

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
GUSTAVO GODOY

DOS MODOS DE BEBER E COZINHAR CAUIM: ritos e narrativas dos ka'apores

RIO DE JANEIRO

2015

Gustavo Godoy

DOS MODOS DE BEBER E COZINHAR CAUIM: ritos e narrativas dos ka'apores

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Orientadora: Bruna Franchetto

Rio de Janeiro

2015

Espaço para ficha catalográfica: <http://fichacatalografica.sibi.ufrj.br/>

Gustavo Godoy

DOS MODOS DE BEBER E COZINHAR CAUIM: ritos e narrativas dos ka'apores

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Aprovada em 23/02/2014

Presidente, Profa. Dra. Bruna Franchetto
(PPGAS/MN/UFRJ)

Profa. Dra. Luisa Elvira Belaunde Olscheswki
(PPGAS/MN/UFRJ)

Profa. Dra. Joana Miller
(UFF)

Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira
(PPGAS/MN/UFRJ)

Profa. Dra. Tania Stolze Lima
(UFF)

Para as formigas

Embora eu me interesse mais pelas suas primas melíponas, estas cortadeiras e suas castas é que devem ser lembradas, sejam elas nômade, praticantes de pastoreio, de cultivo ou as que forrageiam nossas casas.

Em especial para duas espécies: as poneríneas predadoras de térmitas (*Neoponera commutata*), presentes nos ritos ka'apores, e as cortadeiras de ambiente restrito que talvez deixemos de conhecer: a saúva-preta (*Atta robusta*).

"As formigas são muito diligentes, seus negócios muito complicados, e nesse pequeno trecho do deserto elas encenam um drama rico e perpétuo, alheias a todos os outros dramas que me acompanharam durante o resto do ano. Mais uma vez, descubro minha irrelevância diante das formigas." (Deborah Gordon)

Agradecimentos

Agradeço aos ka'apores que me receberam, principalmente Filomena, Mati, Irasui, Valdemar, Lucineia, Xa'i, Mariaru, Herino, Jamoi, Tete, Jiri, Karairan, Mirixi, Mutum, Ro'ó, Moró e muitos outros.

A Bruna, pela orientação, atenção e revisão. A Denny Moore pelas hospedagens, receptividade e pelos equipamentos emprestados. A Claudia Lopez pelo contato e informações sobre os ka'apores. A William Balée pelas informações e fotos disponibilizadas. Às auxiliares de enfermagem, vizinhas na aldeia Xie. A Emídio Tembé, afim dos ka'apores, que me apresentou Paragominas. A Mayra Levandoski pelas fotos do acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE-UFPR). A Glenn Shepard pelas fotos da apresentação dos ka'apores no Museu Paraense Emílio Goeldi. Ao Museu do Índio, pelo empréstimo dos equipamentos.

Aos professores e colegas do PPGAS, Museu Nacional e aos colegas do PPGARQ. Aos funcionários da secretaria do PPGAS que ajudaram sempre que preciso.

Vários dos materiais em língua ka'apor foram obtidos no Centro de Documentação de Línguas Indígenas (CELIN), com auxílio da bibliotecária Lourdes Cristina.

Parte do dinheiro utilizado com os gastos da pesquisa foi obtida com o Edital de Auxílio à Pesquisa PPGAS/MN/UFRJ e CAPES (2013/2). À CAPES também pela bolsa recebida durante o mestrado.

A Joana Miller e Luisa Elvira Belaunde, membros da banca examinadora desta dissertação.

A minha família, que sempre ajudou de diversas formas: Manuella, Rita e Manoel.

A Carol pelas revisões, pela convivência destes anos e por me aguentar.

Mba'eeté ka'ugûasu,
kaûĩ moĩeby'ĩbyra.
Aĩpó saûsukatupyra,
aĩpó anhẽ. Îamombe'u
aĩpó i momorangymbyra.

Serapûan kó mosakara,
i kaûĩgûasuba'e.
Kaûĩ mboapyareté,
a'e marã monhangara,
marana potá memẽ.

(O capiroto Guaixará¹)

Coisa muito boa é uma grande bebedeira,/ ficar vomitando cauim./ Isso é que deve ser bem amado,/ isso realmente! Afirmamos/ que isso é que deve ser festejado./ São famosos esses moçacaras,/ que são uns beberrões./ O que esgota verdadeiramente o cauim,/ esse é o fazedor de mal,/ querendo guerra sempre.

¹ Anchieta 1587. *Auto de São Lourenço*, em *Teatro*. São Paulo: Martins Fontes, 2006: 8.

RESUMO

Este é um trabalho sobre a cauinagem ka'apor, os rituais e as narrativas míticas a ela associadas. Descrevo as etapas que devem ser cumpridas para a realização da festa, encargo de pais e padrinhos de um recém-nascido. Comento sobre os ritos que compõe a festa ou que a compuseram em outra época: a nomeação, o fim do resguardo dos matadores e das moças que começaram a menstruar, amarração dos pênis dos moços e passagem das chefias. Exponho os resguardos que precedem a cauinagem e que são momentos do controle da suscetibilidade a que os reclusos estão expostos. Relato e comento os mitos que contam a origem de aspectos relacionados a estes rituais ou que esclarecem alguns de seus aspectos: as narrativas sobre a metamorfose de pais de recém-nascidos, sobre a origem de funções corporais associadas aos resguardos, sobre o jabuti – alimento essencial à reclusão – e outros mitos.

Palavras-chave: ka'apor; cauim; rituais; mitologia.

ABSTRACT

This is a work on the ceremony of brewed beverage by Ka'apor Indians, the rituals and myths associated with it. Describes the steps of the party, which is sponsored by parents and godparents of a newborn. I comment on the rites that take place on that party: the name-giving, the end of the seclusion of killers and girls who began menstruating, the boys puberty initiation and the transfer of chieftainship. I expose the seclusion and fasting that precede the festival and that require self-control behaviors. I report the myths that tells the origin of aspects related to these rituals or clarify some of its aspects.

Keywords: ka'apor; ritual of brewed beverage; rites; mythology;

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Jeperai (ouvinte) fazendo o sinal para 'falar' ou 'contar'. Não há diferença entre este sinal quando se refere à fala ou à sinalização e o sinal também pode ser articulado com todos os dedos estendidos. (gravação de 25/06/2014).....	28
Figura 2: Irasui (surdo) sinalizando a primeira parte do sinal para dizer '(bola de) futebol' (gravação de 24/07/2014).....	28
Figura 3: Irasui narrando sobre a dificuldade de se matar Curupira. Irasui (nascido em 11/10/2000) foi o único surdo ka'apor que conheci, vivendo ele na aldeia Xie. ..	29
Figura 4: Sinal para 'muitos'.	29
Figura 5: Salomão-mãj diz xe warahy 'ali (ao leste) está Sol'.	30
Figura 6: W. Balée, início dos anos 1980.....	39
Figura 7: V. Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.....	40
Figura 8: V. Kozák 1958-8, acervo Museu Paranaense.....	41
Figura 9: V. Kozák 1958-8, acervo Museu Paranaense.....	42
Figura 10: V. Kozák 1958-8, acervo Museu Paranaense.....	44
Figura 11: Foto de Gustavo Godoy (28/10/2014).....	45
Figura 12: Sinal para PAJÉ CANTANDO.....	46
Figura 13: Thevet	48
Figura 14: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE-UFPR), foto de Mayra Levandoski.....	50
Figura 15: (coleção etnográfica de Carlos Estevão, Museu de Pernambuco).....	51
Figura 16: Imagem retirada do filme de Kozák, acervo do Museu Paranaense.....	66
Figura 17: Na cauinagem de 2007, no Xie; imagens retiradas da gravações feita por Rose Costa e Thiago Costa, acervo do Museu Goeldi.....	68
Figura 18: Na cauinagem de 2007, no Xie; imagens retiradas da gravação feita por Thiago Costa, acervo do Museu Goeldi.....	69
Figura 19: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.....	73
Figura 20: À esquerda (2ª viagem SPI, acervo Museu do Índio): tukwaj; À direita (Acervo Museu Goeldi).....	73
Figura 21: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.....	74
Figura 22: Acervo Museu Goeldi, gravação de Thiago Castro.....	75
Figura 23: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.....	76
Figura 24: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.....	76

Figura 25: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.....	77
Figura 26: Kozák 1958-9, Acervo Museu Paranaense.	78
Figura 27: Acervo Museu do Índio, 2ª viagem do SPI.....	79
Figura 28: Vladimir Kozák 1959, Museu Paranaense.....	80
Figura 29: Kozák 1958-9, acervo do Museu Paranaense.....	81
Figura 30: Gravação de Rose Costa, acervo do Museu Goeldi.....	82
Figura 31: 2ª expedição de 1951 da seção de estudos do SPI, acervo Museu do Índio.....	82
Figura 32: Desfile de três cauinagens.	83
Figura 33: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.....	85
Figura 34: Seção de Estudos do SPI 1951, 2ª viagem, acervo Museu do Índio.	87
Figura 35: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.....	88
Figura 36: W. Balée, ~1982.	90
Figura 37: Fotos de Glenn Shepard, 2014, no parque do MPEG.	90
Figura 38: Foto de Claudia Lopez, à direita, cauim de 2005; à esquerda recortes da gravação de Rose Costa, do cauim de 2007.....	92
Figura 39: Coleção Dean, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná, foto de Mayra Levandoski.	96
Figura 40: Seção de Estudos SPI, 2ª expedição, 1951, acervo Museu do Índio. ...	106
Figura 41: Irasui (foto do dia 31/07/2014).	107
Figura 42: V. Kozák 1958-9, Museu paranaense.....	108
Figura 43: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.....	111

SUMÁRIO

Início	21
1 <i>Ka'apor ta</i> – Os ka'apores	25
1.1 As línguas	27
1.2 Moradia.....	37
1.3 Novas tecnologias.....	38
1.4 Vestuário e paramentação	38
1.5 Xamanismo de outrora.....	46
2. Das festas que fazem para beber seus vinhos.	48
2.1 O cauim do tatu	49
2.2 Fontes.....	56
2.3 Os donos da festa, ou o autocontrole PRODUTIVO	62
2.4 Preparando o sumo do caju e a reclusão do cauim	67
2.5 Primeira prova, reclusão da tipoia, fabrico de cigarros	72
2.6 Lavar as coisas, cortar o cabelo e preparar a esteira	78
2.7 Bebedeira, fixação das redes, o desfile	81
2.8 Revelação do nome; moças, chefes e finalização	85
2.9 As cauinagens e a memória: amarrando os prepúcios e apresentando os matadores.....	95
2.10 A cautelosa arte da olaria	100
2.11 Concluindo.....	112
3. Da suscetibilidade.....	114
3.1 Do resguardar-se da família conjugal	114
3.2 Da filogênese do corpo	129
3.5 Da primeira menstruação.....	137
3.4 Da origem do jabuti.....	144
4. À guisa de conclusão.....	152

Referências	155
-------------------	-----

INÍCIO

As bebidas alcoólicas têm ampla difusão entre os ameríndios, sendo diversas suas denominações regionais: caxiri, chicha, *masato*, cauim, caiçuma etc.² Sua importância é inegável e diversas são suas funções, no dia-a-dia ou estabelecendo a sociabilidade de várias cerimônias: colheitas, caça, pesca, ritos de passagens, e de luto, nascimentos, nomeações, preparação para guerra, canibalismo etc. As bebidas resultam da fermentação mais diversos insumos, entre os quais se destacam o milho e a mandioca.

Os tekos (ditos émerillons), da Guiana Francesa, quando vão para o ‘paraíso’ denominado *Alapukup*, são envolvidos por uma cauinagem permanente, eterna festividade de consumo de *kuku* (cauim de mandioca) (Navet 2008). Para seus vizinhos wajãpis – que também são gente de língua tupi-guarani (do dito ramo 8)³ – já se disse ser o cauim ‘cimento da vida coletiva’ (Grenand 1980: 61⁴, citado em Navet 2008:), tendo um momento de visitação dos wajãpis ‘brasileiros’ aos seus parentes ‘guianenses’ criado forte impressão da relevância do caxiri, posto que passavam boa parte do tempo falando sobre bebidas (Sztutman 2008: 232).

Dos tupis antigos já se observou que: “Nada ocorria de importante na vida social ou religiosa dos tupinambás que não fosse seguido de vasto consumo de certa bebida fermentada conhecida pelo nome de *cauim*” (Métraux 1979: 171). Sobre eles o inaciano Vasconcelos (1663 [1977]: 106) observou que “Só em fazer várias castas de vinho são engenhosos. Parece certo, que algum Deus Baco passou a estas artes a ensinar-lhes tantas espécies dele, que alguns contam trinta e duas”. Ressalto que a “casta” mais saliente nas informações do padre jesuíta (*ib.*: 106-7), também ilustrada na gravura de Thevet (reproduzida mais adiante) é a mais estimada pelos ka’apores, ou seja, o vinho de caju:

[...] outros [vinhos são feitos] de acaju; e deste em tanta quantidade, que podem encher-se muitas pipas, de cor a modo de palhete. Deste vi eu uma frasqueira, e se não fora certificado do que era, afirmara que era vinho de Portugal. Fazem-nos da maneira seguinte. Espremem o caju em vasos, e neste o deixam estar tanto tempo, que ferva, escume, e fermente, até ficar

² Cf. Cooper 1949: 539-46.

³ A. D. Rodrigues (1984-5) formulou um classificação das línguas tupi-guaranis até o momento mais conhecida e usada. Nesta classificação são definidos 8 grupos definidos tendo como base mudanças sonoras compartilhadas da língua hipotética dita proto-tupi-guarani. Mais abaixo comentaremos rapidamente estes estudos.

⁴ *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut-Oyapock (Guyane française)*, Paris, SELAF.

com substância de vinho, mais ou menos azedo, segundo a quantidade do tempo. É este vinho entre eles, estimado sobre todos os outros; e ser senhor de um destes cajuais para efeito dele, é ter o morgado mais pingue.

Os mbyas produzem cauim de milho de baixo teor alcoólico (*kaguijy*) para que um xamã realize a cerimônia em que as crianças recebem os nomes das divindades. Assim como os mbyas, os ka'apores também cauinam para escolher os nomes de suas crianças, embora a onomástica não seja revelada por xamãs nem provenha das regiões celestes.

Dos yudjás e suas diversas cauinagens às recentes *masateadas* de saudade dos yaminahuas, poderia citar outros exemplos a indicar a importância das cerimônias com bebidas alcoólicas.

Atualmente moradores dos restos florestais da Amazônia oriental (ou pré-Amazônia), os ka'apores também dão grande importância ao consumo do cauim, embora não pratiquem mais a cauinagem com a periodicidade de outrora. Não obstante, toda sua vida cerimonial e várias narrativas de sua mitologia tratam do cauim. É para a festa do cauim que produzem, reparam e vestem os adornos pelos quais são famosos.

Esta dissertação tem como objetivo descrever a cerimônia da cauinagem entre os ka'apores, bem como os estados de suscetibilidade e controle das atitudes a ela articulados. Tem também como intuito reportar alguns dos mitos relacionados aos rituais ou alguns de seus aspectos.

Início com uma exposição de alguns aspectos da vida ka'apor. Passarei, em seguida, ao mito sobre a cauinagem de Tatu, que apresenta tanto o tema da cauinagem em si, como o da suscetibilidade e controle do pai do recém-nascido. Seguirá a descrição da cerimônia propriamente dita e das suas fases, que se iniciam quando os donos da cauinagem começam a preparação da bebida. Antigamente, a fase inicial, com seus resguardos, coincidia com a fabricação dos potes necessários à fermentação, hoje não mais produzidos.

O núcleo da cauinagem concerne à nomeação de bebês. Os patrocinadores da festa são os pais de uma destas crianças e padrinhos escolhidos para realizar, conjuntamente, todas as etapas da preparação cerimonial⁵. A cauinagem também é

⁵ Balée (1984: 160) e Andrade (2009, n. 162) interpretam como tendo influências cristãs no ritual de nomeação. A única que me parece efetiva é a que Balée aponta: o uso das palavras *paj-anga* e *mãj-*

o momento em que as moças recém-menstruadas são apresentadas com seus rostos pintados e suas pernas escarificadas, podendo, assim, voltar a comer carnes reimosas. A cauinagem era (não é mais) o momento em que os meninos tinham seus pênis amarrados pela extinta classe de guerreiros tuxauas. Era nesta oportunidade que os tuxauas e os capitães transmitiam suas linhagens e seu poder. Alguns casamentos também poderiam ser objeto de ritualização quando do consumo de cauim. Por último, a cauinagem era o momento em que os matadores saíam da reclusão, não correndo mais os riscos oriundos da contaminação do sangue daquele que tinham matado.

A festa é precedida por um período de suscetibilidade do pai, da mãe e da criança. O que leva à necessidade do estado dito *couvade*. Além da narrativa sobre a cauinagem do Tatu que, em uma das versões, alega que o homem que viu os animais como gente era pai de uma criança recém-abortada, apresentarei outras narrativas que tratam da transformação (por sedução ou captura) de pais, mães e crianças em estado suscetível. Assim é o caso do pai levado por uma mulher Lagarta, pois foi ao mato sozinho, enquanto sua mulher estava reclusa. É o caso da família conjugal sequestrada por uma vara de tiaiçus quando estava coletando jabutis na floresta e transformada em porco, pois o filho tinha nascido inesperadamente longe da aldeia. É o caso do pai, apenas poucos dias depois do seu filho nascer, foi matar um jacaré, que se transforma em visagem e o carrega para até grupo de espectros.

As narrativas sobre as origens dos humanos e a formação de seus corpos, notadamente as funções reprodutiva e sexual, terão seu lugar pelo fato destas funções estarem articuladas, hoje, com o resguardo da família conjugal.

Não faltará a menção à coleta de jabutis, particularmente a espécie jabuti-tinga, que é prescrita para menarcas, menstruações e estado pós-parto: períodos em que não se devem comer as presas reimosas. Esta atividade também têm seus perigos, como mostra o caso do pai de recém-nascido que foi captado pelo Curupira, quando procurava os quelônios para a reclusão de sua família conjugal.

William Balée observou (na década de noventa e em 2013), que as restrições de comportamentos relacionados à coleta de jabutis talvez fossem mais gerais entre tupis-guaranis do que ele mesmo supôs quando em sua dissertação (1984) em que

anga que devem provir da língua geral amazônica. Talvez o uso de panos tivesse algo de influência cristã, embora no batismo católico só se use pano branco.

tinha afirmado que o comportamento ritual de caça de jabutis seria uma exclusividade ka'apor. Além de retomar e ampliar alguns pontos da interpretação de Balée, mostrarei que os mitos sobre a origem dos jabutis dos ka'apores também se encontram em outros grupos tupis-guaranis.

A cauinagem ka'apor foi tratada, até o momento, de modo fragmentário às margens de trabalhos anteriores. Com uma etnografia razoavelmente completa da cauinagem ka'apor, acompanhada pelas narrativas míticas que falam de seus aspectos centrais, esta dissertação contribui para inserir este complexo ritual no panorama comparativo da etnologia tupi-guarani (ou ameríndia)⁶.

⁶ Uma análise comparativa foi esboçada na primeira versão da dissertação, mas, em seguida, suprimida em razão de óbvios limites de tempo e espaço.

1 KA'APOR TA – OS KA'APORES

Os “Urubu-Kaapor” chamaram a minha atenção, pela primeira vez, no início de meu aprendizado da língua brasileira de sinais (Libras), quando descobri que os sinais ka'apores eram a outra língua usada por surdos no Brasil⁷, noticiada antes mesmo de a língua dos surdos “de centros urbanos” (futuramente chamada Libras) ser objeto de interesse linguístico. Procurando mais sobre o assunto, observei que os ka'apores eram recorrentemente citados em textos sobre línguas de sinais, embora apenas dois pesquisadores tivessem publicado curtos artigos sobre a língua ka'apor de sinais.

Lucinda Ferreira – tida como precursora das pesquisas em Libras e a segunda a escrever algo sobre os sinais ka'apores – contrastou o contexto social dos surdos que utilizavam a Libras e o dos ka'apores. Os surdos dos centros urbanos eram obrigados, nas terapias e nas salas de aula, a oralizarem, isto é, a aprenderem a falar. O uso dos sinais sofria proibições, podendo se desenvolver somente em comunidades de surdos, consideradas marginais. Por outro lado, entre os ka'apores, os ouvintes são sinalizantes e os surdos não têm nenhuma forma de exclusão da vida social. Utilizando os ka'apores como exemplo para contestar a educação de surdos que só se preocupava com o ensino de uma língua falada, Ferreira dizia:

Os oralistas atribuem ao uso da língua de sinais o fato de grupos de surdos viverem à margem da comunidade ouvinte. Como contra exemplo, podemos citar nossa pesquisa entre os índios Urubus-Kaapor da floresta Amazônica Brasileira, que revelou que o uso exclusivo da língua dos sinais (LSKB) pelo surdo não é obstáculo para sua interação com os ouvintes. Todos os interessados na comunicação com os surdos, sem imposição, aprendem a língua dos sinais permitindo-lhe uma participação normal em todas as atividades da comunidade. (Ferreira 1985: 4)

⁷ Agora há informações sobre “língua de sinais emergente” entre os kaiowas (Vilhalva 2012), entre os terenas (Sumaio 2014), entre os kaingangues (Giroletti 2008) e a língua de sinais da comunidade de Várzea Queimada no Piauí (Pereira 2013).



(V. Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense)

A mulher à direita oferece cauim em uma cuia (que está atrás do esteio da casa) para o surdo Japia'i à esquerda, que responde articulando o sinal para dizer 'estou cheio'.

Fui, assim, atrás dos ka'apores, acabando por conhecê-los em janeiro de 2014 em Paragominas (PA), para conversar sobre passar algum tempo em suas aldeias, o que vim a fazer em dois períodos deste ano. Tendo voltado da primeira viagem de campo – quando passei boa parte do tempo com o surdo Irasui –, achei que seria melhor mudar o tema da pesquisa, apesar de ter aprendido vários sinais, ter feito algumas gravações e de já ser possível escrever algumas coisas sobre o assunto. A decisão foi motivada pela convicção de que seria preciso fazer um ou mais longos períodos de campos em diferentes aldeias para ter dados suficientes e robustos de modo a dizer algo substancial e inédito sobre a língua de sinais ka'apor.

Voltei-me para a cauinagem e os resguardos a ela associados, por serem temas recorrentes na mitologia ka'apor e por englobarem praticamente a totalidade da vida cerimonial desse povo. Apesar disso, o ritual da cauinagem ka'apor só aparece de forma fragmentária nos estudos etnográficos.

A mudança de tema foi também motivada pela existência de acervos museológicos sobre a cauinagem ka'apor. Ao mesmo tempo em que me debruçava sobre a língua ka'apor de sinais, mergulhei no material que documenta a festa do cauim produzido por Vladimir Kozák, depositado no Museu Paranaense, em Curitiba (cf. abaixo em *Fontes*). Em seguida, conheci o acervo do Museu Paraense Emílio

Goeldi (MPEG), onde encontrei uma gravação em vídeo recente da preparação e da cerimônia da cauinagem, documentação esta que resultou na exposição atualmente exibida no Parque Zoobotânico do MPEG.

Neste momento, ficou claro que podia contribuir, em uma dissertação de mestrado, para uma melhor etnografia da cauinagem ka'apor no âmbito dos estudos tupis-guaranis. O tema da língua de sinais permanece à espera do tempo necessário para a sua fermentação⁸.

Quem são os ka'apores?

1.1 AS LÍNGUAS

Os ka'apores ouvintes são falantes de uma língua⁹ do ramo tupi-guarani da família tupi. Falo de 'ouvintes' pelo fato de os ka'apores surdos e muitos dos ouvintes serem usuários de uma língua de sinais própria, que já foi objeto de estudos preliminares e que consta como o primeiro caso noticiado de língua de sinais de "aldeia" no Brasil. Abaixo estão algumas imagens ilustrando 'gestos' da língua de sinais ka'apor.

⁸ A língua ka'apor de sinais será o tema da minha pesquisa de doutorado. Mais adiante comento os trabalhos de James Kakumasu e Lucinda Ferreira sobre estes sinais.

⁹ Os ka'apores indicam que há diferentes variedades dialetais por regiões da Terra Indígena. Itahu Ka'apor indicou que seriam três claramente distinguíveis.



Figura 1: Jeperai (ouvinte) fazendo o sinal para ‘falar’ ou ‘contar’. Não há diferença entre este sinal quando se refere à fala ou à sinalização e o sinal também pode ser articulado com todos os dedos estendidos. (gravação de 25/06/2014)



Figura 2: Irasui (surdo) sinalizando a primeira parte do sinal para dizer ‘(bola de) futebol’ (gravação de 24/07/2014).



MORRER

NEG

‘não morreu’

Figura 3: Irasui narrando sobre a dificuldade de se matar Curupira. Irasui (nascido em 11/10/2000) foi o único surdo ka'apor que conheci, vivendo ele na aldeia Xie.



Figura 4: Sinal para 'muitos'.



Figura 5: Salomão-mãj diz xe warahy 'ali (ao leste) está Sol'.

O tempo em indicado pela posição no céu de Sol ou de Lua que, no caso da fala, é acompanhada por expressões adverbiais, como *warahy janar* 'zênite de Sol', com a mão apontando para cima, ou então simplesmente dizendo *xe warahy* 'ali (está) o sol'.

Passo agora a algumas notas sobre a língua oral ka'apor, necessárias para entender os dados presentes nesta dissertação. Abaixo estão os inventários fonológicos das consoantes e das vogais:

p	t	k	kw	ʔ
	n	ŋ	ŋw	
	r			
	s	ʃ		
w	j			

i	ĩ	u
e		o
	a	
ĩ		ũ
ẽ		õ
	ã	

A escrita (fonêmica) utilizada nesta dissertação é basicamente a mesma do dicionário de Caldas (2009), com diferenças na transcrição ortográfica de algumas palavras, diferenças devidas ao meu entendimento dos dados por mim coletados. O sistema de Caldas foi baseado em poucas modificações feitas a partir da ortografia estabelecida por J. Kakumasu¹⁰ e geralmente aceita pelos ka'apores. Gravei uma lista de palavras e de frases em que aparecem todos os segmentos sonoros presentes nas tabelas acima; este material servirá para uma descrição fonética e fonológica mais apurada. O tratamento acústico destes dados está sendo realizado pela linguista Lorena Orjuela vinculada atualmente ao Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG)¹¹.

São necessárias algumas observações para entender as correspondências entre elementos fonológicos e grafemas (símbolos ortográficos):

<p> para a consoante oclusiva bilabial, que tem realizações não vozeada [p] e vozeada [b]¹².

<t> para a consoante oclusiva alveolar, cuja realização pode ser [t] ou, mais raramente, [d]. Quando está na vizinhança da vogal anterior fechada /i/ ou /j/, esta consoante se palataliza como [tʲ], segundo notação de Kakumasu, podendo ser transcrita mais adequadamente como [tʃ]. Algumas vezes, ela aparece em posição inicial palatalizada, o que parece ser causado pelo morfema prefixado {i-} '3ª pessoa'.

<k> As coisas se complicam um pouco mais para os segmentos consonantais oclusivos velares. Kakumasu afirma que além de /k/ há um /kw/. Este último, segundo o autor, pode ser tanto um fonema como o resultado de um processo fonológico de labialização. Este segmento é, hoje, praticamente inaudível, assim que a forma apontada como /kwyr/ pode ser falada como [ukyr]. A mesma oposição existiria no caso das consoantes nasais velares <ng> /ŋ/ : <ngw> /ŋw/.

<'> é o fonema oclusivo glotal /ʔ/.

<r> é o tepe alveolar /r/.

<m>; <n>: As nasais podem também ter realizações com contorno pós-oralizado [mb] e [nd]. Como tais são representados na ortografia de Kakumasu,

¹⁰ Linguista, alfabetizador e missionário do SIL.

¹¹ A lista foi feita por mim e pela foneticista Lorena Orjuela, baseada nas publicações anteriores sobre a língua oral ka'apor. Foi gravada na voz de seis falantes, três homens e três mulheres.

¹² Caldas (2009: 34-5) não diz nada sobre a variante vozeada, o que parece consideravelmente estranho, pois ela aponta o vozeamento para outro segmento oclusivo: o alveolar. Lopes (2009: 45) faz um quadro ainda pior, não apontando vozeamento nem para um, nem para outro.

<x> representa a consoante fricativa palatal /j/, ou a realização [j] de /k/ quando precedido de /i/, realizando uma palatalização. Isto geralmente ocorre nos nomes (ou adjetivos) que vêm precedidos pelo prefixo pessoal {i-}, 3ª pessoa. Desta forma, /kywyr/, ‘irmão (de mulher)’, aparece como [jwir] significando ‘irmão dela’ (de i-kywyr). Esta palatalização ocorre também na palavra [jawa’e], ‘esposo dela’ (de /i-sawaʔe/ ‘3-esposo’).

<w> e <j> são as aproximantes, respectivamente labial e palatal. O fone nasal palatal [ɲ] é alofone de /j/.

Das vogais, o que deve observado é que [i] – representado por <y> – parece estar se fundido com [i].

A acentuação cai na sílaba final e o padrão silábico é (C)V(C), sendo que existem algumas poucas palavras CCV.

O sistema morfológico da língua ka’apor não é tão ‘complexo’ como o de outras línguas da família, sendo que alguns de seus aspectos ‘degradados’ são: no sistema pronominal e de marcação de pessoa há perda das duas séries de pronomes e desaparecimento da distinção entre inclusivo e exclusivo na primeira pessoa do plural; há somente um morfema de negação {ym} que se, e uma palavra gramaticalizada derivada de um antigo morfema: ‘nada’ *nixoj* < *n-o-iko-i; inexistência do modo circunstância nem de gerúndios; baixo número de nominalizadores.

Alguns dos trabalhos que tratam estes e outros aspectos do ka’apor do ponto de vista diacrônico são: Soares (1982), que observa as mudanças nos assim chamados “prefixos relacionais”; Corrêa-da-Silva (1997) que compara o ka’apor com outras quatro línguas tupis-guaranis. Há indicações sobre essas mudanças em ka’apor no estudo comparativo da família linguística tupi-guarani em C. Jensen 1998.

Na tabela abaixo apresento apenas alguns dos morfemas gramaticais presentes nos dados da dissertação, acompanhados por suas glosas (abreviações):

Flexão		Derivação	
prefixos pessoais		<i>mu-</i>	transitivizador/causativo (CAUS)
<i>a-</i>	1	<i>ju-</i>	intransitivizador/reflexivo (REF)
<i>re-</i>	2		
<i>u- ~ o- Ø-</i>	3	<i>har, ha</i>	nominalizador (NMLZ)
<i>Ø-</i>	3 dissilábicos)	(verbos	
<i>ja-</i>	1.pl	<i>har</i>	nominalizador de Agente (NMLZ)
<i>pe-</i>	2.pl	<i>war</i>	'caracterizado por' (NMLZ)
<i>e-</i>	imperativo pessoa (2.IMP)	^{2a} <i>gwar</i>	'consumidor de' (NMLZ) ¹³
<i>i-; t--h-</i>	concordância (‘prefixo relacional’)		
Pronomes livres		Posposições	
<i>ihẽ</i>	1	<i>pe</i>	locativo (LOC), dativo (DAT), instrumentativo (INSTR)
<i>ne</i>	2	<i>ehe</i>	locativo corporal/pessoal; causa
<i>a'e</i>	3	<i>ngi-ĩ</i>	procedência
<i>jane</i>	1.PLIVO		
<i>pehẽ</i>	2.PL		
<i>ngã</i>	3		
<i>ta</i>	PL (PLURAL)		
<i>hũ</i>	intensificador		
<i>wã</i>	futuro nominal		
<i>ke</i>	passado nominal		

Ao escrever sobre a recém “pacificação” dos ka’apores, Frederick John Duval Rice (1930¹⁴), coletou uma pequena lista de palavras, classificando o povo ka’apor como tupi-guarani.

¹³ Este morfema *gwar* não foi descrito em trabalhos anteriores, embora apareça sem comentários em poucas passagens deles.

¹⁴ “A pacificação e identificação das afinidades linguísticas da tribos Urubú dos estados de Para e Maranhã, 1928-1929”. *Journal de la Société des Américanistes*. 22 (2). Pp. 311-6.

Sem dúvida afirmo que é tupí-guaraní. O conhecimento que eles tem dos mitos tupí, o facto que são um povo agrícola, e sobretudo a sua língua provam cabalmente que pertencem a esta família linguística (Rice 1930: 21).

Apresentando também dados comparativos, este autor disse ser a “pronúncia” da língua mais similar à dos kawahibs, habitantes do Amazonas, do que à dos tembés e guajajaras, vizinhos dos ka’apores¹⁵. Outro pequeno vocabulário desta época é o de Jorge Hurley (1932), com 125 palavras.

O linguista Max Henri Boudin e o antropólogo Darcy Ribeiro, empregados no Serviço de Proteção dos Índios, estiveram entre os ka’apores entre dezembro 1949 e março de 1950, em uma viagem da Seção de Estudos da instituição. Apesar disto, Boudin tratou mais extensamente da língua tembé, não fazendo o mesmo com a língua ka’apor. Na introdução ao seu dicionário do Tembé, fez uma afirmação divergente da de Rice¹⁶: “Outrossim a língua *urubu* apresenta apenas variações fonéticas relativamente ao *tembé-ténétéhar* e poucas mudanças no tocante ao vocabulário”. Boudin não distingue claramente ‘língua’ e ‘dialecto’, chamando por vezes o tembé e o “urubu” de “tupí moderno” ou “língua tupí”. Seus dados são escassos, sendo que se devem garimpar as palavras ka’apores no meio do léxico tembé que Boudin publicou em 1978, em dois volumes¹⁷. Antes desta publicação, Boudin (1963) escrevera um estranho trabalho decorrente de sua pesquisa entre os tembés (e os ka’apores) e de sua pesquisa com fontes escritas de outras línguas tupis-guaranis, que também não apresenta contribuições maiores para o estudo do ka’apor.

Os linguistas-missionários vinculados ao *Summer Institute of Linguistics* (SIL), James Yoshio Kakumasu e Kiyoko Kakumasu, chegaram ao Brasil na década de 1960, indo morar junto aos ka’apores. De suas atividades, sabemos que fizeram trabalho de campo entre 1962 e 1965, contando com o apoio do Museu Nacional, que à época mantinha convênio com o SIL. Em junho de 1965, James foi até a aldeia Xantarixã, aprendendo com um “mudo” a língua de sinais (cf. J. Kakumasu

¹⁵ Ainda propôs que os guajás eram ‘tupis’ e que poderiam ser um subgrupo dos ka’apores, então chamados de “Urubú”.

¹⁶ Rice também conhecia a língua tembé, tendo escrito sobre um artigo de 1934: “O idioma Tembé (Tupí-Guaraní)”. *Journal de la Société des Américanistes* 26 (26-1).

¹⁷ *Dicionário de tupi moderno: dialecto tembé-ténétéhar do alto Rio Gurupi*. São Paulo: Conselho Estadual de Ares e Ciências Humanas.

1968). Em 1977 trouxeram o ka'apor Tapiam até Belém, com suporte da Funai e do SIL, para um estudo sobre narrativas.

Foi James quem deu o primeiro tratamento sistemático da língua ka'apor. Escreveu diversos relatórios e publicou diversos trabalhos. Os que conseguimos obter são: análises fonológicas (1964, 1968b); uma “gramática gerativa preliminar” (1976); a notícia sobre a língua de sinais (1968a); descrição dos conectivos utilizados nas narrativas (1977a [2010]); apontamentos sobre os termos de parentesco (1977b); esboços gramaticais (1965, 1986 e com Kiyoko “Kay” Kakumasu 1968); dados comparativo (1977).

O casal Kakumasu compilou uma coleção chamada “Pedagogia Aplicada Urubu-Kaapor” composta de várias publicações¹⁸. Desta série destacamos¹⁹ os livros de narrativas míticas em três volumes (dos quais, infelizmente, não consegui o primeiro) *Ymanihar ta ma'e panduha ke: mitos Urubu-Kaapor* (volume 2 de 1990; volume 3 de 2005). O principal autor das narrativas é Faustino Rossi, sendo que os ka'apores Maneru e Joana também contribuíram. Estes volumes apresentam uma versão em ka'apor e outra em português. Anteriormente haviam publicado as narrativas em formato interlinear (1995). O *Dicionário por tópicos kaapor-português* (Kakumasu e Kakumasu 1988 [2007]) apresenta também entradas relevantes para a pesquisa etnológica e é seguido de um esboço gramatical. Kiyoko Kakumasu²⁰ publicou, em 1985, um trabalho etnológico sobre a reclusão pubertária das moças, tópico que abordaremos nesta dissertação.

¹⁸ Infelizmente não conseguimos cópias de todos os volumes.

