

Capítulo I - Os Apinaje

1 - Localizando os Apinaje

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

O território atual dos Apinaje fica entre os rios Araguaia e Tocantins, numa região



Katam Kaäk (Quirino) em sua roça recém queimada

que se tornou conhecida como "Bico do Papagaio".

Localizada no Estado do Tocantins, o nome da região é uma alusão ao desenho que se forma, no mapa,

com o encontro daqueles dois grandes rios, lembrando o formato da cabeça de um papagaio. O limite leste do território é a margem esquerda do rio Tocantins e os cursos d'água desta parte que deságuam nele. O limite oeste, muito embora não atinja o rio Araguaia, é composto por riachos que deságuam naquele rio (veja mapas nas próximas páginas). Por rodovia asfaltada atinge-se Tocantinópolis. Dali pode-se chegar às aldeias Apinaje através da BR-230 (rodovia Transamazônica) ou da TO-126, duas rodovias não pavimentadas. Pela primeira, atinge-se as aldeias São José e Cocalinho; pela segunda, as de Mariazinha, Riachinho, Bonito e Botica.

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

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

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

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

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

maioria dos Apinaje.



Caminhando pelo cerrado numa caçada

Das plantas do cerrado (foto ao lado), os Apinaje extraem vários tipos de remédios (**kanê** [Meb.= **djukane** ou **kanê**) para seus males. Das folhas do tucum (**roin** [Meb.= **roj**]) do cerrado eles

retiram as fibras com as quais fazem linhas, usadas atualmente para confeccionar colares e pulseiras. No passado, entretanto, estas fibras serviam como corda para os arcos e mesmo como linha para pescar. Nos meses de julho e agosto, colhe-se no cerrado deliciosos cajus (**ahkwrỳ** [Meb.= **akrwýt**]). Já no mês de setembro, pode-se extrair mel (**mei** [Meb.= **mej**]). Na região dos Apinaje podem ser encontradas as abelhas africanas (que produzem maior

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

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

A direita:
Homens macerando
tingui.

Abaixo:
“Lavando” o tinguí
no igarapé para soltar
a substância que
entorpece os peixes



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

1.1 - As Aldeias

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

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

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

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

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

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

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

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



Homens no pátio da aldeia São José

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

1.1.1 - Aldeia São José

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

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

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

1.1.2 - Aldeia Patizal

Esta aldeia (foto ao lado) estava localizada à margem esquerda do Ribeirão Grande. Ela possuía a forma de um quadrado, com as casas dispostas em três lados, sendo o último preenchido pelo prédio da escola. Esta aldeia foi criada por



Aldeia Patizal

Katãm Kaàk - Amnhimy (Grossinho) e sua esposa Pãxti (Rosa) em agosto de 1986. Copiei em meu caderno de campo (dia 17-11-96) de um cartaz existente na casa de Grossinho, a



Amnhimy (Grossinho)

seguinte mensagem:

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

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

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

1.1.3 - Aldeia Cocalinho



Kobinho na aldeia Cocalinho

Esta aldeia (foto ao lado) é composta por remanescentes dos Apinaje que habitavam a aldeia Cocal, visitada por Nimuendajú em 1928 e 1937. Nas duas ocasiões, ele verificou que a aldeia constituía-se de apenas três casas e pouco mais de vinte pessoas (Nimuendajú, [1939] 1983:10). Em Cocal moravam, na

década de 1920, alguns Mẽbêngôkre (Kayapó) também mencionados nas documentações, do século XIX, sobretudo nos relatórios dos Presidentes da Província de Goiás, como Gradaú. Na década de 1940 provavelmente com uma epidemia de malária (que deixava os doentes com a barriga inchada), ocorreu o abandono da aldeia. Inicialmente os sobreviventes mudaram-se para a aldeia Gato Preto (localizada nas margens do ribeirão Botica). Ali, no entanto, as mortes voltaram a acontecer, atingindo também os moradores locais. Decidiu-se por outra mudança, desta vez para a aldeia Bacaba (atual São José).

