

Odair Giralдин Neste artigo pretendo apresentar informações e argumentos que possam mostrar como um mesmo princípio está presente tanto nos aspectos ligados aos problemas da vida, doença, cura, morte e vida *post-mortem*, quanto nas interpretações que os Apinaje fazem de seu cosmos. Neste sentido, entendo que os Apinaje fazem suas interpretações baseados no mesmo princípio de dualismo diametral e concêntrico. Para as questões relacionadas aos aspectos acima mencionados, entretanto, trata-se de um dualismo recursivo (cf. Seeger 1989), pois 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 também os elementos vegetais, animais e minerais. Há, entre estes elementos, um gradiente de valor. Os vegetais são considerados mais fortes que os animais, e estes mais fortes que os minerais.

OS APINAJE¹

Localizados ao norte do Estado do Tocantins, na região conhecida como *Bico do Papagaio*, os Apinaje ocupam uma área de aproximadamente cento e quarenta mil hectares de terras demarcadas e homologadas, em sua maioria no município de Tocantinópolis. Com uma população de cerca de mil e cem pessoas, habitam oito aldeias. Quatro delas estão próximas às margens dos afluentes do Tocantins (aldeias Mariazinha, Riachinho, Bonito e Botica), todas formadas por grupos oriundos da aldeia principal delas, que é Mariazinha.

As outras quatro estão localizadas na parte do território que demanda para o rio Araguaia (aldeias São José [antiga aldeia Bacaba], Patizal, Cocalinho e Buriti Grande [aldeia recém-fundada]), todas elas estreitamente relacionadas à aldeia principal delas, São José.

Os Apinaje são um dos povos Jê Setentrionais², falante de língua homônina. Em contato permanente com a sociedade circundante desde o início do século XIX, quando sua população foi estimada em quatro mil e duzentas pessoas, sofreram um processo de depopulação constante até a década de 1960, quando chegaram a apenas duzentas pessoas. Desde então, seguem a tendência de recuperação populacional verificada na maior parte dos grupos indígenas que habitam o Brasil. Eles foram visitados por diversos viajantes, como Castelnau na década de 1840 ([1844] 1949), mas a primeira monografia sobre eles foi escrita por Curt Nimuendaju quase um século depois (Nimuendaju [1939] 1983). Este trabalho do etnólogo alemão foi responsável pela projeção dos Apinaje no cenário antropológico acadêmico mundial, pela conhecida *anomalia Apinaje* de um tipo *sui generis* de troca matrimonial, supostamente realizada entre quatro grupos³.

Com pesquisas realizadas nas décadas de 1960 e 1970, Da Matta mostrou que não havia aquela *anomalia*, sendo a mesma fruto de uma incorreta interpretação de Nimuendaju do sistema de metades existente tanto entre os Apinaje como entre o Timbira Orientais. Para Da Matta, os Apinaje possuem um dualismo que é tanto diametral quanto concêntrico. Num dos pares de metades (as metades Koti/Koré), a afiliação se dá através dos nomes pessoais e revela um princípio diametral. No outro par de metades (Ipôgnhotxwàin/Krénhotxwàin), cuja afiliação se daria pela transmissão de amizade formal, o princípio é o do dualismo concêntrico, sendo a primeira associada ao centro (pátio) e a segunda à periferia (às casas). Para Da Matta, a concepção de mundo dos Apinaje, no entanto, seria baseada tanto no dualismo diametral quanto no concêntrico (Da Matta 1976:64-68).

Em minhas pesquisas entre os Apinaje atuais⁴, pude constatar que os principais elementos da sua cosmologia, descritos tanto por Nimuendaju quanto por Da Matta, continuam operantes entre os membros daquele povo. E através do entendimento desta cosmologia, classificada pelo dualismo recursivo (ao mesmo tempo diametral e concêntrico), pode-se melhor entender suas concepções dos seres que a compõem e das relações que se estabelecem entre eles. Como em outros grupos das terras baixas sulamericanas, estas relações são entre agentes possuidores de corpos diferentes, mas unificados através de um princípio comum: o espírito (ou alma).

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, meteoros e artefatos é secundária diante da espiritualidade dos animais. Estes últimos são o protótipo extra-humano do Outro. Mas ele chama a atenção (1996: nota 10) para algumas culturas da Amazônia Ocidental, particularmente aquelas que fazem uso de alucinógenos, nas quais a personificação das plantas parece ser tão importante quanto a dos animais.