¹⁹ Fazem parte da coletânea também as seguintes publicações: três cartilhas de alfabetização com o título *Mu'eha* (1975), em que são apresentados textos curtos utilizando séries silábicas. Os Kakumasus, em 1988, fizeram uma cartilha mais básica com o título *Je'ëha mujekwaha* para treinar a leitura de letras e palavras, e não mais de textos como nas cartilhas anteriores. Como materiais de leitura organizaram: *Peximúji; So'o renda rehe har* escrito por Peri Juse Caapor (1974 [1988]), contando sua visita ao Parque Zoológico do MPEG. *Ma'ewyra rehe har: os pássaros* (1988) apresenta informações sobre grupos de aves e a organização social delas (escrito por pessoas da aldeia Gurupiuna). *Karai ta namō mukatuha rehe har: a pacificação dos Urubu-Kaapor* (1990). *Kome'ë ywy keruhū* (1974 [1988]) que conta sobre o mundo ser redondo, sobre o sol e a lua; *Pira rehe ihë aho, Awijã u'ariha rehe har*, textos, respectivamente, de Peri Juse (sobre a pescaria) e Faustino Rossi (sobre aterrissagem de avião) (1974 [1988]). *Hepatite ahyha* (1974 [1988]). Ainda há outras publicações que preciso localizar. Todos os materiais do SIL, citados *nesta nota*, foram consultados no Centro de Documentação de Línguas Indígenas (CELIN), vinculado ao Setor de Linguística do Departamento de Antropologia do Museu Nacional (UFRJ). Todos os dados disponíveis estão sendo inseridos em um banco de dados, no programa Flex, que conta atualmente com 850 entradas e 60 textos.

²⁰ Apesar de ter sido James quem mais escreveu sobre o ka'apor, Herino observou que foi Kiyoko quem aprendeu a falar a língua de quase perfeita.

Dos trabalhos mais recentes sobre a língua ka'apor o mais extenso é a tese de Caldas (2009), que faz uma síntese gramatical, discute uma proposta de dicionário e apresenta um léxico com tradução para o português. A autora tratou também do ka'apor em sua dissertação *Aspecto, modo de ação e modalidade na língua ka'apór* (Caldas 2001). Escrito no mesmo ano, no âmbito da mesma pesquisa, é o trabalho de Silva (2001) *Classes verbais e algumas questões pragmáticas em ka'apór*, que contém análise de dois tipos de verbo e da partícula {ke}, inicialmente descrita como marcando objeto ou foco.

O ka'apor²¹ foi incluído na primeira reconstrução publicada do proto-tupiguarani, feita por Lemle (1971). Esta reconstrução foi modificada por C. Jensen (1990, 1998) e mais recentemente por Mello (2000).

O ka'apor foi classificado, segundo critérios de mudanças sonoras compartilhadas e proximidade geográfica, no ramo 8 da família tupi-guarani, na proposta de Rodrigues (1984/1985), posteriormente ratificada por Rodrigues e Cabral (2002).

O ka'apor ainda é uma língua vital e transmitida entre gerações, embora, nas aldeias em que estive, seja possível viver apenas falando português, o que ocorre com algumas pessoas tembés ou não indígenas que lá vivem.

²¹ Uma lista de palavras coletada em 1963 por J. Kakumasu no Posto Pedro Dantas

1.2 MORADIA

Os ka'apores vivem em aldeias (*h-eko-ha* 'h-estar-NMLZ'), constituídas por casas (*ok*) não são muito grandes. A estrutura da casa é dada por esteios fincados no chão e seu teto é um trançado de ubim (*owiy*), sendo poucas vezes substituídos por telhas. Antigamente, as casas não apresentavam paredes, com exceção do quarto (*kapy*) para reclusão, que poderia também ser externo à casa. O *kapy* tinha paredes de folhas de açai, e as portas de esteiras de folhas de babaçu (*tupe*). Hoje, as paredes (*kurar*) das casas podem ser de tábuas, mas também de adobe ou alvenaria.

As casas tendem a ser dispostas de maneira circular, como nas aldeias Xie e Paraku'y, ou quase retangular, como na aldeia Turizinho; no centro encontra-se a ocará (*kar*), e é ali que se desenha o campo de futebol.

A ramada ou casa grande (*ok-hu*), que antes era construída periodicamente, tem hoje caráter mais duradouro. É na ramada que se realizam reuniões e festas.

Os ka'apores estão em processo de expulsão de madeireiros de suas terras, por isso, desde 2013, houve um aumento no número de aldeias, que foram criadas para barrar as rotas de entrada ilegal de madeireiros. Hoje há, por volta de dezenove aldeias totalizando provavelmente mais de 2.000 pessoas.

As cozinhas acopladas às casas, geralmente sem paredes, tendem a ser construídas do lado ao contrário à ocará. Há nelas ora fornos de barro, ora fogões industrializados. São como sala de estar

Do mobiliário²² fazem parte redes (*kyha*) e bancos (*wapyka* ou *myrape*). É na parte interna dos telhados (*jurukwã*, literalmente 'costelas') que são guardados os pertences dos moradores da casa: pedaços de animais (como ossos e penas), tabaco (*pytym*), flechas (*u'y*), cuias (*ku*), etc. Nos esteios se penduram os paneiros (*wasakã*). Não são mais comuns as caixas tradicionais (*patuwa*) para armazenamento da plumária, feitas de cedro (árvore designada por *patuwa'y*, literalmente 'árvore da caixa'). Para guardar as penas podem ser feitos recipientes de tabocas ou serem colocados dentro de livros.

Nas casas ainda são encontrados alguns jamaxins (*panakũ*) usados para carregar os produtos da roça. Bolsas (*uru* ou *urupe*), utilizadas para carregar os

²² Para informações sobre a "tralha doméstica" de tempos anteriores, cf. Ribeiro 1996: 129-131.

pertences, foram substituídas por mochilas industrializadas (que designadas pela expressão *kyha ryru* ‘recipiente de rede’).

Há mais sinais de mudanças nos objetos domésticos. São os cobertos (*pukeka*) que cumprem a função das antigas fogueiras (acesas debaixo da rede), que servem para queima de algum remédio em caso de doenças.

Para armazenamento da água, os pequenos camucins²³ e as cabaças (*kawasu*) foram substituídos por potes de barro comprados (*kamuxĩ*). Nas aldeias maiores há poços artesianos com motores movidos a óleo diesel (fornecido pela instituição de saúde) e as casas têm torneiras e chuveiros. Na aldeia Xie, onde passei a maior parte do tempo, há um grande posto de saúde, com várias salas, locais para redes, cozinha e dois alojamentos.

1.3 NOVAS TECNOLOGIAS

Muitos ka’apores possuem celulares, embora sejam majoritariamente os de tela pequena, considerados ‘ultrapassados’ na cidade. O primeiro *smartphone* presente na aldeia Xie (de marca duvidosa) apareceu após uma ida à cidade, na primeira parte do meu trabalho de campo em 2014. Os celulares são pouco usados para comunicação, são basicamente depósitos de fotos, vídeos e músicas – produzidos por eles mesmos ou passados de celular a celular – circulando por *chips* e através de *bluetooth*. Para a circulação de arquivos digitais usam vários *pen drives*.

Ao contrário de vários outros povos indígenas, que povoam o *facebook*, só muito recentemente os ka’apores entraram nas redes sociais.

Para irem e virem das aldeias, das cidades e vilas, os ka’apores fazem uso de caminhonetes e motos, tendo sido muitas destas últimas apreendidas de madeireiros que estavam na Terra Indígena.

1.4 VESTUÁRIO E PARAMENTAÇÃO

Não há peças do vestuário cotidiano que sejam diferentes de roupas de não indígenas, e os adornos que usam no dia a dia são geralmente colares e pulseiras

²³ Camucim é um empréstimo do tupi antigo que significa pote ou vaso. Utilizo como sinônimo a palavra talha.

de miçangas (*pu'yr*) industrializadas. Por onde passei, já não mais havia culturas de algodão (*manēju*).



Figura 6: W. Balée, início dos anos 1980.

Antigamente os homens andavam com seu pênis atado por um fio e as mulheres com saias (*-haj*) de algodão. A vergonha de ficar pelado (*jawer*) afeta os homens, pois não é mais costume tirar as calças e shorts. As mulheres não tem problema de ficar só de saia, de forma similar à antigamente, embora na maioria dos casos estejam de sutiã ou camiseta.

Todos os homens têm seu lábio furado quando pequenos, poucos dias depois de nascerem. No lábio inferior inseriam penas de aves à moda de labial (*h-eme por*), que usavam cotidianamente, o que não fazem mais nos dias de hoje, motivados pela vergonha (*h-uxi*), usando-as apenas nos dias festivos. As orelhas tanto de meninas quanto de meninos são furadas para que se possam inserir brincos (*nami putyr* 'orelha flor'). Atualmente, em consonância com a maioria dos não-indígenas, só as mulheres os usam no dia a dia. Antigamente usavam osso de pênis de peniano de quati (*kwaxi rakwāj kangwer*) para fazer o furo que acomodaria estes adornos.

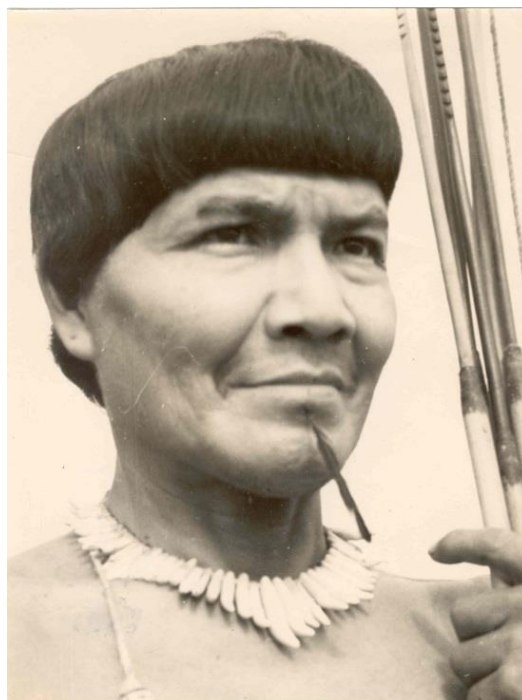


Figura 7: V. Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.

Foto de Tarapaj, segurando flechas de ponta de madeira (*u'y sepetu*), com uma pena pequena à moda de tembetá e um colar de dentes de maracajá (*marakaja rãj*).

Vários são os ornamentos utilizados em festas²⁴. Um vídeo com algumas pessoas arrumando seus ornamentos, com gravações de Jiri (Wyrapytang Putyr), Jamoi (Wyrapytang) e minhas, pode ser acessado nos seguintes *links*: <https://www.youtube.com/watch?v=2EOZskCcGA8>; <https://www.youtube.com/watch?v=8Zs9IREAwHo>

Nas festas os homens colocam tembetás estilizados, como joias. Os meninos usam tembetás²⁵ que diferem dos labiais de homens que já tiveram filhos nomeados. Outro tembetás ainda mais valioso é chamado *arapuha r-eme* 'veado-vermelho r-lábio'.

O diadema (*wyrara*) mais elegante é feito por penas de rabo de japu (chamando-se *japu ruwaj* 'rabo de japu'), das espécies *japu pihun* (japu-preto, *Psarocolius decumanus*) ou *japuju* (japu-pardo, *Psarocolius angustifrons*). Há outro diadema de qualidade inferior com as penas amarelo-esverdeadas da asa das araras (*arar kupe tawa* 'arara costas amarelo'), variando a cor conforme a espécie.

²⁴ Observo que os nomes dos adornos 'coletados' por Darcy Ribeiro e expostos no livro que escreveu com Berta (Ribeiro e Ribeiro 1957) são incorretos.

²⁵ Valdemar explicou que são os da prancha XI em Ribeiro e Ribeiro 1957

Se for araracanga (*Ara macao*) as penas são amarelo com manchas azuis e vermelhas, se for arara-vermelha (*Ara chloropterus*), verdes²⁶. Mais próximas da base do acangatara eram utilizadas outras camadas de penas. As pretas de mutum, as penas vermelhas de debaixo da asa das araras, e penas da pomba-trocal (*pykahu*) – pode-se ver estas três camadas na foto abaixo.

Antigamente, os diademas de rabo de japu tinham as pontas bem aparadas de forma a ter o adorno um contorno retilíneo, sendo por vezes o raio maior na parte frontal. Hoje, costumam fazer diademas sem deixar as pontas das penas retas. Os bons cocares têm duas camadas de penas na parte principal (como se pode ver na foto de Ka'a ro). A parte que contém estas penas é amarrada em uma base trançada em que é fixada quatro penas do rabo da arara.



Figura 8: V. Kozák 1958-8, acervo Museu Paranaense.

Apĩ (Anakãpuku) repara sua joalheria. Observem-se as penas cortadas de forma retilínea, o raio do acangatara é menor nas extremidades que na parte frontal. Na primeira foto à esquerda Apĩ prega as penas de pomba-trocal no diadema. Nas fotos à esquerda, ele está colando pequenas penas nos brincos, observe a caixa de joias (*patuwa*) ao seu lado. (Esta diferença entre os diademas atuais e os mais antigos me foi apontada por Jamoi.)

²⁶ Na prancha X de Ribeiro e Ribeiro 1957^o diadema é feito de retrizes de papagaio.



Figura 9: V. Kozák 1958-8, acervo Museu Paranaense.

Ka'a ro (ou Kawirẽ ru) paramentado e segurando flechas de ponta de taquara. Observem-se as duas camadas de penas em seu acangatará.

Na cabeça, os ka'apores colocam seus pentes (*kywa*) com pingentes de plumas em forma de flores (*putyr*) (cf. a foto de Balée acima). Os chefes (*kapitam*) de outrora utilizavam panos vermelhos, sobre os quais poderiam ser colocados os diademas. Os tuxauas (*tuxa*) colocavam de couro de jaguatirica (*marakaja pu'i piren*) na cabeça, mantendo a cauda do felino pendurada. Felino este que ele próprio é tuxaua dos jaguares.

Pintam a cara com um risco vertical em cada bochecha até a altura do queixo, onde faziam outro risco horizontal que passava embaixo do lábio inferior. A partir deste padrão básico, os ka'apores formulam algumas variações de traços. Como se pode observar nas fotos, também existem algumas outras pinturas faciais.

Estes riscos poderiam ser substituídos por adornos de plumas colados ao rosto, que ficariam no lugar dos riscos verticais, podendo-se adicionar outro adorno na testa.



Figura 10: V. Kozák 1958-8, acervo Museu Paranaense.

O colar feminino com penas do papo de tucano (*tykaju r-a*) é usado pelas adultas, sendo que o de meninas jovens não traz estas penas (como o da prancha XIII).



Figura 11: Foto de Gustavo Godoy (28/10/2014).

Wa'i ro, Lucineia e Jiri paramentadas com colares *tykaju r-a*.

No tronco, pintam-se com linhas grossas que partem dos braços (região proximal) e vão se aproximando até passarem por entre os peitos, formando uma espécie de letra <y>, que Jamoi comparou com a pintura das costas do tamanduá-bandeira.

1.5 XAMANISMO DE OUTRORA



Figura 12: Sinal para PAJÉ CANTANDO.

Coloca-se a mão em cima da cabeça e movimenta-se elas para frente e para trás.

(Valdemar Ka'apor contando a história de Ae em língua de sinais)

Os xamãs (*paje*) sempre estão presentes nas narrativas ka'apores: resolvendo enigmas, propondo soluções, curando, etc. Apesar disto, os ka'apores reclamam que os pajés de hoje não são tão poderosos. O xamanismo tinha até desaparecido como prática em certa época (como observaram Huxley, Ribeiro e Laraia), desaparecendo também o maracá de sua cultura material. Posteriormente, a arte da pajelança foi reapropriada com os tembés, na época em que os dois povos tinham contatos mais estreitos.

Em épocas antigas, uma mãe poderia pensar: 'Se meu filho for homem, farei dele pajé' (*a-mu-paje ta '1-CAUS-xamã IMIN'*)²⁷. Caçava-se um *tukan paje* ('tucano xamã'), que tinha um canto característico, diferente dos outros tucanos. Tirava-se a língua deste tucano, e colocava no bico do peito da mãe, para junto com o leite materno, ingerir a língua da ave. Conferia-se se a língua estava nas fezes do menino. Então, devia-se limpar bem a língua e colocar novamente no peito da mulher. Depois

²⁷ Ribeiro (1996: *passim*) relatou que os ka'apores também consideravam futuros pajés

de repetir esse procedimento por aproximadamente seis vezes, se a língua não saísse mais pelas fezes, o menino seria xamã. A partir de então, a mãe deveria comer apenas mingau de farinha (*u'i jyk*). Depois de certo tempo comeria também camarão (*muxĩ*).

A criança desde pequena já tem conhecimento, sabe cantar, logo sai de casa para morar em um lugar separado. Para servir o pajé iam pequenas meninas, antes de terem os seios formados: faziam-lhe a comida. Os curuminzinhos iam cortar lenha. O pajé comeria pouco: saciavam-se com só um pequeno seringueiro (*wijo*; *Lipaugus vociferans*)²⁸ – destes que facilmente escutam nos caminhos, pois abundam em todas nas florestas amazônicas.

Os “espíritos companheiros” dos xamãs chamam-se *tupiwár*. Os que vêm do alto são: o xamanístico gavião-tesoura (*tenpentenpen*), as andorinhas, o urubu-rei (*yrapimor*). O gavião-tesoura é o *kapitam* que tem como seus *miasu*²⁹ ‘subordinados’ aves chamadas de *muju’i* de *tupiwár ryma*, que são compostos por hirundinídeos e apodídeos, talvez contando também com a tesourinha-da-mata (cf. Kakumasu e Kakumasu 1988 [2007]: 25; A. Jensen 1985). Ao contrário dos beija-flores, que os meninos se esforçam em acertar com seus estilingues, não se devem matar as andorinhas – encontradas todas as manhãs e noites nos arredores das aldeias, pois são animais xamânicos.

Caso os informantes celestes não tenham nada a declarar a respeito da localização da alma daquele que está doente (ou morto, no caso dos antigos xamãs), então são consultados os seres do mundo subaquático, como a boiuna. O mundo subaquático é altamente povoado – portanto: altamente perigoso.

²⁸ A tese de Caldas (2009: 307) dá como pássaro correspondente ao *wijo* o “tinguaçu” *Attila cinnamomeus*, o que é um erro.

²⁹ Parece que atualmente a palavra mais comum para designar os ‘subordinados’ a capitães pássaros não é mais *miasu*, mas disseram-nos principalmente *xamarar ta* ‘3-camaradas PL’.

2. DAS FESTAS QUE FAZEM PARA BEBER SEUS VINHOS.

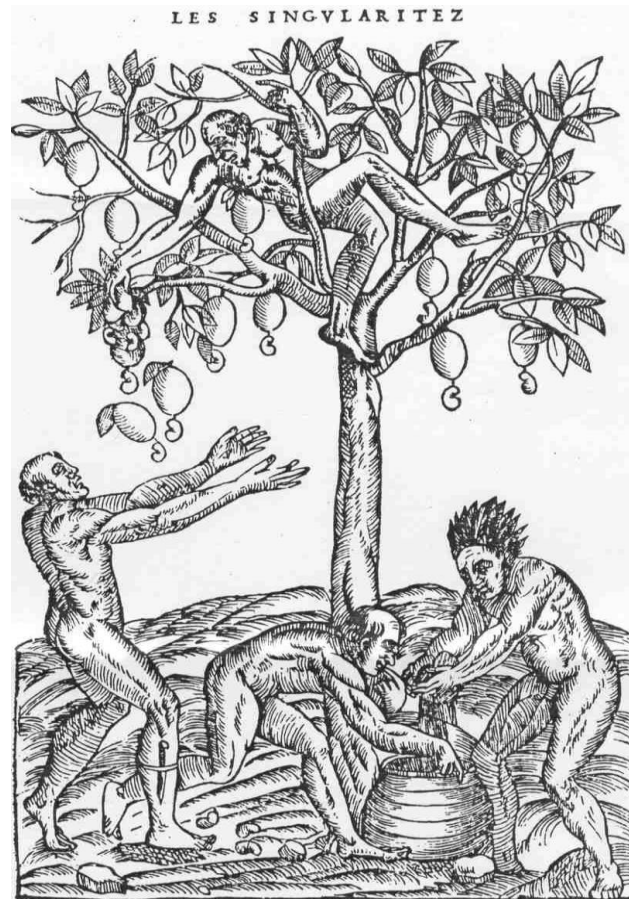


Figura 13: Thevet

Do caju faziam o seu cauim predileto e tão desejada era-lhes a estação dos cajus, que a esta palavra deram também o sentido de ano. Temos aqui a explicação do popular ditado nosso “não vai aos cajus”, isto é “não tem um ano”, ou “não tem muitos anos de vida”. (Edelweiss)

2.1 O CAUIM DO TATU

Como tantas outras gentes, inclusive aquelas que se deve normalmente perceber como bichos, os tatus têm seu cauim. Contam os ka'apores que para os tatus a raiz do cajueiro é um camucim. Esta é a talha de cauim deles, a raiz que eles comem.

A versão que se segue da narrativa da cauinagem patrocinada pelo Tatu é uma síntese de várias outras versões: (i) a versão contada por Mati, auxiliado por Filomena, gravada por mim em 30/06/2014³⁰; (ii) a gravação dos cantos executados por Pirangwa e gravados por Rose Costa em 2007 (acervo do Museu Goeldi); (iii) a versão de Faustino Rossi Caapor (1990: 33-6/66-8); (iv) a versão de Darcy Ribeiro (1996: 457-9), muito discrepante e definida pelo etnógrafo como contada e traduzida de forma não satisfatória.

Começo com a narrativa da festa do Tatu, pois ela é de certa forma uma descrição da cauinagem, embora não explique em detalhes a sua realização. Uma das versões apresenta a questão do resguardo e do controle dos hábitos pelo pai de um recém-nascido, tema que abordarei mais adiante.

Antigamente, em certa ocasião, havia uma cauinagem feita pelo Tatu-Galinha (*Tatu-te*). Várias embiaras foram chegando: as Tapiras, os Jaguares, os Beija-Flores, os Araçaris, os Macacos-da-Noite. Chegaram também os Cutias, os Pacas, os Caititus, os Taiaçus, os Tamanduás, os Tamanduás-Mirins. Cauinavam para batizar suas crianças.

A esposa de Tatu distribuía as cuias de cauim para as pessoas que iam chegando. Assim eles bebiam, bebiam e ficavam bêbados. O Tatu apontava para os lugares em suas redes, onde se assentariam para passar a festa. Apontava dizendo: *ko ne kyha a-jupixi ãkỹ* “aqui está sua rede que eu atei!”.

Chegou Tatu-Canastra cantando: “Ê aqui estou em sua casa, meu neto!” disse ao Tatuetê: “Ê aqui está sua rede que atei, avô!!!”.

O Mucura veio e cantou: *XUPERAGANTÃ HMMMM AHNNN TÃÃÃ, XUPERAGANTÃ HMMMM AHNNN TÃÃÃ*. Então a Tatu deu cauim para o

³⁰ Transcrita principalmente com a ajuda de Valdemar Ka'apor. Pode ser acessada em: <https://www.youtube.com/watch?v=qkKPG4RDmGY>

Mucura que ficou bêbado. O Mucura parece um irmão para o Tatu. O Mucuri veio também. E cantou: *HM-HMHMM, HM-HMHMM, HM-HMM.*

Os Macacos, estando bêbados, batiam em suas esposas com a faca. Tapira vinha fazendo barulho, pisando no chão: *I-py tu re re 'y! I-py tu! tu! tu!*

O Tatu chorava. Sua esposa então o repreendeu, pois não faz bem chorar. Ainda mais quando se está patrocinando uma cauinagem. Depois de repreendê-lo, mandou Tatu pedir uma flecha para usar contra o Jaguar.

Então, o Tatu cantava baixo. Cantava devagarzinho, só testando. Assim cantava, pois ainda estava com medo do Jaguar. Então chegou o Quati – que é um valente e anda com grandes flechas. Tendo chegado o Quati, o Tatu cantou de verdade, cantou mais alto. O Quati então deu uma flecha para o Tatu. Por isso hoje os tatus têm unhas compridas, é a flecha deles.



Figura 14: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná (MAE-UFPR), foto de Mayra Levandoski).

Itatakwar – Flecha de ponta de aço. À direita se observa o coquinho de tucumã (*Astrocaryum vulgare*).

Os Quatis tinham flechas de ponta de aço muito afiadas. Os dentes do Quati são suas flechas afiadas. Seu rabo virado para cima preenche o lugar da pena de rabo de arara em seu cocar de penas de rabo japu.



Figura 15: (coleção etnográfica de Carlos Estevão, Museu de Pernambuco).

A pena vertical do acagatara é seu rabo arrebitado.

O Quati veio cantando: *Kwaxi Kwaxi, Kwaaaxi õre! Kwaaaaxi. Kwaaxi.* E perguntava na música “Onde ele, o inimigo está a partir de nós?”

Kwaaxi õre, Kwaaxi, Kwaaxi! Cantava tendo em vista o inimigo, o Jaguar: *My koty koty tuwajan ai? My koty koty tuwajan ai?* ‘Por onde está o inimigo velhaco? Por onde está o inimigo velhaco?’.

O Quati falou para o Tatu: “Ê cheguei aqui na sua casa, meu cunhado!” e o Tatu indicou o lugar de sua rede: “Ê aqui que eu atei sua rede, cunhado!”.

A filha do Tatu então disse, xingando o Quati: *Ij-ãmpũj pu’i!* (3-nariz fino): ‘ele tem nariz fino!’ E o Quati ainda cantava: *Kwaaxi, Kwaaxi õre, Kwaaxi!* Quando falou: “TO HO-HO-HO! Por que me xingaste?” Pegou a flecha com ponta de aço (*ita-takwar* ‘metal-taquara’) e ameaçou de matar o filhote de Tatu.

A esposa do Tatu exclamou: “Os nossos netos são assim mesmo”, pois eles não sabem das coisas, falam coisas à toa. E *PAF!* Trancou seus filhotes no quarto!

Então o Quati cantava: *Kwaaxi, Kwaaxi õre! Kwaaxi, Kwaaxi õre! My koty mejuhu irok-wan-uhu apo my?* (Por onde esta o grande beiju que será bem amargando agora?) *Kwaaxi õre!* Assim cantava.

Um dos irmãos de Tatu se chamava Japepu: ele bebeu cauim e ficou bêbado. Ficando bêbado o Jaguar comeu Japepu. O Tatu também cauinava, também estava bêbado. Tatu então disse que colocaria em seu filho o nome de seu finado irmão: a criança se chamaria Japepu. Ele iria levantar o nome do irmão dele novamente.

Os Mucuras vieram cantar junto dos Jabutis. Pegaram-nos pelo braço e disseram que gostavam de comer os ovos deles, disseram que os ovos de Jabutis eram gordos (*i-xa*), querendo dizer que eles eram gostosos. Os Tatus também cantaram que gostavam de comer os ovos de Jabutis. Ele tinha comido antes os ovos de Jabutis. A velha Tatu cantava: *Karumbe rupi'a a'u katu! Karumbe rupi'a a'u katu!* 'Como bem ovos de Carumbé! Gosto de comer ovos de Carumbé!'

E veio chegando também: o Caititu. *Hopi Jawar! Hopi Jawar! Hopi Jawar! Hopi Jawar!* E ele bebeu cauim. Estava agarrado no braço de sua mulher: "EEEE assim cairemos" Assim caindo de bêbado ele veio. A velha Caititu falou: "Vais cair! Tu 'tá muito bêbado!" O Caititu tem raiva dos cachorros que o perseguem, por isso cantavam o nome dos cachorros (*jawar*).

E veio chegando o Veado-Vermelho beber cauim: 'Eis que aí está você, primo!' Cumprimentou o Tatu. *Tamũj myra myter ke werur reko!* 'O velho vem trazendo o âmago do pau' *Ë! Ë! Tamũj myra myter ke werur reko! Ë! Ë!* Chegou até o Tatu: *Mejuhu keruhũ gwar ajur ta!* 'Para tomar o grande beijuzão eu estou chegando!'. Ao que foi respondido: *Pe tiki!* 'Então é isto!'. 'Aqui está o que eu coloquei ontem.' *Tamũj myra myter ke werur reko! Ë-Ë! Tamũj myra myter ke usak:usaka 'i* 'Olha bem o âmago do pau do Velho'! *Ë-Ë!* (O que é âmago do pau para o Veado-Vermelho são os chifres-de-veado-vermelho que vemos.)

Chegou Pomba-Galega (*Pyka-hu ro*) e bebeu todas. Ficou cantando e depois foi até o Araçari. Foi e cantou junto com o Araçari. *Merei tawa, merei tawa amokõ:kon atu* 'Murici amarelo, murici amarelo engolindo bem'. Então o Araçari falou para o Pomba-Galega:

– “Sou derrubador de ipês grandíssimos. Vou derrubar ipê, vou comer açais.”

E Pomba-Galega falou para ele:

– “São meus netos que comem você!”

– “Disseram que sua carne é amarga!”, respondeu Araçari.

– “Seu peito é chato como um prato!”

Então Araçari ficou irritado e HU! HU! Pegou ele: “Por que você falou assim?”.

Ao que chegou Tatu falando:

– “Assim não! Agora chega!” E separou eles. “Não quero assim não: podem beber direito!” Era o Tatu que era dono do cauim.

Então os Pomba-Galegas desistiram de brigar com os Araçarís.

Parece que o Pomba-Galega também tinha pulado em cima do Tapir. Mas quem brigou mesmo com o Tapir foram os Beija-Flores. Os bicos dos Beija-Flores é uma espada, foi com ela que acertaram em baixo do braço do Tapir, que quase foi morto. Depois disso os Beija-Flores fugiram.

Lá eles cantavam, levantavam as crianças e a mulher do Tatu distribuía a cuia com os seus vinhos.

O veado-foboca também cantou: *Meréré! Meréré! MererÉÉ! Ihẽ kawĩ he'ẽ!* ‘Meu cauim está doce!’, *Meréré! Meréré! MererÉÉ! Ihẽ kawĩ he'ẽ!* ‘Meu cauim está doce!’.

Por perto tinha se perdido um ka’apor de nome ‘Vento’ (Ywytu). Sua mulher estava grávida. Ele tinha ido caçar. No meio da caçada se perdera e dormiu no mato. Tinha matado um veado-mateiro. Tinha visto um tatu que estava mordendo e mordendo toda a raiz de um cajueiro.

Foi dormir em um bananal no meio do mato. Era um ajuntamento de bananas bravas. De noite as coisas se transformaram. A banana brava virou banana maçã. Quando ele olhou estava debaixo de um bananal cultivado. Ouviu vozes de pessoas que conversavam, Ywytu olhou para o cajueiro no mato. Ao que ele mirou a planta, voltou a ser claro o dia. Ali estava o terreiro da casa de Tatu. Ele ficou lá escondido olhando. Foi Ywytu que espiou toda a festa e que pegou todas estas músicas das embiaras.

Perto dele que os Tatus bebiam cauim. Eram muitas as embiaras que ali foram e ficaram bêbadas. Todas as embiaras foram lá. E giravam e

giravam de bêbadas. O velhaco do Ywytu – que estava os vendo como gente – ficou escutando. E pegou todas as músicas: do Quati, do Veado-Vermelho e todas outras.

Por ocasião do fim da cauinagem, não havia mais bananal cultivado. E havia vários tatus no buraco. Era por ali que eles estavam cantando. Diz que ele foi lá olhar os tatus em suas tocas. Pela manhã o velhaco do Ywytu foi e matou o dono da cauinagem. Matou o tatu que já estava como caça. Bicho bêbado, roncando em sua toca. Matou outros também. E foi para sua casa novamente. Não quis levar os tatus, pois ficou com medo de comê-los.

Chegando lá sua mulher cumprimentou:

– *Pe ramõ ne ke ne-jur!* ‘agora que você está chegando!’

– “Foi pelo mato que eu dormi ontem”, respondeu. “No meio de um bananal do mato. Achei que ia ser comida pelas as visagens. Mas não visagem como eu inicialmente achara. Eram mesmo as gentes do Tatu quem eu percebi que estava cantando. Estavam preparando cauim!” Assim ele falou. “Era tatu mesmo quem estava cantando, então eu matei! E vim. Deixando eles lá: mortos.”

Ao que sua mulher respondeu: – ‘Aqui seu filho arrebitou-se’ (*u-puk*) ontem’. Para dizer que aquele que estava em seu ventre havia morrido. Isto é: ela tinha abortado. ‘Ontem seu filho arrebitou-se, por isso que o tatu transformou-se para você’. (Em outro final para esta história, a esposa não acreditou nele, chamando-o de maluco, mesmo Ywytu tendo jurado sobre o que vira.)

– ‘Foi por isto então’. Assim Ywytu respondeu-lhe. “Eram muitas as gentes com o Tatu. Eles cantavam muito. Da minha perspectiva eles ficaram se transformando, cantando muito, do meu ponto de vista.”

Agora terminou.

Ao contrário dos sirionós³¹ e achês (Clastres 1972: cap. 1) que *prescrevem* a ida à caça por ocasião do nascimento de um filho, os ka’apores *proscreevem* a ida

³¹“Quando si avvicina la nascita, il marito non deve stare in casa per alcuni giorni fino a dopo nato il bambino. Egli va al bosco a cacciare: qualunque animale che uccida, dicono che no è lui che lo ha ucciso, ma il figlio che sta per nascere, ancorchè questi sia femmina. [...] Se il padre, che è andato alla caccia in occasione della nascita del figlio, torna con buona selvaggina, per lo più si mette al figlio il nome dell’animale ucciso nella caccia.” (Lunardi 1938: 190-1)

para o mato, só permitida após a queda do umbigo seco do recém-nascido. Mesmo assim somente junto de um companheiro, de outro humano, que vai garantir, assim, sua saúde e humanidade.

Uma das versões do mito, que aqui sintetizo, observa que o ka'apor Ywytu via os bichos como gente cauinando porque seu filho tinha sido abortado, iniciando assim o estado em que seu corpo e sua perspectiva ficam suscetíveis. Ele não deveria andar pelo mato.

Embora as indicações dadas, de um lado, pelos sirionós e achês e, de outro, pelos ka'apores sejam inversas, é a mesma interpretação que está em jogo (ao menos no caso achê). No caso achê, o pai está suscetível também se ser predado pelo jaguar e se torna um foco de atração das caças. Da mesma forma, embora o pai ka'apor atraia as caças, que não ficam tão ariscas quando ele está neste estado, ele pode ser transformado em bicho ou morto, depois do nascimento do seu filho.

Na narrativa ka'apor, o pai do menino abortado, ignorando o aborto do filho, caça no mato, enquanto deveria estar em casa, observando as devidas restrições. Eis então que é acometido por uma mudança em sua perspectiva: passa a ver a noite como dia, a raiz do cajueiro como camucim, dentes do tatu como flechas, etc. Em resumo: os bichos como gentes.

Esta narrativa da cauinagem de tatu não é propriamente *estrutural*, uma descrição de como seria realizada a festa, apesar de citar a nomeação das crianças, rito central, hoje, da cauinagem ka'apor. Não é exatamente um mito de origem, embora uma de suas versões afirme isto³². A narrativa se concentra nos *acontecimentos* relativos aos bichos convidados e às músicas que acompanham estes eventos. O dono da cauinagem, o Tatu, tenta conter os xingamentos, as brigas, o vandalismo – embora ele próprio esteja envolvido na intriga com o Jaguar. É sua mulher que distribui o cauim e são eles (Tatu e sua esposa) que nomeiam o filho.

³² Na tradução de Mariza Ka'apor: "Por isso, hoje, nós Ka'apor fazemos nossa festa igual à do tatu" (Garcés [org.] 2011:50)

2.2 FONTES

Uma vez introduzido o tema do cauim através da narrativa anteriormente sintetizada, passarei à descrição da cerimônia, esquematizando os procedimentos que devem ser seguidos. Um conjunto de fotos permite alguma visualização do evento.

Antes, cabe indicar quais os materiais disponíveis que trataram da festa. Excetuando-se a documentação presente no acervo do Museu Goeldi, o tema é tratado apenas de forma breve nos outros trabalhos, embora indicassem a centralidade desta configuração ritual.

A descrição que inicio na próxima seção está baseada nas seguintes fontes:

(1) *Affable Savages: An Anthropologist Among the Urubu Indians of Brazil.* Francis Huxley, seu autor, esteve entre os ka'apores em duas ocasiões, na época em que era estudante em Oxford. Em sua primeira viagem acompanhou a segunda expedição da seção de estudos do SPI, chefiada por Darcy Ribeiro, que partiu em junho de 1951 do Rio de Janeiro, para entrar na floresta durante a estação seca. (cf. Huxley 1957 [1956]: 11-2). A segunda estadia aconteceu na estação chuvosa de 1953, sem D. Ribeiro e durou quase seis meses. Sobre a cauinagem, Huxley (1957 [1956]:) fez apenas um pequeno resumo genérico nas páginas 186-7. O livro também traz algumas fotos de ka'apores desfilando, cantando, uma de um padrinho recebendo a criança para começar a dançar e uma apresentando a casa de festas. Das treze fotos que estão no livro quatro são da festa do cauim, o que não corresponde às poucas páginas dedicadas à descrição do evento. Há também algumas informações sobre o cauim nas páginas 109-10. Huxley, como outros autores, insiste em alegorias e analogias sobre canibalismo e os tupinambás, que identifica com os ka'apores.

Laraia (1986: 34-5) classificou a publicação de Huxley como “livro de viagens” e comentou que o autor

nunca se preocupou em publicar os resultados de suas investigações antropológicas [...] Excetuando as transcrições

dos mitos, SELVAGENS AMÁVEIS constitui-se numa vasta coleção de estereótipos e generalizações indevidas.

