *Waxmẽ*, *Amnhi*, *Kôkô*, *Ire*, *Irepxi*, *Kunuka*, *Tamkàk*, entre outros. A este conjunto de nomes, acrescentam-se os apelidos dados a uma determinada pessoa. Assim um nome bonito, transforma-se em um nome “comum”, sendo incorporado ao acervo de nomes pessoais, sendo que a pessoa portadora deste apelido o transmite da mesma forma que um nome não comum.

Além deste sistema onomástico tradicional, os Apinajé também se utilizam de nomes e sobrenomes *kupẽ* (não-índigenas). 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, os quais 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 Apinajé 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 entre arranizador de nomes e 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 Apinajé 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 Apinajé, seja na forma tradicional brasileira.

Mais recentemente, a relação de compadrio estabelecida através do “batizado” cristão está ocorrendo mais entre os próprios Apinajé 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, assim, uma posição idêntica ao de arranizador de nomes). Na aldeia São José, a enfermeira (Marilita), que ali residiu e trabalhou voluntariamente por mais de vinte anos, interferia nos nomes *kupẽ* que eram colocados nas crianças para evitar que ocorressem nomes repetidos, que pudessem “complicar”, de seu ponto de vista, a identificação de cada pessoa da aldeia e consequentemente seu trabalho de organização de fichas e demais papéis sobre a saúde da população. Estes nomes *kupẽ* são “confirmados” no batizado cristão.

A INCORPORAÇÃO DE NOMES “COMUNS” AO ACERVO DE NOMES TRANSMITIDOS

Os conjuntos de nomes Apinajé são dinâmicos, sobretudo pela incorporação de apelidos. Assim como ocorre com outros grupos Jê (LAVE, 1967, p. 157; LEA, 1986, p. 171), os Apinajé 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, 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, p. 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.

Por isso, entendo que os conjuntos de nomes são como enciclopédias, pois em cada um deles está integrado uma fonte da memória coletiva, através das ações dos seus portadores. 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 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 do nome próprio dela, pois é um nome que foi transmitido a ela. Muitos nomes considerados comuns são formados por um radical do nome bonito, acrescido de um sufixo que se refere de alguma forma à característica de uma pessoa que foi portadora daquele nome. Assim, por exemplo, há um exemplo de uma mulher que portava o nome bonito *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*. Dessa maneira, hoje o nome *Amnhi krã kupu* faz parte do acervo deste nome e são transmitidos normalmente.

Mas os apelidos também podem ser transmitidos não porque tenham sido incorporados pelo uso, mas como uma estratégia de “vingança” ou de “retaliação” por parte de uma pessoa que se sentiu agredida de alguma forma pela comunidade. Conheci uma mulher que teve o dedo indicador de sua mão esquerda decepado pelo machado 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 Apinajé 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 avó/avô (*tyj/gêt*) para neto (*tâmxwy*).

Pude perceber que os nomes aportuguesados nunca são incorporados ao estoque do conjunto de nomes *panhĩ*. Creio que esta incorporação de nomes *kupẽ* na sua vida diária não altera a lógica da onomástica Apinajé. Eles utilizam os nomes *kupẽ* (dos não-indígenas) assim como dos nomes dos outros *kupẽ* que são os outros povos indígenas. Mas há uma diferença básica: eles não transmitem os nomes *kupẽ* de avó (*gêt*) para neto (*tâmxwy*), como fazem com os nomes *panhĩ*, sejam estes comuns ou não. Os Apinajé não misturam o seu sistema de transmissão com aquele que é utilizado pela sociedade circundante. Eles dividem os nomes aportuguesados em nomes e sobrenomes da mesma maneira feita pela sociedade não-indígena circundante. Alguns destes sobrenomes podem ser transmitidos, sendo 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 Apinajé, os sobrenomes podem ser incorporados cognaticamente. Já os nomes, eles apenas os utilizam, mas não os transmitem segundo o sistema tradicional Apinajé de transmissão de *tyj/gêt* para *tâmxwy*.

Ao investigar o alcance da memória dos meus interlocutores sobre estes nomes e sobrenomes aportuguesados dos quais se utilizam, constatei que eles conseguem narrar a origem histórica de diversos destes nomes, ligando a episódios ocorridos na segunda metade do século XIX.

