

# Perspectivas históricas sob a perspectiva dos Apinaje

## *Historical perspectives under Apinajé's perspective*

Odair Giralдин<sup>1</sup>

Cassiano Sotero Apinagé<sup>2</sup>

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v0i0.547>

**Resumo:** Partindo da afirmação de Roberto DaMatta, em seu livro *Relativizando* ([1987] 1993, p. 121), de que os Apinaje “têm uma noção de tempo e de duração de tempo, mas não tem uma perspectiva histórica”, apresentamos as categorizações existentes no pensamento daquele povo para se referir a eventos no passado. Discutimos também sobre o regime de historicidade próprio dos Apinaje e argumentamos que é preciso questionar a própria categoria de História, tal como compreendida no Ocidente, para compreendermos as formas daquele povo se relacionar com o seu passado.

**Palavras-chave:** índios Apinaje; história indígena; historicidade.

**Abstract:** At Roberto DaMatta's book *Relativizando* ([1987] 1993, p. 121), he argues that the Apinajé “has a notion of time and its duration, but have not a historic perspective”. In this article, we present the existing categories in in Apinajé's thought to refer to past events. We discuss about the won Apinajé historicity regime and argue that we need put in question the History category itself, as it is perceived in Western societies, to understand the ways Apinaje people relate themselves with their past.

**Keywords:** Apinaje Indians; indigenous history; historicity.

## 1 INTRODUÇÃO

Ao conversar com os Apinaje, principalmente com os mais velhos e sobretudo com aqueles mais conhecedores de suas tradições culturais, e pedir-lhes que contem histórias, a possibilidade maior é de se ouvir as histórias antigas, classificadas como *mẽ ujarēnh tũm*, sendo que *mẽ* é um coletivizador, *ujarēnh* significa narrativas, histórias, e *tũm* é um sufixo que indica algo antigo.

---

<sup>1</sup> Universidade Federal do Tocantins (UFT), Porto Nacional, Tocantins, Brasil.

<sup>2</sup> Escola Indígena Mātỳk, Terra Indígena Apinajé, Tocantinópolis, Tocantins, Brasil.

Assim, os Apinaje classificam todas as histórias como *mě ujarěnh*. Essa é uma categoria geral e pode se referir a qualquer acontecimento, passado ou presente. As narrativas sobre os fatos ocorridos em meados dos anos 1980, durante as lutas para demarcação do território, por exemplo, são *mě ujarěnh*. As narrativas sobre uma reunião acontecida na semana passada também são classificadas nessa mesma categoria.

Entretanto aquelas histórias sobre acontecimentos passados e para as quais restam somente as narrativas e não uma testemunha ocular, elas são classificadas como *mě ujarěnh tũm*. Como exemplo, podemos citar aqueles fatos acontecidos durante os conflitos e guerras coronelísticas em Tocantinópolis (então chamada Boa Vista) no final do século XIX e começo do XX, como veremos adiante. Nessa categoria *mě ujarěnh tũm*, eles classificam também as narrativas a que no Ocidente se chamaria de mitos. Mas, para os Apinajé, elas estão longe de terem o mesmo sentido de mito como algo sem referência real. A autenticidade e a veracidade de um acontecimento é, para eles, garantida pela própria existência de uma narrativa.

O recurso semântico utilizado para tratar um fato antigo, portanto uma *mě ujarěnh tũm*, é referir-se a ele por *mě tũmjê xujarěnh*. Nesse caso, *mě* é o coletivizador; *tũmjê* é um pluralizador de pessoas antigas, pois *tũm* é antigo e *jê* é um sufixo pluralizador relacionado às pessoas; enquanto que *xujarěnh* designa o narrador. Então, *mě tũmjê xujarěnh* é uma maneira de referenciar que aqueles fatos (*mě ujarěnh tũm*) que se referem a acontecimentos.

Uma *mě ujarěnh tũm* é o fato, ou o acontecimento em si. Esse fato, quando mencionado como *mě tũmjê xujarěnh*, indica que ele é antigo, sem a presença viva de testemunhas oculares que o tenham presenciado. E indica ainda que ele foi narrado antigamente, estabelecendo uma forma de seu registro e que o mesmo fato vem sendo repetidamente contado, geração após geração.

Com isso, evidenciam que a história contada existiu porque aconteceu e alguém a narrou e a história continuou a ser contada ao longo do tempo<sup>3</sup>. Mas essas narrativas (*mě ujarěnh tũm*) se referem, vale a pena lembrar uma vez mais, a fatos ocorridos em um tempo passado do qual não se tem ninguém vivo que

<sup>3</sup> Essa característica da narrativa, atribuir valor heurístico ao processo narrado, liga-se à concepção, comum entre os povos Jê, de que não há invenção criativa de narrativas, assim como não há, por exemplo, invenção composicional de canções (SOARES, 2015).

os tenha presenciado. Para acontecimentos recentes, para o qual ainda se tenha testemunha ocular viva, o termo utilizado é *mě ũjarēnh*, no sentido de narrativa, história.

As principais *mě ujarēnh tũm* são as histórias de *Myyti* (Sol) e *Mytwrÿÿre* (Lua) e também as narrativas que tratam da criação dos *kupě* (aqui denotando os não-indígenas) conforme veremos adiante. Também a história do *kupě nhêp* (história dos ataques dos *kupě nhêp* [lit. homens-morcegos] sofridos pelos Apinaje e da captura de um filho desses homens-morcego que teria sido criado na aldeia e ensinado diversos atributos culturais ainda em uso, cf. GIRALDIN, 2011), é classificada como tendo acontecido com os antigos, chamada, portanto de *mě ujarēnh tũm*. Mas essas são narrativas que tratam de acontecimentos nos quais se podem identificar pessoas pelos nomes pessoais, ou tendo ocorrido em espaços que podem ser claramente definidos. Incluem-se também histórias como de *Nhĩnôpo* e *Nhĩnôkàre*, dois personagens cujos conflitos entre si marcam o início do processo de fissão entre as aldeias, bem como os acontecimentos que envolveram os Apinaje e outros grupos indígenas (como as histórias de *Pěp Pyxiti*<sup>4</sup>) e os conflitos com os não indígenas (APINAGÉ, 2017). Todos esses são acontecimentos antigos, que os antigos contaram, podendo ser referidos também como *mě tũmjê xujarēnh*.

Mas os Apinaje classificam também aquelas histórias “pré-*kupě*” (antes da presença dos brancos [*kupě*]) e as “pós-*kupě*” (após a presença dos não-indígenas). No primeiro caso, classificam-se os acontecimentos como *kupě kêt ri mě ujarēnh* (histórias sem a presença dos não indígenas), enquanto, no segundo, estão aquelas narrativas tratadas como *Ra kupě kamã mě ujarēnh* (com a presença dos não indígenas).

A partir de que categoria será contada uma história? Dependerá do contexto em que se realizar a narrativa. Quando estiver presente apenas um público infantil, contam-se as *mě ujarēnh tũm*, como do Sol e Lua, mas com os personagens sendo chamados de *Tĩrtũmti* e *Tĩrtũmre*<sup>5</sup>, em lugar de, respectivamente, *Myyti* e *Mytwrÿÿre*. No momento em que a narração for direcionada a um público adulto

<sup>4</sup> Veja sobre *mě ðkrepo x rũnhti* em Giralдин (2000, apêndice 2).

<sup>5</sup> *Tĩr* significa vivo, viver, vivente; *tũm* significa antigo, por longo tempo; *ti* = aumentativo; *re* = diminutivo. É assim, pois, que os missionários traduziram Deus por *Tĩrtũm*. Ao contar o mito de Sol e Lua para crianças, devido a esta influência missionária, substitui-se os personagens tradicionais por *Tĩrtũmti* e *Tĩrtũmre*, respectivamente.

ou para o etnólogo, então os personagens são chamados de *Myyti* e *Mytwrÿÿre*. Dependendo do interesse do etnólogo, do envolvimento político do narrador, ou do contexto sociopolítico em que ocorre a narração, ele pode ressaltar mais as histórias ocorridas após a presença de não indígenas, em detrimento daquelas pré-*kupě*.

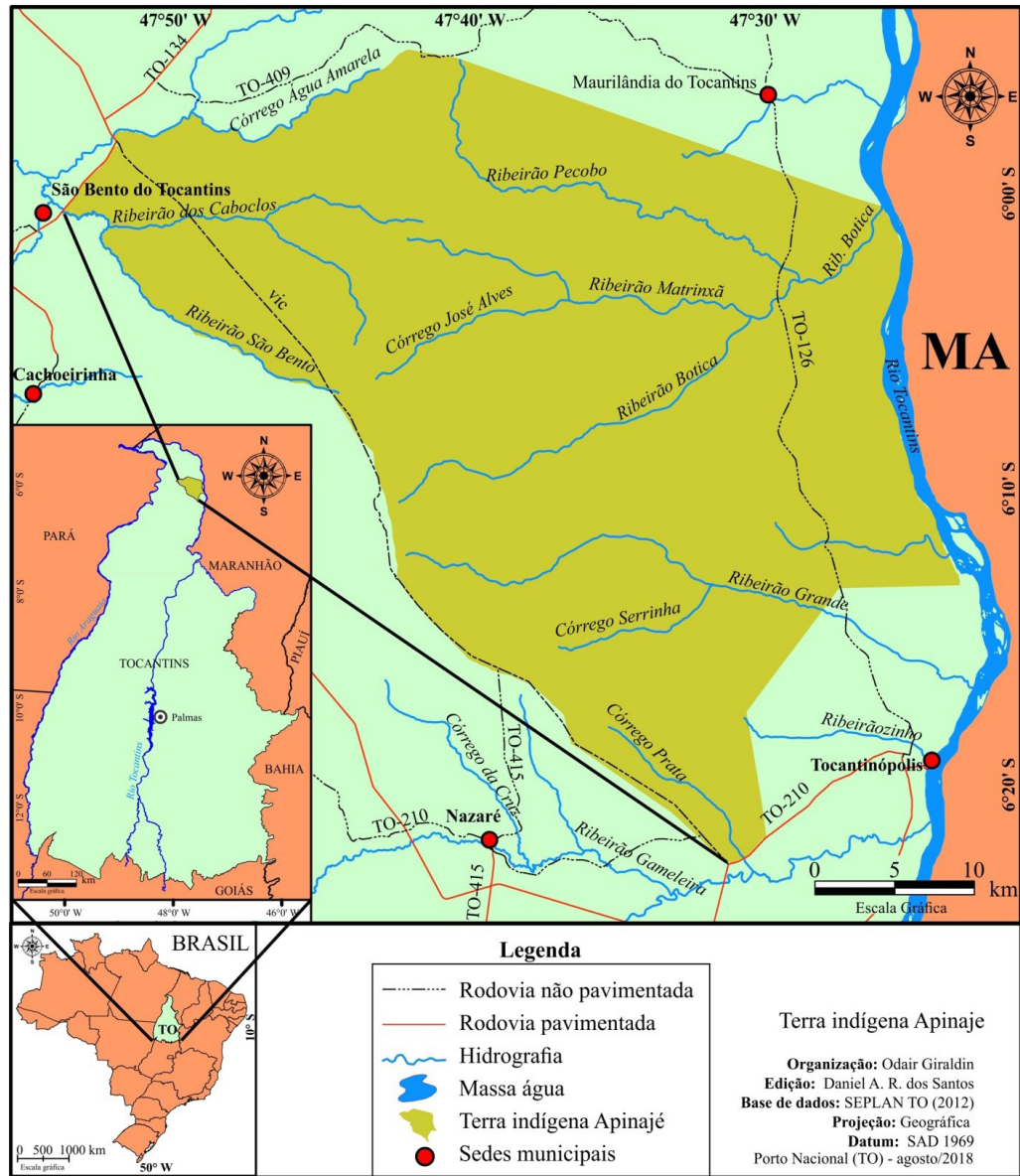
Ocorreu essa situação no início do trabalho de campo de Giralдин (2000), quando pediu a Irepxi (Maria Barbosa) e Grer (Júlia Laranja), que lhe contassem histórias. Elas iniciaram contando a história pós-*kupě*, uma vez que os conflitos gerados pela demarcação da terra indígena atual (ocorrida em 1985), marcou a vida de Irepxi. Ela participou da fundação da aldeia Cocalinho, na região oeste do território Apinaje, como uma forma de ocupação de uma parte memorável do território tradicional e para garantir a inclusão daquelas terras dentro da área demarcada (ver figura 1 adiante).