Meu objetivo 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 abrem novas possibilidades de interpretações das sociedades Jê. Tidas como exemplos de sociedades dialéticas (Maybury-Lewis 1979) – cuja ênfase estaria dada ao nível da estrutura social e suas derivações, como as disputas que ocorrem entre as facções políticas – ou como exemplo de sociedades que se estruturariam pelo controle de bens escassos – sobretudo a força de trabalho (os genros), via controle das filhas, através da regra de uxorilocalidade – , como argumenta Turner (1979), os povos Jê, e aqui me restringi apenas aos Apinaje, revelam também uma cosmologia rica de significados que os tornam muito próximos de outros grupos amazônicos.

Não se trata, então, de um povo que concebe o mundo exclusivamente dividido em pares de oposição, como poderíamos pensar a partir do título do livro clássico de Da_Matta sobre os Apinaje (1976). Os Apinaje são mais um grupo que pensa o universo unificado através do compartilhamento de elementos (os *mẽ karõ*) presentes tanto no reino animal quanto no vegetal. Tais elementos mostram que também para os Apinaje não se aplica aquela dicotomia clássica do pensamento das sociedades modernas, separando natureza e cultura.

Com base na inspiração dada tanto pelas idéias de Overing (a partir de material sobre os Piaroa) quanto 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. Sigo de perto as proposições mais recentes de Viveiros de Castro (1996) e Descola (1988). Baseados nas etnografias existentes sobre os povos indígenas das terras baixas sulamericanas, os autores argumentam que estes povos concebem o universo não

fazendo a distinção entre natureza e cultura, como aquela realizada pelo pensamento ocidental. Mas, enquanto para Descola os ameríndios não distinguiriam natureza e cultura (Descola 1988:27), para Viveiros de Castro a característica do pensamento ameríndio sobre o universo aponta para um “perspectivismo”, ou seja, os dois termos (Natureza e Cultura) são relacionais: enquanto o corpo (Natureza) diferencia, o espírito (Cultura) é o que unifica (cf. 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 em que não se diferenciavam, em corpos diferentes. Mas 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 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 elas se tornam compreensíveis 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 fechado, unificado, no qual todos os elementos estão interrelacionados, conforme os argumentos de Descola apresentados acima. Mas esta interrelação dos elementos segue o mesmo princípio do dualismo recursivo, 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 com a forma do agente agressor.

OS *MÊ KARÕ*⁵

Quase todas as coisas existentes empiricamente possuem *karõ*. As exceções são a terra (*pyka*) e a água (*gõ*). O termo *karõ* (*mê karõ*, no plural) poderia ser traduzido por “espírito” ou “alma”. Manuela Carneiro da Cunha (1978) chama-o de um duplo, uma imagem. *Môjgô* (Moisés), um ex-*pahi* (ex-chefe) da aldeia São José, que é também um *wajaga* (xamã) respeitado, glosa o termo *karõ* por sombra. E usa como explicação a evidência empírica percebida na própria projeção da sombra de um corpo. Segundo ele, o *karõ* é composto de duas partes⁶, uma mais

forte e outra mais fraca⁷. Quando se olha atentamente para uma sombra, pode-se perceber que na fronteira entre ela e a luz que se projeta existe uma penumbra, que não é tão escura quanto a primeira, nem tão clara quanto a segunda. Para ele, esta é a evidência empírica da presença destas duas partes do *karõ*. A sombra mais escura revela o *karõ* mais forte, enquanto que a sombra da penumbra é a presença do *karõ* mais 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 (das quais descende a atual aldeia São José) cuidavam de suas roças com muito carinho e um zelo maternal, chegando ao ponto de tratarem as plantas de suas roças como se fossem seus filhos, chamando-as pelo termo de parentesco correspondente a filho (Nimuendaju [1939] 1983:90).

Em minhas pesquisas, na década de 1990, com a população descendente dos habitantes da mesma aldeia visitada por Nimuendaju, 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 pais⁸. Por isso, quando vão preparar os terrenos da roças para plantar, cuidam de retirar todos os capins e gravetos para deixar o terreno limpo. É para ficar "*como se fosse o terreiro da casa*", dizem estas mulheres. Afinal, segundo seus argumentos, elas não poderiam plantar seus "*filhos*" num "*terreiro*" sujo⁹. 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 myr* (veja adiante).