Um exemplo refere-se ao sobrenome Laranja. Os mais velhos portadores deste sobrenome que eu conheci foram: Júlia (*Grer / Amnhi*), *Katàm Kaàk* (Grossinho) e Santana (*Katàm koxêt*). Os dois primeiros já faleceram, existindo hoje apenas seus descendentes. Eles eram filhos de um homem conhecido como Estevão Laranja, que foi considerado por Roberto DaMatta como sendo seu principal informante devido a sua capacidade de conhecimento sobre dos diversos aspectos da cultura e organização social Apinajé.

Perguntei ao velho Grossinho, alguns dias antes de falecer, sobre a origem do sobrenome Laranja. Ele deu a seguinte explicação:

No tempo da ‘revoltosa’ o governo pegava as pessoas que não tinham família e as levava para guerrear, ou então pegava e matava. Seu bisavô (um homem não-Apinajé cujo nome ele dizia 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 à aldeia Cocal, na região do rio Araguaia. Lá, procurou o ‘capitão’ (cacique) 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.

Grossinho faz a narração deste episódio da forma tradicional de narrativas Apinajé que é sempre tratar um fato através da descrição da experiência pessoal de alguém. Assim é que ele toma como personagem central o seu “bisavô” Cipriano Laranja e narra sua saga heróica até chegar entre os Apinajé.

A “revoltosa” a que se refere Grossinho pode ser tanto a Cabanagem quanto Balaiada. Ambas ocorridas na primeira metade do século XIX, a primeira aconteceu em Belém e se estendeu para o interior da Província do Pará enquanto a segunda esteve restrita ao interior do Maranhão tendo seu desfecho no ano de 1840.



Mas o interessante é concatenar estas informações dadas pela narrativa de Grossinho com aquelas fornecidas por fontes escritas. Vejamos. Na década de 1840 chegou à região o primeiro capuchinho designado para cuidar da “catequese e civilização” dos Apinajé: Frei Francisco do Monte São Vítor. Após alguns anos de trabalho junto aos Apinajé, Frei Francisco foi transferido para o presídio de Santa Maria (atual cidade de Araguacema - TO), que estava sendo criado dentro das estratégias de ocupação das margens do rio Araguaia visando, sobretudo ao estabelecimento de uma companhia de navegação entre Goiás e Belém. Esta transferência se deu entre os anos de 1859 e 1861. O trabalho do Frei Francisco era “pacificar” os indígenas da região composto por Karajá-Xambioá e os Kayapó-Irámrâyre. Com o envelhecimento e enfraquecimento do frei Francisco, na segunda metade do século XIX chegou à região outro frade capuchinho chamado Savino de Rimini. Após a morte de frei Francisco (ocorrido em 1874), Savino o substituiu no aldeamento dos índios Karajá-Xambioá. Após um episódio de conflito com os Karajá-Xambioá, devido a um suposto roubo de sal, no qual foram massacrados mais de quarenta daqueles índios (GIRALDIN, 2002), Frei Savino foi transferido para a povoação de São Vicente (atual cidade de Araguatins - TO). Frei Savino de Rimini escreveu um livro em que conta sua experiência naquela região (RIMINI, 1925). Nele, o frei 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 Apinajé, que transportaram seus pertences até atingirem o rio Araguaia, de onde retornaram. O *pa’hi* (chefe) da aldeia que auxiliou o frei nesta transferência chamava-se “Capitão Laranja”.

Outro exemplo refere-se ao sobrenome Xavito também presente e utilizado por diversas pessoas. Uma mulher portadora deste sobrenome explicou-me assim a sua origem. Ela afirma que o sobrenome Xavito veio do batismo feito por um padre sem, no entanto, conseguir explicar quem era este religioso. Mas ela menciona o período do contato, quando a aldeia era próxima à cidade de Tocantinópolis. Após o contato, o padre teria chegado à aldeia e, algum tempo depois, começado a batizar e colocar nomes nas pessoas da aldeia. Existiu na aldeia São José um homem, já falecido, chamado Pedro Xavito que deve ter nascido no começo do século XX. Seu pai teria sido batizado com o nome de Pedro Xavier. O que nos levaria a pensar que Xavito fosse uma corruptela de Xavier. Porém num censo realizado na aldeia São José em 1960, pelo SPI, o funcionário grafou o nome deste homem, Pedro Xavier, com o sobrenome como San Vitor. Acredito, então, que o atual sobrenome Xavito, utilizado e conservado na aldeia e marca de pertencimento a uma determinada “família” 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 ele passou em Boa Vista após sair do presídio de Santa Maria, enquanto estava na paróquia de São Vicente (atual cidade de Araguatins-TO).

OS BENS E PRERROGATIVAS LIGADOS AOS NOMES APINAJÉ

Os nomes Apinajé 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, como veremos adiante.