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

1.1.4 - Aldeia Mariazinha

É sede do PI (Posto Indígena) Mariazinha. Localiza-se na região leste da área Apinaje, não muito longe da margem esquerda do rio Tocantins. Como as demais três aldeias relacionadas a este PI, elas estão próximas da rodovia TO 126 (rodovia interestadual não asfaltada [veja mapa 2, página 2]). Está disposta em duas ruas paralelas, que dá um formato linear à aldeia. Apesar disto, no centro das duas ruas, no que seria o pátio de uma aldeia circular, está localizada a casa de reunião: uma construção redonda na qual a população reúne-se para deliberações. Após a década de 1980, sobretudo após o processo de demarcação do território, ocorreram fissões que levaram à criação de três outras aldeias.

1.1.5 - Aldeia Riachinho

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

1.1.6 - Aldeia Bonito

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

1.1.7 - Aldeia Botica

É a aldeia Apinaje localizada mais ao norte do território (foto ao lado). Localiza-se próximo à rodovia TO 126, à margem esquerda do ribeirão Botica. Tem formato circular, com população formada também por pessoas oriundas de Mariazinha.



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

Naquele local passei vários dias e pude assistir ao ritual de entrega de dois enfeites, por parte de amigos formais. Vivem na Botica duas das melhores cantoras (**ôkrepoxkanê**) Apinaje: Doca e Sikranpo.

2 - Histórico da região e sociedade circundante

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

Real, navegando pelos rios Tocantins e Araguaia deu as primeiras informações sobre os "índios" que ele chamou de "Pinagé" ou "Pindaré" (Nimuendajú, [1939] 1983:3). Mas em trabalho recente³ Adolfo Neves de Oliveira Júnior chamou a atenção para uma informação que menciona os "Pinarés" numa região mais ao sul de seu território tradicional, próximo ao arraial de Natividade [atualmente cidade de Natividade, Estado do Tocantins]. O autor extraiu estas informações de Taunay (1950), que menciona *bandos* expedidos [em 1740] pelo capitão general da Capitania de Goyaz, D. Luis de Mascarenhas para que se formasse *bandeiras* para fossem atacar os "Pinarés" das terras ao norte das minas de Natividade. Sendo assim, haveria que se corrigir as informações históricas de Nimuedanjú, recuando meio século as primeiras informações sobre os Apinaje. Não se tem informações, entretanto, se os "Pinarés" citados nos *bandos* de 1740 seriam os mesmos Apinaje, cujas informações aparecem em documentos do final do século XVIII. Este assunto carece de maiores pesquisas documentais. É importante mencionar, entretanto, que existe um pequeno povoado, próximo à atual cidade de Natividade, que tem o nome de "Apinaje". Alguns moradores locais, com quem conversei em Porto Nacional (TO), não sabem informar, entretanto, a origem deste nome, nem tampouco sabem que há um grupo indígena com o mesmo nome que o povoado.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Quadro Histórico-Populacional dos Apinaje

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

Com a chegada dos missionários Capuchinhos ao Brasil, Frei Francisco do Monte São Vítor foi nomeado diretor dos Apinaje.⁶ Ele chegou em Boa Vista em outubro de 1841,⁷ permanecendo ali por dezoito anos,⁸ sendo que somente em 1852 foi erigida a paróquia de Boa Vista (Palacin, 1990:20). Nimuendajú acredita que pelo menos nos primeiros anos aquele Frei deve ter se dedicado um pouco aos Apinaje, citando uma informação de Saint-Adolphe⁹ para quem, em 1843, aquele frei estabelecera numa das aldeias a chamada Missão Pacífica, influenciando, a partir dali, as demais três aldeias (Nimuendajú, [1939]1983:5). Mas esta "Missão Pacífica" era na verdade o nome que aquele religioso atribuía à Vila de Boa Vista. De fato, ainda que conste na documentação oficial a existência do aldeamento dos Apinaje e Gradaú, tendo como missionário Frei Francisco do Monte São Vítor, ele sempre residiu na vila (atualmente a cidade de Tocantinópolis) e cuidava também das questões religiosas da população não-indígena daquela região. Sua presença em Boa Vista servia mesmo para atrair sertanejos que lhe atribuíam qualidades miraculosas. Castelnau, ao visitar Boa Vista, em 1844, escreveu que:

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

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

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

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

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

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

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

A resposta das autoridades da Província de Goiás à denúncia de João Francisco Baptista foi inicialmente informar que a área do aldeamento dos Apinaje era de 99 km², dos quais apenas 15 km² estariam sendo ocupados. Recomendava-se que se respeitasse a terra

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

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

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

3 - As "revoluções de Boa Vista"

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

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

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

¹³ AHE-GO - Livro Manuscritos Série 1800 - Anexos 077 Catechese - 1884-1885, 2ª Sessão nº. 15.