Para consumir as plantas da roça, as mulheres, a fim de evitar malefícios que pudessem ser causados pelos *mẽ karõ* das mesmas¹⁰, conversam com elas antes de iniciar o processo de colheita. No caso da 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 recolher todas as mandiocas para serem consumidas, enquanto recolhem todas as ramas e colocam-nas para secar 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 myr*, no qual apontará as razões de seu sofrimento. Neste caso, pode denunciar o desleixo dos donos da roça.

A exemplo dos Achuar, descritos por Descola (1988), para os Apinaje também existe a comunicabilidade entre os *mẽ karõ*, sejam de animais, vegetais ou de seres não vivos. Segundo os Apinaje, os *mẽ karõ* de todos os seres existentes, em situações de 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 *mē myr*. Estes choros são ouvidos pelo *wajaga* (xamã), que os ensina para algumas mulheres especialistas, chamadas de *mē myr māati nhōtxwàin*,¹¹ ou seja, aquelas que conhecem e executam os choros (*mē myr*). São aquelas mulheres que estão interessadas em aprender tais cantos e em preservá-los, executando-os em situações cerimoniais apropriadas, sobretudo durante situações de liminaridade, tais como nos velórios e nos rituais de entrega de enfeites pelo amigo formal¹². Como estes choros, quando são executados, podem ser performados estando a pessoa que os executa em pé, são chamados de *mē myr māati* (onde *māati* = alto). Diferem assim do choro ritual chamado de *mē myr māapri* (onde *māapri* = baixo), executado com as pessoas agachadas.

Eis alguns exemplos de *mē myr māati* aprendidos por *wajaga*. Informaram-me que *Atorkrā* (Romão) ouviu o choro do *karō* de uma camionete D10, que estava há muito tempo parada por problemas mecânicos. Ele ouviu seu choro, no qual a camionete dizia que estava com saudades da estrada, entre outras coisas. *Atorkrā* (Romão), então, contou o *mē myr māati* que ouviu para *Grer* (Júlia Laranja), *Grerti* (Júlia Corredor) e *Irepxi* (Maria Barbosa), as três mulheres consideradas *mē myr māati nhōtxwàin*.

Outro exemplo é um *mē myr māati* do arroz. Contaram que, há alguns anos, plantou-se uma grande roça de arroz na aldeia Mariazinha. Por alguma razão, estava passando a época da colheita e o arroz estava começando a cair. Os Apinaje de Mariazinha chamaram os da aldeia São José para ajudá-los na colheita. Ao chegarem, um *wajaga* ouviu o choro do arroz que sofria por estar caindo. Contaram-me também o caso do *mē myr* de um pé de macaúba. Algumas de suas folhas haviam sido cortadas, deixando pingar gotas de sua seiva. Com o vento, as folhas restantes emitiam um som. As pessoas que passavam por ela, no caminho de uma fonte, contaram isto a um *wajaga*. Ele foi até lá e ouviu seu choro, contando depois para *Gréri* (Júlia Laranja).

Há um exemplo de um *mē myr* de uma pessoa que estava sofrendo muito. Trata-se de uma mulher da aldeia Mariazinha que estava apanhando de seu marido. Um *wajaga* encontrou seu *karō* sentado sobre um tronco de árvore, chorando. Neste choro, relatava seu sofrimento. O *wajaga* conseguiu convencer o *karō* a voltar para o corpo, evitando, assim, a morte da mulher.

Mas há o exemplo de um *mē myr* de uma mulher que o emitiu antes de falecer, o que é considerado um fato inédito. Seu nome era *Amdxàk* (Orlanda), filha de minha nominadora

Irepxi (Maria Barbosa) e casada com *Kambot* (Sebastião). No dia anterior à sua morte, no leito hospitalar, ela verbalizou seu *mē myr*, que foi ouvido pelos presentes (*Irepxi*, *Grer* (Júlia Laranja), *Sikoi* [irmã de *Amdxàk*] e *Waxm ē* [meio-irmão de *Amdxàk*]). Ao mesmo tempo, Romão ouviu-o na aldeia São José e o transmitiu a *Grerti* (Júlia Corredor). Através do *mē myr*, o *karō* de *Amdxàk* (Orlanda) contava como ele foi aprisionado por *Kambot* (Sebastião) e dado por ele a um sapo, que o colocou no fundo de um lago. Ouvi também o caso de um *karō* de uma criança que estava sendo maltratada pelo pai. Um *wajaga* ouviu e contou para *Grer* (Júlia Laranja).