Já o finado *Katàm Kaàk - Amnhimiy* (Grossinho), quando lhe foi pedido para que contasse história, ele perguntou qual ele queria ouvir. Giralдин respondeu-lhe que queria ouvir histórias bonitas dos Apinaje. Ele, que tinha sido um dos principais interlocutores de Roberto DaMatta quando este realizou suas pesquisas entre os Apinaje, nos anos 1960, provavelmente sabendo dos interesses dos etnólogos, então contou a história do início dos tempos. Uma das narrativas classificadas como *kupě kêt ri mẽ ùjarenh*. E começou com as narrativas sobre as ações de *Myyti* e *Mytwrÿÿre*, como se verá em seguida.

Neste texto, então, inicialmente apresentamos as narrativas (*mẽ ujarēnh tũm*) da criação do mundo e da humanidade, nas quais são abordados princípios ontológicos da cosmologia Apinaje e também do surgimento dos brancos e do primeiro wajaga (xamã). Em seguida, à luz dessas narrativas, fazemos uma reflexão teórica sobre as abordagens que procuram relacionar Antropologia e História para localizar nossa perspectiva sobre esse debate, considerando as afirmações de DaMatta de que os Apinaje “têm uma noção de tempo e de duração de tempo, mas não têm uma perspectiva histórica” (DAMATTA ([1987]1993, p. 121). Posteriormente apresentamos algumas narrativas que os Apinaje constroem sobre episódios como a chegada dos brancos na região e de suas relações com os missionários, através da história do descobrimento da santa no rio Tocantins. Na sequência, narramos a história da região, tal como se torna possível, utilizando

fontes documentais, finalizando com a histórias dos conflitos coronelísticos armados que envolveram a localidade de Boa Vista (atual Tocantinópolis) e que contou com a participação dos Apinaje. Com isso, podemos interpretar então a narrativa feita por *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho) sobre esses episódios, mostrando como ele narra a partir do estilo narrativo Apinaje de uma *mẽ ujarěnh tũm*. Ao final, retomamos a crítica à afirmação de DaMatta sobre a ausência de perspectiva histórica dos Apinaje, mostrando ser um equívoco essa abordagem e fornecendo reflexões etnográficas que possibilitam afirmar que os Apinaje têm uma perspectiva histórica, mas baseada em outros princípios que não a História Ocidental.

Figura 1 – Terra Indígena Apinaje



Fonte: Autoria própria.

## 2 KUPĒ KĒT RI MĒ ŪJARĒNH (NARRATIVAS SEM A PRESENÇA DOS NÃO-INDÍGENAS)

Uma das principais características dessas narrativas é não ter necessariamente que abordar espaços e pessoas específicas, o que se evidencia pelo não uso de nomes pessoais, por exemplo. Por não tratar de especificidades, elas podem, então, abordar os princípios ontológicos do modo de vida Apinaje. E podemos notar nessa narrativa que, desde o início dos tempos, um elemento ontológico vital é o princípio do respeito e da reciprocidade que está fundamentada nas relações de amizade formal, ou seja, a relação entre *kràmngêt* e *pahkràm*.

## 3 DESCRIÇÃO DAS AÇÕES DE *MYYTI* E *MYTWRÿÿRE* NA CRIAÇÃO DO MUNDO E DA HUMANIDADE

No princípio havia apenas a terra (*pika*)<sup>6</sup> com o mundo vegetal. Ainda não existiam as caças, e os vegetais eram pequenos, de um tamanho que se podia alcançar a copa dos buritis com as mãos. O céu também era mais baixo que atualmente, passando logo acima da copa das árvores mais altas. *Myyti* (Sol) e *Mytwrÿÿre* (Lua) moravam no céu. Um dia *Myyti* (*kràmngêt* = amigo formal; recíproco = *pahkràm*) chamou *Mytwrÿÿre* (*pahkràm*) para descerem e habitar aquele outro mundo. Desceram e fizeram uma morada.<sup>7</sup>

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

Um dia *Mytwrÿÿre* disse a *Myyti*: “*ixkràmngêt*, o lugar é bom para a gente morar”.

<sup>6</sup> Esta versão foi recolhida junto ao falecido *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho), considerado por todos como um profundo conhecedor da cultura e tradição Apinaje. Ele traduz *Mÿÿti* e *Mÿÿtwrÿÿre* por, respectivamente Deus e São Pedro. Mas ele próprio dizia que Deus e São Pedro é a mesma coisa que Sol e Lua. Tradução semelhante foi observada entre os Krahô por Melatti (1972, p. 47). A versão aqui apresentada não é uma transcrição literal da descrição feita por *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho). Ela segue a narrativa feita por ele, com adequações em termos de ortografia (concordâncias, inserção de sinônimos, como, por exemplo, a utilização de excrementos, quando ele falava bosta).

<sup>7</sup> Na versão de Nimuendajú, *Myyti* desceu primeiro. Quando *Mytwrÿÿre* chegou aquele já havia feito uma morada na cabeceira de um riacho (NIMUENDAJÚ, [1939] 1983, p. 120).

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

Continuaram a andar.

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

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

Em seguida, “desenharam” o índio, as caças e todas as outras coisas.<sup>8</sup>

E voltaram a caminhar.

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

*Mytwrỳ̀̀re* chegou e perguntou: “*ixkràm̀̀gềt*, no que você está pensando?”

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

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

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

---

<sup>8</sup> Este ato de “desenhar” com cordões de algodão é algo semelhante à brincadeira infantil chamada “cama-de-gato” realizada em quase todo o Brasil. Há indicações de que essa brincadeira é praticada em todos os continentes até mesmo entre os Esquimó (<http://www.terrabrasileira.com.br/folclore/i31-jcama.html>). Trata-se de criar formas geométricas através de habilidade em trançar os fios pelos dedos das mãos. Essa é uma prática pouco realizada entre as crianças Apinaje atuais. As pessoas mais velhas contam que, no passado, muitos homens sabiam fazer estes “desenhos” com os cordões. Segundo informações dos Apinaje, os Krahô também sabiam fazer, ainda, estes “desenhos”.



Voltaram novamente a andar pelo mundo.

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

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

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

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

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

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

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

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

*Myyti* não ralhava com *Mytwrýyÿre*. O que este dizia, *Myyti* concordava. Muito embora *Myyti* fosse mais forte e poderoso que *Mytwrýyÿre*. Novamente voltaram a andar.

Um dia *Myyti* foi para o céu, sem avisar *Mytwrýỹre*, buscar ferramentas. Soltou o facão e o machado na roça. As ferramentas foram trabalhando e derrubando as árvores<sup>9</sup>.

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

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

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

Ao voltar, falou com *Mytwrýỹre*: “*pahkràm̃re*, foi você que foi olhar os trabalhadores?”.

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

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

*Mytwrýỹre* respondeu: “*ixkràm̃gễt*, assim é que é bom. Quando nós descobrirmos nossos filhos, eles vão trabalhar por eles mesmos. Vão plantar a roça no tamanho que podem cuidar. Mas se as ferramentas trabalhassem sozinhas, iriam derrubar muito mato. Sem coragem para plantar tanta roça, haveria desperdício. Que aconteceria com as matas? Elas poderiam se acabar. Onde os nossos filhos iriam trabalhar? Eles trabalhando por sua própria força, derrubam a quantidade de mata que podem plantar e cuidar. Assim sempre haverá mata para trabalhar”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Nimuendajú ([1939] 1983, p. 123-4) afirma que para fazer o roçado, *Myyti* chamou o pica-pau *Dyái*, o caramujo *Duwúdn* e a pedra quartzo *Klid* para fazerem a derrubada. Carlos Estevão de Oliveira (OLIVEIRA, 1930, p. 69) informa que apenas o caracol foi chamado para fazer o roçado. Estes “personagens”, parecem ser mais condizentes com uma versão mais antiga deste mito.

<sup>10</sup> É importante notar aqui que esta versão ecologicamente correta foi contada por *Katàm̃ Kaàk* – *Amnhimy* (Grossinho), não havendo tal característica nas versões recolhidas por Nimuendajú (1939) e Oliveira (1930).

*Myyti* concordou e voltaram a andar.

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

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

*Myyti* ouviu o barulho. Chegou à porta e viu a debandada das caças. Falou com *Mytwrýỹre*: “*pahkràmre*, por que você fez uma coisa dessas?”

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

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

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

*Myyti* concordou.

Voltaram a andar.

Um dia *Myyti* foi para uma cabeceira<sup>11</sup> onde achou um buriti com frutas maduras, comendo-as. Isto fez com que suas fezes ficassem avermelhadas. Quando *Mytwrýỹre* observou isto, perguntou a *Myyti* o que ele tinha comido que deixou seu excremento vermelho pois gostaria que o seu também tivesse aquela cor.

*Myyti* disse-lhe que seu excremento tinha aquela cor porque comia flores de pau d’arco, recomendando-lhe que as comesse em jejum. *Mytwrýỹre* obedeceu, mas seu excremento ficou preto. Ao perceber que havia sido enganado, *Mytwrýỹre*

---

<sup>11</sup> Cabeceira aqui tem o sentido da nascente de um curso d’água qualquer.

segiu *Myyti* observando-o quando ele estava comendo frutas de buriti. *Mytwrỳ̀̀re* queixou-se do logro que *Myyti* lhe pregava. Este, então, convidou-o para que comesse com ele. *Mytwrỳ̀̀re* aceitou. Mas quando foi comer, *Myyti* sussurrou: “uma banda dura” e todas as frutas que experimentava estavam maduras de um lado e tinha o outro duro e intragável. *Mytwrỳ̀̀re* zangou-se e atirou uma das frutas no tronco do buriti. Imediatamente a palmeira cresceu, juntamente com todos os troncos das demais árvores. Nesse processo, o céu, que também era baixo, foi levantado, elevando-se até sua altura atual<sup>12</sup>.

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

E voltaram a andar.