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

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

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

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

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

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

4 - A História dos (para os) Apinaje

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

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

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

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

O que significa para o autor não ter perspectiva histórica?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Já a história do **kupẽ nhêp** (o homem-morcego [Meb.= **kubẽ ngiêp**]), é classificada como tendo acontecida com os antigos, chamada, portanto de **mẽ tũmjexuiarẽ n**. Incluem

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

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

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

¹⁴ **Tĩn** significa vivo, viver, vivente; **tũm** significa antigo, por longo tempo; **tĩ** = aumentativo; **re** = diminutivo. É assim, pois, que os missionários traduziram Deus por Tĩntũm. Ao contar o mito de Sol e Lua para

Cocalinho, na região oeste do território Apinaje, como uma forma de garantir a inclusão daquelas terras dentro da área demarcada. Já o finado Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho), quando lhe pedi para que me contasse história, perguntou-me qual eu queria ouvir. Respondi-lhe que queria ouvir histórias bonitas dos Apinaje. Ele então contou-me a história do início dos tempos: de Mỳ̀̀ti e Mỳ̀̀wrỳ̀̀re, como se segue.

5 - Kupẽ kêt mẽ yiarẽ n –

Descrição do Mito de Sol e Lua. A criação do mundo e da humanidade Apinaje por Mỳ̀̀ti e Mỳ̀̀wrỳ̀̀re

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

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

crianças, devido a esta influência missionária, substituí-se os personagens tradicionais por Tĩntũmti e Tĩntũmre, respectivamente.

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

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

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

Um dia Mýwrýre disse a Mýyti: “**ixkràngêx**, o lugar é bom para a gente morar”.

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

Continuaram a andar.

Mýyti foi para o céu e tirou dois fios de algodão de um metro cada. Deu um para Mýwrýre e ficou com outro para ele. Disse Mýyti: “com ele, amanhã nós vamos desenhar”.

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

Em seguida, “desenharam” o índio, as caças, e todas as outras coisas.¹⁸

E voltaram a caminhar.

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

Mýwrýre chegou e perguntou: “**ixkràngêx**, no que você está pensando?”

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

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

Mýyti disse: “Está certo. Você chegou e agora tenho companheiro novamente para conversar”.

Voltaram novamente a andar pelo mundo.

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

de marimbondo com as unhas e lhe deu remédios. Mýyti cedeu um lado da casa para Mýwrýre, ficando com a outra. No meio, deixou um espaço para dançar.

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

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

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

Mỳwryre respondeu: “Eu estou pensando para você. Você morreu e eu fiquei sem companheiro.”

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

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

Mỳyti consentiu: “Você está certo. Eu não estava pensando nisso.”

Mỳwryre disse: “Pois é! O caso é para ser assim.”

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

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

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

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

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

Ao voltar, falou com Mỳwryre: “**pahkràmre**, foi você que foi olhar os trabalhadores?”

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

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

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

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

Mýyti concordou.

Voltaram a andar.

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

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

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

Falou com Mýwrýre: “**pahkràmre**, por que você fez uma coisa dessas?”

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

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

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

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

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

Mýyti concordou.

Voltaram a andar.

Um dia Mýyti foi para uma cabeceira²² onde achou um buriti com frutas maduras, comendo-as. Isto fez com que suas fezes ficassem com uma cor vermelha. Quando Mýwrýre observou isto, perguntou a Mýyti o que ele tinha comido que deixou seu excremento vermelho pois gostaria que o seu também tivesse aquela cor.

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

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

E voltaram a andar.

Mýyti chegou num lugar em que havia alguns pica-paus pedrês²⁴ tirando mel no alto de uma árvore. Mýyti pediu um pouco. Os pica-paus perguntaram se ele queria misturado com samborá²⁵ ou mel limpo. Mýyti pediu primeiro com samborá. Um pica-pau soltou-o e o mel pegou fogo. Mýyti o pegou e comeu. Em seguida pediu o mel limpo. O pica-pau o advertiu para que tomasse cuidado, pois se errasse a pegada, todos poderiam ser queimados. Mýyti pegou o mel e comeu.

Em outro lugar, encontrou com os pica-paus verdadeiros (de cabeça vermelha). Mýyti perguntou o que faziam. Estes responderam que estava tirando mel. Perguntaram se

²² Cabeceira aqui tem o sentido da nascente de um curso d’água qualquer.