Laraia dá alguns exemplos das várias gafes de Huxley, mas seu trabalho entre os ka'apores não é melhor do de Huxley, apresentando apenas fragmentos de suas pesquisas, em análises comparatistas muito rasas e cheias de estereótipos etnológicos. Viveiros de Castro (1986:94), fazendo também as devidas críticas a Huxley, observa que “ali podem-se achar algumas intuições e hipóteses produtivas, como vários comentadores reconheceram”.

Cabe observar quem, além de exagerar em identificar os ka'apores com canibalismo tupi (o que Ribeiro e Laraia também fizeram), Huxley força exegeses mitológicas através de metáforas solares, procedimento presente no trabalho de Darcy Ribeiro.

(2) D. Ribeiro esteve entre os ka'apores nas duas viagens que chefiou na qualidade de antropólogo do Serviço de Proteção aos Índios. Sua primeira estadia com os ka'apores se iniciou propriamente em 18 de dezembro de 1949 e terminou em 4 de abril de 1950. A segunda viagem foi de agosto a novembro de 1951. Houve a intenção de fazer uma terceira viagem, nunca efetivada (D. Ribeiro 1954 [1974]: 32). As fotos resultantes das duas viagens, tiradas pelo cinegrafista Heinz Foerthman e por Darcy Ribeiro, estão atualmente no acervo do Museu do Índio e podem vistas, em baixa resolução, na base *online* da instituição: < <http://base.museudoindio.gov.br> >.

Darcy Ribeiro fala da cauinagem a partir de observações da festa realizada entre 06 a 08 de novembro de 1951 de festa realizada na aldeia chefiada por Kwata, quando três meninos receberam seus nomes. Os organizadores da festa eram os casais Koso-Xyira e Kwata-esposa, pais de dois dos meninos (D. Ribeiro 1996: 591-596).

A descrição é breve, pouco profunda e não sistemática. Ribeiro relata de ter encontrado, no dia 6, várias pessoas de outras aldeias indo para a festa, “enfeitados, pintados e alegres, cantando quase sempre”. Havia pessoas pintadas de urucum, adornos de penas “pendurados entre duas varas” secando ao sol em cada casa, pote de cauim em abrigo de folha de açaí numa enorme casa construída por Kosó e Kwata, jovens da aldeia e de fora se visitando e tocando flautas.

O relato continua para o dia 7: corte de cabelos; mulheres limpando terreno de dança, convidados nas redes aguardando, identificação dos padrinhos, tauari para os cigarros que seriam distribuídos para os convidados; alguns indo para a casa; outros fabricando, lavando e arrumando os adornos. No dia 8, mulheres, chefiadas pelas mães, distribuíram cauim pelas casas. Outras páginas do caderno de campo, Ribeiro (1996) oferece outras poucas informações sobre o cauim (: 495-6) sobre nomeação através de entrevistas com intérpretes (:137-8) e sobre seu roteiro para gravar a festa de nomeação (181).

(3) A terceira fonte por mim utilizada é síntese genérica do ritual de nomeação em *Arte plumária dos índios Kaapor* de Darcy e Berta Ribeiro (1957: 66-8). Lembro que a principal função da plumária é seu uso durante a cauinagem; a sua descrição parte integrante da descrição da festa. O livro não é excepcional e a maioria dos nomes dos adornos estão errados. Resultado da do não conhecimento da língua indígena, admitido pelo próprio Darcy Ribeiro.

(4) Outra fonte importante é constituída por dois cadernos de campo, fotos, diapositivos, desenhos e gravação em vídeo produzidos, entre novembro de 1958 até março de 1959, pelo tcheco Vladimir Kozák³³. Kozák foi para os ka'apores com o objetivo de documentar a cauinagem, realizada em 27 de fevereiro de 1959, no rio Icoaraci, onde se localizava a aldeia de Apĩ – nome verdadeiro do índio que aparece em outros lugares como Anakãpuku. Como ele afirmou em seu caderno “foi o rito de promoção dos dois chefes novos e nomeação do filho do Piranguá”. O nome que filho de Pirangwa³⁴ e sua esposa Mang Putyr recebeu na ocasião foi <Mirá-pitã-riša>, na grafia Kozák. Myra pirã segundo o próprio Pirangwa e seus familiares, consultados por mim em 2014. O acervo de Kozák está depositado no Museu Paranaense (Curitiba-PR), para onde foram os pertences de Kozák depois de sua morte.

³³ Kozák realizou gravações e fotografias com pesquisadores do Museu Paranaense e da Universidade Federal do Paraná. Também desenhava e pintava. Seu trabalho era principalmente sobre indígenas – também sendo fotógrafo de trabalhos arqueológicos –, mas também documentou outros aspectos culturais presentes no território brasileiro, bem como animais e plantas. Publicou sobre o ritual funerário bororo e sobre os xetás. Fora isto deixou vários cadernos de campos com grupos indígenas de diversos locais, material ainda não explorado. Sobre Kozák e o acervo dele no Museu Paranaense ver: Maria F. Maranhão “Obra cinematográfica de Vladimir Kozák” URL: <<http://www.museuparanaense.pr.gov.br/modules/conteudo/conteudo.php?conteudo=64>> e José C. Fernandes “O resgate da vida de Vladimir Kozák” URL: <<http://www.gazetadopovo.com.br/vidaecidadania/conteudo.phtml?id=1268092>>.

³⁴ Pirangwa é chamado também de Jupara (nascido em 16/06/1934). Atualmente com 80 anos, tinha 24 por ocasião das gravações de Kozák. Pirangwa vive hoje na aldeia Xie, onde é mais conhecido como Zé-Piriná-ru – tecnônimo que não se refere a este seu primeiro filho.

(5) Balée, em sua tese *The Persistence of Ka'apor Culture* (1984: 156-162) decorrente de pesquisa de campo entre 1980 e 1982, também resume algumas fases da cauinagem. Há vários outros trabalhos importantes de Balée, resultante de anos de pesquisas entre os ka'apores sobre diferentes aspectos de sua vida. William Balée também me enviou as digitalizações das fotos de um batizado realizado na aldeia Zé Gurupi (Urutawi rena), provavelmente de 1982.

(6) A maioria dos poucos dados sobre os ka'apores oferecidos por Roque Laraia se encontra embrenhada em sua tese, publicada como o livro *Tupi: Índios do Brasil atual* (1986). Seu trabalho de campo durou quatro meses em 1967. E sobre a cauinagem ele diz apenas o que se segue:

Os Urubú-Kaapor atribuem o primeiro nome à criança, através de uma concorrida cerimônia, denominada *mu-hére* que ocorre geralmente na primeira cajuada, após o seu nascimento. Nesta ocasião, o menino já tem o seu lábio perfurado, o que foi feito logo após o seu nascimento por aquele que será o seu "ru-angá" ou pelo próprio pai. A criança é apresentada a comunidade pelo "ru-angá" e sua esposa (hi-angá), enquanto os pais verdadeiros permanecem na rede. A partir de então os pais e "padrinhos" passe a se denominar "tu-asa".

Notamos entre os Kaapor uma preferência para escolher como "tu-asa" o esposo da irmã ou o irmão da esposa, parecendo não existir nenhum impedimento de que outra pessoa possa ser convidada para exercer tal papel. (Laraia 1986: 153-154)

(7) Conferi também o acervo do Museu Paraense Emílio Goeldi. No qual há algumas fotos da cauinagem de outubro de 2005, tiradas por Claudia Lopez. No mesmo acervo tivemos acesso à extensa documentação sobre a cauinagem de 2007, composta de gravações feitas por Rose Costa e por Thiago de Castro, em 18 finas mini-DV, contabilizando por volta de 18 horas de filmagem.

Esta cauinagem foi patrocinada por Noquinha e Zé Piriná (mãe e pai) e por Pirihá e Mariza (padrinho e madrinha). Além de terem gravado os preparativos do evento, entrevistaram algumas pessoas, tendo Valdemar Ka'apor traduzido a explicação para o português.

Das gravações do acervo do Museu Goeldi foi feita uma versão editada em DVD para a divulgação entre os não indígenas, do qual podemos citar o resumo, que dá um panorama geral da festa:

Quando chegamos em 2001 no Xiepihurena (área que ocupamos atualmente), começamos logo a realizar a Festa do Kawi (Kawi ta'ym hupiriha ke: batizado de menino). Fazemos essa festa todos os anos no mês de outubro, época do

caju, e é nossa festa principal. Durante três dias, sempre pela manhã, a cachaça é preparada pelos casais que vão participar do batizado - que não podem beber, comer ou namorar enquanto estão envolvidos com sua preparação. No dia seguinte à preparação as mulheres despertam todos os participantes, ainda de madrugada, oferecendo a cachaça. O batizado se inicia às 7h, quando o pai da criança anuncia os padrinhos, e então tocamos instrumentos como flauta e tamborinho. Depois que o padrinho batiza a criança, ela é devolvida para a madrinha, e a madrinha a entrega à sua mãe. O pai então pronuncia o nome escolhido e a festa termina neste dia às 18h, quando é feita a troca de redes entre o padrinho e o pai da criança. No outro dia os compadres devolvem as redes e tomam mingau, encerrando a festa. “Quando se faz a festa, tem que fazer bonito para quem vem nos visitar. Nós temos que amostrar nossa cultura e dar exemplo para quem não está mais fazendo a festa, como os outros Ka’apor das outras aldeias da TI Alto Turiaçú que não estão mais fazendo a festa, eles estão esquecendo da festa.”

Estas duas cauinagens (de 2005 e 2007) foram realizadas na aldeia Xie. Na mesma aldeia, outra festa tinha sido realizada em 2001 pouco tempo depois da fundação da aldeia, desta última documentação aparece em um vídeo disponível em: http://youtu.be/jY47_GjdMw4, produzido por Bill Day e Caito Martins.

(8) Há algumas informações sobre os rituais que compõem a festa na dissertação de José Maria Mendes de Andrade *Ipy’a pe ukwa katu te’e – Ele sabe por si mesmo. Uma etnografia do saber-fazer cotidiano e ritual na formação da pessoa Ka’apor* (Andrade 2009).

(9) Por último, algumas observações provêm de uma oficina de qualificação do acervo ka’apor do Rijksmuseum Volkenkunde (em Leiden, 2013), no âmbito de um projeto desenvolvido em cooperação com o Museu Goeldi. Nesta oficina estavam presentes Valdemar Ka’apor, Te’õ Ka’apor e Elizete Tembê (Tututa) que comentaram os objetos do acervo.

Conheci os ka’apores em Paragominas no dia 28 de janeiro de 2014, ficando com eles na cidade até o dia 30. Posteriormente estive nas aldeias ka’apores entre 30 de maio de 2014 até 06 de agosto. Em uma segunda viagem de campo, encontrei-os no dia 23 de outubro em Belém, quando se preparavam para a abertura de uma exposição sobre a festa do cauim. Saindo de Belém com os ka’apores, fui novamente a Terra Indígena, onde permaneci até o dia 17 de novembro. Os dados mais diretamente relacionados à cauinagem que foram coletados durante minha permanência entre eles são os seguintes:

(1) Narração do filme de Vladimir Kozák *Y Kuarahy Paraná* (do acervo do museu Paranaense, já citado acima) feita em ka'apor por Valdemar, gravada em 06/07/2014 e transcrita parcialmente com Jamoi e Pina'y-te.

(2) Entrevista com Mati, gravada em 19/07/2014, transcrita principalmente com a ajuda de Jamoi. Mati, auxiliado por sua esposa Filomena, contou sobre a preparação do cauim e da festa, sobre como eram amarrados os pênis dos meninos, sobre os antigos tuxauas, sobre a posse do cargo de capitão e sobre casamentos. Também foi nesta ocasião que narrou um mito sobre um pai de recém-nascido que foi levado pelo espectro de um jacaré que havia matado.

(3) No dia 24/10/2014, houve uma 'representação' da festa no Parque Zoobotânico do Museu Paraense Emílio Goeldi (Belém-PA), para inaugurar uma exposição sobre a cauinagem ka'apor. A 'apresentação' também foi um ritual de nomeação efetivo, embora incompleto, faltando, por questões de tempo, alguns dos procedimentos realizados nas aldeias. Algumas das fotos deste dia foram-me cedidas por Glenn Shepard, antropólogo da instituição.

(4) Nos últimos dias de campo, ainda entrevistei Xa'i Ka'apor que me explicou sobre o cauim de caju (no dia 16/11/2014) e sobre o cauim de mandioca (17/11/2014). Nenhuma destas entrevistas foi transcrita nem traduzida, pois foram gravadas às vésperas de minha partida, tendo eu apenas utilizados as informações que consigo entender da fala ka'apor.

Ainda convém mencionar pessoas que contribuíram ensinando o que sabiam sobre a cauinagem: Valdemar e Herino. Jamoi foi quem mais ajudou com transcrições feitas por meio do *software* Elan, mas vários outros também contribuíram como Karairan, Mutum, Pina'y-te, Mirixi, Marquinho e Maxun.

Passo agora à descrição da festa.

2.3 OS DONOS DA FESTA, OU O AUTOCONTROLE PRODUTIVO

O motivo principal de se beber cauim são as crianças pequenas. Depois de uma noite de bebedeira iniciada quando o Lua cheio (*jahy wahu*)³⁵ ilumina a aldeia, as criancinhas recebem seus nomes. É na parte da manhã que o padrinho pega o bebê no colo e o levanta, dançando em direção do levante de Sol. Isto acontece nas proximidades da ramada onde os convidados, assentados em suas redes, bebem. Depois disto, o padrinho noticia o nome do bebê.

A cauinagem pode acontecer em diferentes épocas do ano, embora haja uma preferência para a época do amadurecimento dos cajueiros domésticos, na estação seca³⁶, o principal insumo para a bebida. Outra questão sazonal apontada por Balée (1984: 156) é da periodicidade das águas:

The naming ceremony (*ta'ĩ hupy rahã* – literally, 'when the child is lifted up') takes place usually well after the end of the rainy season, to facilitate the journey of relatives of the couple who live in other settlements.

Outro sumo do qual se pode fazer cauim é o do cajuaçu do mato. Esta planta frutifica com menos frequência que seus congêneres domésticos, sendo que frutificam a cada dois anos, durante estação chuvosa. Com duas variedades de maniva, uma preta (*mani'i pihun*) e outra amarela (*mani'i se*)³⁷ é que extraem a bebida fermentada de mandioca. A pacoba, o abacaxi e a cana podem igualmente

³⁵ Como provavelmente pensam todos os tupis-guaranis (e além), Lua é um ser masculino. Sendo assim, altero seu gênero, contrariando o português. No segundo caderno de campo de Vladimir Kozák ele observa: "Of course he said, that he will send a messenger - yet the festival was marked for the full moon in February, which fell of February 20th this year (1959)", antes disto ele observou que uma tentativa de fazer a festa falhou, e por isto deveriam esperar mais três semanas, para o próximo Lua cheio. Lua em ka'apor é *jahy* (/jahi/<PTG *jatʃi/), *wahu* é o único reflexo do proto-tupi-guarani **watʃu* 'grande', sendo que 'grande' em outras construções é expresso pela forma *-hu-uhu* (<PTG **utʃu*).

³⁶ Apresento aqui a periodicidade sazonal através da frutificação do cajueiro, que é enfatizada atualmente e que deveria ser anual. Apesar disto, em 2014, as árvores plantadas em volta das aldeias Xie e Paraku'y não frutificaram muito e não foi produzido muito cauim para a apresentação-cerimônia realizada no Parque do Museu Goeldi.

³⁷ A característica das cores é das folhas destas variedades de maniva. Nas duas aldeias em que eu passei mais tempo, os ka'apores tinham perdido este cultivar, mas indicaram que ainda havia em outras aldeias, talvez no Ximo rena. Várias pessoas indicaram a maniva preta, enquanto a amarela foi indicada por Xa'i Ka'apor, que sabe fazer bem o cauim de mandioca. Balée grafa a palavra para 'maniva' como <mani'i>. Como para outras palavras, Ribeiro (1996: 115) erra ao dizer que o cauim de mandioca se chama <mandiokaba>, denominação de uma variedade 'doce'. Mas ao menos indica o processo correto: "O cauim de mandioca (*mandiokaba*) é feito pela fermentação em água de um beiju grosso de mandioca que assam ao forno e deixam exposto à umidade alguns dias, até embolorar."

ser utilizados para o preparo de bebidas. Sendo que o abacaxi pode ser misturado ao sumo do caju, produzindo um cauim misto.

Xa'i Ka'apor observou que há uma narrativa – mais 'histórica' que 'mítica' – em que o cauim é feito de batata-doce, acontecendo o mesmo no mito sobre *Kujāmaje*, que aponta para a variedade *jytyk maru* da batata-doce. O cauim de caju chama-se *akaju r-ykwer* 'caju r-sumo'. O cauim de mandioca (*mani'ok kawĩ*) pode ser denominado pela forma como é processado, sendo chamado de *meju-hu* 'beiju-grande', pois este cauim é feito com grandes pedaços de beiju deixados para endurecer e apodrecer em cima dos telhados. O de pacoba é chamado de *pako kawĩ*, o de abacaxi de *nana kawĩ* e o de cana, por sua vez, *kan rykwer*.

Há outras periodicidades em questão que não a do caju ou do regime de águas. Quanto à periodicidade mensal, a cauinagem é realizada quando o Lua fica cheio (*jahy wahu*). Considerado a faixa etária da criança, não se pode realizar uma cauinagem tendo bebê muito pequeno³⁸. Lembro que o aspecto central da cerimônia com cauim é a nomeação das crianças.

A bebedeira continua durante e depois do momento em que os bebês recebem seus nomes. Este momento do rito é chamado de *ta'yn Ø-hupir-ha* 'criança 3-erguer-NMLZ'. Apesar de a cerimônia ser consistentemente designada por esta nominalização do verbo 'levantar' (*-hupir*), ela já foi apresentada por uma nominalização do verbo 'nomear' (que por sua vez, é uma transitivização da palavra 'nome'): *Ø-mu-her-ha* '3-CAUS-nome-NMLZ'. Assim, Ribeiro e Ribeiro (1957: 66) anotam "*mu-hére* – dar nome", e Kozák "mohére", sugestão do indigenista João Carvalho, que serviu de intérprete tanto de Kozák como de Darcy Ribeiro. Já a exposição do ritual no Museu Goeldi ficou com o nome de *Ka'apor akaju kawĩ ta'yn Ø-mu-her-ha* (a nomeação das crianças e o cauim de caju dos ka'apores).

A cauinagem tem como 'donos' (*kawĩ jar*) dois casais principais: de um lado, o pai e a mãe de uma criança pequena e, de outro, seu padrinho e sua madrinha. 'Pai' e 'mãe' são designados por empréstimos provenientes do português: *ta'yn paj* e *ta'yn māj*³⁹, sendo 'padrinho' *paj-anga* e madrinha *māj-anga*, construções que

³⁸ Huxley (1956 [1957]: 186) aponta para seis meses depois do nascimento, que seria o tempo necessário para a "criação espiritual" da criança, que é a interpretação que ele dá para a *couvade*, posteriormente generalizada por Rivière (1974). Ribeiro (e Ribeiro 1957: 66; 1996: 218) diz que é quando a criança começa a se sentar, também anotando (Ribeiro 1996: 286) anota que é quando os dentes nascem.

³⁹ Parece que ainda há algumas aldeias que usam os termos originais em ka'apor: *-ru* 'pai' e *-hy* 'mãe'.

parecem ter origem na língua geral amazônica⁴⁰. Os dois casais são responsáveis pela produção do cauim e dos outros elementos necessários para a boa realização da festa, podendo ser chamados de ‘donos da criança’ *ta'yn jar*.

Se o cauim pode ser entendido como sendo principalmente propriedade da mãe do que dos outros donos, é mais diretamente ao padrinho que cabe a função principal do rito: erguer em seus braços (enquanto dança) a criança e depois anunciar seu nome. A madrinha, neste momento, é responsável por levar e trazer a criança para a mãe.

Apesar de serem apenas dois os casais donos da festa, outros casais de pais podem chamar padrinhos para levantar seus filhos na mesma cerimônia. Apesar de os homens participarem sem problemas da *produção* do cauim – ao contrário da tendência generalizada em outros grupos em que o cauim é produto feminino –, a *distribuição*, em pequenas cuias, da bebida fermentada nas primeiras rodadas cabe às mães e às madrinhas. Os homens só podem ser distribuidores de cauim após a criança ser nomeada, caso contrário a festa será danosa (*-ju-m-amy*r).

São os donos da festa que estão submetidos a restrições que duram desde a produção da cerâmica (utilizada como recipiente de fermentação), seguida pela coleta das polpas e sua transformação em cauim, culminando na realização da festa. Desta forma, o controle dos hábitos ‘pessoais’ resulta em efeitos diretos no processo de preparação. Se, no mito, os animais estão bêbados provocam, brigam, matam e fazem propostas sexuais (como um bêbado pode agir), esta não é a forma adequada ao comportamento dos donos da festa. Eles devem ficar sentados em suas redes e esteiras, de forma calma na maior parte da bebedeira. Agem assim de forma contida. Não devem nem mesmo correr para separar as confusões alheias, pois, assim procedendo, correm o risco de mau agouro. São vários os comportamentos que devem ser seguidos com exatidão durante a festa, caso contrário, as crianças e os donos da festa terão vida breve.

Durante a cauinagem, os compadres também não podem se afastar muito uns dos outros, desfazendo seu entrelaçamento ritual. Não podem ficar chamando os nomes uns dos outros de longe, em voz alta. Caso não fiquem perto do compadre

⁴⁰ Balée (1984: 16) cita um vocabulário do guarani antigo [citar], mas podemos conferir termos similares para o vocabulário tupi pós-pombalino falado em Belém 1771.

e o chame de longe, logo a criança nomeada morrerá ou terá vida curta. O compadre também não pode passar por trás da comadre⁴¹.

Quando estava na aldeia Paraku'y rena, Herino – observando o caráter incompleto da representação realizada no Museu Goeldi –, explicou-me a palavra - *ju-m-amy* que ele traduziu como 'agourar'. Observo, apenas, que sua morfologia é 'REF-CAUS-finado', que poderíamos traduzir como 'fazer-se finado' ou 'aproximar-se da condição de falecido'.

Pai e mãe de crianças novas já estavam submetidos a outras restrições de comportamento: aquelas decorrentes do estado de suscetibilidade que se encontram após o parto, o resguardo que envolve a família conjugal chamado convencionalmente de *couvade*. Apesar de ser um novo momento de observação do comportamento, a cauinagem é também quando se encerra a reclusão anterior. Na festa, a família conjugal se revela novamente, não sendo mais o foco frágil de ações dos não humanos. Estes controles compreendem apenas os *donos da festa* – casais de genitores e de seus compadres – e não todas as mães e todos os pais que querem nominar seus filhos durante a festa.

O controle de si influencia diretamente na qualidade do cauim⁴². Por isto, o casal que escolheu ser dono da produção da bebida (junto de seus compadres) deve continuar se 'resguardando' quando em contato com a polpa a ser processada. Isto ocorre porque a fermentação do sumo (que deve resultar em um cauim bem amargo) também é um processo suscetível. Caso não ajam de forma contida, a bebida pode desandar e não amargar (*irok ym ta* 'amargo NEG FUT'). Ou seja: não ficar alcoólico o bastante, como se o 'amargor' do cauim fosse sua 'alma' ou seu 'corpo' bem formados⁴³.

Estas restrições se iniciam atualmente com o processamento da polpa, mas antigamente começavam com a produção da tralha de cerâmica que serviria para a fermentação. Balée (1984: 156-7) indicava o início da fabricação dos potes em aproximadamente um mês antes das festividades. Seriam os pais de filhos a serem

⁴¹ Essas explicações foram dadas a Jacildo por Valdemar, Tututa e Herino, por ocasião da cauinagem no Parque do Goeldi, em que Jacildo era o pai da primeira menina a ser nomeada.

⁴² "Occasionally the fermentation is inadequate and no one gets drunk. The villagers usually blame this unfortunate occurrence on the fathers of infants, who may have eaten some fruit or salt during the ritual preparation period." (Balée 1984: 158)

⁴³ Isso é apenas uma analogia minha, não significando que os ka'apores tenham interpretações animistas ou 'perspectivistas' do cauim, à moda yudjá, como explicado por T. Lima 2005 e como tenta generalizar, de forma apressada, por Sztutman 2008. Há também uma passagem em Huxley (1957 [1956]: 167) de tons animistas, que não se confirmaram em outras fontes.

nomeados que produziam em conjunto os camucins, onde a bebida amargava. Tal fato divergia tanto do dia-a-dia dos ka'apores, em que regularmente eram as mulheres que fabricavam os recipientes cerâmicos, como também diverge da tendência geral dos povos indígenas em que a arte da olaria tende a ser um monopólio feminino. Dizemos 'produziam' no passado porque atualmente os pais já não o fazem mais. O conhecimento da produção da cerâmica está em decadência e recipientes de plástico são utilizados para o processamento da bebida. Outras estratégias também já foram usadas, quando havia maior produção e circulação dos camucins: o empréstimo e a reutilização⁴⁴.



Figura 16: Imagem retirada do filme de Kozák, acervo do Museu Paranaense.

Na cauinagem de 1959, no rio Icoaraci, foram emprestadas talhas de uma aldeia (a de Arasu) para outra (a de Anakãpuku, que teria seu neto nomeado). Neste quadro da gravação do vídeo de Kozák, Anakãpuku carrega um camucim amarrado às costas.

⁴⁴ Soube de uma ceramista na aldeia Ximo rena, uma idosa chamada Muraj. Há também um homem ceramista na aldeia Axingi rena, Heronho. Por imprevistos logísticos não consegui ir a estas aldeias, onde também habitam muitos surdos, com quem eu tinha preferência por conversar. Herino contou-me que Caetano, seu pai, tinha organizado uma expedição para resgatar um camucim que pertenceu a Mira, avô de Herino (e pai de Caetano), em uma capoeira, já coberta de algum mato e cipós. Esta talha serviu como meio de produção de cauim até que Caetano morreu, fato que causou profunda tristeza em seu filho Coelho, que, então, espedaçou a talha, mandando-a para junto do pai.

Os donos do cauim não podem urinar nem defecar durante o período de trabalho. Caso façam isto, o cauim não fermentará de um modo eficiente. Eles apenas bebem mingau de mandioca e não bebem água. Só ao final do dia, quando encham a talha e finalizam a jornada de trabalho, poderão se banhar e descansar. Também é neste momento que podem diluir a farinha em água para tomar um chibé, e talvez comer alguma carne, como cutia e jabuti. Durante tais dias, outras pessoas vão caçar e pescar para eles consumirem.

Não podem comer limão, nem sal, nem pimenta, tampouco farinha. Estes alimentos ingeridos desandariam a produção do cauim. Não podem ter relações sexuais durante o período em que o grande beiju está virando cauim no camucim, pois a bebida apodrecerá, ficando cheio de tapurus (vermes). Na preparação de outros cauims que não o de beiju fazer sexo também impedirá que eles fiquem amargos.

As prescrições que se iniciam para os donos do cauim com o fim da dita *couvade* (que assegura a saúde e humanidade da família conjugal) são: o resguardo necessário à produção da cerâmica (que impede que o pote rache ou estoure, seja na queima do mesmo ou na fermentação do cauim), passando pelas restrições do cauim (que garantem a sua qualidade alcoólica) e, finalmente, com a observação da correta realização da cerimônia (condição da vida não ser encurtada).

É por isto que podemos argumentar que do ponto de vista dos patrocinadores da festa, o cauim não é nenhum “elixir da inconstância” e da “alteração” e tampouco um momento de rompimento do cotidiano, transcendendo seus “limites”⁴⁵. É antes a o estabelecimento de novos limites, para que tudo corra bem.

Agora que já tratei de como os donos e produtores do cauim devem se portar, passo à forma que o insumo do cauim é processado.

2.4 PREPARANDO O SUMO DO CAJU E A RECLUSÃO DO CAUIM

O trabalho se inicia antes do Sol sair, quando a mãe da criança vai de casa em casa informando as pessoas da aldeia sobre o convite. A dona vai chamando

⁴⁵ Como dito para o consumo do cauim teko: “sa consommation permet aussi [...] de transcender les limites ordinaires du quotidien [...] un moment nécessaire où l'on échappe aux contraintes, un passage circonscrit dans le temps et dans l'espace festif, souvent une place ménagée au centre du village et appelée *okaf*” (Navet 2008).

pelo nome e dizendo *e-pak!* ('2.IMP-acordar'⁴⁶): acorde!. Aqueles que participarão da cauinagem respondem: *a-pak* '1-acordar': eu acordei. É desta forma que avisa que a cerimônia logo se iniciará⁴⁷.

Isto terminado, a dona faz uma pausa – podendo tomar algum mingau. Quando o Sol já subiu e está iluminando o dia, mãe, pai, madrinha e padrinho vão até os cajueiros. Começam a coleta (*-po'ok*) e o ajuntamento (*-matyr*) dos cajus. Neste momento, quem quiser acompanhá-los pode ajudar, porque é apenas a partir do processamento da polpa que o futuro cauim se apresenta em um estado de suscetibilidade, devendo ser manuseado exclusivamente por quem está se resguardando – ou seja: os donos do evento.



Figura 17: Na cauinagem de 2007, no Xie; imagens retiradas da gravações feita por Rose Costa e Thiago Costa, acervo do Museu Goeldi.

Zé Piriná (pai), Piriha (padrinho) e Mariza (madrinha), coletam e transportam os cajus.

Os cajus coletados são levados para perto de um lugar onde estão os recipientes que serão utilizados para o preparo. Aqui *apenas* os *quatro donos* do cauim é que trabalham os cajus, garantindo a capacidade etílica de seu produto. Começam por jogar água dos pseudofrutos coletados. Fazem o descastanhamento

⁴⁶ Isto, segundo Mati. Na entrevista de Valdemar ele parece dizer *re-pak* que significaria 'você acordou', sem ser uma ordem ou pedido.

⁴⁷ Herino contou-me sobre existir antigamente uma restrição relativa a quem poderia responder ao chamado: aqueles que não participariam não deveriam responder. Por inépcia etnográfica, não avancei muito no assunto, mas parece que as pessoas que só deveriam nomear os filhos em uma cauinagem *posterior* não deveriam participar da festa no presente.

torando a parte do caju onde fica grudada a castanha (*akaju akã*, literalmente ‘cabeça do caju’). Cortam também a parte do pseudofruto que ficava atada ao cajueiro, na parte oposta à castanha. Isto feito, os cajus são machucados, sendo o sumo é retirado da polpa, que parece reter o líquido à moda de uma esponja. O bagaço que sobrou (a carne do caju) não compõe o preparado que será cauim. Jogam este mosto em uma panela de estrutura aberta (isto é: de boca ampla) e acendem uma fogueira para ferver e depurar o líquido.

Depois de cozinhar algumas horas, o preparado fica com uma cor avermelhada e seu volume diminui bastante. Este sumo cozido é coado e vai enchendo a talha, onde começará a amargar.



Figura 18: Na cauinagem de 2007, no Xie; imagens retiradas da gravação feita por Thiago Costa, acervo do Museu Goeldi.

À esquerda o mosto do caju, logo quando colocado ao fogo. À direita já estão coando o preparado avermelhado. Apesar de a ação expressa pelo verbo ‘coar’ *-mupyta* estar ligada ao manuseio do coador (*urupẽ pia*, um trançado plano e quadrangular com pouco espaço entre as fasquias), aqui os donos do cauim estão usando uma ‘peneira’ (*urupẽ*) em que há maior espaçamento entre as fasquias e que geralmente serve para ‘peneirar’ (*-maha*), mas que com um pano retém as partes maiores, cumprindo a função de coador.

Este processo se repete por mais de um dia, para produzir uma quantidade suficiente de cauim⁴⁸. Entre um processamento e outro, para obter mais cauim, pode-se haver um intervalo de até mais de um dia⁴⁹, momento de realização de outros preparativos da festa, que descreveremos abaixo.

⁴⁸ Na explicação de Valdemar em 2007 (do acervo MPEG), por volta de três dias.

⁴⁹ A descrição de D. Ribeiro (1996: 496) é a seguinte: “Espremem as frutas numa panela grande, usada para preparar bebidas, principalmente *mandioca*, o mingau ralo e doce da mandioca d’água. Ali mesmo o fervem, até reduzi-lo à metade; se quiserem maior quantidade espremem mais cajus sobre o caldo e voltam a fervê-lo. Quando têm a quantidade desejada, retiram-no do fogo, passam o licor para um pote e ali deixam esfriar e fermentar mais uns três dias. Depois disso está pronto para ser consumido.”

De forma similar àqueles que ficaram em quartos de reclusão (*kapy*) – feitos, outrora, de folhas de açai – sem poderem olhar para fora dos seus aposentos, o cauim deverá encoberto. Estando a talha cheia da bebida, seus donos vão buscar de folhas de açai (*wasai r-o*). Com as folhas fazem uma tocaia (*tukwa*⁵⁰) onde o ficará o camucim, pois as pessoas não podem ficar olhando para o futuro cauim⁵¹. Só podem olhar para o suco que está amargando aqueles que estão observando os resguardos que fundamentam sua ação ‘produtiva’. Caso alguém que não observe as restrições olhe, estragará o processo que resulta em uma bebida amarga. De forma inversa, as pessoas reclusas nos quartos não podem olhar para fora. Assim, de modo geral, somente os donos do cauim é que podem olhar para dentro da tocaia. Outras pessoas que queiram ver o que se passa lá dentro como, por exemplo, os que gravam para documentar a festividade, também devem cumprir o resguardo.

É desta forma que o cauim em gestação aparece em um processamento que é *como se fosse* uma extensão dos processos ‘fisiológicos’ daqueles que manuseiam a polpa (seus donos), ou mesmo daqueles que o observam durante sua fermentação. Trata-se, portanto, de uma ação similar à que ocorre em outros resguardos, em que ‘corpos’ e seus hábitos se implicam e se contagiam. A tocaia impede que as pessoas (não resguardadas) ‘contagiem’ o futuro-cauim, que deve ficar amargo.

Por último, os donos pegam um cigarro, puxam o fumo e defumam o interior do camucim. Tampam a talha, finalizando uma primeira parte dos procedimentos.

Balée (1984: 158), comentando as ocasiões em que o cauim não alcançava o teor alcóolico esperado, diz que às vezes o cauim era dos cajus selvagens e que se poderia adicionar à receita o cerne de certas árvores, para aumentar o amargor da bebida.

Only two of nondomesticated species [das frutas que são coletadas] (*Anacardium giganteum* and *Anacardium parvifolium*), both congeners of cashew, are fermented before consumption as beer at infant naming ceremonies. To make these brews ‘potent’ (*iro* [ou *irok*], which literally means “bitter”), the Ka’apor add heartwood from one of several tree species. These are *kupa’i* (*Poteria* spp.), breu manga

⁵⁰ Ribeiro (1996: 591) não indicou a função exata deste encobrimento: “Na casa grande, os imensos potes de cauim aguardando a bebedeira, protegidos do sol por uma cortina de folhas de açai”.

⁵¹ Os arawetés não fazem tocaias, mas quando “As panelas cheias vão sendo enfileiradas dentro da casa, ao longo das paredes. Ninguém de fora deve olhar o cauim fermentando, ou o processo desanda.” (Viveiros de Castro 2000: 113)

(*Tetragastris altissima*), *Caryomene foveolata*. The efficacy of these additional ingredients in contributing to the mind-altering effects of Ka'apor 'brew' (*kawi*) is unclear, but it is interesting to note that one of these plants (*Caryomene*) occurs in the moon seed family (Menispermaceae), which is very rich in alkaloids. (Balée 1994: 68)

Anacardium giganteum é o cajuáçu que Balée aponta ser denominado *akaju* ou *akaju-pina-y* (Balée 1994: 271). Sobre ele, as pessoas da aldeia Xie (Valdemar Ka'apor, Karairan Tembé, Mati Ka'apor e outros) expressaram a seguinte frase que o nomeia: *akaju ka'a rupi-har* 'caju mato ao longo de-NMLZ', ou seja, o caju que está pelo mato. O caju que produz um cauim realmente forte e amargo (*irok*) é o cajuáçu-vermelho, embora antes da fermentação seja azedo (*haj*). Sua periodicidade de frutificação é diferente da de seu congêner doméstico. É só de dois em dois anos que os cajuácsus do mato frutificam. O caju-doméstico, de coleta mais fácil e de periodicidade mais curta, – com suas variedades *akaju-pirang*, *akaju-tawa*, *akaju-pu'a* e *akaju-pihun* (respectivamente, vermelho, amarelo, redondo e preto) (Balée 1994: 271, 352) – quando maduro, é doce (*he'ẽ*) e não amarga (*irok-wã*) tanto quanto o cajuáçu.

Comentando estas espécies selvagens, Balée cita o mito de origem do caju-doméstico⁵²:

[...] although at least two species of the genus *Anacardium* (cashew) *A. giganteum* and *A. parvifolium*) occur in mature forests of the Ka'apor habitat, both of which are closely related to their domesticated congener, cashew (*Anacardium occidentale*) (see Mitchel and Mori 1987), Ka'apor informants say domesticated cashew trees came into being when the culture hero *Ma'ir* planted branches of *yašiamir* (*Lecythis idatimon*), a profoundly unrelated tree in the Brazil nut family and denizen of the high forest. (Balée 2013: 67)

Os ka'apores com quem conversei disseram que não utilizam o *akaju-mina-y*⁵³ para cauinar, devido ao seu tamanho reduzido. Como citamos acima, Balée observa que este caju-da-mata ocidental (*Anacardium parvifolium*) também era insumo para a fermentação.