Além destes, gravei diversos outros *mē myr* com *Grerti* (Júlia Corredor), como o de uma espingarda que estava sendo carregada à bandoleira num sol causticante; de uma menina que foi entregue pelo pai para um marido muito mais velho; de uma criança cujo *karō* foi carregado por uma anta porque sua mãe aplicou-lhe gordura deste animal em seus cabelos; de um pé de bacuri, nominado pelos portadores do nome *Kunuka* e que, após secar, morreu.

A DOENÇA

A causa de uma doença pode ser interpretada de duas formas¹³: ela tanto pode ser resultado da ação material de algum agente nocivo quanto da ação de algum *karō*. 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, ou pancadas por queda de árvore ou por um tombo. Nestes casos, recorre-se a remédios (*kanê*) que são prescritos levando-se em consideração seu efeito terapêutico pelas qualidades farmacopéicas conhecidas pelos Apinaje. Para a cicatrização de ferimentos, por exemplo, utiliza-se a casca de cajueiro ou de uma outra árvore conhecida como cachamorra. Além desses, fazem uso constante de remédios ocidentais, fornecidos pelas enfermeiras na farmácia da aldeia.

Mas as doenças podem ser causadas, principalmente, pela ação dos *mē karō*. 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 *karō* do alimento, adoecendo¹⁴. Para combater a ação dos *mē karō*, os Apinaje se utilizam de algum elemento de contra-ação, através de algum *kanê*¹⁵, que visa neutralizar a ação do *karō* maléfico. Estes *kanê* provêm (como se verá adiante), quase

exclusivamente, do reino vegetal.

Os Apinaje, a exemplo de outras sociedades amazônicas, também fazem uso de uma estratégia semântica como prevenção contra as ações dos *mē karō*. Trata-se de uma tentativa de burlar o *karō*, sobretudo o das caças, evitando-se utilizar os nomes próprios dos animais abatidos. Assim, os Apinaje classificam as caças que andam pelo termo *Mry* (inclui-se aqui a ema). Já para as caças que voam, mas que são maiores que um gavião, o termo utilizado é *Ākti* (inclui-se aqui a seriema). Os pássaros menores são chamados de *Kuwēnh*¹⁶. Dizem os informantes Apinaje mais velhos que até um passado recente, quando um caçador trazia uma caça qualquer (por exemplo, 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 *Ākti*. Esta estratégia semântica, dizem, era para evitar que o *karō* 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 1988:321; 1998:27). 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 apresentar ao caçador. Entre os Apinaje, os cantos de encantamento são chamados de *mē amnhi* (onde *mē* = coletivo; *amnhi* = reflexivo) e eram aprendidos na cerimônia de iniciação masculina chamada de *Pēp kaàk*. Os Apinaje mais antigos explicam-no como sendo um canto através do qual os humanos¹⁷ podem encantar e dominar, não os *mē karō* de animais ou plantas, mas os próprios animais ou plantas. Vejamos alguns exemplos.

Há o *mē amnhi* da bacaba (uma espécie de palmeira de cujos frutos se extrai um suco). Dizem que, no passado, quando se descobria o primeiro cacho de bacaba maduro, os *Pēp* (homens maduros que passaram pela cerimônia de iniciação de *Pēp kaàk*) eram logo avisados. Alguém colhia a primeira bacaba e a conduzia até o pátio. Em torno dela, os *Pēp* cantavam o *mē amnhi*¹⁸. Ao terminar, a bacaba era preparada e os velhos a consumiam. Após este ritual, toda bacaba encontrada podia ser consumida por todos, sem preocupação.

O *mē amnhi* da anta era realizado pelos *Pēp*, sempre que uma delas era caçada. As pessoas repartiam a carne da anta no lugar onde foi abatida, colocando suas porções em cestos. Voltavam para a aldeia, indo na frente alguém com a cabeça da anta. Durante todo o percurso, os *Pēp* cantavam o *mē amnhi*. Chegando na aldeia, cantavam novamente. Em

seguida, a cabeça era moqueada e consumida apenas pelos velhos¹⁹.

O *mē amnhi* do formigão preto (*mrumti*) era também realizado pelos *Pēp* e tinha efeito terapêutico. Quando de uma picada de formigão, considerada muito dolorida, o *Pēp* cantava o *mē amnhi* do *mrumti*. Com este canto, o *Pēp* conseguia retirar toda a dor provocada pela picada²⁰. Neste caso, o *mē amnhi* é considerado como um tipo de *kanê*.

