

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. Conteí 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 tranquilidade 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 “irmãs” 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"); **â** = 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"); **ẽ** = 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 seguintes 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); **ÿ** = vogal posterior alta fechada não arredondada (utilizada em kwÿr = mandioca; ou em xwÿ = massa da mandioca).

As consoantes oclusivas "p" e "b" são grafadas apenas pelo "p" (como utilizado em pẽp, 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 Mÿÿti, o "t" recebe o som de "d", pronunciando-se "Mbÿÿdi", o mesmo ocorrendo com a palavra Koti (pronuncia-se "Kódi"). Já nas palavras "tõ" (irmão), "tãmxwÿ" (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 fricção 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 construía 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 Křikati 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-ti² (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 nomeação, 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 (MB³) 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).

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 hikjê⁴). 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 esta palavra conforme eles a escrevem: hikjê.

⁵ Para estes termos, adoto a seguinte grafia, respectivamente: Hipôknhōxwýnh, Ixkréhnōxwýnh, Krâô 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 Hipôknhōxwýnh e Ixkrénhōxwýnh. 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 Hipôknhõxwýnh e Ixkréhõxwýnh, por sua vez, seriam expressões de um dualismo concêntrico, pois DaMatta associou Hipôknhõxwýnh ao centro do pátio e Ixkréhõxwýnh 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. Havia 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 válido 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).

peessoas: 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 Mỳyti e Mỳwryre, 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 um 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 arranizador (ou arranjadora) de nomes não tem apenas esta função de “encontrar” um nome para uma pessoa recém-nascida. Cabe também ao arranizador 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 arranizador 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 nomeação) 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 kupẽ (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, às 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 vêm 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*", argumenta 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 sofre 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 Myth* (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 constroem 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 Mẽ bêngôkre (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 Gremàn (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 Gremàn (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 Gremàn (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 “escrivantina” 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 conversando¹² 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], Moxý [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) **ixkrätum** 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 (**axkrýt**), 3 (**axkrýt ne pxi**) e 4 (**axkrýt ne axkrýt**)], 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”).

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



Irepxi (Maria Barbosa) e seu neto Pẽ p xà

de roça que foi queimada para o plantio, muitas corridas de tora, além de várias noites no pátio quando da realização de cerimoniais.

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.