Por sua vez cauim de banana é menos amargo e mais fácil de ingerir (Valdemir 22/07/2014). Nenhum dos cauins chega perto do efeito da cachaça de cana: enquanto os primeiros afetam as pernas, a segunda afeta diretamente a

⁵² "Traditionally cultivated treelet of dooryard garden and old swiden" (Balée 1994: 271).

⁵³ Balée transcreve um [e] onde ouvi um [i]: *akaju-mena-y* (*Anacardium parvifolium*).

cabeça. Xa'i observou que cauim de caju é como um *ximo'i* (veneno de pesca), que só embebeda os peixes devagar, enquanto a cachaça de cana é como um *kunami* (outro tipo de veneno de pesca), agindo mais rapidamente.

Em termos gerais, a produção do cauim tem a seguinte cadeia de procedimento:

Aviso inicial aos aldeões → Coleta (*akaju po'ok*) e ajuntamento (*akaju matyr*) → umedecer (com água) → cortar fundo e descastanhamento (*akaju akã ke jo'ok*) → machucar e amassar (*kamirik*) → ferver- (*-mu-pupur*) → coar (*-mupyta*) → colocar na talha (*kamuxĩ pe -muĩ*) → cobrir com folhas de açaí (*tukwaj pe -muĩ*) → defumar (*-mu-takanxĩ*) → distribuição (de casa em casa, ao amanhecer) → distribuição (*kawĩ me'ẽ raho*) e consumo (*kawĩ u-'u*)

2.5 PRIMEIRA PROVA, RECLUSÃO DA TIPOIA, FABRICO DE CIGARROS

A 'produção' da cauinagem se iniciava, em outros tempos, com a confecção de seu meio de fermentação (o camucim) e, hoje, com as restrições necessárias para o manejo de um bom produto (o cauim forte), na preparação da polpa. Por outro, lado temos o chamado dos convidados, anunciando o consumo da bebida.

O início propriamente dito do 'consumo' é quando a mãe (e a madrinha) volta(m) a circular pela aldeia, carregando cuias e distribuindo uma prova do cauim ainda doce – que é tomado em pequenas cuias (*kuj ra'yr*) que as donas vão levando de casa em casa como copo.

Fomos servidos por duas mulheres, jovens ainda, cada uma delas trazia uma cuia grande, cheia de cauim, e uma cuinha pequena para servir a cada um dos presentes. Primeiro, aos hóspedes importantes, depois aos de casa. Assim, mal tomava uma daquelas cuias e já vinha a outra; depois era preciso esperar que todo o grupo fosse servido e que as moças voltassem a encher as cuias para tornar a beber. (Ribeiro 1996: 496).

After several days, the women whose children will be named walk to every house in the settlement, carrying gourd bowls full of the as yet not fully fermented syrup. Each woman dips a small bowl into a larger one containing the syrup and offers a sip to each man in every house in the village. (Balée 1984: 157).



Figura 19: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.

Japia'i prova o sumo do beiju grande oferecido pela madrinha.

Já estando o camucim dentro da tocaia e já distribuída a primeira prova do futuro cauim, os donos da festa vão para o mato para cortar o tronco da embaúba (*ama-y*). Com estas madeiras preparam um tear (*kyha pirita-y*), para nele colocar a tipoia (*-ham*) nova em que deve ficar a criança durante a festa. O tear com a tipoia são colocados dentro da tocaia, ao lado do camucim.



Figura 20: À esquerda (2ª viagem SPI, acervo Museu do Índio): tukwaj; À direita (Acervo Museu Goeldi).

Tocaia feita pelos donos do cauim, no Xie em 2007. Observe-se que à esquerda do recipiente de plástico azul (que substitui o camucim) está a tipoia.



Figura 21: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.

À esquerda: Mang Putyr retocando a tipóia, dentro da tocaia, na cauinagem de 1959; à direita: Pirangwa insere a ornamentação plumária na tipóia.

Os cigarros (*pytym*) são utilizados tanto na produção quanto no consumo do cauim. Para enrolar o tabaco é retirada a ‘entrecasca’ do tauarizeiro (*pytymyr-‘y*)⁵⁴. Fazem um corte na árvore até a profundidade onde está a fibra, delineando um formato retangular. Então com facão ou estacas de madeira desprendem esta parte do resto do tronco.

⁵⁴ Tauari é a ‘entrecasca’ do tauarizeiro. Em português, designa várias espécies de lecitidáceas (16 espécies no bioma amazônico), mas a utilizada pelos ka’apores para confecção de cigarros é *Couratari guianensis* (Balée 1994: 290).



Figura 22: Acervo Museu Goeldi, gravação de Thiago Castro.

Piriha retirando a casca do tauarizeiro, em 2007.

Tendo feito isto, pegam a entrecasca, que tem várias camadas, e começam a bater, para elas se soltarem e ficarem como mortalha de cigarro: o tauari (*pytymyr*). Os tauaris podem ser expostos ao Sol para secarem bem e os cigarros não ficarem apagando. É pela manhã que os donos da criança vão buscar tauari para, mais tarde, enrolar os cigarros, dos quais uns poucos são testados.

Os cigarros são utilizados para defumar o cauim, ação dita com o verbo *-mutakanxi* 'CAUS-fumaça', deixando assim o cauim forte. Os pais e padrinhos fazem uns quatro cigarros para soltar a fumaça. Entrando na tocaia, abrem o camucim e assopram a fumaça do cigarro dentro do recipiente, mexem (*-mu-katak*) o preparado e tampam (*-jupyk*) o camucim. Repete-se isto por aproximadamente quatro dias.

Father of the child, and the "godfather" rolled long cigars of Tabaco [sic], opened the leaves which were boused around the open on of the kamušim and started smoking, into the pot and then mixing the concoction. They hold the lit end of the cigar in their mouth and were blowing a strong smoke into the pot. The mouth of big pot resembled smoking stack. This process was repeated every day afterwards [...]
It was their ancestor Mair who has shown it to them to do it in this manner. The smoke is blown into the pot, to make the beverage very strong and therefore it had to be mixed all together, so as it was taught

to them by Maíra. In the morning it was still dark, the both pots were opened again, the top leaves being unwound and smoked again. Then mother of the child and the godmother screened/filtered some of the concoction, through a rough screen (sift) made the day before, and from a kuj, poured very little off and went round the hammocks asking if the "inhabitant" it is asleep, and offered him a little of it. Everyone got a cup full of it. This ceremony was not repeated anymore. (Kozák 1958-9, 2º caderno)



Figura 23: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.

Pirangwa, pai do menino a ser batizado em 1959, defuma o cauim na talha, mexendo depois o líquido. Ele está dentro da tocaia que protege a fermentação de influências de outras pessoas.



Figura 24: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.

O surdo Japia'i enrola um grande cigarro com tauari, para provar e servir na cauinagem.



Figura 25: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.

Apĩ, tecnônimo Pirangwa-ru, conhecido nas etnografias por Anakāpuku⁵⁵. Segura um grande cigarro (*pytym*) entregue por ocasião da cauinagem (atualmente, os cigarros são consideravelmente menores que este⁵⁶). Além de estar paramentado com adornos convencionais, está com o pano vermelho em volta da cabeça, signo de chefia, que neste dia passou para seu filho Pirangwá e outro homem.

⁵⁵ “Koaxipurú é geralmente chamado de Dária-rú pelos outros índios, Anakanpukú, Piranguá-rú, e o velho Karapanã, Mõ-ru – isto é, costuma-se chamar os homens pelo nome de seus filhos varões, se os têm, e fêmeas quando é o caso. Assim, Koaxipurú é Dária-pai etc.” (Ribeiro 1996: 351)

⁵⁶ No dia-a-dia da aldeia se usam folhas de caderno para fumar, sendo a entrecasca buscada (aparentemente) apenas quando da cauinagem. Apesar disto, já nos primeiros dias que estava na aldeia, os ka’apores lembravam que era melhor se fumar com tauari. Quando questionei Salomão sobre a retirada desta entrecasca ele observou que não podia realizar, pois tinha filho pequeno e a retirada desta entrecasca não era permitida.

2.6 LAVAR AS COISAS, CORTAR O CABELO E PREPARAR A ESTEIRA

Após concluída os preparativos para a fermentação, os donos da festa lavam suas coisas (*ma'e -kutuk*), que devem estar limpas para a festa. Balée (1984: 157-8) diz que a lavagem simbolizaria uma renovação na vida social.



Figura 26: Kozák 1958-9, Acervo Museu Paranaense.

Donos do cauim lavando suas coisas: mais próximos Mang Putyr e Pirangwa, os pais do menino que seria batizado (Myrapitã), ao fundo, <Naiaré rixã> e <Man-kin>, os padrinhos.

Antes da noite em que a bebedeira vai se iniciar, as pessoas cortam os cabelos. Nem todos os cortes de cabelos de hoje seguem o modelo 'tradicional', fato que já ocorria nas décadas de 1940 e 50. O corte básico ka'apor é “[...] hair being cut to shoulder length on the sides and back with the bangs cut straight across the eyebrows” (Balée 2013: 8).



Figura 27: Acervo Museu do Índio, 2ª viagem do SPI.

Corte de cabelos.



Figura 28: Vladimír Kozák 1959, Museu Paranaense.

Cortes de cabelos antigos. Pirangwa encaixa as quatro penas de rabo de arara (*arar r-uwa*) na base do diadema (*wyrara rena*). Mang Putyr, em cima da esteira (*tupe*) mexe nos cabelos cortados, enquanto segura o filho Myrapitã. Os três estão portando em seus pulsos a pulseira de penas de arara (*arar r-a*) (também podemos observar: cachorro com colar, flecha de ponta de aço, uma panela emborcada, uma pele de veado secando).

A esteira (*tupe*), que aparece na imagem acima ilustrando o corte de cabelo, é trançada com folhas de babaçu (*jatahu r-o*). Cada mulher que tem filho pequeno a ser nomeado deve ter uma esteira *tupe*. As meninas que passaram pelo resguardo pós-menarca ficam dispostas em uma única esteira grande, ao lado de onde ficam sentadas as mães com seus pequenos e as madrinhas, aguardando o batismo. As esteiras sobre as quais se assentam estão invertidas: a da madrinha é utilizada pela mãe e vice-versa, acontecendo o mesmo com as redes utilizadas pelo pai e pelo padrinho. É igualmente sobre a esteira que os pais colocam os cigarros antes de distribuí-los para os convidados, antes da nomeação se efetivar.

2.7 BEBEDEIRA, FIXAÇÃO DAS REDES, O DESFILE



Figura 29: Kozák 1958-9, acervo do Museu Paranaense.

Dois homens ajeitam o trançado do telhado da casa grande, local de realização da cauinagem oferecida por Pirangwa e Mang Putyr, que aparecem ao lado dos camucins. Cf. também a primeira foto em Huxley 1957 [1956], com uma casa de festas, e a foto em Ribeiro 1996: 126, em que estão retocando a casa de festas.

Quanto mais cauim é produzido, tanto mais cedo se deve começar a beber. A bebedeira se realiza quando as pessoas estão na ramada, sob a luz do Lua cheio. Quando Lua está ao zênite (*janar*), o camucim já deve estar destampado e seu conteúdo sendo distribuído pelas mulheres. É nesta noite que contam narrativas míticas, cantam e dançam – em geral cantos sobre aves (*ma'ewyra jyngar-ha*), executados na bebedeira da noite anterior à nomeação das crianças, enquanto isso, bebem e fumam.

Depois de tirarem o cauim da tocaia e distribuí-lo para os convidados que estão na ramada, as mulheres também vão circulando pela aldeia, distribuindo a bebida para os que ficaram em suas casas.

A bebedeira, assim, atravessa toda a noite e a madrugada que antecedem o momento central da cauinagem, a ser realizado na manhã seguinte. É nesta manhã

que as pessoas começam a se enfeitar: pintam-se e se paramentam com seus adornos.



Os donos já enfeitados, no amanhecer que se seguiu ao início da bebedeira. Noquinho, a mãe principal da festa, é seguida dos padrinhos: o casal Piriha e Mariza. As mulheres, com suas esteiras e suas cuias para distribuição do cauim, carregam seus filhos, Piriha carrega um maço de flechas (*u'y kakwar*).

Figura 30: Gravação de Rose Costa, acervo do Museu Goeldi.

As donas vão indo por toda a aldeia, ajuntando as redes das pessoas. Depois, as colocam sob a ramada onde se realizará a nomeação, acomodando-as em cima de uma esteira. Seus esposos (o pai e o padrinho) amarram as redes nos esteios da casa de festa.

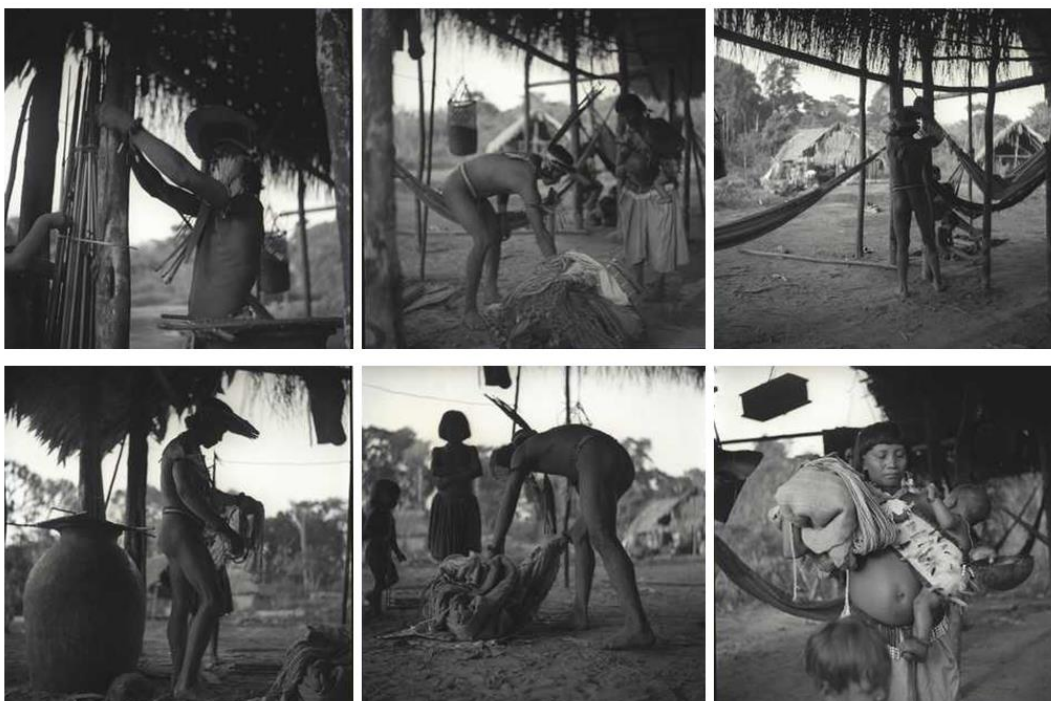


Figura 31: 2ª expedição de 1951 da seção de estudos do SPI, acervo Museu do Índio.

O tuxaua Koso pendura as redes na casa grande onde se realiza a nomeação. Sua mulher <Xyira> segura o filho deles e ajuda a separar as redes.

Depois de as redes estarem atadas, é feito um desfile, designado pelo verbo - *ju-puku* 'fazer fila' ou, literalmente, 'encompridar-se'. Vão contornando o local de realização da cauinagem. Mãe e madrinha carregam sua esteira. Os homens podem estar carregando seus maços de flechas, se as tiverem.

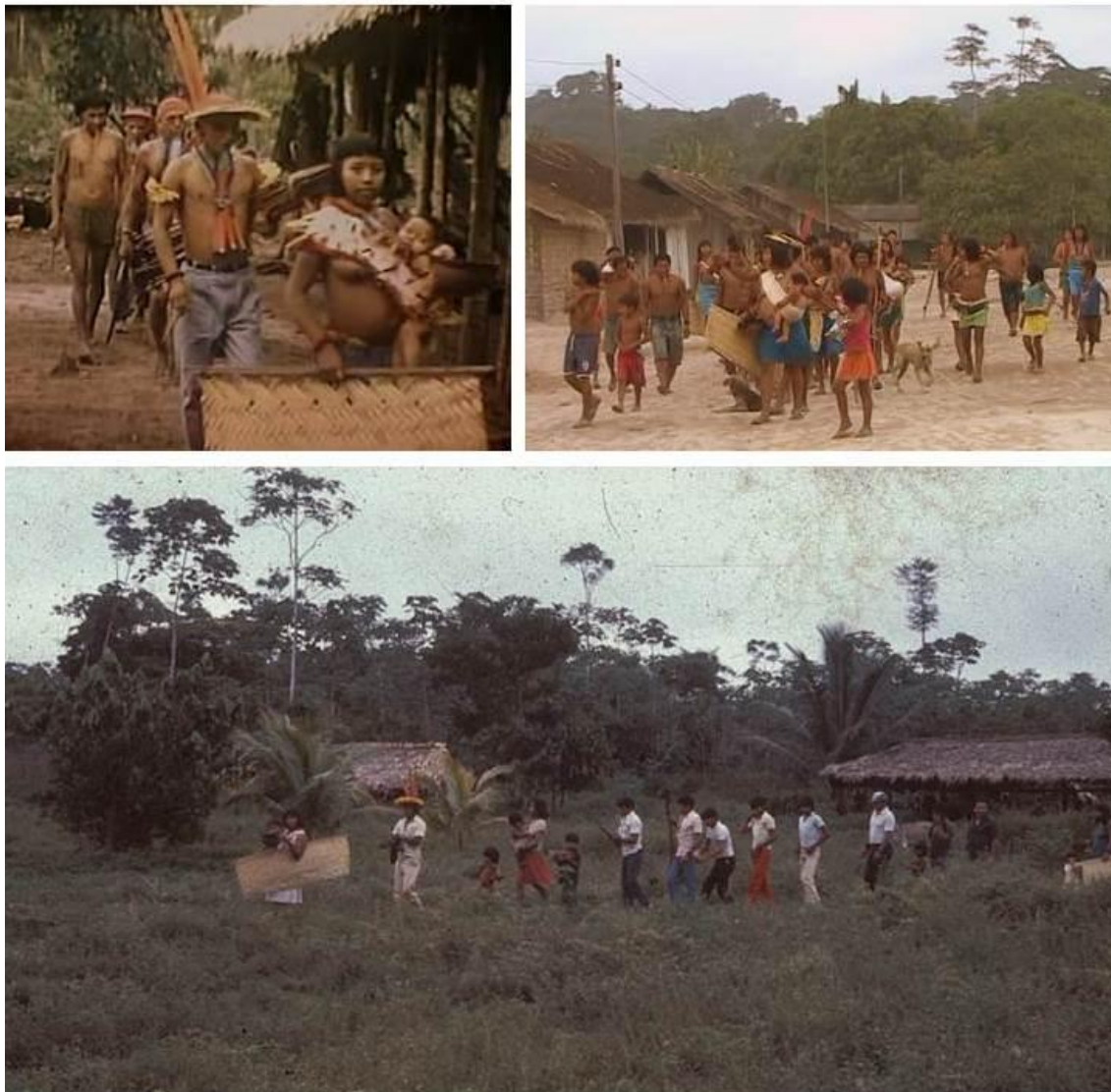


Figura 32: Desfile de três cauinagens.

Primeira foto: **(Vladimir Kozák 1959, gravação, acervo Museu Paranaense)** Mang Putyr encabeça a fila do desfile. Andam em volta da casa grande onde estão as redes, local de realização da cauinagem. Segura seu filho Myrapitã em uma tipoia (-*ham*) emplumada. Carrega a esteira (*tupe*) em que ficará sentada durante a cerimônia. Atrás dela estão seu marido, Pirangwa (Jupará), o sogro Apĩ (Anakãpuku), o surdo Japia'i e outros convidados.

Na segunda foto acima **(Gravação de Rose Costa, acervo do Museu Goeldi)** desfile na aldeia Xie, 2007. Na foto abaixo **(Foto de W. Balée, década de 1980)**: desfile na aldeia Urutawi.

Depois do desfile, os homens vão até suas redes. Então, o pai da criança vai falando: *ko ne kyha a-jupixĩ ãkỹ* (aqui 2 rede 1-amarrar [?]⁵⁷) ‘aqui está tua rede que eu amarrei’, e aponta para onde está a rede do convidado. Aquele que vai se assentar responde: *pe tiki* ‘obrigado’ ou *pe hũ tiki* também ‘obrigado’. As mulheres que terão filhos nomeados na ocasião ficam nas esteiras de babaçu, posicionadas em direção ao levantar de Sol. Também lá estão as moças recém-resguardadas.

⁵⁷ Não consegui entender o que seria este *ãkỹ*, existe um morfema parecido, que indica intenção, algo que ainda não ocorreu.

2.8 REVELAÇÃO DO NOME; MOÇAS, CHEFES E FINALIZAÇÃO



Figura 33: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.

Mulheres assentadas ao lado dos dois camucins de cauim (só um aparece totalmente na foto). Os homens permanecem nas redes. A primeira ao lado do pote é Mang Putyr com seu filho, sendo que seu marido, Pirangwa, está de lado, com o pano vermelho de capitão, embaixo de seu diadema, e fumando.

Estando os convidados assentados e os cigarros dispostos em cima das esteiras, iniciam-se as entregas. A dona vai distribuindo novamente o cauim na pequena cuia e seu esposo vai atrás entregando os charutos. A cada charuto entregue, ele diz: *ko ne pytym a-maman ãkỹ* (aqui 2 tabaco, 1-amarrar [?]): 'Aqui está o teu cigarro que eu enrolei!' 'Pe tiki! Obrigado!', responde-se ao dono.

As crianças só podem ser levantadas e nomeadas pela manhã, quando os raios do Sol chegam a partir do levante (é por volta de umas 7h ou 8h que é bom de iniciar este procedimento). Não se levantam os pequeninos de tarde, já que terão vida curta se isto acontecer⁵⁸. Os bebês devem ser direcionados para o Sol – nas

⁵⁸ Esta foi uma das preocupações das pessoas que estavam fazendo a nomeação no parque zoológico do MPEG: não poderiam demorar demais para erguer as criancinhas, passando do horário do bom posicionamento do Sol.

mãos do padrinho que dança. Na gravação de áudio feita em 06/07/2014, para narrar o antigo filme da cauinagem patrocinada por Pirangwa, Valdemar Ka'apor fez uma das personagens falar:

e-rur we pe'ě-ja e-mu-jere warahy u-hem-ha koty e-mu-jere.

(2.IMP-trazer ainda este-anáfora 2.IMP-CAUS-girar sol 2-sair-NMLZ para 2.IMP-CAUS-girar)

'traga ali e gire para o rumo do sol nascente'

A madrinha pega a criança da mãe e a entrega para seu esposo, o padrinho. A criança é enrolada em um pano branco se for menina, e vermelho se for menino⁵⁹. O padrinho dança ao leste de onde realizam a bebedeira, curvando sua postura e dando passos que parecem pequenos pulos.

The godmother hande the child to the padrinho, who took the child, went out from the hut, and started to walk with it against the sun up and down in between the two huts and them he put the whistle of the Uirá-hú (Gavião real) into his mouth and while he whistled he was jumping - dancing with the child in his arms in front of the hut, several times. (Kozák 1958-9, 2º caderno)

Esta movimentação pode ser designada pelo verbo *-pirahaj*, 'dançar' (não se confundindo com o empréstimo do português *-nasa*, usado, por exemplo, quando se dança forró). Podem também caracterizar esta dança através do verbo *-mu-pen* 'dobrar'. O ato de levantar a criança é chamado de *-hupir*, sendo a cauinagem caracterizadas como 'o levantamento de criança': *ta'yn h-upir-ha* (criança 3-levantar-NMLZ), o que os ka'apores a traduzem para o português como 'batizado'.

⁵⁹ Por isto que na cauinagem-apresentação feita no parque do MPEG não foram dados nomes aos meninos, mas só às meninas: não havia panos vermelhos disponíveis na ocasião. Balée (1984: 160) aponta que o vermelho do pano do menininho simboliza o vermelho da chefatura.



Figura 34: Seção de Estudos do SPI 1951, 2ª viagem, acervo Museu do Índio.

Padrinho dança com a criança e depois a devolve.

Enquanto dança, o padrinho assopra um apito. Antigamente, era usado apenas o *wyrahu kanger*⁶⁰, 'osso de gavião': o colar que tem como um de seus pingentes uma flauta feita de ossos das asas de gavião-real. Esta é a peça mais difícil de fazer nos dias de hoje, o mais valioso adorno. Nas últimas cauinagens ela não foi utilizada e já em 1984 Balée escrevia:

The *paianga*, with the infant in his arms, dance a few steps backwards and forwards along an imaginary, straight line. At the same time, he blows resolutely on a whistle made from the wing bone of an eagle, although at site 2 [onde também havia pouca plumária e desmatamentos] they used a plastic whistle acquired from settlers in trade. The whistle summons everyone's

⁶⁰ Em Ribeiro e Ribeiro (1957: prancha III) o colar-apito aparece nomeado de forma incorreta: <awakaniwar>.

attention, for the infant's names will be uttered for the first time publicly. (Balée 1984: 160)



Figura 35: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.

Não é qualquer um que consegue fazer esta peça. Para a produção de um adorno de plumas, deve-se saber caçar bem os pássaros, assim como montar bem a peça e, depois de caçada a ave, ainda há precauções a se observar. Não se deve caçoar da presa, tampouco tratar seu cadáver de qualquer jeito. Seus restos mortais (essencialmente ossos) devem ser juntados e jogados em um lugar distante da aldeia⁶¹. Isto vale especialmente para o gavião-real (*wyrahu*), antiga cunhado dos ka'apores, segundo o mito ka'apor do desaninhador de pássaros.

Segue um resumo da narrativa que apresenta o gavião-real como cunhado dos ka'apores (cf. Caapor, Maneru e Joana 2005: 1-3/25-7; Garcés [org.] 2010: 68-71).

Antigamente, dois irmãos foram desaninhar um filhote de gavião-real, em um ninho localizado em cima de um ipê. Fizeram uma escada para subir na árvore. Um deles era casado e seu irmão estava traindo-o com sua mulher. Por esta traição o irmão

⁶¹ Estes cuidados servem para outras embiaras: assim quando Jamoi passou de caminhonete por cima de um corpo de outra espécie de gavião acabou por ficar doente: o gavião queria levá-lo. Ou Kuru'y que, quando acampado na região do Gurupiuna, caçou de um jacaré e de noite, em sonho, o jacaré queria levá-lo, quase derrubando-o na água. Valdemar teve que passar nele *mykur ka'a*, 'erva de mucura', para evitar este infortúnio.

casado mandou o solteiro subir primeiro. Sua ideia era deixar o traidor para ser comido pelos gaviões. Na metade do caminho, o irmão traído desceu e foi quebrando a escada e deixando lá o irmão traidor. O homem ficou gritando. Lá debaixo seu irmão disse: “- Você estava com a minha esposa!”

A filha do gavião que estava no ninho foi olhar o que estava acontecendo. Quando o homem abandonado olhou para ela, o ninho se fez como casa e o filhote de gavião se transformou em moça. Ela disse: “Venha cá!”. A menina se afeioou a ele e levou-o para seu quarto (isto na versão em Garcés 2010, na versão em Caapor 2005 ele é colocado debaixo do braço). Quando seus pais chegaram com guaribas capturadas, ela levou um tanto de carne para seu novo namorado. Seus pais estranharam a quantidade de comida requerida pela moça e a rapidez com que a ingeria. Finalmente, ela contou o que se passava.

Inicialmente o pai queria comer o homem, mas mudou de ideia. Por fim deram ao homem uma camisa de gavião, para que ele pudesse voar. (Segundo a versão de Caapor 2005, o homem recebeu um banho do Gavião e por isso as penas começaram a crescer.) Decidiram também atacar a aldeia do irmão que o abandonou. Todos os tipos de gaviões foram até a aldeia, sendo que um gavião pequeno pegou o irmão do abandonado e o levou para o velho gavião comer. (Outra versão especifica que é o próprio irmão que pega aquele que o abandonou e o reparte em um baquete com os gaviões.)

Um pajé soube do motivo do ataque e anunciou que deveriam se mudar, para não serem dizimados.

Quando se trata da nomeação de um menino, além de tocarem em cima dele o apito e o enrolarem no pano vermelho, colocam em sua cabeça do pequeno um diadema. Seja um grande, podendo ser o mesmo utilizado pelo padrinho⁶², seja um diadema pequeno, feito para a criança. Podemos observar isto na foto abaixo de W. Balée (recorte), de uma cauinagem realizada no início da década de 1980, na aldeia Urutawi rena (Zé Gurupi). O padrinho improvisou um adorno com as retrizes de arara em um chapéu de palha com um cinto e o afilhado está com o acangatara tradicional.

⁶² “Afinal, o padrinho entrega o guri à mãe e, aí, vem o mais belo. Em plena luz, frente ao sol visível, tira seu próprio cocar amarelo de penas de japi e diz o nome do indiozinho, enquanto rodeia com o cocar amarelo a cabeça da criança” (Ribeiro 1996: 595-6). Após isso, Ribeiro faz uma interpretação sem sentido, alegando a existência de um suposto deus Maíra-Coraci: “É como se o sol mesmo, que é Maíra-Coraci, viesse dar identidade e personalidade a mais um membro de seu povo, os Kaapor”. Tanto Ribeiro quanto Huxley utilizavam interpretações ‘solares’ da mitologia, gerando distorções e, neste caso, invenções.



Figura 36: W. Balée, ~1982.

Depois de dançar com a criança, o padrinho entrega o afilhado para a madrinha e esta o repassa para a mãe. O padrinho vai para a rede.



Figura 37: Fotos de Glenn Shepard, 2014, no parque do MPEG.

Valdemir levanta a sua sobrinha, então nomeada Wa'i Akyr e a entrega para Taera, sua esposa e madrinha. Observe-se que aqui o pano é branco (com uma menina), ao contrário da foto acima, onde é vermelho (com um menino). O pai Wa'i assiste (à esquerda e abaixo).

Chega, então, a hora de questionar qual o nome da criança, perguntando ao padrinho:

- *A'e myja ta i-pe?* 'como vão (chamar) ele'
- *Wajangi aja ta ipe ãkỹ* 'É Wajangi que vão (chamar) ele'

E assim é anunciado o nome da criança que foi levantada.

Os nomes tendem a serem parecidos entre germanos ou em uma mesma família conjugal, sendo que grande parte dos nomes das pessoas que conheci são de origem vegetal. Por exemplo, a sequências de irmãos: Pina'y Putyr 'flor de caniço', Pina'y-ran 'similar ao caniço', Pina'y-te 'caniço de verdade', Pina'y Ro 'folha de caniço' todos nomes construídos com base no termo *pina-y* (anzol-árvore) 'caniço'⁶³. O uso de Putyr 'flor' seguido a uma espécie vegetal é exclusivo de mulheres, assim como Rixã para homens⁶⁴.

A nomeação dos primeiros filhos de um casal é também uma mudança de nomes para os pais, que a partir de agora serão designados por tecnônimos⁶⁵. Ao contrário dos termos de parentesco que designam 'pai' e 'mãe' quando aparecem em uma relação genitiva ou como em um chamado (no vocativo) e são empréstimos do português, parece que os tecnônimos são mais conservadores, utilizando os antigos termos em ka'apor: os homens passam a se chamar *X-ru*. Apesar de em algumas aldeias falarem *X-hy*, por onde passei as mulheres eram mais frequentemente chamadas de *X-mãj*. A denominação tecnonímica é referente ao primeiro filho *de um casal* e não de uma pessoa. No caso de Pirangwa, que é o pai da cauinagem realizada em 1959 (nas fotos de Kozák), atualmente ele não é chamado de Myra Pitã ru, mas de Zé Piriná ru, que é o filho mais velho de sua esposa atual, Akaju Putyr ou Zé Piriná mãj.

⁶³ Não observei algo parecido com o que Balée (1984:160) relatou: "The names, which refer to all living and non-living things, as well as culture heroes and qualities, are passed on bilaterally. They tend to skip one generation as well."

⁶⁴ Kakumasu e Kakumasu (1988 [2007]) disseram o seguinte: "*-rimbi* sufixo feminino que significa 'substituição'; vem sufixado aos nomes femininos; quando uma mulher morre e logo depois nasce um nenê que seja parente da falecida, os pais colocam esse sufixo, 'fulana-*rimbi*' *-rixã* sufixo masculino que significa 'substituição'; vem sufixado aos nomes masculinos; quando um homem morre e logo depois nasce um nenê que seja parente do falecido, os pais colocam esse sufixo, 'fulano-*rixã*'". Perguntei algumas vezes, para diferentes pessoas, o que significava o *rixã* de alguns nomes, querendo obter resultado similares ao do dicionário, ao que respondiam-me que eram parte do nome apenas, ou algo como um sobrenome. Mas vale observar que a ideia de reutilizar o nome de alguém falecido está no mito do Tatu, que coloca em seu filho o nome do seu finado irmão.

⁶⁵ Cf. Ribeiro 1996: 351; Balée 1984: 161; Kakumasu 1988 [2007]: 80.

Voltadas também para a direção leste, sentadas ao lado das mães e madrinhas, estão as moças. É por ocasião da cauinagem que se anuncia publicamente sua saída do resguardo – iniciado depois de sua primeira menstruação. Ao terem seus rostos pintados, as moças podem voltar a comer carne de caças remosas. É a ocasião que se chama *kujātāj ta Ø-mu-pinim-ha* (moça PL 3-CAUS-pintar-NMLZ): ‘a pintura pontilhada das moças’.



Figura 38: Foto de Claudia Lopez, à direita, cauim de 2005; à esquerda recortes da gravação de Rose Costa, do cauim de 2007.

Pakuri-ran, as gêmeas Manhõ (Ju'i) e Manhõ Putyr (Kupe) e Kiririn Ka'apor esperam pintarem seu rosto (2005). Direita e acima: A face de Mutum (Valdilene Tembê) é pontilhada por sua mãe, Maria Creuza. Abaixo: a mesma Mutum junto com Kawasu Putyr, Pina-'y Ro e outras duas moças, está sentada já com o rosto pontilhado e eventualmente bebem uma cuia ou outra de cauim

Antes ou depois destes rituais festivos (a nomeação das crianças ou a pintura das moças), os capitães (*kapitam*) podem repassar seu cargo. É o que se diz *-mu-kapitam-ha* (CAUS-capitão-NMLZ) ou ‘fazer (alguém) capitão’. Para receber o cargo, um futuro capitão senta-se na rede, chegando até ele uma ou mais lideranças experientes. Em volta de sua cabeça é amarrado um pano vermelho, signo da chefatura⁶⁶.

⁶⁶ M. Boudin, linguista que acompanhou Darcy Ribeiro, argumenta que haveria uma relação entre o uso do termo *kapitam* ‘capitão’ e a composição *akã-pytã* que significaria “cabeça vermelha”. Observo que o termo para vermelho é mais propriamente *pirã(ng)* do que *pytã* que é utilizado para marrom ou roxo.



(V. Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense).

Apĩ amarra o pano vermelho da capitão na cabeça de filho Pirangwa.

Sua esposa pode estar junta na rede, firmando-se a união deles⁶⁷. Um capitão maior fala: ‘que você viva bem’. Juntam-se todos os parentes. E falam para o capitão:

Ij-anam ta e-m-ury atu kỹ

3-parentes PL 2.IMP-CAUS -feliz bem intensão

‘faça os parentes felizes!’

O novo capitão faz tiquara⁶⁸, que pode ser de pacoba, para ofertar aos parentes. Como se sabe dos ka’apores, o chefe não deve ser sovina⁶⁹, mas não se pode dizer para os ka’apores o que se disse para outros povos – a saber: “les Indiens apprécient fortement ses paroles : le talent oratoire est une condition et aussi

⁶⁷ Outras uniões também poderiam ocorrer durante uma festa.

⁶⁸ Huxley apontou que o capitão recém-empossado distribuía ensopado de jabuti.

⁶⁹ Cf. Clastres 1962: 53-5. Este etnólogo francês cita os ka’apores em dois momentos de seu artigo de 1962, *Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne*, onde faz uma ‘reflexão’ sobre o modelo proposto por Lowie da chefia indígena (1948: 17-ss). Seu artigo, um tanto quanto inconclusivo e menos com menos amplitude comparativa do que o de Lowie, se reporta a algumas observações de Huxley – a saber: a necessidade de o chefe ser um doador de (seus) bens, utilizando-se do exemplo do ka’apor que colocamos na foto passando o cargo para o filho: Anakāpuku (Clastres 1962: 54 [2003: 48], se referindo à Huxley 1957: 67-8 (no artigo de Clastres, utilizando a tradução francesa feita por Monique Lévi-Strauss, 1960, e sem citar página).

um moyen pouvoir de politique” (Clastres 1962: 54). A oratória do chefe ka’apor não é objeto de admiração e seu discurso não é edificante, mas penoso. Suas palavras não são ignoradas porque agem sobre as pessoas. Suas exortações não devem ser cotidianas e, na ocasião de sua posse, aconselham o novo capitão: ‘Não fale bastante para seus companheiros, pois teu falar é dolorido’. Quando o capitão fala, o dia fica ruim, doenças aparecem e todas as crianças ficam quentes. É de acordo com estes fatos que aquele que é designado para ser capitão, deve ser alguém comedido. Os antigos tuxauas também deveriam ser comedidos em suas falas, sendo que aqueles que não ouviam e não seguia o que ele dizia, poderia ter sua existência encurtada⁷⁰.