*Myyti* e *Mytwrỳ̀̀re* chegaram num lugar em que havia uma árvore com pica-paus que estavam tirando mel no alto dela. *Myyti* pediu um pouco, e os pica-paus jogaram mel que ele pegava e comia até encher a barriga. Quando *Mytwrỳ̀̀re* pediu mel e os pica-paus jogaram, *Myyti* baixinho dizia: misturado com samborá<sup>13</sup> e *Mytwrỳ̀̀re* comia o mel misturado com samborá. Em seguida, *Myyti* pediu o enfeite de cabeça. O pica-pau pedrês<sup>14</sup> perguntou se queria o enfeite dele. *Myyti* disse que queria o do outro que estava acima dele. Outro pica-pau perguntou e *Myyti* respondia que era o que estava ainda mais acima dele. Até que o pica-pau verdadeiro (de cabeça vermelha) perguntou e *Myyti* confirmou que queria o enfeite dele. Então o pica-pau soltou o enfeite, que desceu como uma tocha. *Myyti* o aparou e apagou o fogo. Levou-o para casa e o guardou em uma cabaça, escondido de *Mytwrỳ̀̀re*.

No dia seguinte, voltaram a andar. Por volta de duas horas da tarde,

<sup>12</sup> Este episódio do crescimento das árvores e elevação do céu, presente na descrição feita por Nimuendajú ([1939] 1983, p. 123), não foi incluída na versão de *Katàm Kaàk - Amnhimiy* (Grossinho). No entanto, este episódio foi narrado por outras pessoas na experiência de campo de Giralдин (2000).

<sup>13</sup> Samborá são impurezas existentes no mel, como pó da madeira onde se abrigou a colmeia, ou restos de pólen.

<sup>14</sup> Pedrês é um termo regional para referir-se às aves “salpicadas de preto e branco na cor” (conforme dicionário Aurélio), tendo o mesmo significado que “carijó”.

*Mytwrỳ̀̀re* chegou primeiro e foi para a casa de *Myyti* e tirou o enfeite, colocou-o na cabeça e saiu cantando. *Myyti* foi chegando, ouviu *Mytwrỳ̀̀re* e pensou: “*pahkràmre* viu alguma coisa, pois está alegre e cantando. Talvez tenha achado meu enfeite”. De fato, ao chegar, viu que era o enfeite. Chegou em casa e ficou esperando.

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

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

*Myyti* concordou.

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

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

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

*Myyti* disse para *Mytwrỳ̀̀re* que esperasse, para que ele apanhasse o enfeite para ele.

*Mytwrỳ̀̀re* retrucou: “Não, não! Você está me enganando. Você vai pegar e não me entrega”.

*Myyti* disse: “Não, eu pego e te entrego, pois eu já tenho um e não preciso de mais um.”

*Mytwrỳ̀̀re* insistiu: “Não, mas sou eu que pegarei”.

*Myyti* afastou-se, aconselhando que tomasse muito cuidado.

O pica-pau avisou que iria soltar. *Mytwrỳ̀̀re* mandou que jogasse.

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

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

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

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

*Mytwrỳ̀̀re* queimou-se.

Depois que o fogo passou, desceram das árvores e foram se procurando. Encontraram-se e *Mytwrỳ̀̀re* disse: “*ixkràm̀̀gề̀t!*”.

*Myyti* disse: “Onde tu estava?”.

*Mytwrỳ̀̀re* respondeu: “Eu estava ali. Mas eu queimei minha barriga. Eu entrei numa casa de marimbondo vaqueiro. A casa era pequena, eu fiquei com a barriga de fora e queimei”.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Myyti* rolou uma cabaça<sup>15</sup> comprida. Esta bateu no pé da ponte, caindo na água. Quando se levantou, já era índio. Levantou-se e sentou na ponte. Em seguida, rolou uma cabaça menor, que era para sair a mulher dele. Ela saiu e sentou-se na ponte.

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

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

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

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

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

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

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

---

<sup>15</sup> A presença da cabaça como instrumento através do qual surge os filhos de Sol e Lua está presente na maioria dos grupos Timbira. A exceção, talvez, seja os Apànjekrá. Para eles, Sol e Lua utilizaram pedaços de talo de buriti. Lançados na água, afundavam e, em seguida, flutuavam já na forma humana (WILBERT; SIMONEAU, 1978, p. 35).

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

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

Esta aldeia<sup>16</sup>, *Myyti* dividiu-a no sentido leste / oeste, dizendo: “Os meus filhos [*Koti*, seguindo a versão de Nimuendajú; *Kooti*, na escrita atual] morarão na parte norte!” “E os meus [*Kore* seguindo a versão de Nimuendajú; *Koore*, na escrita atual] na parte sul!”<sup>17</sup>, disse *Mytwrỳ̀̀re*. Assim se formaram as duas metades *Kooti* e *Koore*. *Myyti* disse: “Quem tomará conta da aldeia?” e imediatamente *Mytwrỳ̀̀re* respondeu: “Deve ser *Koore*!” Mas *Myyti* desta vez não concordou: “Não, deve ser *Kooti*!” E assim ficou para sempre, pois [segundo Nimuendajú] os *Kooti* sempre governam. Em seguida casaram os filhos entre si e deram-lhes muitos conselhos.

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

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

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

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

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

<sup>16</sup> Seguimos aqui a descrição feita por Nimuendajú ([1939] 1983, p. 124). Deste episódio, não ouvi descrição no campo.

<sup>17</sup> Esta divisão seguindo estes pontos cardinais está equivocada. É o leste (lado do sol nascente) que está associado a *Kooti*, enquanto que o oeste (lado do sol poente) associa-se a *Koore*.



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

Foram embora e, desde então, os índios andaram sós.

Podemos notar então, nessa narrativa, a presença de alguns elementos morais que podemos considerar primordiais para os Apinaje. Inicialmente podemos destacar a relação entre a vida e a morte, presentes nas ações de *Myyti* e *Mytwrỳ̀̀re* diante do episódio do falecimento de cada um deles. Enquanto o primeiro sente saudades do outro e por isso não efetiva seu desaparecimento completo, o segundo sepulta *Myyti* em cova profunda e atua para impedir sua saída da sepultura. E a alegação para esse comportamento está no segundo elemento moral, que é o perigo do canibalismo que poderia ser provocado tanto pelo excesso de pessoas na terra se não houvesse morte, quanto pelo uso extremo dos elementos do meioambiente, seja pelo desmatamento desmedido (pela ação autônoma das ferramentas) ou pelo acesso facilitado às caças, caso elas continuassem mansas e vivendo no ambiente doméstico das aldeias, como era desejo de *Myyti*.

Mas talvez o elemento moral mais importante e primordial presente nesta narrativa seja a relação entre *Myyti* e *Mytwrỳ̀̀re*, pautada pela alteridade, estabelecida pela relação de amizade formal já entre os seres criadores da humanidade. Ou seja, dois sujeitos muito semelhantes (Sol e Lua) ao criarem seus “filhos” através das cabaças lançadas à água, criaram-nos na condição de alteridade, muito embora compartilhem de uma mesma identidade (são todos *panhĩ*). Essa condição de alteridade primordial (são filhos de dois sujeitos que são amigos formais) é fundamental para o estabelecimento de relações de aliança através do casamento. Vale lembrar que os amigos formais (relação de *kràm̃gêt* e *pahkràm*) são símbolos de respeito, solidariedade e evitação, sendo que entre dois amigos formais de sexo oposto é interdita a relação sexual (e matrimonial). Mas, entre seus filhos consanguíneos, o casamento é preferencial e considerado a condição ideal, pois sempre prevalecerá a relação de respeito e harmonia entre os afins (GIRALDIN, 2000; 2011b).

### 3.1 A criação dos *kupê*

Vejam agora esta outra narrativa que é também uma *mê ùjarēnh tūm*, mas que aborda elementos dos princípios de sociabilidade, como a presença da *kupr̀y*, que é o termo para a mulher sexualmente disponível, o *panhĩ kanê*, que é aquele guerreiro que tinha como função eliminar as pessoas que pudessem ameaçar a vida em comunidade, além da utilização de termos de parentesco. Além disso, há referências também a espaços já socialmente utilizados, como as roças e locais de coleta. Por isso essa narrativa continua ainda nas caracterizações ontológicas em que se apresentam elementos filosóficos fundamentais, nas quais os princípios morais e éticos estão presentes. Ademais, trata das origens e das capacidades transformacionais de um agente transespecífico: o *wajaga* (xamã).

A seguir a narração que foi realizada também por *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho).

Um dia *Myyti* começou a cobiçar uma mulher Apinaje. Ele convenceu uma outra mulher (uma *kupr̀y*) a levar a moça para o mato. A moça, então, chamou seu pai para ir ao mato tirar coco de piaçava para dele extrair óleo, usado para enfeitarem-se.

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

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

Adiante, *Myyti* estava observando a moça. Mas não se apresentava como gente, mas transformou-se em cascavel<sup>18</sup> grande e ficou debaixo da piaçava.

Ele falou: “Ei, Ei!”.

A moça retrucou: “Ei, quem é você?”.

*Myyti* respondeu: “Sou eu”.

A moça perguntou: “Quem é eu?”.

<sup>18</sup> Note-se que há correspondência entre as versões de um mesmo mito entre os Timbira. Neste caso, o mito correspondente é o do *Auké*, existente entre os Timbira Orientais. Para os Krahô veja Melatti (1972), em cujas versões recolhidas por ele, é também Sol (em Krahô = *Pit*) quem se transforma em cascavel e copula com uma mulher. Desta relação, nasce *Auké*. Para os Timbira, veja-se Nimuendajú (1946).

Ele respondeu: “Sou eu, venha cá!”.

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

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

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

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

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

A moça disse que não esqueceria não.

Então *Myyti* disse que ela poderia ir embora.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O avô nunca falou com o neto, nem com sua filha. Quando ele viu que a criança já estava grande, ele foi para o pátio falar com os *panhĩ kanê*.<sup>19</sup> Ele pediu para que eles matassem seu neto, pois não queria um neto sem pai. A maioria não aceitou a tarefa. Dois deles, no entanto, aceitaram.

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

<sup>19</sup> *Panhĩ-kanê* é glosado pelo Apinaje como matador. Trata-se de pessoas que são solicitadas pelo *pahĩ* (“chefe” da aldeia) para matar alguém da própria comunidade, sobretudo no caso de ser acusada de feitiçaria. O termo *kanê* é utilizado também para referir-se aos elementos vegetais utilizados como remédio. Por exemplo: *apxêt kanê* = remédio do tatupeba.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

No pátio, o avô contou aos *panhĩ kanê* que *Wanhmẽ-kaprãn* havia voltado. Os anteriores se recusaram à uma nova tentativa, e dois outros *panhĩ kanê* apresentaram-se para o serviço. A estes, o avô recomendou que fizessem uma fogueira e nela atirassem *Wanhmẽ-kaprãn*.

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

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

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

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

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

Os caçadores chegaram até o terreiro da casa. *Wanhmẽ-kaprãn* perguntou-lhes se o reconheciam. Os caçadores responderam negativamente.

