

Capítulo II - Visão Cosmológica Apinaje

1 - A Cosmologia Apinaje

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

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

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

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

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

1.1 - Cosmologia e dualismo

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

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

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

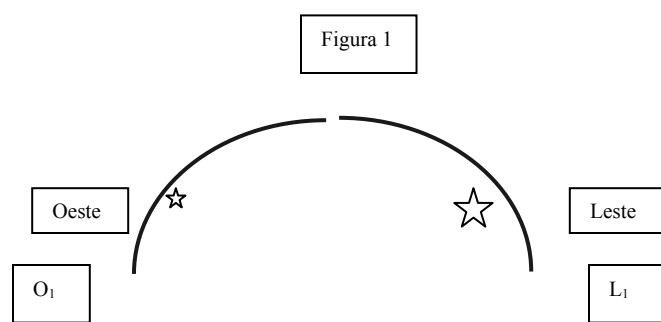
exemplo, os lados leste (koti) e oeste (kore). No entanto, são dois grupos considerados hierarquicamente, uma vez que os elementos classificados como koti são considerados melhores, mais fortes que os kore. Esta divisão vale tanto para a aldeia, que tem sua planta assim dividida, quanto para o cosmos.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

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

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

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

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



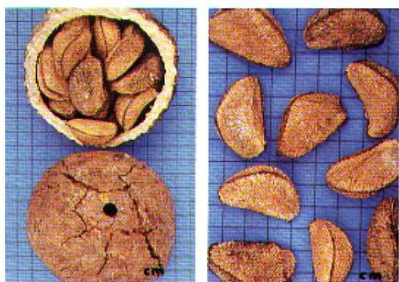
A figura acima tenta reproduzir a abóbada celeste (L = leste e O = Oeste da abóbada) e os dois lados do plano da aldeia. Assim, Leste e L₁ são os espaços de Koti, enquanto que Oeste e O₁ são os espaços de Kore. No espaço da abóbada localizado a oeste é que se localiza a estrela kanhêre (Kore), enquanto que no espaço à leste se localiza a Estrela D'Alva, ou kanhêti (Koti).

1.2 - Os dados de Nimuendajú e DaMatta

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

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

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



Castanha-do-Pará (*Bertholletia excelsa*)



Sapucaia (*Lecythis ollaria*)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1.3 - A minha interpretação

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

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

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

A que se refere os termos Koti e Kore?

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

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

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

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

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

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

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

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

1.4 - Mỳ̀yti (Sol) e Mỳ̀wrỳre (Lua) e as metades Koti e Kore

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

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

Figura 2

Tabela do princípio classificador Koti e Kore

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

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

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

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

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

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

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

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

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



Buriti (*Mauritia flexuosa* L.)



Buritirana (*Mauritiella aculeata*)

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

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

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

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



Onça Pintada
(*Panthera onca*)



Jaguaritica
(*Leopardus wiedii*)

1.5 - As outras metades derivadas de Koti e Kore

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

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

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

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

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

Bacaba (*Oenocarpus bacaba* Mart.)Juçara (*Euterpe precatoria* Mart.)

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

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

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



Kaprã kà
Pintura da metade Waxmẽ ,
autor: Nhĩno



Pi Kanher
Pintura da metade Katàm
autor: Nhĩno

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

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

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

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

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

2 - Teoria Apinaje sobre doença, cura e morte

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.1 - Os **mẽ karõ**¹⁰

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

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

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

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

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

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

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



Grupo familiar de Irepxi limpando roça para o plantio



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

¹³ Os **karõ**, quando se manifestam “verbalmente”, através do seu choro (**mẽ mÿr**), utilizam os termos **xûri** (para pai) e **nhiri** (para mãe).

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

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

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

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

¹⁵ Na ortografia Apinaje em uso corrente atual, pode-se grafar tanto **mÿr mãati**, como também, **mÿy mãati** (choro alto). Veja duas forma de utilização do termo **mÿr**: **kax pê amÿr mã aprĩ** = “chore mais baixo!” (Imperativo). **kax pê mÿr** = “chorando baixo” (Referência).

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

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

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

2.1.2 - A doença

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

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

¹⁸ Giannini (1991:161) afirma que os Xikrin classificam as doenças em dois tipos. A doença cujo agente agressor é um animal ou as almas dos mortos (**mekaron**) é chamada de **kane**. Já a doença cujo agente é um feitiço, é chamada de **tâtã**. Mas a doença provocada por animal, o agente causador é sempre a alma: contaminando através do sangue ou roubando a “energia vital” (**kadjuo**) da pessoa. A doença **tâtã** é

consideração seu efeito terapêutico pelas qualidades farmacopéicas conhecidas pelos Apinaje.

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

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

provocada por feitiço executado tanto por um feiticeiro quanto pelos “donos controladores” dos animais que podem soprar feitiço na carne do animal e contaminar quem a consumir.

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

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

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

trazia uma caça qualquer (por ex., um veado = **karà**), ele jamais dizia o nome próprio da caça abatida. Referia-se sempre a ela como **mry**. Se fosse uma caça que voa, chamava-a apenas de **àkti**. Esta estratégia semântica, dizem, era para evitar que o **karõ** da caça abatida descobrisse onde estava sua parte corpórea, material, e atacasse quem a estava consumindo.

Existia, entre os Apinaje, uma forma de encantamento muito parecida com os **anent** dos Achuar (Descola, [1986] 1988:321). Entre os Achuar, os **anent** são cantos que fazem parte das habilidades individuais dos caçadores. Com os **anent**, podem comunicar-se com os chefes das caças e convencê-los a se apresentarem ao caçador. Entre os Apinaje, os cantos de encantamento são chamados de **mẽ amnhĩ** (onde **mẽ** = coletivo; **amnhĩ** = reflexivo) e eram aprendidos nas cerimônias de iniciação chamada de **Pẽp Kaàk**. Os Apinaje mais antigos os explicam como sendo um canto através do qual os humanos²² podem encantar e dominar, não os **karõ** de animais ou plantas, mas os próprios animais ou plantas.

Vejamos alguns exemplos.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.1.3 - A cura

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³¹ Veja descrição deste cerimoniais nos apêndices 1 e 2.

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

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

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

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

E quanto à caça?

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

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

³⁴ Entre os Mẽbêngôkre (Kayapó) os **karõ** também morrem e podem se transformar em redemoinhos de vento ou em toco, como descrito pelos Apinaje (Lea, comunicação pessoal).

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

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

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

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

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

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

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

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