Quando do cair do Sol, após a realização desta configuração ritual, os homens cantam a música de Kamaji, também chamada de *jyngar-te* ‘cantar-verdade’⁷¹. Kamaji era um ka’apor, grande guerreiro⁷² e sua música não pode ser cantada por homens jovens, só pelos mais velhos. As mulheres cantam a música *tururi ko’em*, tururi da manhã⁷³, sem restrições de os homens as acompanharem.

Ao amanhecer do dia seguinte, as comadres preparam um mingau e se encontram. Os pertences são destrocados: as redes entre pai e padrinho, as esteiras entre mãe e madrinha. Junto com a devolução oferecido o mingau de mandioca (Valdemar, no Rijksmuseum Volkerkunde, 2013). Assim, finda a cerimônia que chefiaram.

⁷⁰ Huxley excreveu um capítulo sobre chefia (1957 [1956]: 66-73) e comentou sobre a existência da ‘fala dura’ dos chefes. No início de seu capítulo sobre a oposição duro/mole (*hantã/memek*) entre os ka’apores, certo “idealismo” nas indicações sobre as falas duras dos chefes. Apesar destas observações que fiz acima, ainda há muito assunto para entrevistas com os ka’apores sobre sua antiga organização política.

⁷¹ Com um gravador de mão pequeno que lhe dei, Herino gravou e me passou a música cantada na apresentação-cauinagem do dia 24/10/2014. Pode ser acessada em: <<https://soundcloud.com/gustavo-godoy-15/kpr-2014-jyngarte>>. Também é cantada nas gravações da cauinagem de 2007. Huxley (1956 [1957]: 245-6) falando em <*camayi tiapiw maé*> diz que esta nem poderia ser ouvida pelas mulheres. Ele interpreta o fato, supondo a antiga existência de um ritual de passagem dos homens em que ela seria um bem transferido para as novas gerações de jovens. A partir disto Huxley começa a fazer uma alegoria sobre ‘execução ritual’, que existiria entre os ka’apores. Em outra passagem, Huxley (: 73) havia dito que os tuxauas seriam matadores rituais.

⁷² Não sei exatamente os rumos das narrativas históricas ka’apor, apesar de ter aprendido e lido algumas. Sobre Kamaji sei apenas que certo tempo depois de ensinar sua cantiga, foi viver em outro lugar, com seu grupo.

⁷³ A música *tururi ko’em* pode ser ouvida em <<https://soundcloud.com/gustavo-godoy-15/tururi-koem-myra-po-wyr-rupi>>, gravada por Herino na cauinagem do MPEG, outra foi cantada na ocasião pelas mulheres: *myra wyr rupi* ‘por de baixo do tronco’ que conta sobre o modo de se plantar milho na roça, a saber: debaixo dos troncos caídos e queimados que jazem na roça devido após a coivara.

2.9 As cauinagens e a memória: amarrando os prepúcios e apresentando os matadores

Essa é a dança solene do jaguar, a dança dos tuxauas. Sem tuxaua como havíamos de dançá-la?

(D. Ribeiro, *Maíra*)

Eram os 'chefes guerreiros', os tuxauas, que amarravam o prepúcio dos meninos. Este acontecimento era denominado como *sawa'e ra'yr ta h-akwāj Ø-pukwar-ha* (homem diminutivo PL 3-pênis 3-enrolar-NMLZ): 'amarração do pênis nos pequenos homens'. Além do desaparecimento dos tuxauas, outro fato contribuiu para a extinção deste ritual: o uso de calças (*xirur*) e bermudas (*xirur ra'yr*). Assim em 07/11/1951, D. Ribeiro comentava o seguinte:

Além das cerimônias de nomeação, prometem outros. Um adolescente amarrará o membro (Takuá ou Irakã-ridjú). É de observar que vivem aqui vários outros adolescentes mais velhos que ele mas não amarrarão porque "têm calças". É a adoção do nosso vestuário pelos adolescentes: esta geração não abandonará mais as calças e um etnólogo de 1970 encontrará os meus Kaapor todos fantasiados de brancos maltrapilhos. (D. Ribeiro 1996: 594)

Para a realização deste rito⁷⁴, o tuxaua chegava e dizia: 'Não faça nada (*e-ma'e ym*), não se assuste (*e-mukahem ym*)'. Pois agindo assim, de forma contida, é que então o pequeno homem se tornaria forte: ele não deveria se mexer, mas apenas observar. Então, o tuxaua retraía o prepúcio do menino (*h-akwāj ke Ø-mu-hem* '3-pênis AFF 3-CAUS-sair'). O tuxaua alisava o pênis do menino (*-mu-syryk*): 'não ficava duro (*hatã ym*)'. Então, o tuxaua dizia para o pequeno homem: agora você é forte (*pyrantã*). Pegava um fio e prendia o prepúcio do menino. O menino que ia para sua rede. Quando amanhecia novamente, o menino saía para o mato para matar caças e pegar jabuti. Se pegasse, então estaria tudo bem para este novo caçador, se não trouxesse nada: era um caso de panema (*panem*).

A transferência do 'cargos' de tuxaua se efetivava com a entrega da flauta de osso de veado-foboca (*maha*). Durante uma cauinagem, um velho tuxaua pegava sua flauta e a passava adiante, para alguém mais jovem, um novo tuxaua: *-mu-tuxa-ha* (CAUS-tuxaua-NMLZ).

⁷⁴ Entrevista com Mati, acompanhado por Xuperá em 19/07/2014.

As lembranças dos procedimentos de como se tratariam os homicidas também são parte da memória das cauinagens de outras épocas. Assim contam a seguinte história da morte de uma velha peidorrenta⁷⁵.

Todas as noites, a velhaca peidava no menino, de pura maldade. O menino dormia, a velha levantava de novo sua saia imunda e peidava muito nele: PUUUMM! De tanto peidar, ele ficou amarelo e preguiçoso – fato este notado por seu irmão, que ficou irritado. Disse-lhe: “Você está muito preguiçoso, amarelado, está como um velhaco”. Mas o menino não lhe respondeu.

Anoiteceu novamente. A velha foi chegando, abaixando a saia e PUM! Bem no nariz no rapazinho. Amanhecendo, o irmão perguntou: “O que você tem de novo? Fale para mim!”. Respondeu seu irmão: “Tem uma velha aqui que está peidando em mim. Todas as noites esta velha fica peidando, por isso estou ficando muito amarelo.” Ao saber do que estava acontecendo, o irmão fez uma flechinha de ponta de madeira (*u’y sepetu*) e um pequeno arco. “Aqui está: você flechará com isto”.



Figura 39: Coleção Dean, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal do Paraná, foto de Mayra Levandoski.

u'y sepetu - flecha fisga, de ponta de madeira.

⁷⁵ Narrativa coletada no dia 15/06/2014, contada por Jamoi. Esta é a versão do mito que no caso bororo conta sobre um menino que não quer se separar do mundo das mulheres, então a avó peida em sua cara (Lévi-Strauss 1964: M5 origem das doenças); no Alto Xingu é contada à moda de piada, e a mulher em questão é uma sogra (B. Franchetto, com. pess.).

Era noite outra vez, o menino dormia. E a velhaca já estava chegando. Colocou as mãos em sua saia surrada e fétida, levantando-a bem alto e arregaçando seu cu velhaco bastante, mirando na direção do menino. Eis que o menino puxa a flecha e TZÕÕÕÕ! Bem no meio do buraco do cu dela flechou! A velha saiu correndo. E assim não peidou mais. A flecha quebrou dentro dela: na outra manhã adoeceu. Algum tempo passou e a velha morreu.

O curumim foi até o *tuxa* e disse: “Fui eu quem matei aquela velhaca.” O *tuxa* então o aconselhou: “Quando fabricarem o cauim para serem levantadas as criancinhas, fale para todos o que fizeste. Agora você tem que ficar deitado em resguardo no quarto de reclusão (*kapy*).”

Passado algum tempo, as pessoas estavam cauinando com o sumo do caju. Após iniciar a nomeação das crianças, pintaram as meninas – que tiveram sua primeira menstruação e também estavam reclusas no *kapy*. Neste momento, em que faziam os pontos sobre a face das moças, o menino saiu.

Arranharam as pernas do menino homicida e o sangue ruim saiu. Aquele sangue dolorido (*ahy-ha*) era como se fosse o sangue da velha. Feito isto, ele já podia caminhar bem em lugares abertos (*soroka rupi* ‘por fora’)

O matador ficava em um quarto de reclusão (*kapy*), por uma ou duas lunações, comendo apenas carne de jabuti-tinga (*jaxi-te*) e mingau de farinha (*u’i jyk*) morno. A água que bebia era igualmente morna e não podia tomar tiquara, nem água fria. Ficava gordo lá dentro, pois para tomar o mingau usava uma cuia das grandes.

Era por ocasião da cauinagem que o matador saía da reclusão⁷⁶, carregando seu maço de flechas. Permanecia no local onde estava se realizando a cerimônia e olhava em direção ao Sol, parado, de modo impassível. Até que vinha um velho que carregava consigo um dente – que poderia ser de traíra ou de acutipuru. Então o ancião proferia algumas palavras de vingança: ‘HU-HU-HU! Você atacou antes seu companheiro! Agora é você que será (atacado). Agora vou tirar seu sangue!’

Depois de proferi-las, o velho escarificava a perna do matador, na parte distal (*-tymã*). Passava-se então uma infusão de folhas de cabaceira (*kawasu r-o*) misturadas com gengibre (*marakataj*). Naquele sangue ruim retirado, poderia estar a

⁷⁶ Valdemar Ka’apor, consultando Filomena Ka’apor, Mati Ka’apor, com Jupará junto, 28/06/2014. Foi feita uma gravação sobre isto com Valdemar em 06/07/2014/, transcrita com ele no dia seguinte.

‘alma’ daquele que foi morto, já que o sangue da vítima vai para o matador e caso não fosse extraído, o matador poderia ficar louco, perturbado pelo morto. Uma vez escarificadas as pernas, colocavam-se as formigas *tapiaĩ* (*Neoponera commutata*) na testa e barriga do homicida. As formigas ficavam no corpo do matador durante toda a cauinagem, e lá amanheciam mortas. Este procedimento podia ser chamado de forma descritiva: *h-apihar jukwa rahã i-tymã Ø-mowok* ‘o rasgar perna do que matou um companheiro’.

Para o lado de Sol é que se direcionavam as pessoas implicadas nos ritos que realizados na beberagem do cauim, assim toda a festa é posicionada para o lado Leste da casa de festas. Observo aqui que Sol não tem a ver com Mair, como alegaram Huxley e Ribeiro – este último inclusive supondo a existência de um Mair-solar. O mito que conta sobre o Sol apenas enfatiza que ele é gente também e muito resistente, pois todas as manhãs toma um mingau fervente de tapioca. O mito que conta sobre o diadema ardente não o coloca como adorno do sol, como em outros povos (cf. Métraux 1979: 6-7), mas unicamente como o meio que Mair usou para matar Saracura, transformando-o no ralídeos atual.

A quentura é o traço distintivo de Sol, expressão de sua força, e para a direção de seu levante – quando ele libera o máximo de sua energia – é que se direcionam os padrinhos que levantam seus afilhados, as meninas e as mães sentadas em suas esteiras e para onde olhavam os matadores – pessoas estas que tinha, anteriormente, ficado à penumbra de sua reclusão. A claridade já existia antes de Sol trabalhar atravessando os céus, mas era um dia fraco. Quando o Sol passou a comer seu mingau e andar pelo céu é que o dia ficou quente. O mingau de tapioca, além de estar ligado ao calor do sol, também serve como remédio contra impotência (Huxley 1956 [1957]: 141; Ribeiro 1996: 583). É por isto que os ka’apores antigos, e alguns dos tempos atuais, comentam sobre um dia excessivamente quente: “Hoje Sol comeu bem seu mingau de tapioca”⁷⁷.

O Sol é como gente: gente forte. Quando ele está quente (*warahy haku* ou *haku-ahy*) é por que ele tomou de manhã cedo um mingau de tapioca (*typy’ak-jyk*) muito quente. Mas, de vez em quando, o Sol toma mingau de

⁷⁷ Narrativa gravada com Valdemar Ka’apor em 09/07/2014.

banana (*pako-jyk*), e assim como a banana ele fica mole (*-memek*) ou fraco (*-pitu*). Por vezes, quando não há mingau, o Sol come brasa mesmo, para manter seu calor.

Assim os finados antepassados dos ka'apores contavam. É isto que deixa o verão realmente quente.

Certa vez, bem de manhã cedinho, o Jacaré foi ter com o Sol:

– "Pejur sakta mi tĩ!", disse Sol, recebendo-o.

– "Ajata tĩ!"

– "Senta, primo." O Jacaré era como irmão para o Sol.

Diz-se que a esposa de Sol cozinhava o mingau de tapioca. Direto do fogo, tirou aquele mingau que fervia muito – jogou direto na cuiá: TCHUUUU!. Deu para seu esposo, e Sol nem esperou: KU-KU-KU. E bebeu tudo. Sol bebeu em vários goles, engolindo o mingau como se ele fosse frio.

Sol questionou Jacaré sobre como ele queria tomar o mingau dele. Jacaré respondeu que queria do mesmo jeito, muito quente – pois aquele jacaré queria ser igual ao Sol, pois eles eram como irmãos. Jacaré disse que seria forte (*-pyrantã*) da mesma forma que o Sol.

O Sol bebeu mais uma cuiada do mingau, pois estava se mostrando muito para as meninas pequenas. O Jacaré começou a beber o mingau, chacoalhou a cabeça duas vezes, enquanto dava goles. Não aguentou a quentura que passava por sua garganta: "AAHHHHH! AAHHHHH! AAHHHHH!". Assim gritou. E sua língua "TIK!", Vendo isto o Sol disse: "Vá para o rio!". E o Jacaré TCHUU, dentro da água. O Sol foi olhar e o Jacaré só falava "AUN!", pois já não tinha mais língua⁷⁸.

⁷⁸ Contam os mais antigos que os pais que consomem carne de jacaré no primeiro mês de gestação terão filho mudos.

2.10 A CAUTELOSA ARTE DA OLARIA

Como meios de fabricação de seus cauins os ka'apores produziam e usavam recipientes de cerâmica. A farinha exigia ser processada pelo assador formando beijus que eram espedaçados e jogados na talha, junto com a água fervida em uma panela de barro. Os sumos do caju e o da pacoba iam para a fervura nas panelas e, em seguida, despejado no camucim, onde fermentavam. Atualmente, os ka'apores só se ressentem de não mais possuírem camucins, pois argumentam que era neste recipiente de cerâmica que os cauins ficavam mais apurados.

Para além das referências às vasilhas cerâmicas no tratamento de polpas a serem fermentadas, ofereço aqui alguns apontamentos sobre esta arte, pois o inventário cerâmico ka'apor apresenta alguns aspectos relevantes do ponto de vista comparativo – a saber: sua nomenclatura de origem portuguesa, o fato de homens serem ceramistas e o tamanho fora do comum do assador. A síntese das classes de vasilhas de grupos tupis-guaranis atuais pode ser utilizada para comparações ao estilo da arqueologia (ou mais exatamente: do “culturalismo histórico”), que se baseiam na morfologia dos recipientes para produzirem modelos históricos e áreas culturais. Isto é especialmente relevante no caso da problemática “tupiguarani” ou “tupi” (ou, então, da tradição policroma amazônica) na arqueologia e as hipóteses migratórias delas decorrentes. Como raramente este tipo de sistematização é feita no caso de grupos indígenas atuais, também raramente estes grupos são tomados como referência para a discussão⁷⁹.

De modo similar à fabricação do cauim e a outros resguardos, os ceramistas deveriam se precaver dos olhares. É por isto que construía abrigos afastados da aldeia para, solitariamente, modelarem e queimarem seus vasos:

⁷⁹ Já existem trabalhos comparativos que propõe este tipo de pesquisa, como a interessante tese de Corrêa (2014), em que sistematiza a questão “tupi” na arqueologia, fazendo também um levantamento sobre as possibilidades de pesquisa com a morfologia cerâmica dos grupos tupis atuais (na página 232 Corrêa faz algumas observações sobre as vasilhas ka'apores). Há também os trabalhos etnoarqueológicos que tratam de alguns estes povos, como, por exemplo, as grandes ceramistas asurinís do Xingu (pesquisadas por Fabíola Silva). Apesar de a linguística diacrônica e esta arqueologia histórico-cultural alegarem a importância de uma contribuição “interdisciplinar”, não há muitos trabalhos que tentaram isto. O último pensador que deu coerência a estas discussões foi José Proenza Brochado (especialmente em sua tese de 1984).

Contaram-me que, quando vão fazer obras grandes assim, a oleira isola-se com o marido no mato e ficam ali, sozinhos, até terminar o trabalho, ninguém pode olhar antes de pronto, senão quebra todo. (Ribeiro 1996: 114)

Berta Ribeiro e Darcy Ribeiro fazem uma estranha interpretação dos resguardos relativos à produção cerâmica⁸⁰:

A fabricação das grandes peças de barro – tachos para torrar farinha e potes para cauim – é cercada de tamanhos cuidados e práticas rituais para que não rachem durante o cozimento, que indicam não terem sido superadas ainda as deficiências técnicas para permitir a etapa seguinte, de criação artística. (Ribeiro e Ribeiro 1957: 75)

Huxley (1957: 347) é menos tecnicista e etnocêntrico com suas interpretações:

That is why Indians, when they want to make pots, go into the jungle by themselves where no one else can see what they are doing, and make them there, abstaining from eating, drinking, urinating, and sleeping with women. They make good pots, but large numbers crack in the firing: a fault they see as rooted in the spiritual act of making, not so much in the facts of how the pot is made, or what it is made off. (Huxley 1957: 347)

Aqui se colocam as mesmas questões que já observei quando tratei dos resguardos como parte da produção do cauim. A instabilidade da arte cerâmica é algo que em outras partes das Américas abrem espaço para toda uma mitologia (Lévi-Strauss 1985).

O uso ka'apor de cerâmicas era para culinária e armazenamento, não sendo presente em enterramentos – que no final década de 40 eram realizados em covas com esteios horizontais para pendurar o finado em sua rede (Ribeiro 1996: 121). Em 1998, Balée afirmava que “Pottery is to a large extent being replaced by imported aluminum and copper utensils, but it is not altogether a lost art.” Atualmente esta substituição é completa, sendo que o único utensílio de cerâmica ainda em uso nas aldeias que visitei, os potes de armazenar água, são comprados e não produzidos.

⁸⁰ Interpretação homóloga a que Laraia (1986) dá à assim chamada *couvade*, como veremos abaixo.

Soubemos apenas de dois ceramistas de outras aldeias, Heronho da aldeia Axingirena e Muraj da aldeia Ximorena⁸¹.

O primeiro aspecto marcante da aparelhagem cerâmica ka'apor é sua designação: dois de seus principais recipientes – o grande assador e as panelas, usados também na preparação do cauim – são empréstimos do português. Estes empréstimos não são recentes, sendo anteriores a 'pacificação'. Apenas a talha conserva o léxico comum aos tupis-guaranis, como podemos observar na tabela abaixo, que é uma expansão da pequena tabela compilada por Noelli (feita em 1999-2000 e republicada em 2008: 30) para apontar a continuidade na nomenclatura e função das cerâmicas no estoque tupi-guarani. Além dos termos tupis-guaranis inseri os nomes para 'panela' em tupari e yudjá, que são idênticos à forma reconstruída para o proto-tupi e também em terena, à moda de curiosidade, de um povo que ainda têm ceramistas bastante ativos, e que tem um empréstimo de origem tupi-guarani para denominar o jarro. O '(e)' antes de alguns lexemas (em tupi e guarani antigos em e tapirapé) é uma vogal que aparece quando o nome está possuído. Grifamos as células que iremos comentar abaixo.

⁸¹ Lugares onde, infelizmente, ainda não estive.

língua	ramo	Panela	prato-assador	talha
mbya	1	[dzape'po]		kambutji
xetá	1	na'pebo~na'peba		
chiriguano	1	japepo		
guarani boliviano				<yaimbii>
guarani antigo	1	/([r-]e)japepo/	<ñâmÿpÿÿ, ñaêpÿÿ.> (1640: 215)	<cambuchí guaçu> kambutji gwasu
tupi antigo	3	[naʔẽpepo]	[naʔẽ-pi-'un-a] [naʔẽ-pesẽ]	kamušĩ; i[y]asaβa
tupi 1771 (Belém)	3	<nhaem pandera>	pepó, <nhaẽ, paratú>	<ygaçaba> <camotí(m)>
caiabi	6	<japepo>	<jamep>	
parakanã	4	/jaʔe/	/jamew-a/ 'pikoi-taw-a/ 'torrar-NMLZ-a	
tapirapé	4	(e)jãʔẽ; jãʔẽmemona	(e)jãʔẽ	
kamaiurá	7	/jaʔẽ/		
parintintim	6	<nyaepépó>		
guajá		/japopo/ [ɪɾpɔ'pʰɔ]		
ka'apor	8	/paner/	/paratu/	kamuſĩ
tembé	4	<zapêpo>	<zapêhê>	<kamuti>
zo'é	8		<napehen>	
asurini do Xingu	5	<iapepa'i>	<iapehe>	
asurini do Tocantins	4	<sa'e>		
araweté	5	/naʔẽ/ (A), /jaʔẽ/ (S)		
aikewara		<tasa'e>		
wajãpi	8	<turuwa> (o)~<tuluwa>; <tuluwamiti; tuluwau>	<suparari> (O); <sepalalijãpê> (G)	
terena	aruaque			<kamuxi>
yudjá	juruna	<wa'ẽ'>		
tupari	tupari	<wa'ẽ>		

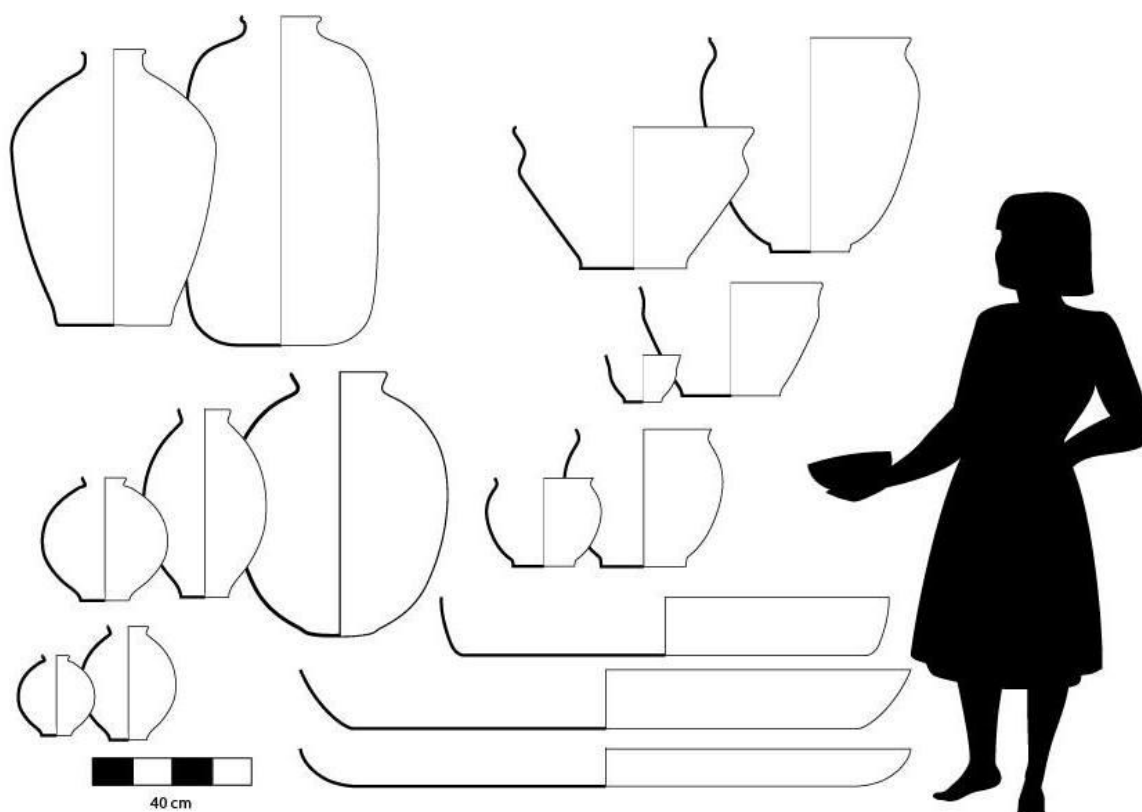
O lexema reconstruído para 'panela' no proto-tupi-guarani é *jaʔẽ e para o proto-tupi **waʔẽ, segundo Corrêa-da-Silva (2010: *passim*), e *jaʔẽpepo, segundo o proto-tupi-guarani de Mello (2000: 166). Observo que existem, no mínimo, três isoglossas diferentes para o assador: (i) em tupi antigo (ramo 3), tembé (tenetehara, ramo 4), zo'é (do ramo 8) e asurini do Xingu (ramo 5) com respectivamente: [naʔẽ-pesẽ], <zapêhê>, <napehen> e <iapehe>; (ii) o parakanã (ramo 6) e o caiabi (ramo

4): <*famew-a*> e <*jamep*>; (iii) Outra designação do tupi antigo e o guarani antigo apresentam palavras que significam ‘prato de fundo preto’: [ɲaʔẽ-pi-ũ] no guarani, [ɲaʔẽ-pi-un-a] no tupi. Derivada deste último é a palavra no tupi de Belém presente no manuscrito pós-pombalino de 1771: <nhaẽ puna, ya apuna>, que no nheengatu atual é [ja'puna].

Empréstimos similares ao que aparecem em ka'apor ocorrem em outras línguas tupis-guaranis, mas se referem geralmente a objetos recentes, de origem ‘ocidental’, e não, como no caso ka'apor, a uma parte central do inventário cerâmico, designando formas que entenderíamos como ‘tradicionais’. Tais denominações são estáveis no resto dos dados da família linguística que tive à disposição, excetuando-se os wajãpis que utilizam termos emprestados de grupos indígenas vizinhos.

Observo que alguns séculos antes os ‘pratos’ no tupi falado em Belém (1771) eram já ditos <*paratú*> (também conservando a palavra <*nhaẽ*>), sendo que não se referiam assim aos assadores, que conservavam a palavra do tupi antigo <nhaẽ puna, ya apuna>. Em ka'apor *paratu* se refere exclusivamente ao torrador, sendo o prato dito por um derivado: *paratu-pe*. As panelas, no tupi paraense de 1771, além de poderem ser ditas pelo lexema propriamente tupi <*nhaempepó*>, também já eram ditas <*pandera*>. Talvez a origem da nomenclatura morfológica da cerâmica ka'apor, assim como aconteceu com outras palavras, remeta a esta época colonial em que os termos de origem tupi e portuguesa estavam em concorrência.

O segundo aspecto relevante da cerâmica ka'apor é que ela não é – como esperaríamos – uma arte unicamente feminina; como entre tapirapés, karajás, tupinambás, aikewaras, os guaranis bolivianos, caiabis e muitos outros. Os homens também são oleiros e, como já referido, os pais das crianças a serem batizadas eram quem modelavam os camucins (segundo Balée 1984: 156-7).



Esquematisação da morfologia cerâmica ka'apor (desenhada com Manuella Godoy)⁸². Salvo para alguns dos recipientes, a escala foi feita de modo aproximativo, utilizando principalmente as fotos de V. Kozák (do acervo do Museu Paranaense), supondo-se que a dona da cauinagem teria por volta de 1.60m. A figura também não é exaustiva quando às formas de panelas, existem algumas que diferem levemente das representadas. Exclui também um exemplar do acervo do Museu do Índio que não apresenta correspondentes nas fotografias e informações etnográficas.

À esquerda estão os camucins; na parte superior à direita a panela funda e abaixo dela as outras formas mais rasas de panela; na parte inferior da figura estão os gigantescos assadores.

Ao lado esquerdo da figura temos os camucins (*kamuxĩ*): “vasilhas de barro, médias ou grandes, caracterizadas por apresentar maior diâmetro aproximadamente na metade da altura do que junto à base ou na abertura superior” (Brochado e La Salvia 1989: 130⁸³). O camucim ka'apor, que é uma forma fechada, apresentam

⁸² Há um desenho das formas cerâmicas em Ribeiro (1996: 468). Em suas anotações Darcy Ribeiro exagera quando diz que existiria uma “semelhança notável [...] com as cerâmicas encontradas no Sul e atribuídas ao Guarani”, dizendo que a diferença estaria no tratamento de superfície, pois os ka'apores não praticariam o unglado, apenas a finalização com resina.. Não sei quais informações estavam disponíveis para Ribeiro à época, mas as vasilhas guaranis são de um nível incomparavelmente superior ao das escassas vasilhas ka'apores.

⁸³ Sobre a terminologia das antigas ceramistas guaranis, muito mais extensa do que a terminologia do tupi antigo, Brochado e La Salvia (1989: 130) observaram que “O termo CAMBUCHÍ está, além disso,

uma boca de contorno circular, quando vista de cima, e o corpo com uma inflexão onde era modelada abertura da boca. A base dos camucins era plana, sendo que algumas das formas utilizadas para a fermentação do cauim tinham bases com comprimento quase igual ao diâmetro máximo.

Estes camucins serviam tanto à moda de jarros de armazenamento de água (os menores), quanto como talhas de fermentação (os maiores). Enquanto a complexa cerâmica guarani, a mais desenvolvida em toda a família, apresentava uns pequenos camucins que tinham a função de copos (um para servir água e outro para cauim), os ka'apores se servem unicamente das cuias (*kuj*) para estes usos e também como tampas que cobriam (*-jupyk*) a boca dos recipientes.

A variação do tamanho (menor ou maior), que corresponde com uma variação do conteúdo (água ou futuro cauim), era também uma variação na morfologia social do consumo. Representados na parte inferior da figura, os vasos pequenos armazenavam água para o cotidiano das famílias conjugais, sendo que as cabaças (*kwasu*) teriam funções similares a estes recipientes.



Figura 40: Seção de Estudos SPI, 2ª expedição, 1951, acervo Museu do Índio.

Observe-se ao lado da menina um camucim e uma cabaça, ambos com a função de jarro de água. Foto publicada no livro de Ribeiro (1996: 116) sendo que o nome da menina Itsin.

em dois casos [nas citações de Montoya] claramente relacionado com CĀGUỸ [...], uma vez para servi-lo (40), outra para bebê-lo (26). [...] Em outros dois casos o termo CAMBUCHÍ está relacionado à água, também uma vez para carrega-la (25) e outra vez para bebê-la (3) O termo CAMBUCHÍ parece, portanto, designar recipientes com duas funções principais diferentes. Relacionado com suas dimensões relativas, quando são indicadas, pode-se afirmar que os CAMBUCHÍ, descritos como de dimensões normais e grandes serviriam para armazenar e servir líquidos, enquanto os descritos como de dimensões pequenas seriam usados para beber. Um destes foi qualificado como servindo para beber especificamente água (3), outra para beber bebida fermentada alcoólica (26).”

Por sua vez, as talhas serviam às cerimônias em que o cauim será consumido por pessoas de diferentes aldeias – sendo necessário na maioria das vezes mais que um recipiente para o processamento de grandes quantidades da bebida.

Os camucins menores de armazenamento de água foram substituídos por recipientes de barro comprados, presentes, geralmente, nas cozinhas ka'apores. Para substituir as talhas são utilizados grandes recipientes plásticos.



Figura 41: Irasui (foto do dia 31/07/2014).

Observe-se ao fundo, à esquerda da foto, as estantes da cozinha da casa de seus avós, onde Irasui também mora, com dois potes de barro comprados.

As panelas de cozinhar (*paner*) são formas de estrutura aberta e boca circular. Dividem-se em fundas⁸⁴ (ao lado direito superior da figura) e em rasas⁸⁵ (as outras). A de forma funda era utilizada para o cozimento do preparado de cauim – seja ele de pacoba comprida (*pako puku*) ou do sumo do caju (Ribeiro 1996: 115) – , do mingau de mandiocaba (*id.*: 496).

⁸⁴ Embora não tenha visto muitas fotos de panelas arawetés, em uma das fotos de Viveiros de Castro (2000) há uma forma similar à panela funda ka'apor.

⁸⁵ Com paralelos em: zo'és aparais (Schoepf 1979, citado por Lima 1987: 188) waiwais (Yde 1965, citado por Lima 1987: 189) e provavelmente com vários outros grupos.



Figura 42: V. Kozák 1958-9, Museu paranaense.

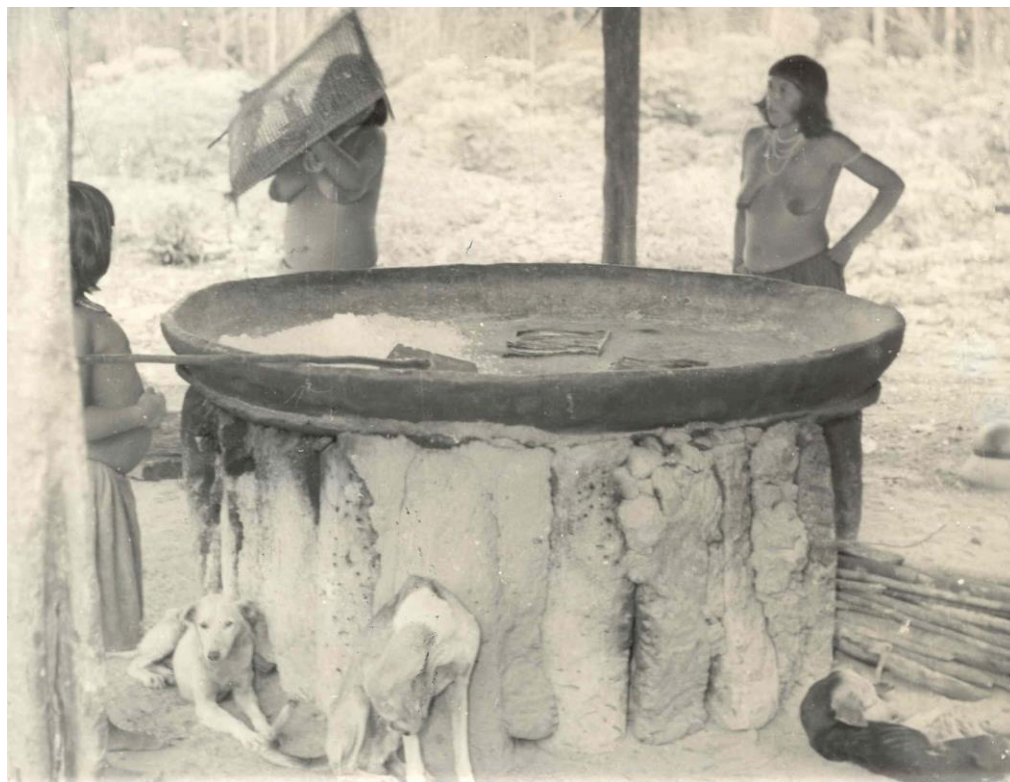
Preparação do mingau de mandiocaba. Na foto de cima, a mulher esfrega (-*kytyk*) no ralador a mandiocaba (*maniaka*), em uma panela já de metal. A mandiocaba está no jamaxim (*panakũ*) à direita da foto. Na foto de baixo, coa-se (-*mupyta*) com o coador trançado (*urupẽ pia*) a mandiocaba em cima da panela de barro (*paner*).

A última classe de recipientes cerâmicos são os assadores (*paratu*) e o terceiro aspecto relevante das vasilhas ka'apores que quero apontar é o tamanho de seu assador. Comparados com os recipientes cerâmicos de outros grupos indígenas ou mesmo da época colonial, o tamanho do assador ka'apor é extremamente discrepante, apresentando tamanhos similares ao dos tachos de metal contemporâneos, sendo que Ribeiro (1996) comentou existira exemplares com dois metros de diâmetro. Darcy Ribeiro já comentava:

Uma das coisas notáveis dessa aldeia é seu forno de farinha, do tamanho dos maiores de bronze, embora seja feito de barro. A oleira que queimou foi uma das falecidas. [...] Para fazê-lo cavam um buraco na terra à moda de fôrma, ali o modelam e, depois de fazer um rancho bem acabado em cima, baixo e forte, tocam fogo. Assim é queimada a peça. (Ribeiro 1996:114)

Brochado e La Salvia (1989: 141), em seu trabalho sobre a aparelhagem cerâmica dos antigos guaranis, apontam para um diâmetro de por volta de 40 cm para o “tostador grande” e os não qualificados de “grande” teriam por volta de 25 cm de diâmetro (intervalo muito inferior ao observado entre os ka'apores). Comenta ainda que Brochado (não publicado, dezembro de 1975) já tinha informado que o

tamanho dos assadores cresce quanto mais recente o sítio (Soares 2004: 26, n.8)⁸⁶. Comentando sobre os sítios encontrados entre o Xingu e o Tocantins, Garcia (2012: 204-5) caracteriza as “formas planas”, que seriam pratos e assadores, apresentando diâmetros entre 18cm-40cm.



(V. Kozák 1958-9, acervo do Museu Paranaense).

Paratu, observe-se que, à época, o trempe era um forno feito em cima de cupinzeiros unidos entre si com adobe.