OS 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 tradicionalmente adequada. Além da cantiga para a fumaça, as portadoras deste nome 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*, os pega e os leva embora.

As portadoras do nome *Amnhàk* possuem a prerrogativa de cantar o *Rôrôt*, uma cantiga executada na véspera do final da cerimônia do *Pàrkapê* (Festa da Tora Grande, que finaliza luto). 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.

As portadoras do nome *Grer* têm ainda a prerrogativa de executar uma cantiga que é dedicada ao casco do veado e 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 cerimônia de *mẽ ôkrépoxrundi*, uma das duas festas que se realiza para o encerramento de luto.

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. 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 pintam-se com qualquer pintura, independentemente de portar determinado nome ou não.

Apesar de os Apinajé 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 entre as pinturas classificadas como *Waxmẽ* (motivos verticais) e *Katàm* (horizontais), que correspondem às metades Kooti e Kooré, respectivamente.

CHORO RITUAL - *Mẽ MÿR*

Existem duas formas diferentes de choro ritual para os Apinajé. Há aquele que é executado com a pessoa abaixada, em lágrimas, sendo chamado de *mẽ mÿr mã apri* e há o outro que se executa em pé e sem estar em pranto que é chamado de *mẽ mÿr mã kati*.

O *Mẽ MÿR MÃ APRI*

Segundo as informações de minha arranjadora de nomes, *Irepxi* (Maria Barbosa) e de *Grer* (Júlia Laranja), o choro ritual dos Apinajé difere daquele dos Krahô porque, tal como a linguagem, o *kupẽ nhêp* também lhes ensinou um choro diferente. *Irepxi* afirma que antes os Apinajé choravam como os Krahô. Ela diz que choravam apenas com um “iiiiihhhhh”. Ela diz, ainda, que não permite que ninguém utilize 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 Apinajé 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 se realizava o cerimonial. Presenciei algumas mulheres Krahô chorando junto às toras e percebi que, de fato, elas têm um choro que enfatiza mais o ritmo “iiiiihhhhh” do qual me falara *Irepxi*.

Segundo minhas informações, antigamente, sobretudo antes das mudanças ocorridas pela ação do *kupẽ nhêp*, o *mẽ mÿr mã apri* dos Apinajé compunha-se de apenas algumas palavras, relacionadas ao canto executado pela avó (*tyjkatyj*) que, no mito, colocou os dois meninos dentro do rio para crescerem e matar o gavião gigante (*àkti*) que ameaçava a aldeia. Segundo estas informações, tal choro compunha-se das seguintes palavras: *nhômry kà kájôjôt tomoprêk àkja*; onde *nhô* = pronome possessivo; *mry* = caça; *kà* = pele; *kájôjôt* = 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; *âk* = 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”.

O MÊ MÛR MÃ KATI

Além do choro ritual, que deve ser executado abaixado, de cócoras, aos nomes também estão relacionados cantos fúnebres, chamados de *mê mÛr mã kati*, que os Apinajé 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 *Mê ôkrépoxrundi* e o *Pàrkapê*. Nesta última, na corrida final do par de toras que simbolizam os mortos homenageados, as mulheres que executarão o *mê mÛr mã kati* 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 *mê mÛr mã kati*. A entrada destas toras no pátio também deve ser sempre acompanhada pelo *mê mÛr mã kati*. Canta-se o *mê mÛr mã kati*, como mencionei, durante a noite e na manhã em que se vão entregar os enfeites que estabelece a relação de amizade formal, *kràm-gêx / pahkràm*.

Cada conjunto de nomes possui um *mÛr*. 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 *mê mÛr mã kati* de uma pessoa para outra, será devido à performance que uma pessoa faz, reunindo cantos *mÛr* de cada conjunto de nomes dela, além de poder incluir também algum (ou alguns) *mÛr* aprendido(s) de um *wajaga* (como veremos adiante).

Pude verificar esta variação nas cerimônias do *Pàrkapê* realizadas em julho/97 na aldeia São José. Eu acostumara ouvir sempre a velha *Grerti* (Júlia Corredor) cantando o *mê mÛr mã kati*. No dia da corrida da tora grande, uma mulher de outra aldeia (Botica) acompanhou a tora cantando seu *mê mÛr mã kati*. Vim a saber, posteriormente, que aquele *mÛr* fora executado por aquela mulher de nome *Pãx*. Apesar da harmonia ser semelhante ao que eu estava habituado ouvir de *Grerti*, havia algumas diferenças nas palavras utilizadas que demonstram aquela variação entre os conjuntos de nomes que *Pãx* possui.