Mas uma doença pode ser ocorrência da ação de feitiço (*mē õxi*) feito por um *wajaga*. Este consegue controlar o *karõ* de algum animal e enviá-lo para que ataque o corpo da pessoa. Neste caso, faz-se necessária a ação de outro *wajaga*, que consegue descobrir que *karõ* está atacando aquela pessoa e também quem o está enviando. A cura não se dará através da utilização de *kanê*, mas das ações do *wajaga*, que consegue retirar o feitiço do corpo do doente. 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 se tem mais a morte de acusados de feitiçaria, sendo uma das últimas execuções ocorrida na década de trinta (Nimuendaju [1939] 1983:131-132). Uma acusação de feitiçaria, porém, é motivo para a saída de alguém de uma aldeia, mudando-se para outra.

A CURA

A lógica Apinaje para a cura está ligada à sua lógica da 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 vegetal²¹. Para todo tipo de indisposição física, encontra-se entre os vegetais um *kanê*. Um *kanê* será sempre uma planta que guarde algum traço de similaridade metonímica com o agente provocador da doença. Como Nimuendaju já o afirmou ([1939] 1983:111), o *kanê* para combater o *karõ* do *karà* (veado) é uma planta cujas folhas se assemelham aos chifres do veado. O *aroj-kanê* é uma planta cuja caule se assemelha a um pé de arroz. A *kān-kanê* (*kān* = cana) é uma planta que lembra a cana-de-açúcar. Esta última é utilizada para combater os males provocados pelo consumo excessivo da cachaça.

Como vimos, os cantos *mē amnhi* cumprem também funções curativas, através do poder que possuem para neutralizar a agressão que o agente está provocando no corpo da pessoa²². Existe uma dedicação constante das pessoas para ensinar aos mais jovens a utilização dos diversos tipos de remédios *kanê*. Dessa maneira, toda pessoa desde jovem sabe reconhecer quais as plantas que servem para cada tipo de enfermidade. Este conhecimento, entretanto, não impede uma certa especialização entre os Apinaje. Existem pessoas que são especialistas em determinados remédios, associados a determinados animais, ou então são considerados especialistas em certas enfermidades por terem adquirido este poder de determinado espírito. Conheci um homem, *Nhinô* (João), que é considerado capaz de curar ossos quebrados, além de problemas relacionados a contusões em geral. Afirma-se que ele adquiriu esta capacidade com o espírito do bicho-preguiça, pois uma vez ele conseguiu curar um filhote deste animal que estava com uma pata quebrada. Este homem não prescreve nenhum medicamento, apenas toca ou massageia o local ferido. Outro homem, *Grékrw* (Jairo), é considerado especialista em remédio do tatu. Quando se detecta que o espírito deste animal está atacando o corpo de alguém, pede-se a ele que busque o remédio que é aplicado no corpo da pessoa²³.

Os dados acima nos mostraram, então, que também na concepção de doença e cura está presente o princípio dualístico, mas com um viés hierarquizante. A busca nos elementos do mundo vegetal dos remédios para seus malefícios, utilizados como *kanê*, pode ser interpretada como uma consideração de que tais elementos são mais potentes e, por isso, podem se contrapor à ação maléfica que agride o corpo. Mas ocorre, obviamente, de as pessoas falecerem, mesmo com a ação dos *kanê*.

A MORTE E A VIDA *POST-MORTEM*

A morte é interpretada como o abandono prolongado e definitivo do *karō*, que deixa o corpo da pessoa. Este pode sair do corpo, por exemplo, enquanto dormimos ou, como veremos adiante, quando nos encontramos em estado de sofrimento. Cabe ao *wajaga* providenciar para que o *karō* retorne e ocupe novamente o corpo. Quando ocorre, entretanto, de o *karō* abandonar o corpo por muito tempo, este fica fragilizado, podendo sofrer a ação de outros *mē karō* e, neste caso, o corpo não resiste e morre²⁴.

Após o corpo morrer, o *karō*, 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 (as cerimônias de *mē ôkréporundi* e/ou *Pàrkapê* [cf. Giralдин 2000]), o *karō* vai morar definitivamente na aldeia dos mortos. Para os Apinaje, no mundo dos *mē karō* existe tudo como neste mundo que vivemos, com a diferença que nós não podemos vê-lo²⁵. Ali os *mē karō* vivem em aldeias, comem, bebem, namoram, casam, têm relações sexuais e... morrem.