Sobre a morfologia social uso do forno, Ribeiro conta que um casal por semana se responsabilizava pela produção da farinha, que era repartida. Atualmente o uso dos tachos industrializados é mais dispersa e, ao menos na aldeia Xie, o processamento era compartilhado no máximo entre a família extensa. De modo similar, Balée indicou:

O espaço imediatamente ao redor da casa é o quintal, geralmente mantido livre de ervas daninhas. Cada agrupamento residencial normalmente tem a sua própria casa de processamento de mandioca, onde o forno de farinha (outrora de argila, hoje em dia de cobre) situa-se

⁸⁶ Soares (2004: 26) indica algumas “questões que permanecem em aberto tanto no quesito arqueológico como histórico”, sendo que uma delas é a baixa presença de assadores no registro arqueológico.

no alto de um suporte de adobe. Ali a maioria das mulheres remexe a massa de mandioca sobre o calor até que se transforme em farinha (u'i), principal sustento calórico da dieta, normalmente amolecida e bebida com água em pequenas cabaças como chibé (u'i-tikwar). (Balée 1998: “Arte e cultura material”)

O antiplástico utilizado é o caraipé (*karaípe*) que é socado junto com a argila (*tujuk*), misturados com água (Caapor e Caapor 1990: 13). A composição do corpo dos recipientes era feita pela técnica do roletado, construindo os vasos a partir de um fundo plano, o alisamento das paredes poderia ser feito com um pedaço de cabaça. O acabamento superficial é com resina de jatobá, sendo que os “camucins são completamente esmaltados por esse processo” e “as panelas grandes [...] são esmaltadas na superfície interior” (Ribeiro 1996: 468).



Figura 43: Kozák 1958-9, acervo Museu Paranaense.

Processo de quebra (*-mu-pen* 'CAUS-quebrar') do beiju (ou *meju-hu* 'beiju grande' ou *meju keruhũ*) para produção de cauim, *kawĩ*, onde ele é partido e colocado nas talhas (*kamuxĩ*). A panela no fogo esquenta (*m-aku* 'CAUS-quente') a água que será jogada em cima dos beijus quebrados dentro do camucim.

2.11 CONCLUINDO...

O cauim é o articulador de uma constelação de ritos, sejam os atualmente praticados, sejam os rememorados. O patrocínio da festa, que entrelaça dois casais, motivado pela nomeação de uma criança, inicia um encadeamento de ritos que representavam a praticamente a totalidade dos aspectos importantes da vida cerimonial ka'apor – embora, em outras épocas, pudessem ser realizados cauinagens específicas.

Como acontece em outros processos de fabricação, deve-se restringir o comportamento para a fermentação não desandar. Os procedimentos de autocontrole parte do processamento dos insumos e se apresentam em diferentes povos para diversos produtos através da América indígena. Métraux (1979: 172) a caracterizou esta forma de agir como “significação mística” da mastigação⁸⁷, quando os tupis antigos observavam restrições relativas às atividades sexuais e à faixa etária das produtoras. Os wajãpis interpretam tais processos em um plano térmico: para o preparo de *kasiri wasu*, é exigido da *kasiri-jarã* ‘cauim-dona’ que não tenha contato com esperma (contatos sexuais), pois este é frio, em contraposição à queimadura da fermentação⁸⁸, que por isto seria ‘contaminada’ e não se efetivaria (Rosalen 2005: 56-7, que também cita Gallois 1988: 235-6).

O cauim ka'apor não é produto feminino e tampouco é produto de apenas uma família conjugal, como em outros grupos tupis. Nos yudjás (tupis da família juruna) o cauim resulta do trabalho feminino: “O cauim cujo consumo serve de fundamento para a socialidade ritual é produzido estritamente pelas mulheres”, embora seu insumo, a mandioca, “produto que é (nesse contexto) atribuído aos homens, ainda que efetivamente as mulheres tenham um papel muito ativo no plantio. Assim o cauim tem por donos uma mulher e um homem, o seu marido.” (Lima 2005: 288). O cauim araweté é patrocinado por *uma* família, que deve resguardar-se sexualmente, cuja mulher – que tem a função de mastigar o milho – não deve estar menstruada (Viveiros de Castro 2000: 119-20). Aqui também o cauim não deve estar ao alcance da vista de qualquer um. Embora Viveiros de Castro trace

⁸⁷ Primeiro etnólogo das sínteses tupis-guaranis, que até hoje carregam (às vezes de forma inconsistente) suas marcas, Métraux (*id.*) erra ao dizer que “O labor consistia, sobretudo, em mascar as frutas e impregná-las de saliva”. Evidências contrárias são, por exemplo, as descrições como a de Simão de Vasconcelos em que o cauim de caju é feito sem necessidade de mastigação.

⁸⁸ Os arawetés também enfatizam o caráter térmico falando em “esquentar o cauim” (Viveiros de Castro 2000: 119).

um paralelo entre, de um lado, o resguardo pós-parto (que diz ser masculino), a fabricação de bebês⁸⁹ e o estado que se encontra o homem que produz cauim, não há uma ligação explícita entre a gestação e o cauim.

No caso ka'apor, a bebida é produzida por *dois* casais inter-relacionados, que se controlam e não se distanciam um do outro quando da realização da festa, momento em que trocam seus pertences invertidos, destrocados com o encerramento da cauinagem. A divisão sexual do trabalho só aparece quando as mulheres distribuem a bebida e quando tiram o cauim de sua tocaia de reclusão, ao passo que os homens entregam os charutos. Segue a isso a nomeação da criança principal e depois das outras crianças. Paralelamente, na festa se libertam de sua reclusão moças e, outrora, matadores. Os meninos se tornavam adultos quando o tuxaua prendia com um fio seus prepúcios. Era, também, o momento da transmissão dos cargos de chefia. Terminada a festa, as pessoas que passaram por alguma destas fases entram em novos estados: seja fora da suscetibilidade ou com a responsabilidade de agirem segundo novos modos.

Darei, agora, um passo atrás, para tratar de alguns aspectos dos resguardos que antecedem a cauinagem, e nos quais ela se embasa.

⁸⁹ Viveiros de Castro (2000: 119) diz do papel do homem na produção de cauim que seria “uma síntese de dois estados masculino típicos: o do pai de criança pequena, e o de homem em trabalho de fabricação de filho”. Observa que o homem também “ocupa uma posição feminina: dedicado ao milho, não caça, não dança, não bebe”.

3. DA SUSCETIBILIDADE

3.1 DO RESGUARDAR-SE DA FAMÍLIA CONJUGAL

Como vimos, a cauinagem é relacionada à saída do quarto de reclusão, tanto no caso dos pais, como no caso das moças e dos matadores. A narrativa da cauinagem do tatu apresenta a questão do resguardo do ponto de vista daquele que está em perigo. Em uma das versões, o ka'apor Ywytu, pai de uma criança abortada, está *deslocado*: em vez de estar recluso está no mato, pois não sabe da morte de seu filho.

Com o abortamento ou com o nascimento da criança (*ta'yn u-'ar* 'criança 3-nascer') o pai e a mãe submetem seus hábitos a um rígido autocontrole, permanecendo ocultos em um espaço fechado. Quando uma criança, que está no ventre 'fura', (*u-puk* '3-furar') – isto é, quando ela é abortada –, o estado em que o pai se encontra pode ser mais perigoso do que o estado pós-parto sem abortamento⁹⁰. Tal resguardo que protege os pais, evita também que a criança adquira hábitos e características negativas das embiaras ou que acabe por morrer.

O resguardo é chamado *-ninõ*, que significa simplesmente 'deitar'. Começa com o nascimento (ou o abortamento) da criança, não havendo restrições alimentares durante a gravidez. Deixa-se de fazer sexo, aproximadamente, depois do segundo mês de gestação (Ribeiro 1996: 217).

O parto era realizado em um quarto fechado em uma parte da casa selada com folhas de bacaba (segundo Balée 1994: 22) ou com a esteira *tupe* (Ribeiro 1996: 217; Laraia 1986: 147). Este quarto podia ter paredes de folha de açai e podia ser um apêndice da casa ou ser construído separado dessa. Hoje, basta permanecer em casa, pois na maioria delas já há paredes e quartos.

A mulher paria na vertical, ajoelhada (Ribeiro 1996: 217), com o auxílio do marido que a sustentava por trás pelas axilas (segundo D. Ribeiro); ou era ajudada por sua mãe, irmãs da mãe ou irmãs (segundo Balée 1994). Laraia (1986: 147) diz que “a mulher permanece só incumbindo-se de todo o trabalho”, o que não é uma informação exata, embora por vezes isto possa acontecer. Abaixo da mulher estava

⁹⁰ Anotações feitas em 13/07/2014 enquanto transcrevia (com ajuda de Tete) a narrativa de Maty, auxiliado por Filomena, e com Herino, junto com Genésio, no dia 27/07/2014.

um “buraco aberto previamente no chão do rancho e coberto de folhas de sororoca, para que tenha ali o filho” (Ribeiro *id.*). Hoje, muitos partos são feitos no hospital, embora algumas mães ainda prefiram parir em casa.

Para facilitar o parto, aliviando as dores, os antigos ka’apores esfregavam (-*kytyk*) na barriga da parturiente folhas de plantas, como *jakare ka’a* (*Ctenitis pretensa* ou o feto-comum *Pteridium aquilinum*) e *ape’y tuwyr* (*Cordia* sp.) ou casca de *mani’yse*, “a very old cultigen of bitter manioc”, o mesmo cultivar de mandioca do qual se produz cauim (Balée 1994: 22, 112). Das folhas desta variedade de maniva também “fazem um banho que livra da morte certa os pais que, por qualquer razão, não puderam ficar em couvade” (Ribeiro 1996: 528).

Uma “velha” servia de parteira, cortando o umbigo da criança com uma taquara – ou, mais recentemente, com uma tesoura (Ribeiro 1996: 217).

[a “velha”] retirará a placenta e dará à mulher um banho com água quente. Depois, ainda enterrará dentro do rancho, debaixo da rede da mãe, a placenta e o umbigo num buraco mais fundo que a altura de seus joelhos. Antes de sair para esse trabalho entrega a criança já enrolada num pano à mãe, que está sentada na rede.

Neste momento, o pai já estará deitado com as mãos atrás da cabeça e assim ficará, ainda mais imóvel e calado que a mulher, durante alguns dias. Neste período, a velha parteira cozinhará para eles; pode também ser uma irmã do homem ou da mulher, ainda menina, como observamos. (Ribeiro *id.*)

Após o nascimento, duas espécies servem para prevenir ou estancar a hemorragia: decocção das folhas de *myra kyĩ* (*Myrciaria tenela*) ou decocção das raízes de *sypo hu* (*Cyclantus funifer*), esta última devendo ser bebida durante três dias, contando do nascimento, tanto pelo pai como pela mãe (Balée 1994: 22, 112).

Da mesma forma que argumentou para o resguardo, Balée (1994: 22) diz que, quando acontece o primeiro nascimento, as relações conjugais se aprofundam e se intensificam.

Costuma-se descrever a dita *couvade* como um ato de ‘proteção’ ao recém-nascido. Como em uma das versões da narrativa da cauinagem do tatu (e em outros mitos que falam sobre resguardo e transformação), a reclusão (definida como ‘não estar pelo mato’) não é uma proteção apenas para o recém-nascido. Darcy Ribeiro (1996: 205), em notas do dia 12/02/1950, observa que pai e mãe continuavam em

resguardo mesmo depois da criança ter morrido (dois dias antes), apontando claramente o resguardo não servir apenas para proteger a criança.

Huxley (1956 [1957]: 185) também menciona esta relação dizendo que “it is not just in order to protect their children that the Indians observe the *couvade*: they do it also to protect their souls”. Narra sobre Tero, um ka’apor que ficou doente porque sua amante pariu e entrou em reclusão junto de seu marido. Tero (que também contribuiu para formar a criança) logo que começara a ficar amarelado, passou a se ater às restrições pós-parto. Além disto, usou a infusão de folhas de mandioca⁹¹ e se escarificou. Huxley observa que: “This is not a usual feature of the *couvade*, but was necessary because Tero had broken a taboo and was in spiritual danger”.

Ribeiro aponta para este mesmo perigo que incube o genitor não esposo que ignora que o nascimento de uma criança parcialmente sua (estado similar ao perigo no caso de abortamento ‘espontâneo’):

Uma narração que ouvi ontem indica bem a força extraordinária dessas prescrições ligadas ao nascimento de um filho. Anakanpukú contou que, se um homem fizer filho numa mulher casada, ele morrerá por ocasião de seu nascimento, porque não se submeteria ao necessário resguardo. Falou de um rapaz que, estando bem longe daquela aldeia onde uma mulher tinha um filho seu, sentiu-se fraco e morreu. (D. Ribeiro 1996: 337-8)

Nas notas deste mesmo dia (12/02/1950), Ribeiro (1996: 205) cita o caso do capitão Kwaxipuru que tentou, em vão, administrar abortivos (folha e raízes) para sua mulher não parir o filho de um funcionário do posto indígena. Ainda desejando a morte da criança, Kwaxipuru “Comeu de tudo, sem seguir qualquer das prescrições culturais para aquela ocasião.” Assim, este comportamento de não reconhecimento da paternidade⁹², do qual deriva a não observação da *couvade*, é a situação inversa de um amante genitor que precisa que se proteger.

⁹¹ Vimos que segundo as informações de Balée a variedade da mandioca era a *mani’ise*.

⁹² Laraia (1986: 142-3) relata uma narrativa que tem como pressuposto a preferência pela unicidade da paternidade: “Tampi’sin chegou perto de um kunumi e perguntou: ‘É só este seu pai?’ ‘É sim, respondeu o menino.’ ‘Deixa eu ver’, disse ele. Pegou, então, no umbigo do menino e como estava mole puxou toda a tripa. O kunumi morreu. Chamou outro e aconteceu a mesma coisa. Um terceiro, porém, tinha o umbigo duro: ‘Este sim que é bom, disse Tampi’sin, só tem um pai.’ (Obs.: aspas não presente no original)

Volto, agora, às especificações deste resguardo. Caso não se observem as restrições no estado pós-parto, pode-se adoecer: os ‘bichos’ já estão ‘comendo’ a pessoa (ou ‘roubando sua alma’) podendo levar, assim, à morte. As embiaras transformam-se em pessoas e transformam as pessoas em animais. A descrição da efetivação do processo de transformação, como conta a seguinte narrativa sobre uma família conjugal, sequestrada por *taiaçus*⁹³:

Os queixadas que levaram a família

Uma cunhã estava buchuda. Ela e seu marido foram dormir no mato, para pegarem jabuti-tinga para eles mesmos comerem quando sua criança nascesse. Depois de alguns dias dormindo no mato, a criança nasceu. Muitos *taiaçus* chegaram até eles. Então a porcada os levou: o pai, a mãe e a criança. Já foram se transformando em *taiaçus*.

Os irmãos do pai do recém-nascido, sentindo sua falta, foram olhar: não acharam ninguém. O pajé os avisou: “Os *taiaçus* os levaram” e, sabendo que os *taiaçus* chegariam logo, disse: “Peguem eles, quando os porcos passarem por aqui”. Disse que passariam bem pertinho, na beira de um roçado. Na frente de todos ia o *taiaçú* mais velho. O pajé explicou que deveriam quebrar os dentes de seus parentes depois que pegassem eles de volta, pois já estariam com corpo de porcão.

Depois de três dias, o pajé informou que o momento tinha chegado. Os *taiaçus* já estavam grunhindo: “Rápido! Cerquem-nos!” O pajé indicou quais dos *taiaçus* eram, na verdade, seus parentes. Pegaram primeiro o menino, o que atraiu a mãe em busca de seu filhote. Então a agarraram também, e ela guinchou muito. Os outros também gritavam. Muitos dos *taiaçus* de verdade foram flechados.

O pajé começou a defumá-los, dizendo: “Não gritem, teus irmãos foram os que te pegaram! Teus dentes serão ajeitado.” Depois de retirar os dentes de porco, também tiraram os pelos do corpo. Deram uma saia para a mulher e amarraram o prepúcio do homem: “É assim que vocês eram”. Estes, que já estavam como porcos, voltaram a ser gente. Agradeceram ao pajé. Então, o pajé prescreveu que não fossem ao mato durante algum tempo, que

⁹³ Narrada por Pirangwa, em 2006, gravada por Emídio Tembê e está disponível nos acervos do Museu Goeldi e do Museu do Índio; foi transcrita com a ajuda de Karairan.

pedissem aos irmãos para trazerem coisas do mato. “Por agora vocês não devem comer carne de tiaiçu”, recomendou. “Daqui a quatro anos é que vocês voltarão a comer esta caça”. E assim eles fizeram, voltando à forma de gente.

Nesta narrativa, os pais são transformados pelo fato de o parto acontecer no mato, quando estavam estocando jabuti para o resguardo. Longe da proteção do quarto, em que deviam repousar e observar seus hábitos, ficaram à mercê dos tiaiçus que os carregaram, ao contrário da narrativa do tatu, onde Ywytu passa despercebido.

Nos primeiros dias pós-parto, os pais do recém-nascido não podem ficar fora do quarto da reclusão, protegidos do olhar dos animais.

O resguardo do homem é de cinco dias, ou melhor, dura até a queda do umbigo, que ele toma, enrola num pauzinho, coloca num patuá e, com ele, sai para caçar. Essa moqueca do umbigo do filho lhe dá sorte. Mais longo é o período de cuidados porque ele está muito debilitado pelo parto. Caso precise sair da casa antes dos cinco dias ou mesmo quando vai satisfazer alguma necessidade, amarra um pano à testa, “para não ficar careca depressa”, e leva uma flecha no ombro, “para não perder a vista”. (Ribeiro 1996: 286)

Depois que o umbigo da criança seca e cai (o que ocorre por volta de cinco dias após o nascimento), o pai pode sair de dia e voltar no final da tarde. “No dia que levanta, vai primeiro ao rio lavar-se. Depois, para a mata, mas não abaterá caça nenhuma, ainda que as veja, o que sempre acontece” (Ribeiro 1996: 218). Nesta ocasião, o pai vai caçar com um companheiro (*h-apihar*) que pode ser um irmão. Já que o pai atrai as caças (*-pukwaj so'o ta ke* ‘chamar caça plural AFF’), elas ficam lerdas e, assim, o acompanhante pode aproveitar para matar as que não estão ariscas. Caso o pai esteja sozinho, as embiaras se transformam em gente para ele,

marcado por um cheiro que as atrai⁹⁴. O pai deve coletar jabutis-tingas para si mesmo e sua esposa, mas *não deve carregá-los*, o que é feito pelo companheiro.

Kakumasu e Kakumasu (1988 [2007]: 75) observam⁹⁵: “o umbigo cai; depois disto, o pai pode andar na sala e tomar banho no riacho; antigamente, se fosse filho, eles matariam 8 jabutis mas se fosse filha, matariam 4 jabutis”; “o pai e a mãe não tomam sol⁹⁶ depois do nascimento do nenê até o umbigo cair”.

Outra narrativa sobre a transformação desencadeada por um nascimento pode ser situada no momento posterior à queda do umbigo. A narrativa da *wamere kujã* (uma mulher lagarto, talvez do gênero *Enyalius*) conta que um pai se afastou para defecar. Lembro que na narrativa, relatada no começo da dissertação, de tatu o afastamento coincide com o aborto. No mito dos taitaçu é o nascimento que coincide com o momento em que os pais se preparam para o resguardo. Na narrativa de *wamere*, o pai se afastou quando sua esposa ainda estava no quarto de reclusão. Esta é uma síntese do mito transcrito em Caapor (1990: 37-8/69-70):

Como a mulher *Wamere* levou o pai de um recém-nascido.

Um pai de recém-nascido tinha duas esposas. Uma delas, mãe da criança pequena, ainda estava no quarto de reclusão. Este homem foi para o mato, para lá fazer suas necessidades, quando veio um lagarto, da espécie *wamere* (papa-vento), que olhava para ele, atraído. O homem gritou para a esposa que não estava reclusa: “- Um lagarto está me levando!” Ao que ela replicou que não deveria ser isso que estava acontecendo, que ele deveria estar mentindo.

O réptil pegou o pai pelas mãos e foi levando-o no ombro. Transformou-se: era como uma mulher. A mulher Lagarto o levava em direção ao rio. O pai do recém-nascido foi levado para a morada aquática dos lagartos *Wamere*. (Apesar de esta espécie não ser aquática, os mitos retratam assim sua morada.)

Os parentes do desaparecido foram falar com o pajé sobre o caso. O pajé foi até o fundo da água e voltou. Indicou que os lagartos caunariam: seria esta a ocasião propícia para eles buscarem de volta aquele que foi sequestrado.

⁹⁴ Explicação de Tete.

⁹⁵ Exemplo associado à entrada *puru'ã u-'ar rahã* ('umbigo 3-cair ') no dicionário de Kakumasu e Kakumasu (1988 [2007]) do “campo semântico” sobre “tabus”.

⁹⁶ *warahy Ø-pyhyk ym* ('sol 3-pegar NEG').

A mulher Lagarto já tinha parido um filho do homem que roubou, por isto patrocinaria esta cauinagem. Os irmãos do homem, junto com o pajé, foram para a festa de nomeação do filho de seu irmão. Lá sentavam em cima de jacarés, pois para os moradores das regiões subaquáticas o jacaré é banco.

O homem já estava bêbado de cauim e estava com vontade de urinar. Seus irmãos foram espreitar. Tentaram agarrá-lo, mas sua pele estava lisa que não conseguiam segurar firme em seu irmão. O pajé, com seu poder, conseguiu contê-lo e levá-lo até suas esposas humanas. Sua pele já era como de peixe e estava ressecando fora da água. O calor de Sol fazia a água sair de sua pele. Não tinha como ele ficar, por isto o pajé disse para eles o deixarem voltar para o mundo subaquático dos *wamere*.

Durante o resguardo do parto, são proibidas as comidas ‘remosas’ para não ficar doido: mutum, veado-mateiro, carumbé (o jabuti-piranga), jacu, arara, papagaio, veado-foboca, etc. Estas caças podem alterar os hábitos e características das pessoas, sem contar o efeito extremo da morte e transformação, relatado nos mitos.

Rosa (01/07/2014) relatou sobre seu filho que era muito manhoso. Havia levado ele até o pajé Mati, que diagnosticou algo nos olhos: o pequeno era manhoso porque ficava olhando ao redor de si de noite, quando deveria descansar. Isto tinha sido causada pelo fato de o pai da criança, Piranga, ter ido caçar paca e cutia durante o resguardo. Estes bichos procuram frutos de noite e, por isto, devem estar atentos e de olhos abertos. O pequeno tinha contraído os hábitos destes animais noturnos, olhando, apreensivo, durante todas as noites.

Outras formas de contaminação podem ser observadas quando do consumo *de cabeça* de jabuti (em Laraia sem especificação da espécie) que deixa surdo. Segundo o mito de origem dos jabutis atuais, estes são animais surdos (cf. abaixo na seção *Da origem do jabuti*). O consumo de jacarés durante a gravidez, que resultava em filhos mudos (informação de Herino⁹⁷); o jacaré, como se sabe pelo mito, é um bicho sem língua e sem idioma.

⁹⁷ Herino acreditava que o ‘mutismo’ teria causas diversas desta, que ele explicou ser como os antigos informavam. Vemos assim que entre os ka’apores também há uma diferença entre surdez e mutismo, como para os ouvintes ocidentais.

Fora a restrição ligada às caças, que podem modificar os hábitos e os corpos da família conjugal, ainda existe a possibilidade do contágio mediado por vegetais. É por isto que o pai não pode retirar tauari (Salomão 02/06/2014, que tinha filho recém-nascido) ou curauá, como explicou Herino (27/07/2014), mostrando a causa de seus cabelos brancos precoces, da cor da fibra vegetal. As influências de vegetais podem ser positivas. Assim, os esteios a que se amarram as redes dos pais em resguardo devem ser feito de *ju-ý* ‘espinho-árvore’⁹⁸, para que fiquem secos e resistentes (Herino e Genésio 27/07/2014). Também os matadores usavam os esteios de *ju-ý*, para secar o sangue excessivo que se encontrava circulando em seus corpos.

Estamos aqui, mais uma vez, diante de estados em que os hábitos corporais são suscetíveis de influências externas não humanas, através de gestos, contatos, ações, ingestão, etc. Tais influências podendo ser positivas, como no caso do esteio de mumbaca⁹⁹ ou, então, negativas: no caso do tauari e outros¹⁰⁰. Para além da influência há a plena transformação: a morte ou a metamorfose em algum bicho.

Jaxi-te (jabuti-tinga) é a comida ‘neutra’, que não acarreta perigos nos momentos de suscetibilidade. Huxley (1956 [1957]: 184), porém, indica outro perigo que permeia as situações de resguardo, por ocasião do ajuntamento destes quelônios:

Curupire (and Timakanã) appear most often to people who go out into the jungle looking for yashi tortoises in order to have something to eat when they are in seclusion; and the most common type of seclusion is that of the couvade, a period of some six months that follows the birth of a child.

Se os jabutis-tingas é uma caça “neutra” do ponto de vista de sua *ingestão*, podem ser perigosos quando de sua coleta. Na narrativa de Curupira (*Kurupir*)

⁹⁸ Segundo a identificação de Balée (1994: 274, Balée e Badie 2009: 130, cf. 269), esta é a mumbuca (*Astrocaryum gynacanthum*), que seria insumo “mágico” para as crianças andarem (sem o procedimento ser especificado) e é também comestível.

⁹⁹ Para os tupis guanabarinós, entre os contágios positivos, estava o contato com os fortes dentes da capivara para as mulheres mastigarem bem cauim (por ocasião da menarca) (em Thevet). Para os guerreiros ka’apores já indiquei o uso de uma ‘cura’ de pó de bacurau (*wakura ku’i*).

¹⁰⁰ Outros povos enfatizam que os contágios negativos não precisam vir da relação com algo externo ao corpo, mas podem ser uma replicação de uma ação: atirar flecha, fazer força ou desenhar como indicam os yudjás (Lima 2005: 139, 140) ou então uma ação mediada por produtor-produto-consumidor, como no caso kaiowa (Soares 2009: 50), em que as mulheres que produzem o cauim devem moer o milho em silêncio para os meninos, para os quais a bebida está sendo feita, serem calmos.

(narrada por Rossi Caapor 1990a: 1-18; também relatada em Ribeiro 1996: 504-5), o pai de um recém-nascido não pega nenhum jabuti-tinga, mas é o próprio Curupira quem pega jabutis demais, com o objetivo de capturar o pai:

Na manhã seguinte à queda do umbigo de seu filho recém-nascido (momento no qual o pai pode sair do quarto de resguardo), um homem foi caçar. Seu irmão que o acompanhou (pois ele não poderia ir sozinho ao mato). Em certa altura do caminho, já no mato, eles se separaram e o irmão sumiu de sua vista. O que tinha filho não achou jabuti, mas seu irmão sim.

Ao entardecer, aquele que tinha um filho, ficou doido. O Curupira ia em sua frente pegando todos os jabutis-tingas. (Na versão em Ribeiro 1996, o Curupira é ainda mais abusado e retira os jabutis já do curral na casa.) O recém-pai estava confuso e o Curupira o chamava gritando à sua frente: “Ai! Uma grande *Sani* me pegou!” (A palavra que o Curupira usa para dizer ‘jiboia’ é *Sani*, enquanto em ka’apor é *jowoj*.)

O homem chegou até Curupira: cortou a cabeça e o rabo da jiboia. Então Curupira se levantou e disse: “Vamos por aqui, quantos jabutis você achou? Tem uma casa muito bonita por aqui.” Lá foram e lá Curupira fez o homem ficar confuso.

“Ah, aqui está minha casa. Durma aí.” Curupira e sua esposa foram para o riacho, neste momento apareceu um macaco para avisar o homem que o Curupira era ruim e que iria querer comê-lo.

O homem não dormiu de noite, várias vezes o Curupira vinha conferir se estava dormindo, para atacá-lo. O macaco havia avisado que o Curupira apenas fingiria dormir. Por fim o homem mata a mulher do Curupira, retorna e leva os jabutis para sua esposa.

Vemos aqui que são diversas as formas que o perigo assume no momento de parto. Os mitos narram sobre algumas possibilidades:

mito	afastamento	filho	Sequestro/transformação
tatu	pai vai ao mato caçar de veado	abortamento do filho, enquanto está na floresta	pai de noite vê as caças como gente cauinando

tajahu	família conjugal vai ao mato para coleta de jabuti	nasceu no mato	pai, mãe e filho são sequestrados pelos taiaçus
wamere	pai vai ao banheiro	seu filho e sua esposa estão no quarto de reclusão (já caiu umbigo do filho)	pai vai ao mato, quando sua mulher ainda está reclusa e é levado por uma <i>wamere</i>
kurupir	pai vai acompanhado ao mato para coleta de jabuti	depois que caiu o umbigo de seu filho	Curupira rapta o pai que se afastou de seu irmão
jakare ¹⁰¹	pai caça de jacaré	poucos dias depois de nascer seu filho	o espectro do jacaré morto carrega o pai do recém-nascido

Pode-se parir em lugar errado (na história dos taiaçus) ou, então, deslocar-se demais ou indevidamente (no caso de pais que andam ou caçam sozinhos, ou o que foi defecar e então foi levado para a morada dos lagartos). O erro pode advir por caçar ou consumir algo que não se deve (como o pai que matou um jacaré) ou ainda ser enganado por Curupira, por ocasião da coleta de jabutis.

Concluída a descrição com alguma das proscições do resguardo com sua mitologia, comentarei alguns aspectos da interpretação dada a estes ritos dos ka'apores.

Para explicar a dita *couvade*, Laraia (1986) comenta a 'ignorância' dos ka'apores (ou dos 'tupis' de forma genérica), alegando que os perigos que os cercam são apenas fantasmas que assombram sua falta de conhecimento.

Os exemplos citados mostram a ligação mágica que existe, principalmente, no período após o nascimento entre o pai e a criança. Esta ligação implica no fato de que o consumo de um alimento proibido, ou o exercício de uma atividade imprópria, acarreta males físicos que atingem ora a criança, ora o próprio pai. "Tudo pode acontecer a um homem que não cumpre o resguardo – disse-nos um Kaapor – vê fantasmas e até o veado, no mato, vira gente para flechá-lo" [...]

A cultura Tupi não conhece as verdadeiras causas da alta mortalidade infantil buscando as explicações necessárias na infração de uma lei mágico-religiosa. Por isto, se uma criança morre, este fato deve-se a

¹⁰¹ Narrativa gravada com Mati, em 2014, e não incluída na dissertação.

uma desobediência por parte do pai a um sistema de crença tribal. O acidente, portanto, tem o significado de uma tragédia dupla: a perda do pequeno ser e o sentimento de culpa que o pai carregará por um longo tempo. (Laraia 1986: 149, 150)

Laraia deduz, em seguida, que as restrições alimentares deveriam ser sempre em número crescente: a cada vez que uma criança morresse “sem explicação”, o pai colocaria a culpa em um novo alimento. Laraia afirma, assim, que o ‘pensamento ritual’ dos ka’apores (ou dos ‘tupis’) é baseado em elaborações secundárias e aleatórias que preencheriam o vazio da ‘ignorância’ que o autor atribui a eles, crendo que existiriam ‘causas verdadeiras’ atuando por trás da consciência indígena. Contra a sugestão de que a suposta “ligação mágica” decorreria da mortalidade infantil, está o fato de que o estado de suscetibilidade não afeta apenas o recém-nascido, mas, sim, a família conjugal como um todo, sendo que os mitos narram principalmente sobre o infortúnio dos pais, estando seus filhos em segundo plano.

Outros estados de suscetibilidade também exigiriam interpretações similares. Como, por exemplo, as ações da menina no período de pós-menarca que determinam seus hábitos futuros, estando ela, também, sujeita à metamorfose. É também o caso do resguardo dos produtores envolvidos na fabricação do cauim e da cerâmica¹⁰². É o caso, também, da reclusão e a escarificação do homicida que servem para o expurgo do sangue da alma do inimigo que o contamina. Nenhum destes processos (que têm muito em comum entre si) sugere uma falta de técnica ou conhecimento, que alegaria que a ‘ideologia’ indígena é causada pela ignorância de habilidades técnicas e do conhecimento de causas ‘verdadeiras’. São estes momentos que estabelecem “ligações mágicas” diversas entre insumos, consumos e produtos – onde ora são as pessoas a fonte do contágio, ora são elas que correm o risco de contaminação.

Balée (1984: 156; 1994: 24) propõe uma função sociológica para a *couvade* ka’apor: o reforço da solidariedade conjugal, pois a reclusão é um período de isolamento do casal e filho em relação ao resto da comunidade, propiciando a importância da família ‘nuclear’. Esta interpretação também é esboçada em uma

¹⁰² Ribeiro e Ribeiro (1957) aplicaram a mesma explicação ao caso da olaria, como apontei acima. Argumentaram que a técnica cerâmica ka’apor não seria refinada o suficiente e por isto existiriam as ‘precauções’ em sua preparação (para explicar a quebra dos potes), relegada a um estado tecnológico inferior, visto não ter uma técnica de acabamento de superfície belo.

rápida passagem do caderno de campo de Ribeiro (1996: 338). Aponto que o contraste em questão *na mitologia* não é entre a família nuclear que reforça seus laços (internos) durante a reclusão *em oposição à* comunidade (mais ampla) da qual se desligariam. Como os mitos enfatizam de modo recorrente, o resguardo é um *não se afastar*, é a permanência dentro do quarto realizada para manter os laços da família com a comunidade humana, escondendo-se daqueles que direcionam sua sedução (ou predação) aos que estão suscetíveis.

A suscetibilidade da família conjugal, que recebeu o desajustado nome de *couvade*, foi inicialmente interpretada como uma *imitação*, por parte dos homens, dos efeitos (mais ou menos) *reais* que o parto teria sobre as mães. Assim, Huxley (1957: 184, n*) afirma:

The couvade is properly a man's ritual imitation of his wife's confinement, but, for convenience I am using the term to signify the period of seclusion that follows child-birth and the restrictions that both husband and wife must then observe. [...] When a woman is about to give a birth, her husband takes to his hammock and imitates her lying-in.

Huxley (1957 [1956]: 184-5) diz que uma semana após o nascimento o casal pode andar pela aldeia. Esta informação é um tanto inexata, já que é a circulação do pai que é permitida quando o umbigo da criança cai e sempre acompanhado por alguém. Huxley indica que as restrições de comer carne vão diminuindo progressivamente (embora se mantenham para porcos, veados, tapiras e aves), sendo mantida a proscricção do sexo, durante os seis meses de resguardo. Comenta o caso de Jawaruhu, que tendo aceitado um pedaço de tapira, teve como consequência a morte de seu pequeno filho.

Algumas passagens de Huxley foram retomadas por Rivière (1974) em sua interpretação da *couvade*, num artigo que já se disse ser “clássico” ou “influyente” para este tema. São dois os exemplos centrais em seu artigo: primeiro, o caso waiwai (descrito por Niels Fock) e, segundo, o caso ka'apor, tal como narrado por Huxley. Rivière (1974: 429) observa que a descrição de Huxley dos ka'apores é muito menor do que a descrição sobre os waiwais, mas diz que “even so Huxley himself or his Urubu informant shows great insight into the problem”. Ele classifica

(Rivière 1974: 429-30) as restrições ka'apores como sendo "usuais", descartando os detalhes como não relevantes para a sua análise e aponta para duas características. A primeira seria o fato de o resguardo não ser somente para a proteção do recém-nascido, sendo que ele replica a denominação que Huxley dá a este fato: uma *relação de mão dupla pai-filho*. O autor (1974: 434, n.5) compara isto com a explicação dos tiryós para a morte de algumas mães, que teriam falecido, pois seus filhos teriam puxado sua alma ligada a eles através de um cordão umbilical espiritual.

A segunda característica apontada por Rivière seria a existência de um "fechamento" da dita *couvade* por um ritual: a cauinagem de nominação da qual Huxley fornece muito poucos elementos. Lembra que há o "patrocínio" por parte de um padrinho e que deveria haver muitos participantes, idealmente de todas as aldeias ao redor. Observa também que a dita *couvade* constituiria um "rito de passagem" e não acredita na interpretação de Huxley segundo o qual a *couvade* estaria relacionada com a afirmação da paternidade, pois o perigo que ela traria aos amantes, além do marido, desmentiria esta função (embora entre os tiryós, Rivière [1974: 434, n. 6] tenha visto uma afirmação de paternidade através da *couvade*). Por fim, ressalta a parte valiosa da descrição de Huxley, que seria a forma como a expressão pela qual define, rapidamente, o resguardo: "effort at spiritual creation".

Observo que, apesar de Rivière indicar como primeira característica distintiva da *couvade* ka'apor o fato de o perigo não só se direcionar aos recém-nascidos, ele parece esquecer-la, pois tenta estabelecer que o objetivo da *couvade* (em geral) seria a criação da alma na criança, nada comentando sobre os efeitos nos genitores. A passagem de Huxley diz respeito a uma teoria relativa à 'alma' do pai, mais do que à 'alma' da criança.

Mais a frente, depois de expor suas ideias de semelhança da *couvade* com o *compadrazgo*, Rivière (: 433) volta ao caso ka'apor. Aqui, comete um erro na sua 'modelagem' do ritual ka'apor: afirma que o patrocínio da festa estaria apenas a cargo dos padrinhos, por causa dos dados escassos de Huxley que ele se esforça em generalizar. Como já comentamos anteriormente, este não é o caso, a cauinagem é uma iniciativa dos dois casais que se encontram ligados tanto em suas restrições, quando pelas trocas e a contiguidade espacial exigida por ocasião da festa.