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

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

*Wanhmẽ-kaprãn* perguntou-lhes, então, se estavam com fome. Os caçadores responderam que sim. *Wanhmẽ-kaprãn*, então, serviu-lhes carne de gado. Os

Índios também recusaram ao saber a procedência da carne. Então *Wanhmẽ-kaprãn* trouxe carne de caça para eles.

Em seguida *Wanhmẽ-kaprãn* ofereceu-lhes rapadura. Os índios recusaram.

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

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

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

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

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

*Wanhmẽ-kaprãn* voltou e chamou as mulheres. Levou-as para a cozinha para trabalharem.

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

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

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

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

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

Eles decidiram ir embora. *Wanhmẽ-kaprãn* disse que, assim que os trabalhadores terminassem o serviço, ele os mandaria embora.

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

Ao chegarem no acampamento onde os outros estavam, contaram que *Wanhmẽ-kaprãn* mandava que todos que quisessem poderiam ir para a casa dele.

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

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

*Wanhmẽ-kaprãn* disse-lhes que eles iriam se arrepender. Quando os *kupě* aumentassem, eles iriam começar a querer as coisas de *kupě* e teriam que pedir a eles.

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



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

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

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

Assim concluiu *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho).

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

#### **4 SERÁ QUE OS APINAJE NÃO TÊM PERSPECTIVA HISTÓRICA?**

Em seu livro sobre os Apinaje, Roberto DaMatta (1976) afirma que aquele povo poderia ser mais bem compreendido através da utilização de um “modelo polinésio” que de um “modelo africano”. O que ele entendia pelos dois modelos? O “modelo africano” seria um sistema de regras sociais fechadas em que o comportamento de um dado ator teria apenas a opção fornecida pelo seu grupo de descendência unilinear. Já o “modelo polinésio” seria um sistema de regras sociais abertas em que um dado ator teria vários pontos de referência para o seu comportamento (DAMATTA, 1976, p. 27).

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

Em *O Mundo Dividido*, DaMatta (1976) não estava interessado em questões de historicidade e, portanto, não faz nenhuma referência a este tema. Já em seu livro *Relativizando* (DAMATTA, [1987] 1993) o autor, discutindo as críticas ao estruturalismo e as concepções de tempo e história, pergunta-se que partido deveria tomar, como historiador, para contar a história dos Apinaje. Tomaria o partido dos cronistas coloniais, como Francisco de Paula Ribeiro, que escreveu diversos trabalhos sobre os Timbira, ou contaria a história da região, buscando em várias fontes documentais a teia da sequência dos acontecimentos que marcaram a região? Mas, continua, e a história dos Apinaje narrada por eles próprios? Neste ponto, ele afirma categoricamente que a resposta a esta última proposta transformaria todos os historicismos, pois “os Apinaje têm uma noção de tempo e de duração de tempo, mas não têm uma perspectiva histórica” (DAMATTA, [1987] 1993, p. 121).

O que significa para o autor não ter perspectiva histórica?

Para ele, primeiramente, os Apinaje não teriam uma perspectiva histórica porque não tomam o tempo “como uma moldura” (DAMATTA, [1987]1993, p. 121) pela qual se possa ligar todos os acontecimentos. Isto significa que, para os Apinaje, a unidade ou continuidade da sociedade e cultura não seria dada por uma noção de temporalidade, sendo que eles não estabeleceriam uma relação de causa e efeito entre os eventos, num processo indefinido e inacabado. Nas palavras de DaMatta, os Apinaje teriam uma noção de tempo cíclico, havendo para eles um “presente anterior”, representado pelas descrições míticas da atuação de Sol e Lua e da formação do mundo, e um “presente atual” em que se realiza tudo que os heróis míticos deixaram (DAMATTA, [1987] 1993, p. 122-3).

Além disso, os Apinaje também não possuiriam uma perspectiva histórica, segundo ele, já que não reconheceriam dentro da sociedade nenhum grupo “acelerador do tempo”, ou seja, nenhum segmento que detenha o direito de interpretá-lo. Não existiria entre eles nenhuma “zona onde novas idéias e relações sociais são situadas acima, abaixo, ou, como é mais freqüente, na frente do tempo” (DAMATTA, [1987] 1993, p. 123). Vale a pena ressaltar que, neste ponto, o autor ignora (pois não faz referência a ela) a análise realizada por Manuela Carneiro da Cunha sobre “mito e ação” entre os Canela (um grupo Timbira), através da qual ela argumenta, de maneira bastante convincente, que os cantos e danças são, para aquele grupo, “marcadores do tempo”. Naquele evento específico do

movimento messiânico de 1963, em que uma mulher anuncia que um filho seu nasceria como Aukê, um personagem que representa o homem branco no mito de surgimento destes, a realização intensa de cantos e danças tinham a finalidade de acelerar o tempo e fazer com que “o profeta” que nasceria amadurecesse mais rapidamente (CARNEIRO DA CUNHA, [1973] 1986).

Creemos que a forma como DaMatta conduz a discussão nesta questão está influenciada pela nossa concepção ocidental de tempo (linear) e de história (como mudança e inovação social). Esta sua interpretação está inspirada também nas formulações teóricas de Lévi-Strauss que, em vários textos, expôs sua teoria de sociedades “frias” (aquelas que ignoram os eventos e conservam as estruturas ao longo do tempo) e “quentes” (aquelas que interiorizam os eventos transformando as estruturas elementares), e na famosa afirmação de Marx: “os homens fazem a história, mas não a história que querem” (DAMATTA, [1987] 1993, p. 47).

Eduardo Viveiros de Castro, em resenha ao livro *História dos Índios no Brasil* (CARNEIRO DA CUNHA, 1992b), comenta quatro dimensões diferentes ao conceito de etno-história. Uma primeira, diz respeito a uma etno-historiografia, da mesma forma como se falaria de uma etnogeografia, ou uma etnoastronomia: “do saber desta ou daquela sociedade a respeito da sua inscrição na temporalidade, dos modos que utiliza para ordenar e preencher a série temporal (...), dos eventos que retém e elabora, daqueles que ignora” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993, p. 25).

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

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

Finalmente, haveria também a acepção do termo pela qual incorporaria as três anteriores. Trata-se de “regimes de historicidade”: os “modos concretos de estar no tempo de cada forma sociocultural”. Estes “modos” seriam tributários, ou seja, estariam de certa forma dependentes, dos modos de produção e reprodução, da estrutura morfológica, da cosmologia, da filosofia da história e da “cultura”, em sentido mais amplo, enfim, da própria “forma sociocultural” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993, p. 25). Para Viveiros de Castro “é destes regimes diferenciais que falou Lévi-Strauss ao propor a muito vituperada noção de ‘história fria’ [...]” (VIVEIROS DE CASTRO, 1993, p. 25-6).

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

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

Essa distinção entre sociedades “frias” e “quentes” foi o ponto de partida para diversos debates e críticas, do qual o livro *Rethinking History and Myth* (HILL, 1988) é um exemplo. Os diversos autores partiram do princípio de que há dois tipos de consciência social nas sociedades: uma consciência mítica e outra histórica. A concepção teórica estruturalista concebe as assim chamadas sociedades “frias” como aquelas que enfatizam aos mitos, reduzindo todos os acontecimentos históricos a uma explicação mítica, evitando, dessa forma, qualquer mudança na estrutura. As sociedades “quentes”, ao contrário, seriam aquelas que enfatizariam a história, interiorizando os acontecimentos, aceitando e promovendo mudanças na sua estrutura. Os exemplos apresentados pelos diversos trabalhos ali reunidos, demonstram que as

sociedades da América do Sul, tanto das terras baixas como as andinas, contrariam aquela distinção formal de uma teoria estruturalista. Em todas elas, mito e história são formas complementares de consciência social através das quais os povos constroem estruturas interpretativas, revelando-se tanto em formas verbais (diferentes em formas de gêneros narrativos: metáfora, metonímia, sinédoque, ironia) quanto não verbais (sobretudo rituais e cerimoniais). Para Hill, essas formulações não são feitas sob formas abstratas. Ao contrário, os diversos gêneros de narrativa são formas de ação social para lidar com situações históricas empírica e concretamente tanto dentro quanto entre sociedades. A utilização da história mítica irônica exemplifica um poder criativo da interpretação indígena, pois a utilização desse gênero expressa a capacidade criativa de reformular a metáfora social da consciência mítica indígena em um tropo diferente de consciência histórica, a qual pode, assim, ser usada como *gênesis* social de novas interpretações (HILL, 1988, p. 13).

Apesar dessas ressalvas sobre a interpretação estrutural dos mitos, a importância de uma discussão sobre o tema da mitologia, no entanto, foi sugerida pelo próprio DaMatta. Referindo-se ao ciclo mitológico que narra a origem da humanidade, em nota de pé de página, ele sugere que:

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

Esta é a intenção ao abordar essas narrativas: tomá-las como expressões de uma teoria social, através da qual se pode interpretar as formas de sociabilidade Apinaje, procurando compreender como se interrelacionam os diversos aspectos da sua vida (cosmologia, parentesco) num todo social e cultural.

Vimos nas páginas anteriores as *mẽ ũjarẽnh tũm* que trataram de acontecimentos pré-*kupẽ*, nas quais os espaços e sujeitos são definidas mais em termos de categorias sociais que em termos de personalidade. Nestas narrativas pós-*kupẽ*, que veremos adiante, uma das características é que os episódios se dão em espaços plenamente conhecidos e com personagens mais identificáveis como pessoas indígenas e não indígenas.

## 5 RA KUPĚ KAMĀ MĚ ŪJARĚNH – HISTÓRIA DO PRIMEIRO CONTATO E O DESCOBRIMENTO DA SANTA

Essa categorização das narrativas (*Ra kupě kamā mē ūjarēnh* = narrativas sobre eventos com a presença não indígena) é utilizada para tratar de acontecimentos posteriores à chegada dos não indígenas na região.

A maioria dos Apinaje adultos conhece e menciona a história da chegada do primeiro padre, bem como do episódio do “descobrimento” da Santa dentro do rio Tocantins. Menciona-se o contato inicial com um padre que subiu o rio Tocantins desde Belém e, após meses de tentativas, chegou finalmente à aldeia, estabelecendo-se à margem esquerda daquele rio, onde se localiza atualmente Tocantinópolis (ver figura 1).

Segundo o principal contador de histórias que encontrado por Giralдин (2000) entre os Apinaje, *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho), naquela época eles viviam na aldeia “Alegria”. Esta era uma aldeia grande na qual ocorriam cantigas diárias no pátio, além de constantes corridas de tora, razão pela qual a aldeia recebeu o nome, dado pelo padre, de “Aldeia Alegria”<sup>20</sup>.

O padre viajou de Belém, subindo o Rio Tocantins, em busca de “índios para amansar”<sup>21</sup>. Após percorrer mais de “trinta léguas” (*sic*), o padre, juntamente com seus ajudantes, chegou a um lugar que era coberto de matas com terras férteis e caça abundante (queixada, caititu, antas). Ali eles decidiram permanecer.

Alguns dias depois, explorando a região, o padre e seus ajudantes descobriram, no cerrado, sinais dos habitantes indígenas existentes da área.<sup>22</sup> Inicialmente os trabalhadores ficaram com medo de serem atacados pelos índios, mas o “padre” procurou acalmá-los.