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

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

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

ele queria comer. Mỳyti disse que queria, pedindo primeiro com samborá. Os pica-paus advertiram-no para que tivesse cuidado para não queimar. Jogaram-no, formando um labareda. Jogaram em seguida o mel limpo, novamente advertindo para evitasse o fogo.

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

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

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

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

Mỳyti concordou.

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

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

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

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

Mỳyti disse para Mỳwrýre que esperasse, para que ele apanhasse o enfeite para ele.

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

Mỳyti afastou-se, aconselhando que tomasse muito cuidado.

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

Mỳyti, afastado, dizia baixinho: “Erra, erra, erra, erra, vai errar! Vai errar!”

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

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

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

Mỳwrýre queimou-se.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mỳyti disse: “Agora você fica olhando para aprender de que maneira eu faço.”

Mỳyti rolou uma cabaça²⁶ comprida. Esta bateu no pé da ponte, caindo na água. Quando se levantou, já era índio. Levantou-se e sentou na ponte. Em seguida rolou uma cabaça menor, que era para sair a mulher dele. Ela saiu e sentou-se na ponte.

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

No posterior, Mỳyti falou: “É para ser cego de um olho.” Quando saiu do ribeirão, era cego de um olho.

Mỳwryre, então, reclamou com Mỳyti: “**ixkràngêx!** Seus filhos são todos bons. Os meus não dão certos não. Tem um cego, um aleijado, o que aconteceu?”

Mỳyti respondeu: “Você é que não sabe rolar as cabaças direito.”

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

Em seguida, Mỳyti disse: “Agora nós vamos levá-los e deixá-los na aldeia deles.”

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

Retrucou Mỳyti: “Cale a boca! Deixa estar que nós vamos levar eles.”

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

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

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

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

Mỳyti, retrucou: “Não! Vocês que se aconselhem. Nós vamos embora.”

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

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

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

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

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

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

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

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

Foram embora e desde então os índios andaram sós.

5.1 - A criação dos kupẽ

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

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

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

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

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

Adiante, Mỳyti estava observando a moça. Mas não se apresentava como gente, mas transformou-se em cascavel³¹ grande e ficou debaixo da piaçava.

Ele falou: “Ei, Ei!”

A moça retrucou: “Ei, quem é você?”

Mỳyti respondeu: “Sou eu.”

A moça perguntou: “Quem é eu?”

Ele respondeu: “Sou eu, venha cá!”

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

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

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

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

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

A moça disse que não esqueceria não.

Então Mỳyti disse que ela poderia ir embora.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

No dia seguinte, os dois foram chamar o menino, Waxmẽ-kaprã, para ir com eles para uma caçada. Pegaram as armas e foram embora.

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

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

Pela tarde, enquanto a mãe ainda chorava, Waxmẽ-kaprã chegou. Colocou a mão no ombro dela e perguntou o que estava acontecendo que ela chorava.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Waxmẽ-kaprã os convidou para entrarem na caça. Ele serviu café, dizendo a eles que aquela bebida não deixava dar sono. Mas os caçadores, com receio de serem envenenados, não aceitaram.

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

Em seguida Waxmẽ-kaprã ofereceu-lhes rapadura. Os índios recusaram.

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

À noite, após as cantigas no pátio, todos ficaram sabendo do recado de Waxmẽ-kaprã. Todo mundo queria ir para vê-lo, pois tinham saudade de Waxmẽ-kaprã.

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

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

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

Waxmẽ-kaprã voltou e chamou as mulheres. Levou-as para a cozinha para trabalharem.

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

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

Este índio voltou e contou que na casa não havia índio, mas apenas **kupẽ**. O índio que os havia trazido disse: “São eles, que foram transformados em **kupẽ**. Isto é vingança de Waxmẽ-kaprã pelos males que fizemos”.