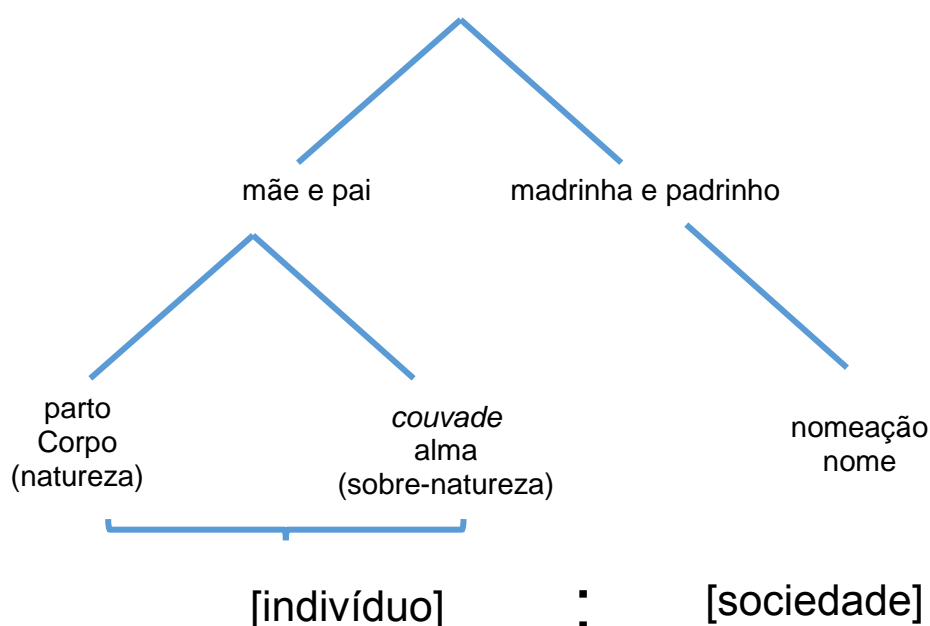
Deste modo, o sistema de homologias entre oposições formulado por Rivière é inválido. Ele afirma que o pai e a mãe produziram o indivíduo de modo "*natural*"

(no parto) e depois “*espiritual*” (*na couvade*) da criança, produzindo assim o que ele diz ser um “indivíduo completo”. Por outro lado, argumenta que os padrinhos seriam responsáveis por inserir tal “indivíduo” na “sociedade”, através da nomeação. O polo referente à nomeação é para Huxley o momento de certificar que a criança se mantém humana, enquanto para Rivière a nomeação é uma inserção em uma rede de relações mais amplas, a “sociedade”. Como já mostrei, a *cauinagem* é um esforço conjunto dos dois casais (pais e padrinhos) sem que haja oposição entre eles.

Rivière deduz que existiriam três formas de personalidade para os ka’apores: a física, a espiritual e a social, produzidas em diferentes momentos, o que ele expressa pela seguinte fórmula analógica (que transformo no esquema abaixo):

([nascimento+couvade] : patrocínio) :: (nascimento físico e espiritual : nome)

:: (pais : patrocinadores) :: (indivíduo : sociedade)



Nada indica que no resguardo dos ka’apores exista uma ‘produção’ de ‘alma’ na criança (como supõe Rivière) nem uma estabilização efetiva da alma de um adulto (homem, como disserta Huxley). O que faz a primeira oposição estabelecida por Rivière (corpo : alma) não ter sentido etnográfico.

A oposição presente no resguardo ka’apor é tão-somente a oposição entre a *humanidade* e as *animalidades* (que são humanidades a seu modo) que buscam interferir nos hábitos e corpos da família conjugal em questão. Da mata, provêm as coisas que os ka’apores consomem e que, costumeiramente, não causam maiores problemas, salvo no excesso de predação. Este movimento de ir para a mata, ou de

consumir as coisas que dela provêm, torna-se problemático e perigoso por ocasião do parto, havendo uma pressão ‘centrípeta’ da ‘animalidade’ em direção à família conjugal. O resguardo é uma manutenção da humanidade, através do controle de hábitos e de consumo nesta fase de suscetibilidade.

A ‘alma’ não é produzida neste processo, mas unicamente *gerenciada* e estabilizada. Sempre voltarão momentos de suscetibilidade, nos quais ela poderá ser novamente abduzida pela animalidade. Assim o nascimento não garante a constância e maturidade da ‘alma’ dos membros da família. Neste processo ‘corpo’ e ‘alma’ não tem uma diferenciação clara, como Rivière diz existir para *todas as sociedades humanas*.

Como os pais também estão se protegendo (e os mitos enfatizam que é antes o pai que se perde do que a criança), não podemos dizer que eles estão empenhados em produzir um ‘indivíduo’ completo. Dito isto, as oposições (indivíduo : sociedade) e a (corpo : alma) do sistema oferecido por Rivière não se sustentam.

Em outra interpretação, Rival (1998: 622-3), esforça-se em reafirmar a dita *couvade* não como um rito masculino, mas como um rito do casal e fala em “androginia”. Ela analisa especificamente o caso huaorani, mas propõe generalizações, que se contrapõem (*ib.*: 635-6) ao desprezo à reprodução presente no pensamento feminista (*portanto* ocidental) do final do século 20. As questões de gênero para as feministas focam a sexualidade e ignoram a gestação como aspecto *abortável* para (determinadas) mulheres das sociedades industrializadas, preocupadas em sua “*individual sexed subjectivity*”. Rival discorre sobre o papel “criativo” que teria a reprodução de uma nova vida implicada na *couvade*. Esta sendo uma parte do processo de reprodução em que a nova pessoa é tratada como um “hóspede” pelos pais e mães huaoranis.

No caso ka’apor, através das narrativas, não é possível postular a *couvade* como processo criativo, pois, por vezes, o ‘produto’ do processo já estaria abortado. Parece, também, que os ka’apores se aproximam dos ‘predacionistas’ que Rival critica. Por outro lado, como as feministas ocidentais, os mitos ka’apores dissociam a sexualidade da gestação. Vejamos estas questões mais de perto, ao tratar da mitologia de origem do corpo dos humanos.

3.2 DA FILOGÊNESE DO CORPO

Tratamos da cauinagem, que tem como rito principal o levantamento e a nomeação das crianças. A beberagem de cauim é precedida por vários resguardos: dos matadores, das moças e da família conjugal. Em seguida, tratamos do nascimento e do resguardo da família conjugal (a *couvade*), que estão articulados a dois aspectos das funções corporais: a sexualidade e a reprodução. Sistematizo, agora, brevemente alguns aspectos do encadeamento da origem do corpo dos humanos, apontando as origens dos órgãos e as funções ligadas à gestação e à concepção.

Já se disse que as narrativas ameríndias sobre dos tempos da origem não havia em especificação. Embora nesta época prístina já existissem ‘pessoas’. Para especificar alguns atributos destas *pessoas*, sintetizo, a seguir, como é se deu a formação do corpo para a mitologia ka’apor.

Mair, o poderoso transformador presente em muitas das narrativas dos tempos antigos, não é nenhum demiurgo, tampouco é plenamente ou um ‘herói civilizador’ ou ‘herói cultural’ para os ka’apores, visto que várias de suas coisas foram perdidas quando o *trickster* Saracura abusou de seu uso. Apesar de Mair viver de uma forma *indígena*, algumas das coisas produzidas pelo conhecimento deste transformador foram herdadas pelos brancos e não pelos ka’apores¹⁰³. (O que afirmamos não é nenhuma novidade, visto que os mesmos procedimentos já estavam presentes mitologia dos tupis antigos, tal como podemos ler nos livros de Thevet e de outros cronistas.) Mair tampouco é o criador dos humanos, tendo sido

¹⁰³ Gravei uma versão da história de Tajarê, um ka’apor que foi visitar Mair numa época em que os estadunidenses (*amerikã*, também chamados de *jawar jar* ‘donos dos cachorro’) iam roubar o Mair. Esta narrativa seria útil para saber quais foram as trajetórias da tecnologia de Mair até os brancos, mas infelizmente ela não foi transcrita em seu todo e foi gravada na voz de Kawasu Putyr, que tem uma fala consideravelmente mais rápida que a de seu pai Xa’i, o que me impede, no momento, o entendimento completo.

sua formação corpórea concomitante com o surgimento dos ka'apores. Apesar disto, alguma das tradições ka'apores são tidas como tendo origem em Mair¹⁰⁴.

No começo dos tempos¹⁰⁵ Mair saiu da muirapiranga (*wyrapytang*). O ancestral dos ka'apores, de nome Troto, saiu de um ipê (*tajy*) e o ancestral dos urubus-reis, de nome Kapiõ, saiu do jatobá.

Nesta época, também Uruwatã saiu da árvore anoerá (*anawyra*)¹⁰⁶ e já veio acompanhado de uma mulher¹⁰⁷. Uruwatã já era também dono de roçados de mandioca, batata, banana e outras frutas. Já tinha também assador de farinha. Estes dois comiam bem. É desta época também que devem ter surgidos os não indígenas da sumaumeira (*axingi'y*), notadamente os ancestrais dos estadunidenses (*amerikã*), e também que devem ter sido feitos os guajás (*ka'a pe-har*) de uns paus podres, e por isto eles são assim, forrageadores. Outros seres que datam desta época são Saracura, Aranha e provavelmente alguns outros mais.

Aqui temos uma *origem arbórea* destes viventes. É o surgimento do corpo não totalmente organizado da forma como hoje o concebemos. Mas já havia uma codificação étnica e alguma diferenciação específica.

As pessoas da época só comiam madeira podre e depois de ingerir vomitavam pela boca, pois não tinham ânus, exceto Uruwatã, que já tinha algumas culturas.

Depois de dois dias, Mair, Troto e Kapiõ – que moravam juntos – foram até Uruwatã que lhes deu tiquara para tomarem. Eles tomaram e ficaram de

¹⁰⁴ Não analisaremos a narrativa que conta a trajetória de Mair e depois a história de seu filho e seu irmão bastardo, filho de Mucura, que acaba por resultar na expulsão do xamã da terra e do contato com os humanos. Não analisaremos por questões de economia e coerência interna do texto, embora ela seja uma história que mereça um estudo aprofundado e comparativo.

¹⁰⁵ Síntese dos mitos relatados em Garcés 2011: 17-20, Caldas 2009: 325-6; Ribeiro 19996: 374, 446, 515; Kozák 1959-8: 2º caderno; Huxley 1957 [1956]:.

¹⁰⁶ Uma nota em Garcés (2011: 19) explica ser uma “árvore da beira do igarapé”. Balée (1994: 282) identifica um nome similar *anã-myra* para *Licania macrophyla* Benth. “uncommon large tree of the edge of the Gurupiuna stream”, sendo <*anã-wira-yw*> seu lexema em tembé. Huxley (1956 [1957]: 170) diz que o nome do personagem é o mesmo da árvore, Anawyra.

¹⁰⁷ Apesar do que poderia se esperar com esta informação, a narrativa sobre a origem das mulheres que conheço diz que elas foram adquiridas dos urubus-reis, mas não tenho ainda domínio sobre a história como um todo (que me foi narrada em ka'apor por Xa'i).

bucho cheio, então foram vomitar. A esposa de Uruwatã foi olhar e se perguntou por que eles faziam aquilo.

No dia seguinte foi a mesma coisa. Eles tomaram tiquara e Uruwatã falou para não vomitarem, não era para fazer este tipo de coisa. Mair então explicou que a boca era o único órgão que tinham para a ingestão e para evacuação: eles não tinham cu.

Uruwatã disse para eles voltarem novamente. Distribuiu novamente o chibé em sua cuia bem preta. E disse para avisarem quando estivesse de barriga cheia.

Troto foi o primeiro. Avisou Uruwatã que o mandou abaixar e, com um pedaço de galho de urucuzeiro, furou a bunda dele, confeccionando um furo rebosteador para ele. Repetiu o procedimento em Kapiõ e Mair, este último nem gritou quando isto foi realizado.

Estes três 'irmãos' ficaram na morada de Uruwatã por uns dez dias. Foi por este período que Troto ficou com dor de barriga. Uruwatã disse para ele que devia ser porque ele ia defecar. Assim, Troto foi para uma capoeira e defecou. Nem esperou se acocorar, só levantou a perna e cagou. Depois foram os outros e também defecaram, testando seus novos cus. "Agora vocês sabem evacuar, devendo fazê-lo pelo cu e não pela boca", disse Uruwatã.

Tendo isto acabado, Mair informou Uruwatã que eles não tinham roça de mandioca. Este, dono da mandioca, então disse para voltarem para casa, lá achariam uma roça. Assim foi quando eles chegaram, era roça grande e cheia de mandioca.

Esta é, portanto, uma fase pré-anal e caracterizada por *incontinência oral*. É também uma fase pré-culinária, posto que o alimento era podre. Na passagem desta fase para a fase anal, eles eram *alimentados*, não tinham produção própria do alimento básico da dieta ka'apor: a mandioca. Assim, são concomitantes a distribuição dos meios de defecação e a mudança no modo de produção da alimentação básica (da coleta de madeira podre para o cultivo da roça de maniva), que seria, a partir de então, o insumo principal das fezes indígenas.

Da origem da vida breve¹⁰⁸, que estabelece a curta permanência dos corpos, também temos uma formulação em código arbóreo: foi a falta de atenção ao chamado da árvore que descasca (sendo a troca de casca signo de renovação da vida) que levou os humanos à mortalidade.

Uma grande árvore que se descascava, e que por isto nunca morre, tinha sido plantada por Mair. Ele então avisou para as pessoas ficarem acordadas, pois esta árvore que descascava (*myra pirok*) iria chamá-los. Chamando-os, passaria para eles sua capacidade de renovação e, assim, não morreriam. Por isto, não era para dormir. As pessoas se juntaram perto da árvore. Depois de alguns dias a árvore começou a chamá-los, chamou mais que uma vez. Mas o ancestral dos ka'apores estava dormindo. Até tentaram acordar ele, mas não deu certo.

Agora os ka'apores ficam doentes e morrem. Se o ancestral tivesse acordado o ancestral deles, não morreriam e ficariam jovens sempre. Os ancestrais das cobras, lagartos, camarões e aranhas ouviram o chamado e por isto não ficam velhos e trocam de pele.

Observo que Mair tinha a mesma capacidade da árvore: o comentário de Pari anotado por Huxley (1963: 232) explica: “Mair também muda a pele”, que nem as cigarras.

A versão do mito em Ribeiro (1996: 373) complementa que Mair ficou muito tempo ensinando aos não-indígenas (*karai*, que Ribeiro grafa como “karaíwas”) a sua própria tecnologia que não quis ensinar aos ka'apores, resultando na obrigação de os não indígenas deveriam dar estas coisas aos ka'apores. A versão em Caldas (2009: 329, 331) sintetiza os temas como sendo o da má escolha. Mair confiou no antepassado dos americanos (*amerikã r-amũj*) porque eles não tinham dormido por ocasião do chamado da árvore que descasca, herdando, então, parte do conhecimento de Mair, sendo capazes de fazer todas as coisas. Em contraposição, os ka'apores, cujo antepassado dormiu, são poucos e não têm tecnologia tão

¹⁰⁸ Aqui devemos observar que a indexação do mito ka'apor por Lévi-Strauss como M80 como sendo uma narrativa sobre a “vida breve” não é correta. O mito do grande pênis de Mair, que Lévi-Strauss chama de ‘vida breve’, será analisado na sequência. Esta versão tem por base Garcés 2011: 58-9; Caldas 2009: 325-31; Caapor 1990 30-2/63-5; Ribeiro 1996: 374, 446, 515, Kozák 1958-9: 2º caderno.

desenvolvida.

Ainda falta explicar como surgiu a forma pela qual a vida é atualmente a criada: a reprodução. Trata-se de uma *interiorização* do processo de gestação.

Antigamente as cunhãs não gestavam. Não era em seu bucho que seus futuros filhos ficavam. Quando queriam um filho para colocar em suas tipoias, falavam com Mair. O Velho¹⁰⁹ então colocava um filho¹¹⁰ em um camucim. De lá se ouvia um arranhar de unhas contra a parte interna da talha. Mair então olhava: e a criancinha não estava grande, estava magra. Depois de mais algumas semanas já estava grande o suficiente. Então o pai, Mair, fazia a criança sair. Levava para alguma mulher que queria colocá-la em sua tipoia.

Certa mulher, curiosa, foi olhar o que estava se mexendo e arranhando o camucim que estava na casa de Mair. Foi por isto que imediatamente ao ser olhado, a criança morreu.

Mair ficou irado com o atrevimento, pegou o bebê e bateu com ele contra o ventre da mulher, dizendo que dali em diante o parto seria dolorido.

Mair então disse para aquelas pessoas: *Jaxi pe-matyr atu* 'jabuti-tinga 2.PL-ajuntar bem': ajuntem bem jabutis-tingas'.

Quero enfatizar nesta narrativa é o fato de certas funções 'corporais' (meios de conceber e de parir) dos humanos não terem sido sempre características mais ou menos próprias das mulheres. Na fase pré-uterina, o parto era externo e sem infortúnio – embora a função de criadora de criança aparecesse como algo feminino. *A origem do parto dolorido é uma interiorização da gestação*¹¹¹.

¹⁰⁹ Mair é chamado nas histórias dos antigos de *T-amũj*, 'velho' ou 'avô'.

¹¹⁰ Poderia se dizer que colocava esperma: as duas palavras são a mesma em ka'apor: *t-a'yr*.

¹¹¹ Os aikewaras também observam que os partos antigamente eram exteriores, sendo que uma velha invejosa, chamada Mucura, enganou as mais jovens, fazendo-as portarem as crianças dentro de seu ventre e sentirem as dores do parto (Calheiros 2014: 14). Os parakanãs igualmente dizem que os partos de outrora eram sem dor (Fausto 2001: 473-7). Ao oeste da Amazônia, entre houaoranis, aguarunas e vários grupos panos (iskonawas, sharanahua, yaminawas, kaxinawas, marubos, shawãdawas e, quem sabe, outros) o parto não era exterior, mas *interior demais*, pois as mulheres não sabiam parir (=exteriorizar os bebês) e, por isto, eram feitas cesarianas que eram verdadeira violências obstétricas primordiais. Foi uma Rata a responsável por ensinar às mulheres o parto pelo canal vaginal (invertendo a função, o mito parakanã responsabiliza um rato, que fecunda uma mulher e torna-se seu filho, como causa das dores do parto e de outras coisas).

Com o fim desta fase de gestação no camucim, por descuido de uma mulher por demais curiosa, instaura-se a produção uterina e dolorida das crianças (à moda de Eva, mas também de forma similar aos que não podem olhar o cauim em ‘gestação’ dentro da tocaia). Vimos que a aquisição do cu (modo correto de metabolismo alimentar) exige imediatamente a aquisição do cultivo da maniva (modo regular de produção alimentar). Assim também, a interiorização da função reprodutiva (origem do parto dolorido) exige a coleta do insumo necessário para o resguardo: os jabutis-tingas, a comida boa para esta fase de suscetibilidade.

A aquisição do modo uterino da gestação não explica a forma atual da sexualidade, tema da seguinte narrativa¹¹²:

Antigamente, os homens eram muitos preguiçosos, tinham o pênis muito pequeno e sem força. Não serviam para fazer sexo. Aliás: nem serviam para outras coisas, eram moles e fracos, ficavam só deitados na rede. Sentavam e esperavam as mulheres alimentá-los. As mulheres é que eram bem fortes. Já trabalhavam, faziam roça, torravam farinha e outras coisas mais.

Embora os homens fossem imprestáveis para o sexo, as mulheres, já salientes, divertiam-se de outra maneira. Ao lado da casa de processamento de farinha, havia um espaço no chão limpo. Lá Mair tinha colocado sua Grande Pica. Era por isso que as cunhãs pisavam e pisavam no chão. (A versão de Huxley diz que elas também chamavam com a voz, antes de pisotear o chão: “Ó pinto, ó meu homem, meu marido!”)

Então, por de baixo da terra se arrastava um grande pênis, que brotava do chão e, com as pernas abertas, as cunhãs ali sentavam e sentavam, satisfazendo-se. Ali se divertiam e ficavam felizes. Todas as vezes que iam trabalhar no processamento de mandioca, se divertiam na Pica. Diz-se que faziam fila, como fila de banco em dia de receber dinheiro, para foder com este grande pinto. Era sobre ele que as cunhãs ficavam sentando, uma atrás da outra. Como elas achavam bom aquilo!

¹¹² Versão síntese de: Narrativa de Valdemar no Rijksmuseum Volkekunde; Versão em ka’apor não transcrita narrada por Xa’i Ka’apor, na aldeia Paraku’y no dia 15 de novembro de 2014. Huxley (1956: 128-9; 1957: 149-51); D. Ribeiro, dia 19 de agosto de 1951 (1996: 353, 358); assim como de outras versões que me foram contadas, mais ou menos parcialmente, por Herino, Jamoi e talvez outros.

Certa vez, os homens estavam com vontade de tomar algumas cuias de tiquara. Estavam com sede. Certo menino saiu de sua inércia e foi para perto da casa de assar farinha. Lá viu o que as mulheres faziam.

Pisou no chão, chamando o Grande Pinto. Então, o menino pisou também no chão: saiu um pouco do pênis. E pisou de novo e de novo, cada vez saindo um tanto mais de rola. Quando já estava grande para fora da terra, cortou a piroca, matando-a¹¹³.

Quando foram trabalhar no dia seguinte as mulheres pisaram e pisaram, esperando em vão sua diversão cotidiana, mas em vez de aparecer o grande falo, o que aconteceu foi é que moscas saíram zunindo do buraco no chão.

As mulheres ficaram tristes demais. E muito irritadas. Foram embora, se isolando. Então Mair cortou o cadáver da falecida pica e com ele fez pênis para todos os homens. Como demoraram a achar a grande benta, este já estava apodrecendo. É por isto que nos dias de hoje os pênis são fedorentos. Depois de Mair ter distribuído os pênis aos homens, as mulheres então voltaram. Mair avisou-os que deveriam esperar por volta de dez dias para treparem, caso contrário o pênis ia desgrudar do corpo.

Imediatamente depois das mulheres terem voltado, as alianças se iniciaram e elas foram morar com os homens. Assim, todos se casaram.

Certo homem afobado, desejoso de experimentar a relações sexuais, não esperou os dez dias prescritos por Mair e consumou o ato. Seu pênis se quebrou dentro da boceta da mulher.

Ele foi então reclamar com Mair e este colocou o membro viril de volta no lugar.

Nos tempos míticos os homens eram seres pré-sexuais (aliás, seres praticamente pré-sociais); por outro lado, a *avidez sexual* e produtividade se concentravam nas mulheres. Em seguida as mulheres são castradas de seu protagonismo, privadas do Grande Pênis com o qual se divertiam. Não estamos aqui

¹¹³ Algumas das versões atribuem a castração do grande pênis ao *trickster* dos tempos antigos. Saracura, de intrometido que era, espiou as cunhãs e viu como elas chamavam seu grande pênis. Saracura, de acordo com seus excessos, tinha quatro mulheres já – apesar de esta ser bem uma fase pré-alianças. Na versão de Huxley [1957: 150] o jovem que corta a cabeça da Grande Pica faz isto à toa. Segundo esta versão ainda a cabeça parecia de uma cobra, mas segundo Xa'i, parecia uma cabeça de sarapó.

em um estado exatamente 'pré-orgânico'¹¹⁴, mas em um estado já orgânico, embora organizado de forma diversa. Não havia a falta de uma 'economia' de prestações entre os sexos, já que os homens eram puramente tomadores-consumidores de comida e não eram tomadores de mulheres. Não contribuíam com a alimentação, nem estabeleciam afinidade (simbolizada aqui pela capacidade de transar). Eram, em suma, *infra-homens*, uma parte *mole* da socialidade.

A passagem desta fase para a próxima, em que os homens são sexualizados, corresponde a uma castração do patrimônio das mulheres. Há, como consequência, um rápido período de disjunção entre os sexos. As mulheres, produtoras e fodedoras, vão embora, pois perderam seu ânimo em ficar em um lugar onde só havia homens os frouxos e assexuados. Mair, para resolver o problema, institui a genitália masculina, socializando o patrimônio peniano. As pessoas só se casam depois de da instauração da afinidade efetiva, mediada pela distribuição dos pênis entre os homens.

Esta é sequência dos acontecimentos que instauraram o 'corpo' (suas funções e formas) ligado às funções reprodutivas. A organização corpórea é, igualmente, a formação de vários aspectos da socialidade indígena, como quando da interiorização do útero decorre a instituição da coleta de jabutis para o resguardo e como quando da distribuição dos pênis instaura-se o matrimônio. Depois destes percursos, está completa a forma atual da família conjugal e da gestação das crianças, com sua posterior exigência de resguardo – momento que antecede a produção do cauim.

¹¹⁴ Como foi sugerido pela análise das narrativas sobre a origem do cu por Viveiros de Castro 2011: 893.

3.5 DA PRIMEIRA MENSTRUUAÇÃO

A menstruação exige, também, resguardo e consumo de jabuti-tinga. A versão ka'apor da narrativa mais difundida da América Indígena conta como a periodicidade fisiológica da mulher deriva de Lua, irmão incestuoso¹¹⁵.

Lá estava a moça em seu quarto e vinha alguém visita-la de noite: *SURUK!* Trepava nela e acabou por embuchá-la. Tomando conhecimento disto, a mãe falou para a menina preparar tinta de jenipapo e passar no seu visitante noturno, de modo a descobri-la sua identidade.

Na aldeia estava acontecendo uma cauinagem. Então, a moça separou um pouco do sumo negro do jenipapo para passar na cara de seu amante noturno.

Na manhã seguinte, mãe e filha procuraram por algum moço com a cara enegrecida: não acharam. A mãe lembrou que o filho, Jahy, não havia participado da bebedeira e foi até a rede dele e disse *E-pak!* “Acorde!”. Ele estava embrulhado na rede e não queria sair dali. A mãe abriu a rede então contra a vontade do filho que colocou as mãos na frente do rosto. Ela o fez afastar as mãos: sua face estava negra, por causa do jenipapo. “Foi você quem trepou com a sua irmã!!!”.

O rapaz ficou zangado, pegou suas flechas e começou a atirá-las contra o céu. Atirava uma flecha atrás da outra, formando uma espécie de corda. Subiu então no céu, e lá ficou como Lua, que ainda hoje tem as manchas do jenipapo.

Lua flechou as mulheres, começando por sua mãe, mas não flechou as meninhas pequenas, tampouco as mais velhas. Aquelas que foram flechadas sangraram pela vagina e ficaram com medo disso.

O pajé foi investigar e relatou que era Lua que havia flechado as moças e estava namorando elas. Informou também que elas deveriam comer somente jabuti-tinga (*jaxi-te*) e peixe; se comessem caça, elas ficariam com o bucho inchado de sangue.

¹¹⁵ Garcés 2011: 88-90; Mati Ka'apor 18/07/2014. Ribeiro 1996; Huxley. A versão mais divergente é a coletada por Balée 1984, que por economia de espaço, não resumiremos.

Depois de menstruarem (*ja*) pela primeira vez, as mocinhas vão para a rede¹¹⁶, dentro de um quarto¹¹⁷, dormindo sozinha neste local. Lá devem ficar olhando para a ponta do pé (*-py apyr*) e não ir e nem olhar para fora da casa. Para ir ao banheiro, a moça deveria cobrir sua cabeça com a esteira (ajudada pela mãe) e ir ao mato (Ribeiro 1996: 225). Sua é quem mãe esquentava água para o seu banho (K. Kakumasu 1985). Neste período, ela deve prestar atenção às palavras da mãe.

Ribeiro e Ribeiro (1957: 68) relatam:

Quando em reclusão [a mocinha] prepara cordéis de curauá para colares, que deverão ser distribuídos a todos os membros da aldeia, reservando-se um deles para prender o colar de plumas de tucano com que abandonará a reclusão.

Valdemar me explicou que o colar (*pu'yr*) de menina nova, antes de se casar, é o colar da prancha XIII do livro de Ribeiro e Ribeiro (1957). Este colar não tem, como os das mulheres, as penas amarelas de tucano na parte que se fixa no pescoço. K. Kakumasu (1985) observou que a mudança de colar se dá não na ocasião do casamento, mas já na saída da reclusão e este seria o momento também em que a moça começaria a usar a cinta feita com sementes de caapiá (*Coix lacryma-jobi*), enfeitadas com flores de plumas.

Diferentemente dos outros resguardos em que se come o jabuti-tinga, o estado posterior à menarca exige que os quelônios sejam de *tamanho pequeno*, pois, caso contrário, a moça envelheceria rapidamente, enquanto comendo apenas os pequenos, teria vida longa. Come-se jabuti insosso, sem sal, e pode ser acompanhado com mingau de farinha de mandioca.

Depois de uns dez dias no quarto, a menina sai e seu cabelo é cortado bem curto pelo pai¹¹⁸. Isto feito, o procedimento é similar ao tratamento dos matadores na cauinagem. O pai (ou outros parentes¹¹⁹) também coloca(m) formigas *tapiã*

¹¹⁶ Informações, salvo citação, são de entrevista com Ro'ó, no dia 06/11/2014. Sua madrinha, Mirixi Putyr, estava junto e lembrava algumas das coisas que ela deveria contar. Sua tia, Mutum, estava junto e também fez alguns comentários.

¹¹⁷ Antigamente feitos apenas com folha de açai: "This enclosure is made in the sleeping área of the home. It is the same type of enclosure used for the isolation of parentes of a new-born baby." (K. Kakumasu 1985).

¹¹⁸ "On the seventh day of isolation, her father cuts her hair as short as possible using a paio f scissor" (K. Kakumasu 1985).

¹¹⁹ "adult members of her uterine kin group" (Balée 2013: 140).

(*Pachycondyla commutata*) em fios produzidos com fibras de curauá (*Neoglaziovia variegata*) que são amarrados na testa e no peito (na altura do estômago) da moça, onde a mordem.

After she has suffered some painful bites, the binder [com as formigas atadas] are removed. In a culture where is desirable and admirable for a person to be strong (*pyrantã*), the girl is not supposed to cry audible. The Urubu-Kaapor explain that pain is inflicted to make her Strong. (K. Kakumasu 1985)

Era o momento também de escarificar a panturrilha, arranhada com dente de quatipuru (*kwaxipuru*) ou de cutia (segundo K. Kakumasu 1985¹²⁰). A menina poderia cortar lenha (*jepé'a*) e cozinhar um mingau de mandiocaba, do qual fala K. Kakumasu (1985):

A month after her first menstruation, when the initiate comes out of isolation, her father peels some cassava for her and she begins to perform the toasting process. She makes balls of soft cassava and places them in the sun to bleach. She cuts and gathers firewood for the fire and toasts the cassava grains by herself. When the toasting is done, she shares some of the grains with each major household of the village. Then she grates other cassava tubers, boils the mass, and makes sweet unfermented drink for her family.

Tendo saído do quarto de reclusão, pode consumir jabutis maiores, mas até o cabelo crescer a menina comerá apenas cozido de jabuti-tinga¹²¹. As caças remosas – como veado, mutum, tapira, jacamim, arara e carumbé – só podem ser comidas depois de ter seu rosto pintado (*-mu-pinim*) na cauinagem¹²².

E é neste período que as meninas estão sujeitas à modificação dos hábitos e à sedução por animais. As narrativas míticas sobre isto são ainda mais numerosos do que os sobre o sequestro dos membros da família conjugal em *couvade*. Para não me alongar muito, relato apenas um deles:

¹²⁰ “Then her legs are scratched with the tooth of and agouti, and a white string is tied around her neck with bows tied in front and back with the same string.”

¹²¹ K. Kakumasu (1985): “She eats only cooked white cassava meal (*u'i*) and stewed white tortoise (*jaxi-te*) until the hair on her head grows out again a bit.”

¹²² K. Kakumasu explica que ela volta a comer as caças reimosas com o tempo, sem falar na cauinagem, mas esta explicação foi recorrente entre os ka'apores.

***Tapir sedutor, que come bem mandiocaba*¹²³.**

Faz tempo, havia uma menina em sua primeira menstruação. Os antigos ka'apores a colocaram deitada em um quarto fechado (*kapy*) as moças neste estado. Durante este período: era somente sua mãe que a alimentava com jabuti-tinga e mingau de farinha. Não podia comer aves, nem embiaras. Esta menina lá passou quatro meses dentro do quarto de reclusão até sair novamente. Por ocasião de sua saída, seus cabelos estavam cortados.

Quando saiu foi para a roça, onde um tapir a farejou e encontrou a moça. Chegou até ela já virado como gente e disse:

- “Eis a minha rede onde estou deitado.”
- “Por que vieste aqui?” Assim perguntou a moça ao Tapir.
- “Por tua causa é que estou aqui.”

Ela não sabia e pensava que talvez fosse alguém da aldeia. Mas era com o tapir mesmo é que aquela menina, naquele tempo antigo, estava namorando.

O Tapir que a seduziu disse as seguintes palavras: “É mandiocaba que eu como bem!” Por isso ela ficou fazendo mandiocaba para ele.

Então ela foi para a roça: ficou tirando e tirando mandiocaba. Chegou em casa descascou e ralou. Depois que ela ralou, fez muito mingau de mandiocaba. Seus irmãos ficaram falando:

- “Quero um pouco de mingau de mandiocaba!”

E sua mãe perguntava:

- “Para onde é que tu levas esse mingau?”

Ela não queria dar mingau para os irmãos. Dava a seguinte desculpa:

- “Vou ali, levar para o meu padrinho (*-paj anga*).” Assim ela falou, mentindo.

Então ela esfriou bastante e levou em sua cabeça uma panela. Entrava debaixo da floresta e ficava levando mingau para o Tapir. Tapir ia e voltava.

Chegou em um lugar na mata, e bateu em uma sapopema. E chegou o Tapir onde ela estava. Ficaram se abraçando e se fodendo. Depois disso a menina estava sempre assim: namorando com o tapir.

¹²³ Esta versão é uma mistura de duas outras versões. A primeira é versão de Mariuza Ka'apor (em Garcés [org.] 2011). A segunda, deriva da gravação da narrativa contada por Teté (16/06/2014), transcrita nos dias 16, 17 e 18 de julho de 2014 com Marquinho (maior parte da história), Mutum, Maxurana, Karairan e com as observações de Mirixi.

Tirar mandiocaba era coisa muito boa para ela, ia toda feliz para a roça. Do ponto de vista dela, Tapir era um rapaz muito belo¹²⁴. Então ela ia novamente arrancar mandiocaba: ficava cantando de feliz enquanto ralava a raiz.

Conta-se que o tapir já estava gordo de tanto comer mandiocaba. E a moça fazia mais mingau. Esfriava bem, cuidando bem de seu namorado Tapir. E novamente levava para aquele local bem limpo onde o encontrava. Novamente batendo na sapopema para chama-lo. E pelo chão eles ficavam se rolando. Trepando e trepando. Depois disto, ele ia embora.

E a mãe dela pensava: "Onde é que esta menina leva esta coisa, esta mandiocaba? Para nós, quando ela faz, não dá!" Os irmãos dela ficaram com raiva de verdade. A mãe disse para seus filhos irem confirmar se era mesmo ao encontro do padrinho que ela ia: "Quando ela fizer, vão atrás dela! Ela poderia dar um pouco de mingau para nós também." Quando eles olhavam para aquele mingau parecia estar muito gostoso. "Amanhã vamos atrás dela." E se prepararam para a perseguição do dia seguinte.¹²⁵

E mais um dia nasceu. Então a mulher colocou o jamaxim nas costas e foi para a roça para novamente tirar mandiocaba – aquela mandiocaba que preparava sozinha. Os irmãos falaram uns para os outros: "Vamos atrás dela!" E lá a moça ia levando o caldeirão na cabeça, caldeirão que estava cheio até a metade. Ia com cuidado. Ela pensou: "Será que não veio ninguém atrás de mim não?" Ela ia andando e olhando para trás. Quando ela fazia isto, os irmãos se escondiam, pulando dentro do mato. E eis que ela não foi para a casa de seu padrinho: desviou, entrando por um caminho pequeno. No lugar ela chegou e fez barulho com a sapopema. Não demorava muito e o tapir vinha correndo, quebrando todos os paus que tinham em seu caminho. Chegava na mulher que falou assim: "Aqui, para você trouxe algo de novo!" E o Tapir chegou lá pegando a mulher. Já chegava pegando na buceta dela. O tapir enfiava seu nariz comprido por debaixo dela: era isso o que seus irmãos viam. Do ponto de vista da moça era a mão do belo rapaz Tapir que ia por debaixo de sua saia. Mas era a venta de tapir mesmo que estava metendo e metendo por debaixo da saia. E ficou pulando em cima dela. Seus irmãos

¹²⁴ E é por verem os bichos como rapazes bonitos que as moças ficavam escondidas.

¹²⁵ A versão de Mariuza coloca apenas um irmão em cena.

viram que era tapir que estava fodendo com ela. Os irmãos ficaram com raiva pois seu namorado era tapir. Era desagradável o que viam. Ela estava namorando aquilo! Estava namorando caça! Então voltaram para casa. Foi muito desagradável ver sua irmã namorando aquela grande embiara – que ficava assim: pulando em cima dela.

Os irmãos matariam o tapir no dia seguinte. Bem cedinho, estavam amolando bem a flecha de ponta de metal. Quatro irmãos foram.