Na versão de *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho), essa aldeia ficava numa baixada. Ao se aproximar da aldeia, os índios logo gritaram para avisar que os

<sup>20</sup> A região dessa aldeia acabou ficando fora da área demarcada.

<sup>21</sup> Segundo *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho), os padres enganaram os trabalhadores que o acompanhavam, dizendo que estavam em busca de terras boas para poderem viver, quando na verdade estavam em busca de “índios para amansar”.

<sup>22</sup> *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho) afirma que estes trabalhadores estavam construindo uma estrada (possivelmente a que ligou São Vicente [atual Araguatins, TO]) a Boa Vista [atual Tocantinópolis, TO]).

*kupẽ* estavam chegando. Os índios foram ao encontro dos trabalhadores e os cercaram. Ao perceberem que eles estavam com fome, os Apinaje imediatamente lhes ofereceram comida (batata, banana, mandioca, abóbora, todas assadas). A comida foi consumida pelos visitantes que levaram também uma porção para mostrar ao padre.

No dia seguinte, o padre foi até a aldeia, sendo recebido amistosamente pelos Apinaje. Após rezar, o padre falou, através de um índio que já entendia a língua *kupẽ* e que serviu de intérprete, que gostaria que o *pahĩ* (líder político da aldeia) fosse até o local onde ele estava morando. Lá chegando, o padre informou que pretendia morar como “agregado” dos índios. Ele fazia muita roça que seria compartilhada com os índios quando eles fossem passear na vila. O *pahĩ* não consentiu, dizendo que os *kupẽ* são danados, pois ficariam morando e, passado algum tempo, o padre iria dizer que o terreno era dele e tentaria expulsar os índios de suas terras. O padre, informado pelo intérprete da negação do *pahĩ*, insistiu dizendo que o território era dos índios e não tinha intenção de tomar a terra. Continuava afirmando que queria somente morar como “agregado”. O *pahĩ* manteve a negação da autorização. Após muita conversa, o *pahĩ* consentiu, mas alertou que não aceitaria que a sua terra fosse tomada. O padre agradeceu, comprometendo-se a fornecer muito alimento e muitos presentes para os Apinaje.

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

O padre dizia que a Santa era dos índios e que eles poderiam participar das festas que seriam feitas anualmente em sua homenagem. Em seguida o padre construiu uma cerca para a Santa, que delimitava e separava o território pertencente

aos índios, daquele que era “propriedade” da Santa. Esta cerca ficava próxima à Boa Vista (atual Tocantinópolis). Segundo a narrativa de Irepxi e Grer, esta “cerca” não foi respeitada pelos *kupẽ* que passaram a invadir todas as terras da região.

Atualmente, os Apinaje afirmam que um padre levou a imagem da Santa para o Papa. Entretanto esse episódio ficou na memória dos Apinaje. Ele serve, inclusive, tanto para que a população da cidade de Tocantinópolis, vez por outra, solte um boato de que os “índios” vão invadir a cidade para resgatar a Santa, quanto para os próprios Apinaje que, sabendo desse receio da população de que a cidade seja invadida, usam desse argumento quando querem amedrontar a população. Giralдин (2000) pôde perceber um exemplo da utilização discursiva dessa história, em uma reunião das lideranças das sete aldeias, realizada na cidade de Tocantinópolis em 03-11-96, em que *Kôre, pahĩ* da aldeia Riachinho, fez menção ao “descobrimento” da Santa. Na mesma reunião, mencionou-se que na cidade se perguntava se os “índios” iriam tentar “roubar” a Santa da igreja.

## 6 HISTÓRIA DA REGIÃO E SOCIEDADE CIRCUNDANTE DA PERSPECTIVA NÃO-INDÍGENA

Nimuendajú nos informa que o primeiro encontro historicamente comprovado entre os Apinaje e membros da sociedade não indígena ocorreu em 1774, quando Antônio Luiz Tavares navegou pelo rio Tocantins e mencionou grande número de “índios” à margem esquerda do rio, próximo das cachoeiras de Três Barras e de Serra-Quebrada (NIMUENDAJÚ, [1939] 1983, p. 2). Ainda pelas informações do mesmo autor, foi também no final do século XVIII que aqueles “índios” apareceram com o nome de Apinaje. Thomaz de Souza Villa Real, navegando pelos rios Tocantins e Araguaia, deu as primeiras informações sobre os “índios” que ele chamou de “Pinagé” ou “Pindaré” (NIMUENDAJÚ, [1939] 1983, p. 3). Mas, em trabalho produzido sobre a territorialidade Apinaje<sup>23</sup>, Adolfo Neves de Oliveira Júnior chamou a atenção para uma informação que menciona os “Pinarés” numa região mais ao sul de seu território tradicional, próximo ao arraial de Natividade [atualmente cidade de Natividade, Estado do Tocantins]. O autor extraiu essas informações de Taunay (1950), que menciona *bandos* expedidos [em 1740]

<sup>23</sup> Relatório do “Grupo Técnico de Revisão da Área Indígena Apinajé”, Mimeo, FUNAI, 1994.



pelo capitão general da Capitania de Goyaz, D. Luís de Mascarenhas, para que se formassem *bandeiras* para atacar os “Pinarés” das terras ao norte das minas de Natividade. Sendo assim, haveria que se corrigir as informações históricas de Nimuedanjú, recuando meio século as primeiras informações sobre os Apinaje. Não se têm informações, entretanto, se os “Pinarés” citados nos *bandos* de 1740 seriam os mesmos Apinaje, cujas informações aparecem em documentos do final do século XVIII. Esse assunto carece de mais pesquisas documentais. É importante mencionar, entretanto, que existe um pequeno povoado, próximo à atual cidade de Natividade, que tem o nome de “Apinaje”. Alguns moradores locais, com quem Giralдин conversou em Porto Nacional (TO), não sabem informar, entretanto, a origem desse nome, nem tampouco sabem que há um grupo indígena com o mesmo nome que o povoado.

Nos primeiros anos do século XIX, os Apinaje foram “conquistados” por alguns invasores de seu território. O principal deles foi Antônio Moreira da Silva, que, em 1816, fundou uma povoação, de nome Santo Antônio das Três Barras, na margem do rio Tocantins, logo abaixo da cachoeira de Três Barras. Esse povoado passou a ser chamado de Carolina, mas foi incorporado, em 1834, ao de São Pedro de Alcântara (fundado em 1812), conservando-se o nome de Carolina (atualmente no Estado do Maranhão). Em 1817, uma epidemia de varíola atingiu a região habitada pelos Apinaje. Não há notícias sobre o número de pessoas vitimadas. Sabemos que, no ano seguinte (1818), eles aceitaram a “amizade” de um morador de São Pedro de Alcântara, Plácido de Carvalho. Apesar dessa “amizade”, nunca deixaram de conviver com Antônio Moreira da Silva. Acabaram por se envolver nos conflitos político-militares provocados pelas intrigas deste com seu rival José Maria Belém<sup>24</sup>.

A região norte de Goiás teve suas fronteiras minimamente definidas após 1820. Até então, as Províncias de Maranhão, Pará e Goiás reivindicavam para si a posse do atual “Bico do Papagaio”. Nimuedanjú nos informa que, enquanto um grupo de Apinaje era aliado de Antônio Moreira da Silva, que recebia apoio de Goiás, outro grupo aliara-se a José Maria Belém apoiado pelas autoridades do

---

<sup>24</sup> Segundo nossas informações este chamava-se José Marianno Belém. Cf. Arquivo Histórico Estadual de Goiás (doravante AHE-GO). Livro 70, tomo I (Correspondência de Cunha Mattos para o Presidente da Província. Goiaz, 18/11/1825)- *Registro de Correspondência do Governo Civil da Província – 1823-1826. Cunha Mattos.*

Pará (NIMUENDAJÚ, [1939] 198, p. 4-5). Da mesma forma, segundo Nimuendajú, eles se envolveram num conflito bélico na época da Independência do Brasil. Nesse episódio, o major Francisco de Paula Ribeiro, cujos relatos sobre os Timbira são importantes e bem conhecidos, comandava uma tropa de setenta e seis homens, fiéis a Portugal. O major foi atacado por forças “brasileiras” formadas por moradores de Pastos Bons, chefiada por José Dias de Mattos, com o auxílio de uma força de 250 guerreiros Apinaje. Na ilha da Botica, no rio Tocantins, os “brasileiros” venceram os “portugueses”, sendo o major Paula Ribeiro morto após ser aprisionado (NIMUENDAJÚ, [1939] 1983, p. 5).

Após a transferência do povoado de Santo Antônio das Três Barras para Carolina, uma pequena povoação existente à margem esquerda do Tocantins, Boa Vista, foi elevada à categoria de Vila (PALACIN, 1990, p. 19). Manteria este nome até o século XX, quando foi rebatizada de Tocantinópolis<sup>25</sup>.

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

As primeiras informações populacionais sobre os Apinaje são de 1824. O Comandante Antônio Moreira da Silva enviou ao Governador das Armas de Goiás, Raymundo José da Cunha Mattos, uma “Relação das Aldeyas do Apinagé que se achão de paz”. Pressupõe-se que havia outras, mas que ainda se mantinham autonomamente<sup>26</sup>.

Há informações de que, naquele ano de 1824, ocorreu um ataque dos Apinaje contra a povoação de Carolina (antiga Santo Antônio das Três Barras), sitiando-a por oito dias. Tudo indica que essa ação guerreira tenha sido condu-

<sup>25</sup> Nimuendajú ([1939] 1983), baseia-se em Cunha Matos (1824), que recebeu informação do Comandante de Carolina (em novembro de 1824) que Aldeia do Bom Jardim (1000); *Francisco Pecobo (Pep kôp)*, na Aldeia S. Antonio (1300); *Marcelino Juxum* (provavelmente *Waxũm*), na Aldeia do Araguaia (1400) e *Vetuco* (talvez *Mătỳk*) na Aldeia Santo Antonio (500) pessoas (AHE-GO, livro 68 p. 201-2).

<sup>26</sup> AHE-GO caixa 0017, pacote 1: 1830-1831. *Ofício sobre abertura de estrada de Carolina a Porto Real* (25-09-1829).

zida pelo José Maria Belém contra Antônio Moreira da Silva, conforme vimos anteriormente.