Mas os cantos fúnebres não são um conjunto fixo de cantos aprendidos do *kupê nhêp*. Ao conjunto existente são acrescentados os cantos que os *wajaga* (pajés) aprendem dos *karô* (espírito) de seres que estão sofrendo ou estão moribundos (pode ser da fauna, flora ou ser inanimado, uma vez que tudo possui um *karô*).

Eis alguns exemplos de *mê mÛr mã kati* aprendidos por *wajaga*. Informaram-me que *Atorkrã* (Romão) ouviu o choro do *karô* de uma caminhonete D10, que estava havia 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 *mê mÛr mã kati* que ouviu para *Grer* (Júlia Laranja), *Grerti* (Júlia Corredor) e *Irepxi* (Maria Barbosa), as três mulheres que são consideradas *mê mÛr mã kati nhôxwynh*, ou seja, aquelas mulheres que estão interessadas em aprender tais cantos.

Outro exemplo é um *mê mÛr mã kati* do arroz. Contaram-me 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 Apinajé daquela aldeia 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 *mê mÛr* 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).

Há um exemplo de um *mẽ myr* 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 e relatando seu sofrimento. O *wajaga* conseguiu convencer o *karõ* a voltar para o corpo e evitando a morte da mulher. Mas há o exemplo de um *mẽ myr* 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 myr* que foi ouvido pelos presentes (*Irepxi*, *Grer* (Júlia Laranja), *Sikoi* (irmã de *Amnhàk* [Orlanda]) e *Waxmẽ*) (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 myr*, 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. Ouvi também o caso de um *karõ* de uma criança que estava sendo maltratada pelo pai. Um *wajaga* ouviu seu choro e contou para *Grer* (Júlia Laranja).

Além destes, gravei diversos outros *mẽ myr* 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 portadores do nome *Kunuka* e que, após secar, morreu.

CONCLUSÃO

Uma incursão pelo universo Apinajé ajuda-nos a ressaltar a importância da relativização neste campo da História, chamada de História Oral nas suas duas concepções assinaladas no início desse texto.

A concepção grafocêntrica da historiografia ocidental menosprezou, durante muito tempo, a memória e a oralidade como fontes para o conhecimento histórico. Da mesma forma, também a Antropologia nos seus primórdios também renegou a possibilidade de conhecimento da História dos povos ágrafos. Ainda que não negassem a historicidade deles, consideravam-na inatingível pela ausência de documentos escritos. Em alguns casos foram mesmo considerados como “sociedades frias”, porque não teriam inserido na sua estrutura social a noção da dinamicidade.

Penso, já dentro de uma tradição antropológica crítica à negação de historicidade aos povos indígenas, que a visão dos antropólogos, enquanto sujeitos histórica e intelectualmente situados, influencia nas assertivas sobre historicidade ou a-historicidade dos povos indígenas. Vale, uma vez mais, lembrar a máxima de Franz Boas: “O olho que vê é o órgão da tradição”. Somos construtores de imagens e representações.

Como povos tradicionalmente ágrafos, os povos indígenas se utilizam de outros mecanismos mnemônicos para conservar sua memória e identidade. Chamei a estes mecanismos mnemônicos de suportes cristalizadores da memória no sentido dado a suporte nas artes plásticas. Nas sociedades gráficas a escrita é o suporte principal da memória histórica, ao lado de monumentos, iconografias e (atualmente) imagens, sons e sinais magnéticos. Para os Apinajé sua memória tem como suportes as narrativas, os nomes pessoais e os cantos associados, às narrativas ou às manifestações dos espíritos dos seres em situações de sofrimento.

Uma mudança de perspectiva permite, aos nossos olhos, ver uma historicidade diferente, pois é informada culturalmente por uma tradição diferente.

Notas

- 1 Essas informações sobre a onomástica Apinajé pode ser conferida em minha tese de doutorado (GIRALDIN, 2000), disponível em www.uft.edu.br/neai.