O índio mandou uma mulher para ir procurar as mulheres. Mas estas também haviam se transformado em **kupẽ**. Uma mulher estava fazendo renda, outra costurava, outra lavava pratos. As trabalhadoras perguntaram o que ela queria. Mas ela não entendeu a língua. Ela retornou e disse que vira somente **kupẽ**. Os demais disseram que aquilo era obra do Waxmẽ-kaprã.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Na versão descrita por Nimuendajú ([1939] 1983), Waxmẽ-kaprã, era, para os Apinaje de então, a personificação do Imperador D. Pedro II. A mesma personificação era encontrada entre os Timbira Orientais. Nas versões mais recentes, pela influência da religião cristã que atua entre os Apinaje, Waxmẽ-kaprã é personalizado como Jesus Cristo. No período em que os missionários do SIL atuavam incisivamente na área a versão final remetia Cristo para os Estados Unidos. Lá ele fora viver depois de criar os **kupẽ**.

6 - Comentário sobre as interpretações destas mẽtũm iarẽ n

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

A primeira narrativa não foi considerada por Nimuendajú, nem por DaMatta. Já a segunda foi analisada por DaMatta no ensaio “Mito e Antimito” (DaMatta, 1970), mas não utilizando a versão Apinaje, e sim a dos Timbira Orientais. Em todas as formas utilizadas

por ele, quais sejam, Nimuendajú (1939, 1946, 1983) e Schultz (1950) a narrativa mítica da criação dos **kupẽ** se inicia com uma mulher já grávida.

Como vimos na descrição aqui apresentada, além das versões recolhidas por Melatti entre os Krahô (1972), há um momento inicial em que ocorre a fecundação da mulher. E tanto nas versões de Melatti, quanto na minha, o filho que se transforma em Auké (entre os Timbira Orientais) ou Waxmẽ-kaprã³³ (entre os Apinaje) foi produzido pela cópula da mulher com Mỳyti (Apinaje) ou Pít (Krahô). Neste caso, a diferença é significativa.

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

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

passa de um princípio de reciprocidade e complementaridade, para outro de hierarquia (DaMatta, 1970:103).

Melatti (1972) analisando o mito de Auké, também o considera como tendo surgido após o contato entre índios e não-índios, como um processo desencadeado pela nova situação do contato. Através do mito explicava-se as diferenças entre os dois tipos de sociedade e, também, porque os índios tinham instrumentos menos eficientes que aqueles dos não-índios (como as armas de fogo, machado de aço, facão, etc.).

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

Teriam os Kayapó modificado o mito dos Timbira, pergunta-se Melatti? Ou teriam os Timbira adotado e alterado o mito Kayapó? Ele considera a primeira hipótese mais viável, uma vez que os Timbira teriam entrado em contato com os brancos antes do

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

Kayapó. Uma terceira solução possível seria que os dois grupos elaboraram seus mitos independentemente, a partir de uma matriz comum.

E Melatti busca esta matriz entre os Bororo (1972:50). Este mito Bororo refere-se a uma mulher que, tendo carregado um pedaço de sucuri ainda sangrando, foi fecundada por este sangue. Esta criança também metamorfoseava-se em sucuri, saindo do corpo de sua mãe antes mesmo de nascer. Morto e queimado pelos irmãos da mãe, das suas cinzas nasceram diversas plantas, como o milho, o urucuzeiro, o fumo.

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

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

estes povos elaboraram explicações para a presença de novos povos. Mas, como bem expressou Melatti, não foi uma construção a partir do nada. Foi, isto sim, a partir de uma matriz cultural já existente.

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

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

Na outra versão, o **Gêx** também originou-se de um incesto. No entanto, não foi o homem que teve relação sexual incestuosa quem se transformou, mas sim a criança fruto da relação. Antes mesmo de nascer, o menino já conseguia sair do útero de sua mãe, transformando-se em peixe ou mucura. No momento em que nasceu, transformou-se, ficando coberto de pêlos e com os cabelos grandes que arrastavam pelo chão. Tentaram matá-lo, enterrando-o vivo. Mas, no dia seguinte, caçadores passaram pela cova e viram

que havia um buraco no local e pegadas redondas que surgiam dali. Seguiram-nas e encontraram o **Gêx** atrás de um tronco. Ao ver os caçadores, ele avisou que não os mataria, mas que os assustaria sempre, fugindo em seguida. Este ser mitológico recebe o nome **Gêx** como uma contração de **kràngêx** (amigo formal), termo pelo qual também é conhecido.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

pahi, insistiu dizendo que o território era dos índios e não tinha intenção de tomar a terra. Continuava afirmando que queria somente morar como "agregado". O **pahi** manteve a negação da autorização. Após muita conversa, o **pahi** consentiu, mas alertou que não aceitaria que a sua terra fosse tomada. O padre agradeceu, comprometendo-se a fornecer muito alimento e muitos presentes para os Apinaje.