Com a chegada dos missionários Capuchinhos ao Brasil, Frei Francisco do Monte São Vítor foi nomeado diretor dos Apinaje<sup>27</sup>. Ele chegou em Boa Vista em outubro de 1841<sup>28</sup>, permanecendo ali por dezoito anos<sup>29</sup>, sendo que somente em 1852 foi erigida a paróquia de Boa Vista (PALACIN, 1990, p. 20). Naquele período, os Apinaje contavam com cerca de 800 pessoas.<sup>30</sup> Nimuendajú acredita que, pelo menos nos primeiros anos, aquele Frei deve ter se dedicado um pouco aos Apinaje, citando uma informação de Saint-Adolphe<sup>31</sup> para quem, em 1843, aquele frei estabeleceu numa das aldeias a chamada Missão Pacífica, influenciando, a partir dali, as demais três aldeias (NIMUENDAJÚ, [1939]1983, 5). Mas essa “Missão Pacífica” era na verdade o nome que aquele religioso atribuía à Vila de Boa Vista. De fato, ainda que conste na documentação oficial a existência do aldeamento dos Apinaje e Gradaú, tendo como missionário Frei Francisco do Monte São Vítor, ele sempre residiu na vila (atualmente a cidade de Tocantinópolis) e cuidava também das questões religiosas da população não indígena daquela região. Sua presença em Boa Vista servia mesmo para atrair sertanejos que lhe atribuíam qualidades miraculosas. Castelnau, ao visitar Boa Vista, em 1844, escreveu que:

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

---

<sup>27</sup> Do orçamento para Catequese dos Apinajé e Krahô foi despendido 120\$000 (cento e vinte mil réis) nos anos 1838-1842. Já no ano de 1843, com a presença do Missionário, esta despesa subiu cinco vezes, passando para 600\$000 (seiscentos mil réis). Cf. AHE-GO, Livro 150. Registro de Leis Provinciais- 1837-1842, p. 109.

<sup>28</sup> Relatório do Presidente da Província de Goiás de 1842, Memórias Goianas, 3: 211

<sup>29</sup> Frei Francisco do Monte São Vítor foi posteriormente transferido (em 1859) para o Presídio Militar de Santa Maria do Araguaia- atual cidade de Araguacema- onde permaneceu como missionário até falecer em outubro de 1873 (AHE-GO, Livro 358- Correspondência dos Presídios- 1859 a 1862, pp: 7, 44v, 47v-48, 66-66v, 67-67v, 68v-69, 77-80, 113v-114, 115v-166, 117-119, 158v, 160v. Ver também AHE-GO, Livro 406- Correspondência da Presidência para os Presídios- 1864-1872. AHE-GO, Livro 507- Correspondência da Presidência da Província com a Inspeção Geral dos Presídios- 1872 a 1877, p. 40v-41)

<sup>30</sup> Relatório sobre aldeamentos de Goiás, enviado ao Ministério dos Negócios do Império. Menciona 800 índios dentre o total de 2822 habitantes em Boa Vista. AHE-GO, livro 191.

<sup>31</sup> Nimuendajú refere-se à obra de J.C.R. Milliet de Saint-Adolphe: “Diccionario Geographico, Historico e Descriptivo do Império do Brazil”, Paris, 1845.

Essa mesma fama ele conservou em sua atividade religiosa em Santa Maria do Araguaia (atual Araguacema, TO). Mesmo após sua morte (1873), as pessoas daquela localidade ainda o veneravam. Segundo Frei Michel Berthet, em passagem por aquela região em 1883, Frei Francisco do Monte São Vítor havia sido sepultado no interior da igreja que construía, sendo “sua memória [...] venerada por todos que o conheceram. O povo o invoca como um santo e deposita oferendas em seu túmulo”<sup>32</sup>.

Após a saída do missionário capuchinho de Boa Vista, os Apinaje ficaram à mercê dos interesses dos moradores da região. Não foram encontradas informações precisas sobre a questão do território Apinaje nessa segunda metade do século XIX, porém o que se pode perceber é que sua população era incertamente conhecida. Em 1872, a sua população era estimada em 600 pessoas<sup>33</sup>. Mas em 1880, menciona-se que eles eram 1500<sup>34</sup>. Ainda que estimativamente, em 1897, H. Coudreau tenha mencionado três aldeias e um total de 400 pessoas ali vivendo (COUDREAU, 1897, p. 209). Entre 1880 e 1884, entretanto, o “Diretor” dos Apinaje era um homem conhecido como João Francisco Baptista. Todavia estava ocorrendo um processo de invasão mais intenso do território indígena naquela década. Depreende-se isto da denúncia feita por aquele “diretor” sobre as invasões das terras indígenas que estavam sendo promovidas por Alexandre Francisco Gomes e Francisco Acácio de Figueiredo. O primeiro era irmão, e o segundo era “afilhado” político do Cel. Carlos Gomes Leitão, político regional popularmente conhecido como “coronel” que seria personagem central nos conflitos coronelísticos armados que ocorreram na região, na década de 1890 (conforme veremos adiante)<sup>35</sup>.

A resposta das autoridades da Província de Goiás à denúncia de João Francisco Baptista foi inicialmente informar que a área do aldeamento dos Apinaje

<sup>32</sup> “Uma Viagem de Missão, escrita por Frei Michel Laurent Berthet, em 1883. Publicada na França em 1890”. *Memórias Goianas*, I, 1982, p. 109-71.

<sup>33</sup> Relatório do Diretor Geral dos Índios ao Presidente da Província informando que no aldeamento da Boa Vista existia, próximo da vila, uma aldeia com 600 habitantes. E algumas outras de “Apinagés e Gradaús” (AHE-GO) Caixa 215 (1872).

<sup>34</sup> “Mappa dos aldeamentos indígenas existentes na Provincia de Goyaz, organizado para satisfazer a exigência do Ministério da Agricultura constante do Aviso de 01 de Dezembro de 1879”. Secretaria da Presidência de Goiás, 22 de Janeiro de 1880. Disponível em: <http://www.crl-jukebox.uchicago.edu/bsd/bsd/330/000091.html>

<sup>35</sup> Um estudo destes conflitos foi realizado por Luís G. Palacin (1990).

era de 99 km<sup>2</sup>, dos quais apenas 15 km<sup>2</sup> estariam sendo ocupados. Recomendava-se que se respeitasse a terra indígena até que se pudesse demarcá-la definitivamente, de acordo com o artigo 2º §14 do Decreto 426 de 24-06-1845. Cita ainda o Decreto 1318, de 30-01-1854, que foi um regulamento para execução da Lei das Terras de 1850, explicitamente o artigo 75, que reservou para o usufruto dos indígenas as terras a eles destinadas<sup>36</sup>. Entretanto, em 03-06-1884 João Francisco Baptista, que denunciara a invasão das terras foi demitido do cargo de “Diretor” dos Apinaje. Em seu lugar, o Presidente da Província nomeou<sup>37</sup>, nada mais que o “padrinho” político de Francisco Acácio de Figueiredo: o próprio Coronel Carlos Gomes Leitão.

### **6.1 Os conflitos coronelísticos ou as “revoluções de Boa Vista” (Tocantinópolis)**

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

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

Nesse contexto surge um líder, chamado José Dias, um nordestino de nascimento, que teve sua fazenda assaltada pelos partidários do Cel. Leitão. Ele formou, então, um grupo armado de moradores do “sertão”. Enfrentou quatro combates no “sertão”, sendo que um deles ocorreu numa fazenda chamada

---

<sup>36</sup> AHE-GO- Livro Manuscritos Série 1800- Anexos 077 Catechese- 1884-1885, 1ª Sessão, n. 11. Para questões relacionadas à legislação indigenista do século XIX, ver Carneiro da Cunha [Org.] (1992a).

<sup>37</sup> AHE-GO- Livro Manuscritos Série 1800- Anexos 077 Catechese- 1884-1885, 2ª Sessão n. 15.

“Aldeia” e durou 48 horas. Em janeiro de 1893, José Dias invadiu Boa Vista; em março ele se retirava para sua fazenda. Os conflitos, entretanto, não cessaram.

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

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

O final da vida desse legendário “general do sertão” ainda é um fato obscuro. Tudo indica, entretanto, que a professora Leolinda Daltro, em viagem à Ilha do Bananal, no ano de 1900, convenceu José Dias a viajar com ela até o Rio de Janeiro. Naquela cidade, ele morreu dois anos depois da chegada. Há informações de que a causa da morte tenha sido a varíola (SANTOS, 2014, p. 61). No entanto há quem desconfie que ele possa ter sido assassinado (PALACIN, 1990, p. 84-9).

Não menos legendário que José Dias, foi o Padre João Lima. Nascido em Boa Vista, ordenou-se padre e chegou na cidade em 1897, comandando a política da região por cinquenta anos até sua morte em 1947. Padre João, como ainda hoje é conhecido na cidade, seria o principal protagonista das duas outras “revoluções” de Boa Vista: em 1907 e 1936. Na “revolução” de 1907, defrontaram-se o Padre João Lima e o maranhense Leão Leda. A motivação principal foi a tomada do poder político local e, com ele, os proveitos econômicos que dele poderia advir. Leão Leda disputava com o Padre João os cargos políticos locais e acabaram na luta armada. Leão Leda refugiou-se em sua fazenda na Prata (um vilarejo próximo a Boa Vista),

generalizando-se os conflitos em todo o “sertão”. No final dos conflitos, Leão Leda foi vencido transferindo-se com seu grupo de bandoleiros para Conceição do Araguaia. Ali, depois de afrontar a população local, foi morto (juntamente com seu filho) numa revolta popular que os assassinou dentro de sua casa. Para essas últimas “duas revoluções” de Boa Vista, entretanto, não tenho informações documentais da participação dos Apinaje. A despeito disso, a população local afirma que eles teriam sido “usados” pelo padre João em suas lutas políticas.

## **7 AS “REVOLUÇÕES DE BOA VISTA” COMO MË UJARËNH TÛM**

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

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

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

Primeira versão:

Tudo aconteceu porque um Krahô casou-se com uma mulher *kupë* muito rica, filha de um comerciante. Chico Curto, enciumado e com inveja, mandou matar o Krahô. O sogro do Krahô jurou vingança da morte do genro. Para resolver esse problema, o sogro mandou chamar José Dias. Certo dia, José Dias reuniu gente armada no sertão e foi cercar Boa Vista. Chico Curto tinha muitos policiais

---

<sup>38</sup> Segundo a versão de *Wanhmë* (Miguel), próximo ao ribeirão da Prata existe uma trincheira de pedra construída na época da guerra. Os Apinaje correram com medo, enquanto que os *kupë* envolviam-se nos conflitos.

aos quais José Dias não queria matar, por serem do governo. José Dias atirava por sobre as cabeças dos soldados. No final, José Dias e seu grupo foram presos.

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

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

Passado algum tempo (*Katàm Kaàk - Amnhimy* [Grossinho] fala novamente em dois anos), o carcereiro que dava carne crua para José Dias, em viagem pela região, chegou na aldeia Gato Preto. Chegando lá, foi na casa do “capitão” (*pahĩ*). José Dias reconheceu o soldado que lhe dava carne crua e disse-lhe que seria castigado por isso. O soldado pedia clemência pois alegava que fizera aquilo obedecendo a ordens. José Dias perguntou a Pedro Corredor<sup>39</sup> se ele tinha coragem de matar um “barrão” no dia seguinte<sup>40</sup>. Na manhã seguinte, levaram o soldado para a chapada (cerrado), e Pedro Corredor o matou. José Dias levou embora a montaria que era do soldado e foi acampar na “carreira de pedra”. A partir dali, mandou que se reunissem homens no sertão para guerrear. Dali seguiu para um lugar chamado “Varjão”<sup>41</sup>. As tropas foram chegando e se reunindo a José Dias.

Segundo *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho), José Dias somente comia carne da costela das vacas que matavam, não comendo a dos “quartos”<sup>42</sup>. Com a tropa reunida, José Dias andava pelo sertão, entrando inclusive pelas matas. Num

<sup>39</sup> Pedro Corredor (*Pěpkôb*), segundo Nimuendajú ([1939] 1983) era *pahĩ* da aldeia Gato Preto em 1928.