- 2 Os Krahô são outro grupo indígena Jê-falante do norte do Tocantins. Sua língua e a dos Apinajé são mutuamente inteligíveis, havendo, entretanto, variações que as tornam duas línguas distintas.
- 3 A linguagem é o elemento recorrente, também, para os Apinajé marcarem a distintividade entre eles e outros grupos indígenas. A distância linguística parece indicar, também, um gradiente de amistosidade. Quanto menos inteligível a língua, mais se está na esfera da inimizade.
- 4 Segundo Nimuendajú (1983, p. 15, 134), os guerreiros reunidos eram das quatro aldeias Apinajé.
- 5 Nimuendajú (1983, p. 135) menciona estes cantos e danças. Segundo ele, os Apinajé ainda os cantavam e dançavam, mas ele não faz qualquer relação do *kupẽ nhêp* com os nomes pessoais.
- 6 Um quadro geral dos nomes pessoais Apinajé encontra-se em minha tese de doutorado (GIRALDIN, 2000).
- 7 Os nomes *kupẽ* provêm 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.
- 8 Cada conjunto de nomes é chamado de *hixi tipxi* (onde *hixi* = nome; *tipxi* = fileira). Consideram que o conjunto de nomes forma uma fileira de nomes, como se fossem contas enfileiradas num cordão.
- 9 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, p. 171).
- 10 Algo semelhante ao que foi encontrado por Lea (1986, p. 172-173) entre os Mẽ bêngôkre (Kayapó).
- 11 Como afirmou Moxý (Helena, a minha irmã classificatória da aldeia Botica).
- 12 Como afirmei anteriormente, outra fonte da memória coletiva são os cerimoniais e as histórias que lhe estão associadas.
- 13 Um homem, de nome Kàngro, acabou sendo apelidado de *sem-vergonha*, devido a sua esposa assim o chamar em suas querelas conjugais. Esse apelido foi incorporado ao nome dele. Por acaso ele se tornou meu epônimo e herdei também o nome *sem-vergonha ti*.
- 14 Agradeço profundamente a profa. Mary Karasch, por ter conseguido um exemplar deste livro, que ela encontrou na Biblioteca do Congresso em Washington D.C (USA).
- 15 Documentação escrita sobre este episódio Ver AHE-GO, Livro 358 “Correspondência dos Presídios. 1859 - 1863” e Livro 406 - “Correspondência da Presidência para os Presídios. 1864-1872”. Alguns autores afirmam, a meu ver infundadamente, que aquele frei havia transferido um total de seiscentos Apinajé para guarnecer o presídio de Santa Maria. Veja, sobretudo, Rocha (1988, p. 66).
- 16 O sobrenome Laranja é de origem portuguesa. Ainda existem muitas pessoas com esse nome, sobretudo no Rio de Janeiro. Portanto é cabível que alguém com este sobrenome possa ter estado entre os Apinajé no século XIX.
- 17 Moquear é assar em fogo, sobre uma grelha ou então em forno com pedras aquecidas e cobertos com terra ou areia.
- 18 Nunca presenciei essa performance. Dela tenho apenas descrições feitas por *Irepxi*.
- 19 Corresponde a um tipo de canto semelhante, existente entre os Mẽ bêngôkre (Kayapó) (Lea, comunicação pessoal).
- 20 Veja descrição dessa cerimônia no Apêndice 1 de minha tese (GIRALDIN, 2000).
- 21 Os Mẽ bêngôkre (Kayapó) também associam o choro bonito à ave gigante (Lea, comunicação pessoal).
- 22 Segundo Nimuendajú (1983, p. 111), uma mulher, *Ireti*, sabia mais de vinte dessas “cantigas”.

Referências

- BARTH, Frederik. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.
- DAMATTA, Roberto a. *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Rio De Janeiro: Rocco, 1993. (Primeira Edição: 1987).
- GIRALDIN, Odair. *Axpên pyràk. História, Cosmologia, Onomástica e amizade formal Apinajé*, 2000. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2000. Disponível em www.uft.edu.br/nea1.
- _____. Catequese e civilização: os capuchinhos “entre” os “selvagens” do Araguaia e Tocantins. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Série Antropologia, Volume 18, n. 2, 2002.
- LAVE, Jean Carter. *Social taxonomy among the Krikati (Gê) of Central Brazil*. Phd Thesis, Harvard University, 1967.



- LEA, Vanessa. *Nomes e nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. 1986. Tese (Doutorado) – Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986.
- MELATTI, Julio Cezar. *O sistema social Krahô*. 1970. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 1970.
- NIMUENDAJÚ, Curt. *Os Apinajé*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1983.
- RIMINI, P. Savino. *Tra i selvaggi dell'Araguaya: memorie illustrate dei miei 29 anni de Missioni*. Ancona: Scuola Tipographica Franciscana, 1925.
- ROCHA, Leandro M. - *A política indigenista em Goiás. 1850-1889*. 1988. Dissertação (Mestrado) – Universidade de Brasília. Brasília, 1988.