Esta morte do *karō* é, na verdade, a morte daquela parte mais forte (ou mais escura da sombra) do *karō*. Resta, ainda, a parte mais fraca dele. Esta sombra mais fraca (a alma do *karō*), com a morte do *karō*, pode se transformar, transmigrando para o mundo visível e tomando algumas formas diferentes. Pode se transformar num toco (um tronco de uma árvore morta), num cupim (aquela casa de terra construídas pelas térmitas) ou ainda em uma caça, um *Mry*²⁶. Quando o toco se desmancha pela ação do tempo, transforma-se em terra (*pyka*) e o *karō* que o ocupava morre definitivamente pois, como vimos, a terra não possui *karō*. Quando o cupim (casa das térmitas) se desmancha e vira terra, o *karō* também morre.

E quanto à caça? O desdobramento que me ocorreu foi pensar que as caças são portadoras de *karō* 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 karō de algum panhi (termo glosado como pessoa) que faleceu?*" A resposta foi negativa. Há formas de distinguir uma caça quando ela é o *karō* de alguma pessoa falecida. Segundo os Apinaje, uma caça idealmente deve estar sempre gorda. Mas quando a caça é um *karō*, ela é muito magra. Entretanto, quando uma caça está gorda, mas apresenta a carne escura, de coloração 'azulada', este é um sinal, segundo eles, de que se trata de um *karō*, sendo imediatamente descartada²⁷. Quando esta caça que é *karō* morre, seu corpo se dissolve e mistura-se com a terra, e o *karō* também morre. Desta vez, no entanto, morre definitivamente.

Questionei várias vezes os Apinaje para tentar descobrir sua interpretação para a seguinte questão: dado que os *mē karō* morrem, como é que eles nascem? A maioria dos meus entrevistados não soube dar uma interpretação para o 'nascimento' do *karō*. Para *Môjgô* (Moisés), que é um *wajaga* respeitado na aldeia São José, o *karō* surge junto com a criança dentro do ventre materno²⁸.

Minha interpretação é que há um gradiente entre o reino vegetal, o reino animal e o reino mineral, havendo uma espécie de ciclo entre eles. Uma vez que tanto as plantas quanto os animais possuem *karō*, acredito que exista entre eles uma relação de potencialidade, dada pela semelhança simpática, mas em que está presente o princípio do dualismo hierárquico. Ao nível vegetal e animal, os *mēkarō* estão em relação de similaridade, mas seus poderes não são iguais. A contrário, o vegetal é considerado mais forte. Por isso, por haver uma superioridade de poder contido nos *mēkarō* dos vegetais sobre os animais, é que estes últimos são utilizados como específicos para combater os malefícios provocados pelos *mēkarō* dos animais. Mas o *karō* enfraquece e morre, sendo sua parte material transformada, passando, num processo de reciclagem, para o reino mineral. E do reino mineral nasce o reino vegetal e, deles, os *mēkarō*.

O fato de haver a plena potencialidade dos *mēkarō* nos animais, homens e caças, pode ser interpretada pela origem dos Apinaje a partir do reino vegetal. A humanidade, para os Apinaje, foi formada pela transformação de um vegetal, a cabaça (*bottle gourds*), 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 (Nimuendaju [1939] 1983:164; Giralдин 2000).

Na minha interpretação, esta é a razão de ser do reino vegetal, que origina os *kanê*. Para mim, não se trata apenas de uma utilização do princípio farmacopéico, mas desta interpretação cosmológica Apinaje, de que se trata da utilização da ação de um *karō* de maior potência (do reino vegetal) para combater outro *karō*, do reino animal ou do reino vegetal.

Odair Giralдин é graduado em História, mestre em Antropologia Social e doutor em Ciências Sociais pela Unicamp. É professor da Fundação Universidade do Tocantins (Unitins), lecionando no Campus de Porto Nacional. Em 1997, publicou *Cayapó e Panara. Luta e Sobrevivência de um Povo Jê no Brasil Central*, pela Editora da Unicamp.