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

<sup>41</sup> Esta localidade foi palco dos conflitos da “guerra” entre o Padre João e Leão Leda.

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



determinado local, foi alertado sobre uma emboscada que estava sendo armada contra ele. Dois de seus homens foram na frente e mataram o assassino, levando suas orelhas para José Dias como prova. A partir desse dia, José Dias passou a não mais respeitar os soldados. Ordenou aos seus seguidores que atirassem em todos.

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

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

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

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

Os companheiros de José Dias entraram na cidade e procuravam por Chico Curto. Entravam em todas as casas e reviravam-nas. Uma mulher perguntou aos

soldados o que procuravam. Responderam que procuravam o Chico Curto. Ela indicou, então, onde ele estava escondido. Encontraram-no, de fato. Chico Curto chorava, enquanto era amarrado. As tropas de José Dias prenderam os soldados restantes. Disseram-lhes que se preparassem para viajar, para serem entregues ao governo.

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

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

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

Naquela cidade, o governo inquiriu se fora José Dias que matara os soldados. Ele respondeu que os índios foram os responsáveis pela morte dos soldados<sup>44</sup>.

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

A segunda versão:

<sup>43</sup> Esta simpatia era uma demonstração das qualidades mágicas, típicas de um *wajaga*. *Katàm Kaàk- Amnhimy* (Grossinho) afirmava que José Dias, que expunha seu traseiro em provocação e não era atingido pelas balas adversárias (outro poder mágico), era o mais “forte” de todos.

<sup>44</sup> *Katàm Kaàk- Amnhimy* (Grossinho) informa que a briga fora apenas de brancos, pois nem mesmo os índios de Gato Preto acompanharam José Dias.

A segunda versão da história das guerras de Boa Vista, narrada por *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho), é aquela entre o Padre João e Leão Leda.

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

Leão Leda não tinha apoio da cidade, sendo acompanhado apenas por seu filho. Leão aquartelou-se em uma casa que construía na Prata. Nesse conflito, os Apinaje de Gato Preto acompanharam o Padre João, reunidos por um homem de nome Jesuíno. Os partidários de Padre João cercaram a casa de Leão Leda. Num momento de descanso da batalha, os Apinaje estavam deitados numa casa, quando um rifle caiu, disparou e acertou um índio, matando-o.

O índio morto foi levado para a aldeia.

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

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

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

Pode-se observar na narrativa de *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho) sobre as “revoluções de Boa Vista”, a presença do mesmo estilo narrativo *mě ujarěnh tũm*. Por um lado, nota-se também a narração epopeica das ações dos personagens descrevendo-se suas falas, características pessoais, além de suas aventuras. Esse tipo de narração se realiza sobretudo no episódio de José Dias. Por outro, verifica-se um processo de *bricolage*, de maneira análoga àquela utilizada para se narrar um “mito”, pois ele se utiliza de partes de episódios diferentes e monta uma única “história”. É o que se verifica quando ele reúne, na saga de José Dias,

episódios que ocorreram nas brigas do Coronel Leitão contra as forças policiais que representavam o poder instituído, com outros acontecimentos que se deram nas “guerras” do Padre João, posteriores a presença de José Dias. É interessante observar que ele também “inventou” uma história da morte de José Dias que, à sua maneira de *bricoleur*, reúne diversas informações e constrói uma versão própria. As fontes documentais indicam a presença da professora Leolinda Daltro na região, enquanto *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho) afirma que fora uma “agente” do governo que viera com o fim específico de prender José Dias. Tal como as informações levantadas pelo historiador Palacin, *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho) também afirma que José Dias esteve no Rio de Janeiro e que morreu em algum lugar fora de Boa Vista.

As narrativas anteriormente apresentadas não pretendem esgotar a questão da história, ou das histórias dos (ou para os) Apinaje. O objetivo proposto, ao apresentar essas diversas histórias, foi de mostrar que a melhor interpretação da forma como os Apinaje se relacionam com sua experiência histórica é aquela oferecida pela abordagem proposta por Hill (1988): sua memória é recuperada através das narrativas míticas ou históricas, como formas complementares de consciência social.

Como vimos, o “conteúdo” da narrativa (*mě ũjarēnh*) poderão ser histórias antigas (*mě ũjarenh tūm*), quando se referir às que tratam de uma forma de consciência mítica, a qual fornece os elementos de uma ontologia (poderíamos falar mesmo de uma ética e moral) Apinaje. É certo, entretanto, que o estilo de narração segue, quase sempre, um padrão. Seja na narração das ações *Myyti* e *Mytwrÿyre*, das ações do padre no “primeiro” contato, ou na descrição que o narrador faz de sua própria experiência, há sempre a descrição das falas, ações e intenções expostas pelos personagens em questão. O finado *Katàm Kaàk - Amnhimy* (Grossinho) era mestre nesta arte de narrar.

## 8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As duas primeiras narrativas, aquela da criação da humanidade e aquela da criação dos *kupě*, não aparecem necessariamente numa ordenação linear, conforme apresentada aqui. Como ocorre normalmente com tais tipos de narrativas, elas sofrem o processo que Lévi-Strauss chamou de *bricolage* (LÉVI-STRAUSS, [1962])

1989), uma vez que o narrador pode manipular a narrativa de forma a recortar trechos, acrescentar imagens, recompor partes, de acordo com o contexto em que ocorre a narração. A opção em colocá-las numa mesma sequência, entretanto, não é um desconhecimento dessa característica da narrativa, mas porque elas expressam um mesmo processo de origem dos elementos que compõem o mundo. Por isso, consideramos que elas fazem parte de um mesmo ciclo de narrativa: a criação da humanidade que povoa o mundo. Além disso, a intenção em apresentá-las juntas foi para enfatizar que tanto a criação da humanidade Apinaje quanto a criação dos *kupẽ* precisam ser entendidas como resultado da ação de *Myyti*, portanto sendo uma *mẽ ũjarẽnh tũm*.

A primeira narrativa não foi considerada por Nimuendajú, nem por DaMatta em detalhes. Já a segunda foi analisada por DaMatta no ensaio “Mito e Antimito” (DAMATTA, 1970), mas não utilizando a versão Apinaje, e sim a dos Timbira Orientais. Em todas as formas utilizadas por ele, quais sejam, Nimuendajú (1939, 1946, 1983) e Schultz (1950), a narrativa mítica da criação dos *kupẽ* se inicia com uma mulher já grávida.

Como vimos na descrição aqui apresentada, além das versões recolhidas por Melatti entre os Krahô (1972), há um momento inicial em que ocorre a fecundação da mulher. E tanto nas versões de Melatti, quanto nesta aqui, o filho que se transforma em Auké (entre os Timbira Orientais) ou *Wanhmẽ-kaprãn*<sup>45</sup> (entre os Apinaje) foi produzido pela cópula da mulher com *Myyti* (Apinaje) ou *Pit* (Krahô). Nesse caso, a diferença é significativa.

---

<sup>45</sup> Vidal (1977, p. 265-6) recolheu um mito de origem dos cristãos entre os Kayapó-Xikrin, em que a personagem central também é *Wanhmẽ-kaprã* (ela grafa *Wag-me-kaprã*). A versão Xikrin inicia quando *Wanhmẽ-kaprã* era casado com uma mulher. Após uma briga ela mandou matá-lo. Os índios matavam-no, mas ele voltava a viver. Após algumas tentativas, *Wanhmẽ-kaprãn* abandona a aldeia. Após algum tempo, seu filho, já estando adulto, encontra uma roça onde o pai, transformado em cristão, morava. Nimuendajú também recolheu uma versão do *Wanhmẽ-kaprãn* entre os *Irã'mrayre* (Cayapó de Pau D'Arco). Nesta versão, *Wanhmẽ-kaprãn* é um *wajaga* (xamã) poderoso. Ele sempre aparecia com um feixe de flechas, sobre as quais ficava empoleirada sua arara amarela de estimação. Os homens o odiavam e quiseram matá-lo. Em cada tentativa, matavam-no, cortavam-no em pedaços, matavam sua arara e queimavam suas flechas. Mas ele sempre voltava com suas flechas e a arara. Após várias tentativas, um dia resolveram atirar seu corpo no fogo e colocar pedras em cima. Um dia as mulheres passaram pelo lugar e viram uma grande casa com muitas portas. Nela morava um homem branco com muito gado, cavalos, galinhas, porcos e variedades de milho diferente daquela dos índios. Era *Wanhmẽ-kaprãn*. Ele havia feito pólvora com as cinzas de sua carne, o cano da espingarda com o osso da perna, o gado com seus fêmures e o milho com seus dentes (WILBERT; SIMONEAU, 1984, p. 106).

DaMatta considerou o mito de *Auké* como um “Antimito”, pois revela uma criação dos Timbira para resolver o problema crítico do contato e convivência com a alteridade instaurada pela chegada dos “brancos” em sua região. DaMatta compara os mitos do Fogo e de *Auké* e afirma que eles correspondem a duas fases do pensamento Timbira. A primeira (presente no mito do Fogo), expressando a progressiva sociabilização da comunidade, saindo de um suposto estado de natureza para fundar sua humanidade. Por isso, o princípio presente nesse mito é a complementaridade entre elementos (menino/cunhado; menino/arara; menino/onça; menino/aldeia) como se houvesse um equilíbrio entre as partes. Já o mito de *Auké* expressaria um movimento do próprio pensamento Timbira, que passa de um princípio de reciprocidade e complementaridade, para outro de hierarquia (DAMATTA, 1970, p. 103).

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

Mas Melatti (1972, p. 49) chama a atenção para o fato crucial de o mito de *Auké* não ter surgido do nada. E essa afirmação coaduna com a característica dos Jê de não criação de narrativas. Para ele, a construção do mito de *Auké* deve ter tomado algum outro mito como matriz. Melatti compara, então, uma versão deste entre os *Kuběnkřakein* (Kayapó), que se refere também à origem dos não índios. Nesse mito, uma mulher tem relação sexual com um lagarto. Os pais da moça decidem queimar a árvore onde se alojavam os lagartos. Alguns conseguem escapar do fogo e fogem para algum lugar onde formam uma aldeia, a qual os índios descobrem mais tarde como sendo dos brancos. Dessa relação, nasce um menino que tinha o poder de se metamorfosear em pequenos lagartos. Os pais da moça decidem matá-los queimando a árvore, restando apenas um deles. Sua mãe, então, abandona a aldeia com ele e vai morar na aldeia dos brancos<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> Nesta versão do mito Kayapó do surgimento do homem branco, Métraux (em cuja versão baseia-se Melatti) deve ter se equivocado. Existe outra versão deste mito, coletada por Lea (1984, p. 69-73). Nesta, não foi com um lagarto que a moça teve relação sexual, mas com uma lagarta (caterpillar).

Teriam os Kayapó modificado o mito dos Timbira, pergunta-se Melatti? Ou teriam os Timbira adotado e alterado o mito Kayapó? Ele considera a primeira hipótese mais viável, uma vez que os Timbira teriam entrado em contato com os brancos antes do Kayapó. Uma terceira solução possível seria que os dois grupos elaboraram seus mitos independentemente, a partir de uma matriz comum.