Chegaram na sapopema. Um dos irmãos da moça disse que se esconderiam por ali, esperando pelo caminho que chegava o tapir. “Quando flechamos não é para errar!” Outro respondeu para seu irmão bateria na sapopema. E: PUM PUM, esperou um pouco e bateu uma segunda vez. Tapir já veio correndo muito, pensando que sua mulher é que estava batendo. Mas não.

Aqueles irmãos da mulher, com a flecha de ponta de ferro estavam esperando. O tapir corria quebrando todos os paus que tinha em seu caminho. Quando chegou, viu que não havia ninguém. XEEEE! Foi debaixo do braço do tapir que o irmão flechou. Tapir rolou no chão. Outros irmãos também flecharam muito sua presa. “Vamos cortar rápido” disse um irmão. “Eu faço a pera” disse. “Não vamos deixar nada para ela ver, vamos limpar tudinho.” Ajuntaram as folhas cheias de sangue tudinho e botaram lá. Mas o que eles não viram é que uma pequena gota de sangue lá ficou.

Trouxeram muita carne de tapir. E a moça já foi perguntando: “O que vocês mataram e trouxeram?” “Nós matamos tapir.”. Ela já pensou: “Foi ele é que mataram...” E assim tinha sido: seu marido foi o que mataram e trouxeram para todos.

Ela já sabia. Logo em seguida foi fazer novamente mandiocaba: já triste e com saudades é que foi fazer. Mas ia confiante, sobre sua cabeça novamente carregando a panela cheia até a metade. Na sapopema, então, pisou: POOW na sapopema. Quatro vezes pisou. E pisou de novo: não veio, não. Pisou duas vezes forte e não veio. Pisou quatro vezes: ele não veio. Bateu a panela de barro que ficou em pedaços. Tudo caiu no chão, espalhando o mingau. A mulher olhou e ali estava uma gota de sangue: ficou com muita raiva.

– “Por que vocês mataram meu marido?”

– “Não, era caça mesmo.” Assim sua mãe falou para ela.

Para o rio correu, aquela mulher, a moça: tirou a saia e se jogou. A saia se virou em uma espécie de tartaruga aquática, *tamana akã pihun* (segundo Teté) ou *arakaka* (segundo Mirixi). Seu pente caiu no rio. No meio do rio boiaram os dois, o marido dela. Ficaram boiando e afundando e se foram, foram os dois juntos como tapiras.

Agora acabou.

As narrativas de sedução de moças envolvem diferentes bichos: o papa-vento (*wamere*), a arraia (*jewewyr*), o cachorro (*jawar*), o peixe (*pira*), etc. Contam da preocupação da família em relação a uma moça que foi para o mato e de como os seus irmãos, então, atuam como responsáveis por ir atrás dos sedutores e aniquilá-los, objetivo que nem sempre é alcançado. Do mesmo modo que nas narrativas sobre os pais de recém-nascidos, os mitos das moças seduzidas discorrem sobre as consequências extremas do perigo que a menarca também coloca em cena. Esta primeira menstruação é a mais perigosa, sendo que as menstruações posteriores, embora também exijam a coleta de jabutis, não causem consequências nefastas.

Em todos os casos de resguardos (pais, moças e matadores), existe um gerenciamento da quantidade de sangue, sendo o jabuti-tinga o alimento que permite que os corpos suscetíveis não acumulem ainda mais sangue.

3.4 DA ORIGEM DO JABUTI

Jaboti, uma tartaruga terrestre. O nome exato é Jabuti. Estes não são tão grandes quanto as anteriores. O tamanho comum é de um palmo ou palmo e meio; eles apreciam a pacova, com a qual costumam ser alimentados nas casas até que engordem. O estranho é que este animal possui um fígado muito grande, que preenche todo um prato grande e tem um sabor muito bom, a ponto de ser preferido, ou pelo menos comparado, ao fígado de porco. A carne do jabuti, caso não haja um cozinheiro hábil, não é tão apetitosa. (Anselm Eckart, final do século 18)

Já descrevi como são as formas de resguardar-se e algumas das narrativas que tratam de suas implicações. Sobre estes momentos, os ka'apores sempre dizem que se deve consumir jabuti-tinga. Relato, a seguir, a narrativa sobre sua origem, com comentários sobre este alimento central nos resguardos e fazendo uma pequena incursão comparativa.

Os ka'apores chamam o jabuti-tinga (*Chelonoidis denticulata*) de *jaxi* ou *jaxi-te* (jabuti-verdadeiro), e o jabuti-de-cama de *jaxi māj* (jabuti mãe). Essa denominação diferencia-se da de outra espécie de jabuti: *karume* 'jabuti-piranga' (*Chelonoidis carbonaria*), que – ao contrário do *jaxi* – é remoso.

O marido que não coleta jabuti-tinga para suas esposas menstruadas poderá ser ridicularizado¹²⁶, sofrer ostracismo, traições e divórcio (Balée 2013: 138). Esta prescrição não foi indicada de forma explícita para outros grupos tupis-guaranis, mas Balée (2013: 139) aponta algumas recorrências. Para os pais arawetés¹²⁷ em resguardo e o matador parakanãs que podem comer jabuti-tinga¹²⁸; lembra também do sirionó, onde as moças em reclusão podem comer apenas *conombe*. Lembra também das informações do franciscano Fr. Christovão de Lisboa (1626-7 [1904]) em que se questiona se os jabutis seriam 'carne' ou 'peixes'. A decisão entre uma e

¹²⁶ Os caçadores parakanãs que não conseguem pegar jabutis são *infra*-panemados, sendo chamados de *wapora* (Silva 2003: 102, 151, 156)

¹²⁷ Os arawetés observam que os humanos aparecem como jabutis para os deuses (Viveiros de Castro 2008: 127) e os jabutis são comidas dos deuses quando de consumo rituais (Viveiros de Castro 1986: 234-5).

¹²⁸ "The Asuriní and the Kaapor also do not eat red-footed tortoise, *Geochelone* [atual *Chelonoidis carbonaria*, during the couvade; the Guajá prohibit this species and another, the yellow-footed tortoise, *G. [C.] denticulata*; the Tembé do not prohibit either one; and the Kaapor prescribed the meat of *G. [C.] denticulata* as the only edible meat for menstruating women, parents of newborns, and pubescent girls (Balée 1985 and personal communication, 1989). The Araweté, who proscribe the *yaaci kati* (*G. [C.] carbonaria*) do not appear to prescribe the consumption of the other species, however, since parents in seclusion usually eat tortoises they have in stock, and since they must follow numerous other alimentary prohibitions, the tendency would be towards the preferential consumption of *yaaci ete'i* (*G. [C.] denticulata*)." (Viveiros de Castro 1992: 361, n.6)

outra classe resultaria em condenação ou não da alma cristã dos que comiam jabutis em dias de jejum, de acordo com o terceiro mandamento da Igreja (de guardar domingos e dias santos), não trabalhando, jejuando e não comendo carne.

Observo ainda que a mesma interpretação está presente no dicionário do guarani antigo do inaciano Montoya (1639: f93v), que cita traduz o ‘jejuar’ cristão por /jekoaku/ que é a palavra utilizada por vários povos tupis-guaranis para se referir ao resguardo nos estados de suscetibilidade¹²⁹: “*Carumbé naçoó rûgûaî*, la tortuga no es carne. *Ndeíteé aguïyeteí yeco acú pîpé yguabo*, y por effo fe puede comer en Viernes”. Portanto, a oposição entre jabuti e outras caças, tem alguma ressonância no regime de resguardos outros povos tupis-guaranis (por vezes indicando a mesma espécie para o consumo) e esteve presente entre missionários para decidir sobre a comida permitida no jejum cristão.

Ao comentar sobre o sirionó, Balée (2013 observou que o lexema que se refere ao jabuti indicado para o resguardo não é cognato do ka’apor /jaʃi/, a espécie prescrita entre os ka’apores, mas é cognato de /karume/ a espécie remosa. O que acontece é que poucas línguas tupis-guaranis retiveram os dois termos pareados encontrados em ka’apor. No caso das línguas classificadas como ramos 1 e 2 (ou subgrupos ‘guaranis’) ¹³⁰, o único lexema presente é cognato do proto-tupi-guarani *karume¹³¹, sendo que na maioria das línguas ‘amazônicas’¹³² (exceto os ka’apores) são reflexos do proto-tupi-guarani *jaβoti termo este que remonta ao maweti-guarani **wapwoti¹³³ – sendo que para criar o contraste entre as duas espécies se utilizam de composições.

É fácil de sentir quando alguém está assando um jabuti na aldeia, pelo cheiro característico que exala da carapaça queimando sobre a fogueira. É igualmente fácil encontrar várias carapaças já brancas espalhadas por diferentes lugares da aldeia.

A carne de jabuti(-tinga) forma com a farinha d’água o par essencial da alimentação ka’apor:

¹²⁹ O ka’apor não reteve esta palavra, utilizando para designar ‘resguardo’ a palavra que significa ‘estar deitado’ /nino/ [ni’ nō] [ni’ nō]. Algumas das línguas que apresentam cognatos desta palavra em guarani antigo são: tupi antigo, mbya, kaiowa, guarani boliviano, parakanãs, tenetehara, e wajãpi.

¹³⁰ Guarani antigo (<carumbé> e <chué>); mbya (<karumbe>); achê (<krombe>); sirionó (<konombe>).

¹³¹ Como proposto por Mello 2000: 171, 249-50.

¹³² Parakanã <xaoxi-a>; tembé <zawti>; araweté /jati/, wajãpi /jawi/

¹³³ Proposto por Corrêa-da-Silva 2010.

Totoises are a kind of animated fruit, for they can be picked up, as one gathers bacuri, either from the beds they make themselves among the leaves, or under the trees where they come to eat fallen petals and fruit. Except for manioc flour, tortoises provide the food an Indian most often eats, and the only food he can eat in seclusion. (Huxley 1957 [1956]: 183)

Huxley (1957 [1956]: 87) julga a carne “levemente gelatinosa”, mas creio que isto é mais característica da pele escamosa (notadamente quando cozida) do que propriamente da carne.

Como não tem reimosidade, ao contrário do carumbé, ao ser consumido “melhora a nossa alimentação, porque não anda, não corre da gente, a gente pega mais fácil” (Valdemar, vídeo de B. Day e C. Martins). Apesar disto, Huxley (1957 [1956]: 87) observou que uma dieta prolongada e exclusiva de jabuti causaria manchas na pele.

Segundo Balée (1994: 57), os cachorros tem um papel importante em sua busca, mais do que na perseguição de outras presas, quando teriam uma eficácia limitada. Para transporte e armazenamento, colocam embiras (cipós segundo Huxley) para fazerem alças e levá-los á moda de mochilas, que também podem ser penduradas nos troncos ou esteios, para buscá-los mais tarde. O jabuti carrega em si mesmo a sua forma de armazenamento, tanto pela sua carapaça, como por ser um bicho que é resistente e passa muito tempo sem comer. Em algumas casas podemos observar currais (*kurar*) em que se deixam os jabutis.

Se o jabuti-tinga é como uma prestação obrigatória dos homens às mulheres em estados suscetíveis (bem como aos pais de recém-paridos), o jabuti parece não requerer reciprocidade com o resto dos moradores da aldeia, como no caso de outras presas:

Nor the tortoises [como as aves] customarily divided up. The tortoise is a kind of tinned meat, since you can hang it up alive from the rafters for a week or so without it dying, though it's better if you build a small cage on the ground under a cashew tree perhaps, where it can feed on the fallen fruit The tortoise represents one few forms of surplus property the Indians can accumulate. (Huxley 1957 [1956]: 86)

Apesar de não ser objeto de circulação convencional, Huxley (1957 [1956]: 74) observou que os chefes recém-empossados distribuíam ensopados de jabutis pela aldeia, como signo e dádiva que circulavam simbolizando seu novo cargo.

Sobre o processo de produção, o autor comenta que os ka'apores nem tentam efetivamente matar o jabuti (cf. Huxley 1957 [1956]: 86-7). Coloca-se o quelônio de barriga para cima no chão e retiram a parte ventral da carapaça (dizem disto *jaxi -muhãj* 'jabuti espedaçar), revelando, assim, o animal que pode estar, em vão, tentando se esconder dentro de seu escudo. Puxam as tripas (*puxi -jo'ok* 'tripa tirar'), toram a cabeça e os membros, que podem ser cozidos ou assados; os restos de carnes aderentes à carapaça são sempre assados. Pode-se enfiar farinha no casco, depois de retirada as tripas, para ao mesmo tempo produzir um pirão interno à presa, enquanto é assada.

Os ka'apores gostam de comer os fígados (*py'a*) e os ovos (*pi'a*) do jabuti, que podem estar em diferentes estágios de gestação no interior da jabota.

The liver is often boiled with the eggs, but it is best grilled oozing drops of fat into the fire, and then eaten with a lot of manioc flour and some eggs. It has a sweet delicate taste and a silky texture, quite unlike the rather coarse and vulgar taste of cow's or sheep's liver. (Huxley 1956 [1957]:)

Balée (1984: 207-48; 1985: 494) inicialmente buscou um “modelo ka'apor de otimização de caça”, que estaria ligado às modificações demográficas entre os jabutis-tingas, que são prescritos nos momentos de suscetibilidade em que se deve controlar a dieta. Através da população destes quelônios, que teria a função latente de indicadores biológicos da oferta de proteína e de demarcador do campo de caça, os ka'apores realizariam uma caça sustentável por aliviar a pressão da predação nos entornos mais próximos da aldeia.

Mais tarde, Balée (informando Viveiros de Castro 1992: 361, n.6¹³⁴) apontou para a provável existência de um sistema de ‘transformações de jabuti’ para os tupis-guaranis. Mais recentemente, ele (Balée 2013: 136-40) incluiu este sistema na sua enumeração de características dos tupis-guaranis como sendo parte de “certain shared ritual and mythological complexes that have relevance to ethnozoology and that exhibit shared vocabular” (*ib.*: 136).

Sobre a origem do jabuti, as narrativas explicam que ele antes era uma grande e nociva embiara. Nas épocas em que Mair tacava fogo na terra, o jabuti

¹³⁴“There appears to be a Tupi-Guarani system of ‘tortoise transformations’ at work, which should be further explored. I thank W. Balée for having called my attention to this point.” Apesar disto, Balée (2013: 139) diz desta indicação que foi “the astute observation by Viveiros de Castro”.

subia para se proteger no cipó dito escada-de-jabuti (*jaxi sypo-pe*, cf. Valdemar no vídeo de B. Day e C. Martins).

A versão em D. Ribeiro (1996: 571-2) da história de *jaxi r-amûj* 'jabuti r-ancestral', é a seguinte:

Antigamente, era difícil de pegar jabuti porque ele tinha pernas compridas e corria. “Naquele tempo, jabuti era assim. Corria muito e tinha cabeça de tatu. Tatu não corria e tinha cabeça de jabuti”. Os jabutis eram bem grandes, por isso era necessário pegar apenas um quando se saía para caçar.

Foram uns homens pegar jabutis em uma tatajubeira que estava jogando frutas, rodearam os jabutis e se iam se aproximando, com flecha em mãos. “Flechavam jabuti, depois enviavam um pau por baixo e viravam, amarravam e deixavam lá.”

Um menino novo também foi até aquela tatajubeira, mas não sabia caçar direito e foi muito rápido até os jabutis. Quando estes avistaram o menino foram se dispersando rapidamente. O menino tentava perseguir um, depois tentava perseguir outro, mas não tinha sucesso. Um jabuti correu e bateu o casco na canela do menino, derrubando-o e ainda passando por cima dele. O menino ficou gritando de dor, dizendo que tinham quebrado e cortado a perna dele. O pai do curumim chegou para resgatá-lo, levando-o em um jamaxim. Gritou por quatro dias e morreu.

Mair, sabendo do acontecido foi ao encontro dos jabutis na tatajubeira. Os jabutis correram, mas Mair disse para eles pararem, e eles pararam.

Mair “pegou um por um e os fez ficarem pequenos como agora. O tatu estava ali junto, comendo fruta da tatajubeira, com a cabeça de jabuti.” Mair arrancou a cabeça dos dois bichos e trocou-as: “Pôs a cabeça do tatu no jabuti e a do jabuti no tatu.” Falou para o jabuti que como ele tem uma carapaça dura e cortante, não mais correria nem teria mais ouvido para escutar. O tatu, de carapaça mole, poderia correr.

“Depois, um homem saiu para virar jabuti. Chegou com todo cuidado para não fazer barulho, mas os jabutis não correram. Estavam menores, mas era só abaixar para pegar um. Ele disse: ‘ – Bom, assim que é bom’.”

Xa'i Ka'apor narrou¹³⁵ a versão que se segue, que é também a história da festa do céu, comum no 'folclore' brasileiro:

¹³⁵ Duas vezes em ocasiões diferentes e apenas em ka'apor. Como nem sempre há disposição para ficar gravando todas as falas das pessoas não gravei esta versão, como não gravei várias outras narrativas de Xa'i – sendo que ele passou algumas tardes contando-me várias, mas dizia para gravar apenas algumas.

Antigamente os jabutis eram grandes e velozes. Em certa ocasião o céu caiu, o Sol também. As pessoas então ficaram em um mundo de escuridão, iam caçar com tochas (*kanej*) em mãos, mas não conseguiam ver muito as coisas. Então os jabutis batiam nas pernas das pessoas, machucando-as.

Quando o patamar celeste voltou para sua altura convencional, decidiu-se realizar uma festa no céu. Jabuti queria ir, mas não tinha como chegar até lá. Enfiou-se na bolsa de Urubu, que o levou sem saber.

Beberam, dançaram e se divertiram, sendo que alguns se assustaram com o fato de jabuti estar lá presente.

No dia seguinte, entrou novamente na bolsa de Urubu, mas desta vez ele escutou o ronco de ressaca de jabuti. Então emborcou sua mala e dos céus jabuti foi caindo, se espatifando no chão, próximo de onde Mair estava.

Mair juntos os cacos de jabuti e os grudou, então o bicho ficou com um tamanho menor e com o casco todo grudado.

Alguns outros grupos tupis-guaranis amazônicos contam quase da mesma forma sobre a origem dos jabutis. Os parakanãs narram como o jabuti passou a ser “coletado”, antes que caçado:

Um dia, Maira saiu com o filho para caçar e encontrou vários jabotis sob um pé de frutão. Cercaram os animais e começaram a caceteá-los. Um deles escapou correndo e chocou-se contra a perna do filho do demiurgo. Maira levou o filho para casa e o curou, mas resolveu que, a partir de então, tornaria os jabotis lentos. Quando a ferida cicatrizou, saíram novamente para caçar e chegaram à mesma fruteira:

-Eles estão lá, meu filho. Vá pelo chão, escondido, disse Maira.

O matador escondeu-se à toa. Foi até lá e começou a cacetear. Po po po po po...

- O que aconteceu com os jabotis?, disse ainda surpreso.

O rapaz foi sozinho buscar mais alguns. Procurou longe. Os jabutis tinham se escondido em buraco de árvore, buraco de tatu, mas ele os tirou de lá. Retornou.

- E então, meu filho?.

- Nós acabamos com os jabotis, meu pai. Virávamos e batíamos. Acho que estragamos o fígado à toa.

- Eu disse para só virarem, falei para apenas colocarem de cabeça para baixo, respondeu o pai.

Então, Maira explicou o que se passara:

- Veja, meu filho, eu fiz lentos os jabotis por terem ferido a sua perna.

- Por que não fez o mesmo com a anta?, perguntou-lhe o filho.
- Eu só tornei lentos os nosso matadores de verdade.

(latora 1993: fita 49)

Foi assim, dizem os parakanãs, que os jabotis passaram a ser coletados e não mais caçados: basta encontrá-los e virá-los de cabeça para baixo (não se deve sequer caceteá-los, pois se arriscaria a estragar o fígado). A partir de então a coleta de jabotis tornou-se uma atividade confiável e segura, mas deixou os quelônios expostos à predação intensa: não é difícil “acabar com todos eles”, como fez o filho de Maira.(Fausto 2001: 259)

Sobre os aikewaras, relata-nos Calheiros (2014: 42):

Uma terra onde o céu era mais baixo, da altura de uma castanheira; onde não havia nem dia nem noite; não havia nem dor nem morte, pois os homens, como as cobras de hoje, apenas trocavam de pele e rejuvenesciam; não havia bichos, pois, conforme Muretama, traduzindo e sintetizando as palavras de seu marido a respeito do momento original, “quando o céu era baixo, não havia nada, só gente (awa) e jabuti (*Chelonoidis carbonaria*).

No mito aikewara, o momento em que o jabuti deixa de ser gente é por ocasião de uma festa no céu (G. Silva 2007: 85-8; Laraia 1986: 236-7). Várias pessoas escutaram uma música proveniente da região celeste. O Tatu-Canastra dá flechadas consecutivas no céu¹³⁶, para as pessoas poderem subir. Quando estavam subindo, a corda de flechas começou a ceder, por causa do peso de Tapira. Quando arrebentou, várias gentes caíram no chão, transformando-se em animais, enquanto outras pessoas chegaram ao céu.

Há ainda outra versão extremamente curta em Laraia (1986: 236). A preguiça criou a água, <Mahira> levantou o céu e fez a terra endurecer (com ajuda da tapira). O filho de <Mahira> caiu na terra. Este filho ia flechar um caititu, que antes disto veio correndo e o fez cair. <Mahira> zangou-se e transformou o caititu em jabuti.

Segundo os (awás-)guajás (Garcia 2010: 443-4), os jabutis antes corriam muito, como porcos. Quando estavam comendo tatajuba, Maíra [sic] e seu irmão Mucura foram pegar alguns. Mucura, descuidado, fez barulho e os jabutis se dispersaram, sendo que um correu e colidiu com a perna de Maíra. Apesar disto, Mucura conseguiu capturar algum deles, amarrando-os no cipó titica e levando-os

¹³⁶ Como faz o Lua em um mito ka'apor. Na versão parakanã é tatu que flecha o Lua.

para seu irmão, que torceu as patas do jabuti. O irmão pediu para Mucura colocá-lo no chão, e desde então os jabutis não correm, são fáceis de pegar.

Estes tupis-guaranis amazônicos, portanto, admitem que houve uma época em que os jabutis, tendo capacidades ou formas corporais diversas, acabavam por ser agressores dos humanos. O mito ka'apor conta que o jabuti era muito superior (em velocidade e tamanho), enquanto o tatu era muito inferior, sendo que a troca de cabeças entre eles resultou em um jabuti fácil de pegar (embora ainda duro) e em um tatu mais veloz (embora ainda mole). No mito aikewara a inversão parece ser total, visto que o jabuti antes era um ágil caititu; por último, na versão parakanã, não há troca de traços corporais entre as espécies, sendo que o tapir é apenas referido como comparação. Algumas das versões (aikewara e ka'apor) correlacionam esta questão com a distância entre céu e terra, o que também explica as rachaduras nas carapaças dos jabutis, estilhaçada naquele tempo.

Este momento mítico, em que os jabutis eram grandes perigosos, contrasta com os períodos rituais que prescrevem o consumo do jabuti, como que o excluindo da categoria das carnes, como uma presa que não faz circular muito sangue para o consumidor, que em casos de suscetibilidade não deve reter muito desta substância. Isto vale antes de tudo para os ka'apores, mas parece ser um aspecto das “transformações de jabuti”.

4. À GUIA DE CONCLUSÃO

É preciso, antes de tudo, apontar algumas ausências. Como disse ao citar as ‘fontes’ da minha descrição da festa, não participei de nenhuma cauinagem ‘completa’, ou seja, na aldeia, com todos os preparativos sendo seguidos. Embora tenha feito entrevistas, usado entrevistas feitas por outros e visto mais do que uma vez as gravações disponíveis da festa de 2007, provavelmente esta é somente uma sistematização inicial sobre o que se poderia dizer da festa ka’apor. Além disso, não inclui uma comparação com outros rituais de beberagem e exclui uma análise do mito que trata da origem dos adornos que os ka’apores utilizam em sua festa. Seria necessário analisar melhor a mitologia sobre as moças pós-menarca, consideravelmente mais extensa do que as dos pais de recém-nascido, que privilegiei por se referir aos donos da cauinagem. A fabricação dos outros tipos do cauim, para além do feito com o caju, merecia descrição mais detalhada. Trata-se de tópicos que fui obrigado a excluir por óbvios limites de espaço e que poderão ser retomados futuramente. Há, ainda, os trabalhos sobre os ka’apores que consultei e não foram mencionados por não estarem diretamente ligados aos temas aqui tratados.

Volto a esta dissertação para deixar mais clara a articulação entre os temas nela tratados. A descrição do ritual da cauinagem não serviu apenas como contribuição para uma etnografia que ainda possui não poucas lacunas, mas também para seguir e, assim, explicitar os caminhos que percorre a complexa constelação ritual da cauinagem ka’apor com os mitos que giram em torno dela. Procurei explorar o conjunto de resguardos a serem rigorosamente obedecidos. A responsabilidade da preparação da festa cabe a um casal de pai e mãe acompanhados de um casal de compadres, que preparam uma polpa suscetível e que, por isto, devem se resguardar durante o trabalho e colocar o cauim em uma reclusão. Durante toda a realização da festa, os donos devem se comportar de forma contida em cada uma das fases aqui descritas. É disto que depende toda e qualquer sucesso ou insucesso dos diversos efeitos da festa da cauinagem.

Sobre a origem do corpo na mitologia ka’apor, tratei da instauração do sexo e da gestação. A instauração da gestação interna às mulheres é ao mesmo tempo uma instauração do costume de coletar jabutis-tingas para o consumo que se

seguirá ao parto (pois tal jabuti é praticamente uma não carne). O jabuti-tinga é o símbolo principal do regime alimentar a que devem se submeter os reclusos (não só após a parida) e, por isto, expus as transformações ‘morfozoêmicas’ que o jabuti sofreu nos tempos primevos, a saber: sua redução de tamanho e de periculosidade, resultando na falta de perigo em seu consumo e na facilidade de sua coleta.

Relatei também os procedimentos a que são submetidas as moças por ocasião de sua primeira menstruação, que se origina do incestuoso Lua que flechou as mulheres e que atualmente deve ser processada no resguardo, onde a reclusa tem seus cabelos cortados e onde fica um tempo trancada para, em seguida, ser escarificada e mordida por formigas amarradas a seu corpo. O resguardo dos pais de recém-nascido e, principalmente, o das moças recém-menstruadas são similares ao dos matadores, que sintetizei ao resumir o mito da mulher peidorrenta, sendo momentos ‘sangrentos’ os que desencadeiam os estados de suscetibilidade.

As reclusões¹³⁷ são principalmente um perigo *para si*, com “la crainte qu’un défaut de l’animal ne se transmette à des consommateurs trop réceptifs à la contamination” ou causando a aceleração do curso da existência (Lévi-Strauss 1968 [2009]: 417, n. 1), com o resultado extremo da metamorfose em alguma espécie animal, enfatizado pelos mitos e o domínio onde os ka’apores tematizam o seu ‘perspectivismo’. O regime de restrição alimentar é igualmente exigido para se obter a qualidade *de certos produtos*, no caso, o cauim e as suas vasilhas, que devem ficar fora da vista de pessoas não resguardadas.

Falei rapidamente da antiga chefatura ka’apor, igualmente incluída nos ritos em torno da cauinagem, onde o discurso destes principais não era objeto de apreço ou de indiferença (como na síntese de Clastres 1962), mas, sim, fonte de perigos, originando infortúnios para os que não seguissem suas palavras e mesmo já os causando quando o capitão falava duro com aldeões.

Tais mudanças de estados e encargos, que se referem a aspectos centrais da vida social ka’apor, convergem para a cauinagem – sendo ela extensão desta configuração de ritos. É na beberagem do cauim que os filhos daqueles que estavam em resguardo pós-parto são nomeados. É, igualmente, o momento em que é encerrado o regime alimentar sem carnes remosas das moças pós-menarca – que

¹³⁷ Conferir aqui a síntese sobre as precauções culinárias e quantos aos utensílios de comer na conclusão de *L’origine des manières de table* (Lévi-Strauss 1968 [2009]) que comenta os paralelismos das várias formas de reclusões, presente em todos os cantos da América indígena.

depois de terem suas caras pontilhadas, não correm mais perigo – e, outrora, do resguardo dos matadores.

REFERÊNCIAS

BALDUS, Herbert.

1970. *Tapirapé: tribo tupí no Brasil Central*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Editôra da Universidade de São Paulo.

BALÉE, William.

1984. *The Persistence of Ka'apor Culture*. Columbia University.

1985. Ka'apor Ritual Hunting. *Human Ecology*, 13(No. 4), 485.

1994. *Footprints od the Forest* (p. 396). New York: Columbia University Press.

2006. Landscape Transformation and Language Change: A Case Study in Amazonian Historical Ecology. In *Amazon Peasant Societies in a Changing Environment: Political Ecology, Invisibility and Modernity in the Rainforest* (pp. 33–53).

2013. *Cultural Forests of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.

BROCHADO, José Proenza e LA SALVIA, Fernando.

1989. *Cerâmica guarani*. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura.

CAAPOR, Faustino Rossi.

1990a. *Arquivo de textos indígenas*. (J. Y. Kakumasu & K. Kakumasu, responsáveis). Instituto Linguístico de Verão.

1990b. *Ymanihar ta Ma'e Panuha ke*: Mitos Urubu-Kaapor - Volume 2.

CADOGAN, León.

1992 [2011]. *Diccionario mbya-guarani-castellano* (Segunda ed.). Asunción: Centro de Estudios Paraguayos "Antonio Guasch" CEPAG; CEADUC -Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica "Nuestra Señora de la Asunción."

CALDAS, Raimunda B. C.

2009. *Uma proposta de dicionário para a língua Ka'apór*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília.

CALHEIROS, Orlando.

2014. *Aikewara: Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CLASTRES, Pierre.

1962. Échange et pouvoir : philosophie de la chefferie indienne. *L'Homme*, 2(1), 51–65. doi:10.3406/hom.1962.366449

1966. L'arc et le panier. *L'Homme*, 6(2), 13–31.

1972. *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris: Pocket [impressão de 2012].

CORRÊA, Ângelo Alves.

2014. *Pindorama de mboïa e îakaré: Continuidade e mudança na trajetória das populações tupi*. Universidade de São Paulo.

Corrêa-da-Silva, B. C.

1997. *Urubú-Ka'apór - Da gramática à história: a trajetória de um povo*. Dissertação de Mestrado Universidade de Brasília.

2010. *Mawé/Awetí/Tupi-Guarani: relações linguísticas e implicações históricas*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília

FAUSTO, Carlos.

2001. *Inimigos fiéis: História, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

FERREIRA, Lucinda.

s.d.. At least two sign language in Brazil: one among urubu-kaapor indians and another in São Paulo.

1985. Socialização, linguagem, e cognição em surdos. *Segunda conferencia latino americana de surdos*.

GARCÉS, Claudia L. L.

2011. *Ka'apor ma'e panu ha ke - A palavra dos moradores da mata: Narrativas tradicionais do povo indígena Ka'apor* (p. 95).

GARCIA, Uirá Felipe

2010. *Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá*.

HUXLEY, Francis.

1957 [1956]. *Affable Savages* (p. 287). New York: Viking Press, inc.

JENSEN, Cheryl.

1989. *O desenvolvimento histórico da língua Wayampi*. Campinas: Editora da Unicamp.

1998. Comparative Tupí-Guaraní Morphosyntax. In *Derbyshire, Desmond C. e Pullum Geoffrey K. (eds.). Handbook of Amazonian languages, vol 4* (pp. 489–618). Berlin/New York: Mouton de Gruyter.

KAKUMASU, James Yoshio.

1964. Urubú phonemics. (acervo do CELIN)

1968a. *Urubú Phonology*. Summer Institute of Linguistics. (acervo do CELIN)

1968b. Urubu-Kaapor Sign Language. *International Journal of American Linguistics*, 34(4), 275–281.

1976. Gramática Gerativa Preliminar da Língua Urubu. *Série Lingüística*.
- 1977a. Conectivos nas narrativas em kaapor. *Arquivo Lingüístico (Summer Institute of Linguistics)*, (122).
- 1977b. *O parentesco Urubú*. (acervo do CELIN, republicado em 1988)
1986. Urubu-Kaapor. In M. de Gruyter (Ed.), *Handbook of Amazonian Languages - Vol. 1*. Berlim ; Nova Iorque ; Amsterdam.

KAKUMASU, Kiyoko.

1985. Urubu-Kaapor Girls' Puberty Rites. In W. R. Merrifield (Ed.), *Five Amazonian studies : on world view and cultural change* (pp. 79–94).

KAKUMASU, James Yoshio e KAKUMASU, Kiyoko.

1968. *Urubú Grammar*. Summer Institute of Linguistics. (acervo do CELIN)
1988. *Dicionário por tópicos kaapor-português*. Funai/SIL.

LARAIA, Roque de Barros.

1986. *Tupi: índios do Brasil atual* (p. 303). São Paulo: FFLCH/USP.

LEMLE, Miriam.

1971. Internal Classification of The Tupi-Guarani Linguistic Family. *Tupi Studies I: A Publication of the Summer Institute of Linguistics of the University of Oklahoma Norman* 107–129.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

1985. *La Potière jalouse*. Librairie Plon. [reeditado em Lévi-Strauss 2008: 1051-1262. *Œuvres*. (V. Debaene, F. Keck, M. Mauzé, & M. Rueff, [eds.]). Paris: Éditions Gallimard (por l'ensemble de l'appareil critique).]
1964. *Le cru et le cuit*. Paris: Plon.
- 1968 [2010]. *L'origine des manières de table*. Paris: Plon.

LISBOA, Christovão de.

1626–1627 [1904]. Três cartas de Frei Christóvão de Lisboa (2 de outubro de 1626, 2 e 20 de janeiro de 1627). *Annaes da Bibliotheca Nacional do Rio de Janeiro* 26:395–411.

LIMA, Tania S.

2005. *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva*. São Paulo; Rio de Janeiro: Unesp; ISA; NuTi.

LOWIE, Robert H.

1948. Some Aspects of Political Organization Among the American Aborigines. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 78(1/2), 11–24.

MELLO, Antônio Augusto Souza.

2000. *Estudo Histórico da Família Lingüística Tupi-Guarani: Aspectos Fonológicos e Lexicais*. UFSC.

MÉTRAUX, Alfred.

1949. "The couvade". In: Steward, J. H.(org.). *Handbook of South American Indians - Volume 5: The Comparative Ethnology of South American Indians*. (J. H. Steward, Ed.) (p. Julia). Washington, D.D.: United States Government Printing Office.

MONTOYA, Antonio Ruiz de.

1639. *Tesoro de la lengua gvarani*. Madrid: Iuan Sanchez.

NAVET, E. (2008). Savoirs communs et chamaniques sur les plantes médicinales et psychotropes des Indiens Teko (Émérillon de Guyane). *10e Symposium Ineternacional d’Aromathérapie & Plantes Médicinales*.

PEREIRA, Éverton L.

2013. “Fazendo cena na cidade dos mudos”: surdez, práticas sociais e uso da língua em uma localidade no sertão do Piauí localidade no serão do Piauí. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina

RIBEIRO, Darcy.

1954 [1974]. Os índios Urubus - Ciclo anual de atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical. In 1974 *Uirá sai à procura de Deus: Ensaios de etnologia e indigenismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

1970. *Os índios e a civilização*. São Paulo: Companhia das Letras.

1996. *Diários Índios: os Urubus-Kaapor*. São Paulo: Companhia das Letras.

RIBEIRO, Darcy; RIBEIRO, Berta G.

1957. *Arte plumária dos índios Kaapor*. Rio de Janeiro: Edição dos autores.

RIVAL, Laura.

1998. Androgynous parents and guest children: the Huaorani couvade. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4(4), 619–642.

RIVIÈRE, Pierre.

1974. The Couvade: A Problem Reborn. *Man, New Series*, 9(3), 423–435.

RODRIGUES, Aryon D.

1984/1985. Relações internas na família lingüística tupi-guarani. *Revista de Antropologia*, 27/28.

SOARES, André Luis. R.

2004. Contribuição à arqueologia guarani: estudo do sitio Ropke. . Tese de doutorado. Universidade de São Paulo.

Soares, Marília L. da C. F.

1982. Um caso de deriva em Urubu. (Acervo do Celin)

Sztutman, R. (2008). Cauim, substância e efeito: sobre o consumo de bebidas fermentadas entre os ameríndios. In: *Drogas e cultura: novas perspectivas*.

VASCONCELOS, Simão de.

1663 [1977]. *Crônica da Companhia de Jesus*. – Petrópolis: Vozes/MEC.

Vilhalva, Shirley.

2012. *Índios surdos: Mapeamento das línguas de sinais do Mato Grosso do Sul*. Petrópolis: Editora Arara Azul.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B.

1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

1992. *From the Enemy's Point of View: Humanity and Divinity in an Amazonian Society*. Chicago & London: The University of Chicago Press. doi:10.2307/2804281

2008. *Eduardo Viveiros de Castro (Encontros)*. Organização: R. Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue.

2011. O medo dos outros. *Revista de Antropologia*, 54(2).

VLB II

1953. *Vocabulário na Língua Brasileira: 2º vol, (I-Z)*. (1953) (2ª edição revista e confrontada com o Ms. Fg., 3144 da Bibl. Nacional de Lisboa). – São Paulo: Boletim 164 da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da USP.