NOTAS

- 1 Adotei a grafia Apinaje (com j, além da vogal final não acentuada), porque esta é a grafia utilizada pelos Apinaje atuais. O y, usualmente encontrado na grafia no nome daquele povo, possui o som de 'i' ou 'u'. A última vogal, se acentuada, teria o som de 'e' e não de 'é'.
- 2 Os Apinaje são também classificados linguisticamente como Timbira Ocidental, para diferenciá-los dos Timbira Orientais (Krikati, Apanyekrá-Canela, Ramkokamekra-Canela, Krahô, Pukobyte, Parakateye). Os demais povos Jê Setentrionais são os Suyá, os *Mẽ* bengôkré (Kayapó) e os Xikrin (Kayapó).
- 3 Para maiores informações sobre esta questão, confira DaMatta (1976).
- 4 Pesquisa para meu doutoramento, realizada entre 1996 e 1998, completando sete meses de campo. Neste período visitei todas as aldeias então existentes, tendo como base a aldeia São José.
- 5 *Mẽ* = coletivo; *karô* = alma, espírito. Literalmente, os espíritos, ou as almas.
- 6 Segundo Carneiro da Cunha (1978:115), os Krahô afirmam que os *mẽ karô* possuem quatro partes.
- 7 Note-se aqui o princípio do dualismo diametral e hierárquico, pois são *dois karô*, um forte e outro fraco.
- 8 Os *mẽ karô*, em suas manifestações linguísticas, utilizam os termos *Xyri* (para pai) e *Nhiri* (para mãe).
- 9 Descola (1988:283) apresenta dados muito semelhantes para os Achuar. Segundo ele, a relação das mulheres Achuar com as plantas na roça é semelhante à da mãe com seus filhos, comunicando-se com elas da mesma maneira como trata com seus filhos. Cada mulher possui cantos (*anent*) com os quais procura se comunicar com as plantas, assim como se utiliza de amuletos (*nantar*) para protegê-las e fornecer boas colheitas.
- 10 Para os Xikrin, segundo Giannini (1991:83), as plantas não possuem *karô*. Elas possuem, entretanto, uma substância que os Xikrin chamam de *udju*. É o *udju* que tem poderes curativos (1991:169).
- 11 *nhôtxwàin* é um sufixo que designa aquele(s) que faz(em) ou possui(em) algo (como gré *nhôtxwàin* = o cantor, pois *gré* é o verbo cantar; ainda *mry nhôtxwàin* = caçador ou caçadores, pois *mry* é tanto o substantivo caça quanto o verbo caçar). Também se utiliza *nhôtxwàin* para se referir às pessoas de um lugar: Patizal *nhôtxwàin* = os moradores da aldeia Patizal.
- 12 Desenvolvi este ponto em minha tese de doutorado (Giraldin 2000).
- 13 Giannini 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 *tâtâ*. Mas o agente causador da doença provocada por animal é sempre a alma, contaminando através do sangue ou roubando a "energia vital" (*kadjuo*) da pessoa. A doença *tâtâ* é provocada por feitiço, tanto por um feiticeiro quanto pelos "donos controladores" dos animais que podem soprar feitiço na carne do animal e contaminar quem a consumir.
- 14 Nimuendaju ([1939] 1983:111) afirma também que uma pessoa pode adoecer comendo alimentos vegetais ou animais, e sendo contaminado pelo *karô*. Pelas informações de Giannini (1991:82), as plantas das roças não causam doenças.
- 15 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 a doença provocada por feitiçaria é *tâtâ*. Os Xikrin chamam o remédio de *pidjà*, enquanto que os Apinaje o chamam de *kanê*.
- 16 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* bengokre. Para os pássaros menores, ela grafou *kwene*. Para os pássaros da savana: *kwenti*.
- 17 Muito embora algumas mulheres os aprendessem, elas não os executavam. Algumas mulheres que atualmente sabem algum *mẽ amnhi* se recusam a cantá-los, exceto quando instigadas pelo antropólogo. Mas sempre dizem que não os sabem completamente.