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

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

Nossa hipótese é de que há, nas narrativas dos próprios Apinaje, uma que contém os elementos a partir dos quais foi possível elaborar a história de *Wanhmě-kaprãn*. Nesse sentido, estamos nos aproximando da tese de Sahlins (1981, [1985] 1990) de que, nessa situação de contato, as elaborações que são feitas pelos grupos nativos para interpretar o novo contexto revelam uma estrutura da conjuntura, ou seja, eles interpretam a nova situação a partir de um código cultural existente, reelaborando-o (SAHLINS, [1985] 1990). A nova condição provocada pelo contato provoca mudanças também ao nível do código cultural. No caso dos Timbira e Kayapó, as interpretações do novo contexto foram realizadas a partir dos seus códigos pré-existentes. A partir dos seus códigos culturais e dos acervos mitológicos existentes, esses povos elaboraram explicações para a presença de novos povos. Mas, como bem expressou Melatti, não foi uma construção a partir do nada. Foi, isto sim, a partir de uma matriz cultural já existente.

Há uma *mẽ ujarẽnh tũm* entre os Apinaje que seria essa variação da matriz Jê-Bororo. Existe um ser que os Apinaje chamam de *kràmgêt*, ou simplesmente *Gêt*. Trata-se de um ser meio animal, meio homem que vive nas matas assustando as pessoas e correndo atrás dos animais. Usam o termo português de *pé-de-garrafa*, para referir-se a essa criatura. Afirma-se que seus pés são redondos, iguais ao fundo de uma garrafa, deixando esse tipo de pegada no solo. Além disso ele nunca é visto. Ele se manifesta, sobretudo, na forma de bólides, ou fogo fátuo, surgindo nas matas ou chapadas, à noite, acompanhando os viajantes de longe e nunca permitindo que se aproximem.

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

Na outra versão, o *Gêt* também se originou de um incesto. No entanto não foi o homem que teve relação sexual incestuosa quem se transformou, mas sim a criança fruto da relação. Antes mesmo de nascer, o menino já conseguia sair do útero de sua mãe, transformando-se em peixe ou mucura. No momento em que nasceu, transformou-se, ficando coberto de pelos e com os cabelos grandes que arrastavam pelo chão. Tentaram matá-lo, enterrando-o vivo. Mas, no dia seguinte, caçadores passaram pela cova e viram que havia um buraco no local e pegadas redondas que surgiam dali. Seguiram-nas e encontraram o *Gêt* atrás de um tronco. Ao ver os caçadores, ele avisou que não os mataria, mas que os assustaria sempre, fugindo em seguida. Esse ser mitológico recebe o nome *Gêt* como uma contração de *kràmgêt* (amigo formal), termo pelo qual também é conhecido.

Há um ser nas narrativas dos Xikrin que é chamado de *Ngêti*. Segundo Vidal (1977, p. 227, mito 18), os índios pegaram esse *Ngêti* quando era pequeno em uma aldeia de índios canibais. Essa versão Xikrin não apresenta a mesma origem dos *Gêt* que aquela dos Apinaje. Contudo é importante apontar aqui que, em ambos os casos, tanto o *Ngêti* Xikrin quanto o *Gêt* Apinaje, são considerados como amigos formais.

Em outro artigo (GIRALDIN, 2011a), já foi apresentada uma primeira discussão sobre as categorias principais da historicidade Apinaje. Naquele texto,



argumentou-se sobre algumas ideias a respeito de alguns suportes de memória (e de histórias) existente naquele povo. Um desses suportes são os nomes pessoais (outros são os cantos e outro gênero vocal chamado *mě mỳr*, os choros rituais). Ao analisar a origem do nome Laranja (que funciona como um sobrenome para membros de uma família extensa), o qual é encontrado em narrativas e também num livro biográfico de um frei capuchinho que viveu na região no século XIX (RIMINI, 1925), observa-se uma profundidade de mais de um século ligada a esse nome.

Assim, pudemos mostrar como os Apinaje se utilizam de recursos semânticos para tratar da narrativa *mě ujarěnh*, para tratar do fato antigo, *mě ujarěnh tũm*, e também para se referir à narração elaborada a partir de fatos antigos e transmitida desde os tempos antigos, geração após geração, a *mě tũmjê xujarěnh*. Com os dados etnográficos das narrativas apresentadas aqui e os demais argumentos expostos ao longo do artigo, cremos que podemos afirmar que os Apinaje têm uma noção de tempo e uma historicidade, mas esta não se assemelha à historicidade ocidental. Para compreender essa historicidade e essa temporalidade, precisamos desconstruir a nossa noção de tempo, de história e de historicidade para entender as categorias teóricas e as formulações elaboradas por eles.

Equivocamo-nos sobre povos com sociedades frias ou quentes, quando estamos inseridos nas últimas, e acabamos traídos por elas em nossa abordagem. Creio que os dados apresentados aqui mostram que, ao levar a sério o ponto de vista do nativo, partindo do princípio de que a história é cultural e a cultura é histórica, podemos nos deparar com outras narrativas e outras historicidades.

## REFERÊNCIAS

APINAGÉ, Cassiano Sotero. *Escola, meio ambiente e conhecimentos: formas de ensinar e aprender na teoria e na prática entre os Apinajé*. Orientador: Odair Giralдин. 2017. 184f. Dissertação (Mestrado em Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins (UFT), Palmas, Tocantins, 2017.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: Edusp/Comissão Pró-Índio, 1992a.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal da Cultura/FAPESP/Companhia das Letras, 1992b.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Lógica do mito e da ação: o Movimento Messiânico Canela de 1963. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Antropologia do Brasil*. Mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986. [Publicado originalmente em 1973].

CASTELNAU, Francis. *Expedições às regiões centrais da América do Sul*. São Paulo: Editora Nacional, 1949. 2 vols. [Publicado originalmente em 1844].

COUDREAU, Henri. *Voyage au Tocantins-Araguaya*: 31 décembre 1896-23 mai 1897. Paris: A. Lahure Imprimeur-Éditeur, 1897.

DAMATTA, Roberto A. *Relativizando*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993. [Publicado originalmente em 1987].

DAMATTA, Roberto A. *Um mundo dividido*: a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis: Vozes, 1976.

DAMATTA, Roberto A. Mito e antimito entre os Timbira. In: LÉVI-STRAUSS, C. *et al. Mito e linguagem social* – ensaios de Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

GIRALDIN, Odair. Nomes, tradição oral e identidade. *Revista Mosaico*, v. 4, n. 2, p. 223-34, jul./dez. 2011a.

GIRALDIN, Odair. Creating Affinity: formal friendship and matrimonial alliances among the Jê people and the Apinaje case. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, Brasília, v. 8, n. 2, 2011b. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/issues/v8n2/odair-giraldin-creating-affinity/>.

GIRALDIN, Odair. *Axpên Pyràk*. História, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinaje. 2000. Orientadora: Vanessa Rosemary Léa. 296 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2000.

HILL, J. D. Introduction. Myth And History. In: HILL, J. (Ed.) *Rethinking history and Myth*: indigenous South American perspectives on the past. Illinois: University of Illinois Press, 1988.

LEA, Vanessa. The origin of white men from caterpillars. In: WILBERT, J.; SIMONEAU, K. (Ed.). *Folk Literature of the Gê Indians*. Los Angeles: Latin American Center Publications/ University of California, 1984. V. II.

LÉVI-STRAUSS, C. O campo da Antropologia. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural Dois*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. [Publicado originalmente em 1960].

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989. [Publicado originalmente em 1962].

MELATTI, Julio Cezar. *O messianismo Krahó*. São Paulo: Editora Herder / Editora da USP, 1972.

NIMUENDAJÚ, Curt U. *The eastern Timbira*. Califórnia: University of California Press, 1946.

NIMUENDAJÚ, Curt U. *Os Apinayé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1983. [Publicado originalmente em 1939].

OLIVEIRA, Carlos Estevão. Os Apinagé do Alto-Tocantins. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. VI, n. 2, 1930.

PALACIN, Luis G. *Coronelismo no extremo norte de Goiás – o Padre João e as três revoluções de Boa Vista*. Goiânia: CEGRAF; São Paulo: Edições Loyola, 1990.

RIMINI, Savino de. *Tra i Selvaggi Dell'Araguaya*. Memorie illustrate dei miei 29 anni di missione. Ancona: Scuola Tipografica Francescana, 1925.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. [Publicado originalmente em 1985].

SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities*. Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom. Michigan: The University of Michigan Press, 1981.

SANTOS, Paulete Maria Cunha dos. *Leolinda Daltro, a caminhante do futuro: uma análise de sua trajetória de catequista a feminista (Rio de Janeiro/Goiás- 1896-1920)*. Orientadora: Eliane Crsitina Deckmann Fleck. 2014. Tese (Doutorado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 2014.

SCHULTZ, Harald. Lendas dos índios Krahó. *Revista do Museu Paulista*, N.S., v. IV, p. 86-93. 1950.

SOARES, Ligia Raquel Rodrigues. *Eu sou o gavião e peguei a minha caça?*. O ritual Pep-cahàc dos Ràmôkamẽkra/Canela e seus cantos. Coorientador: Odair Giraldin. 2015. 300f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

TAUNAY, A. *Os primeiros anos de Goyaz (1722-1748)*. São Paulo: Imprensa do Estado, 1950.

VIDAL, Lux B. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira – os Kayapó-Xikrin do Rio Cateté*. São Paulo: Editora HUCITEC/EDUSP, 1977.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. História Ameríndias. *Novos Estudos CEBRAP*, n. 36, p. 22-32, jul./1993.

WILBERT, J.; SIMONEAU, K. (Org.). *Folk Literature of the Gê Indians*. Los Angeles: UCLA / Latin American Center Publications, 1978. V. I.

WILBERT, J.; SIMONEAU, K. *Folk Literature of the Gê Indians*. Los Angeles: UCLA / Latin American Center Publications, 1984. V. II.

### **Sobre os Autores:**

**Odair Giralдин:** Graduado em História, mestre em Antropologia Social e doutor em Ciências Sociais pela Unicamp, pós-doutorado em Antropologia pela UnB. Atualmente é professor associado III da Fundação Universidade Federal do Tocantins (UFT). Leciona Antropologia no curso de História do campus de Porto Nacional e no mestrado em Ciências do Ambiente, no campus de Palmas. É coordenador do Núcleo de Estudos e Assuntos Indígenas (NEAI), onde coordena também a ação Saberes Indígenas na Escola (MEC/SECADI). **E-mail:** giraldin@uft.edu.br

**Cassiano Sotero Apinagé:** Graduado em Pedagogia e mestre em Ciências do Ambiente pela Fundação Universidade Federal do Tocantins (UFT). Coordenador Pedagógico da Escola Estadual Mãtyk. Professor Indígena do Ensino Fundamental e Médio. Atua como professor formador na ação Saberes Indígenas na Escola (MEC/SECADI). **E-mail:** cassianoapinage@gmail.com

Recebido em 16 de junho de 2018

Aprovado para publicação em 1º de outubro de 2018