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

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

³⁷ Grossinho afirma que estes trabalhadores estavam construindo uma estrada (possivelmente a que ligou São

Atualmente, os Apinaje afirmam que um padre levou a imagem da Santa para o Papa. Entretanto este episódio ficou na memória dos Apinaje. Ele serve, inclusive, tanto para que a população da cidade de Tocantinópolis, vez por outra, solte um boato de que os "índios" vão invadir a cidade para resgatar a Santa, quanto para os próprios Apinaje que, sabendo deste receio da população de que a cidade seja invadida, usam deste argumento quando querem amedrontar a população. Pude perceber um exemplo da utilização discursiva desta história, em uma reunião das lideranças das sete aldeias, realizada na cidade de Tocantinópolis em 03-11-96, em que Kôgre, **pahi** da aldeia Riachinho, fez menção ao "descobrimento" da Santa. Na mesma reunião mencionou-se que na cidade se perguntava se os "índios" iriam tentar "roubar" a Santa da igreja.

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

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

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

Algumas pessoas mais velhas, como Mômogô (Moisés), Katàm Kaàk - Amnhimy (Grossinho), Waxmẽ (Miguel)³⁸, Irepxi (Maria Barbosa), Grer (Júlia Laranja) mencionam a "Guerra de José Dias" e de Leão Leda *versus* Padre João como causa para que os antepassados abandonassem a região das margens do Tocantins indo para a região do Araguaia. Após o final daqueles conflitos, eles retornaram à região de Bacaba, uma vez que haviam se acostumado com os **kupẽ**.

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

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

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

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

Passado algum tempo (Grossinho fala novamente em dois anos), o carcereiro que dava carne crua para José Dias, em viagem pela região, chegou na aldeia Gato Preto. Chegando lá, foi na casa do "capitão" (**pahi**). José Dias reconheceu o soldado que lhe dava carne crua e disse-lhe que seria castigado por isso. O soldado pedia clemência pois alegava que fizera aquilo obedecendo ordens. José Dias perguntou a Pedro Corredor³⁹ se ele tinha

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

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

coragem de matar um "barrão" no dia seguinte.⁴⁰ Na manhã seguinte levaram o soldado para a chapada (cerrado) e Pedro Corredor o matou. José Dias levou embora a montaria que era do soldado e foi acampar na "carreira de pedra". A partir dali, mandou que se reunissem homens no sertão para guerrear. Dali seguiu para um lugar chamado "Varjão".⁴¹ As tropas foram chegando e se reunindo a José Dias.

Segundo Grossinho, José Dias somente comia carne da costela das vacas que matavam, não comendo a dos "quartos".⁴² Com a tropa reunida, José Dias andava pelo sertão, entrando inclusive pelas matas. Num determinado local, foi alertado sobre uma emboscada que estava sendo armada contra ele. Dois de seus homens foram na frente e mataram o assassino, levando suas orelhas para José Dias como prova. A partir deste dia, José Dias passou a não mais respeitar os soldados. Ordenou aos seus seguidores que atirassem em todos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tentaram matar Chico Curto à facadas. O primeiro golpe não sortiu efeito, pois a lâmina entortou, mas não penetrou. Um dos soldados de José Dias pegou a faca, endireitou a lâmina e fez uma "simpatia": mordeu a faca desde a ponta até o cabo.⁴³ Em seguida, "sangrou" Chico Curto.

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

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

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

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

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

Leão Leda não tinha apoio da cidade, sendo acompanhado apenas por seu filho. Leão aquartelou-se em uma casa que construía na Prata. Neste conflito, os Apinaje de Gato Preto acompanharam o Padre João, reunidos por um homem de nome Jesuíno. Os

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

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

partidários de Padre João cercaram a casa de Leão Leda. Num momento de descanso da batalha, os Apinaje estavam deitados numa casa, quando um rifle caiu, disparou e acertou um índio, matando-o.

O índio morto foi levado para a aldeia.

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

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

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

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

documentais indicam a presença da professora Leolinda Daltro, enquanto Grossinho afirma que fora uma "agente" do governo que viera com o fim específico de prender José Dias. Tal como as informações levantadas pelo historiador Palacin, Grossinho também afirma que José Dias esteve no Rio de Janeiro e que morreu em algum lugar fora de Boa Vista.

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

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