- 18 O *mē amnhi* Apinaje parece corresponder ao canto *Ben* dos *Mē* bengokre-Kayapó. Segundo Lea (1986:246), o *Ben* é a voz do chefe que “representa a aldeia falando para si mesma”.
- 19 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 *Pēp kaàk*. Esta cerimônia não acontece há muitos anos. Como não mais realizam as cerimônias e os últimos velhos que passaram pela iniciação estão na fase final da vida, os Apinaje dizem que os *mē amnhi* estão se perdendo: *Na pikunor kumrē x* = sumiu para sempre (*pi* = ênfase, duplamente; *Akunok* = desaparecer, sumir; *kumrē x* = advérbio de intensidade).
- 20 Segundo Giannini (1991:168), os Xikrin também possuem algum tipo de encantamento que tem função terapêutica. Mas ela não os trabalhou. Estes *mē amnhi* Apinaje são semelhantes também ao canto Suyá ao qual Seeger (1981:212-214) chama de *sangere*. Segundo ele, estes cantos são mais importantes e têm mais prestígio que as plantas medicinais. Através destes cantos, consegue-se influenciar as propriedades do corpo animal ou planta, transferindo ao paciente seus atributos para, assim, fortalecê-lo ou curá-lo.
- 21 A única exceção parece ser a utilização de um tipo de formiga como *mei-kanē* (*mei* = mel). Esta formiga, quando esmagada, tem o cheiro de mel. É utilizada como remédio para as picadas de marimbondos.
- 22 Entre os Piaroa, na Bacia do Orinoco, os cantos do xamã possuem também esta característica de cura (veja Overing 1990).
- 23 É importante assinalar que estes *kanē* são aplicados sobre o corpo da pessoa na forma de emplastro ou como embiras que são amarradas nos locais atacados. Sendo um remédio para garganta, amarra-se uma embira no pescoço; para um problema de estômago, amarra-se a embira no tórax, na altura daquele órgão.
- 24 Para uma análise suficientemente competente da morte entre os povos Jê-Timbira, ver Carneiro da Cunha (1978). Para Nimuendaju, são os amigos formais 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 me informam 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 afim (genro) não se faz necessária 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.
- 25 Para mim, os *mē karō* vivem no mesmo espaço ocupado pelos vivos, mas num mundo invisível para a maioria, exceto para os *wajaga*.
- 26 Nimuendaju ([1939] 1983:108) também afirma que as almas dos mortos podem morrer, “transformando-se em animais, tocos de pau ou montículos de cupim”.
- 27 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 *karō* 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: “*etal, mas está vaca tá gorda! (Môx Twym Tyx kumrē x)*”.
- 28 Esta informação está de acordo com as de Giannini (1991:147) sobre os Xikrin. Segundo ela, os Xikrin informam que o *karō* se forma junto com o corpo da criança durante a relação sexual. Para ela, então, o *karō* não é algo sobrenatural, mas um elemento do corpo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAMBERGER, Joan. 1967. *Environment and Cultural Classification: A Study of the Northern Cayapó*. PhD thesis, Cambridge, Massachusetts.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1978. *Os Mortos e os Outros: Uma Análise do Sistema Funerário e da Noção de Pessoa entre os Índios Krahó*. São Paulo: Hucitec.
- CASTELNAU, Francis. [1844] 1949. *Expedições às Regiões Centrais da América do Sul*. 2 vols. São Paulo: Editora Nacional.
- DA_MATTA, Roberto A. 1976. *Um Mundo Dividido: A Estrutura Social dos Índios Apinayé*. Petrópolis: Vozes
- DESCOLA, Philippe. [1986]1988. *La Selva Culta. Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar*. Limal Quito: IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos)/Ed. Abya Yala.
- GIANNINI, Isabelle Vidal. 1991. *A Ave Resgatada: "A Impossibilidade da Leveza do Ser"*. Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo.
- GIRALDIN, Odair. 2000. *Axpên Pyràk. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinaje*. Tese de doutorado, IFCH - Unicamp.
- LEA, Vanessa. 1986. *Nomes e Nekrets Kayapó: Uma Concepção de Riqueza*. Tese de doutorado, Museu Nacional - UFRJ.
- MAYBURY-LEWIS, D. (ed.). 1979. *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- NIMUENDAJU, Curt. [1939] 1983. *Os Apinayé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- OVERING, Joana. 1990. "The Shaman as a Maker of Worlds: Nelson Goodman in the Amazon". *Man* (N.S.) 25:602-619.
- SEEGER, A. 1981. *Nature and Society in Central Brazil: The Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- _____. 1989. "Dualism: Fuzzy Thinking or Fuzzy Sets?". In: D. Maybury-Lewis & Uri Almagor (eds.), *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- TURNER, Terence S. 1979. "The Gê and Bororo Societies as Dialectical Systems: A general Model". In: D. Maybury Lewis (ed.), *Dialectical Societies. The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2):115-144.

RESUMO

Os povos Jê-falantes foram objeto de abordagens antropológicas que privilegiaram sobretudo as características sociológicas de sua organização social. Este artigo oferece – através de uma análise sobre as teorias apinaje sobre os espíritos (*mẽ karõ*), doença, cura, morte e vida *post-mortem* – uma interpretação da cosmologia apinaje que revela um mundo no qual os elementos estão unificados através da presença do espírito (o *karõ*).

ABSTRACT

The Jê-Speaking people have been object of anthropological approaches which have privileged above all sociological characteristics of their social organisations. This article offers – through an analysis of apinaje theories about spirits, illness, healthiness, death and *post-mortem* life – an interpretation of apinaje cosmology which reveals a world in which elements are unified through the presence of the spirit (the *karõ*).