



Universiteit
Leiden
The Netherlands

O processo de ensino-aprendizagem Apinayé através da confecção de seus instrumentos musicais

Rodrigues, W.

Citation

Rodrigues, W. (2015, March 24). *O processo de ensino-aprendizagem Apinayé através da confecção de seus instrumentos musicais*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/32581>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/32581>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/32581> holds various files of this Leiden University dissertation

Author: Rodrigues, Wallace

Title: O processo de ensino-aprendizagem Apinayé através da confecção de seus instrumentos musicais

Issue Date: 2015-03-24

CAPÍTULO 1. OS APINAYÉ

Esta parte da tese tenta mostrar uma breve historiografia das representações acerca dos indígenas brasileiros, situando-os, assim, na História nacional. Isto nos ajudará a compreender as representações sociais dos indígenas na sociedade nacional.

Ainda, serão apresentados, aqui, os Apinayé que habitam a cidade de Tocantinópolis, local onde aconteceram as entrevistas com os mestres, e mostra-se uma revisão bibliográfica sobre os autores mais importantes que trabalharam academicamente com este povo, para informar acerca de como estes estudiosos veem os Apinayé.

Espera-se, com esta parte da tese, que o leitor entre nos domínios culturais Apinayé e possa ter um pano de fundo para começar a compreender o caminho que se pretende trilhar neste trabalho.

1.1- Um olhar historiográfico sobre as representações dos indígenas brasileiros

Gostaria de traçar aqui uma breve historiografia acerca das várias representações dadas aos indígenas nacionais por aqueles que analisaram a história oficial brasileira. Esta parte da tese tem como função embasar os leitores acerca de um certo “descaso” com o qual foi, e ainda é, tratado o indígena no Brasil e justificar a importância de conhecer e resgatar as formas indígenas de ensinar e aprender, mostrando, assim, uma abertura ao conhecimento do “outro” e, conseqüentemente, um reconhecimento positivo de sua cultura.

O indígena brasileiro teve várias representações sociais durante toda a história brasileira. Primeiramente foi considerado pelos europeus que aqui aportaram como “gentio”, “bárbaro”, “raça atrasada”, “bugre” e “selvagem”, somente para citar alguns termos muito usados no período colonial. Utilizo uma passagem de Gilberto Freyre (2006), de seu clássico livro “Casa-Grande & Senzala”, para exemplificar o sentido pejorativo da definição de “bugre” e de “gentio”:

A denominação de bugres dada pelos portugueses aos indígenas do Brasil em geral e a uma tribo de São Paulo em particular talvez exprimissem o horror teológico de cristãos mal saídos da Idade Média ao pecado nefando, por eles associado

sempre ao grande, ao máximo da incredulidade ou heresia. Já para os hebreus o termo *gentio* implicava idéia de sodomita; para o cristão medieval foi o termo *bugre* que ficou impregnado da mesma idéia pejorativa de pecado imundo. (FREYRE, 2006, p.189).

Pelo fato de os indígenas não serem cristãos, como vimos na passagem de Gilberto Freyre, a primeira providência dos jesuítas que aqui chegaram, fervorosos com ideias ainda medievais sobre o que era ser cristão e com a função de fazer crescer o número de fiéis nas terras recém descobertas, foi tentar convertê-los ao cristianismo, ou seja, “humanizá-los”⁵. Uma passagem de Marília Amaral (2008) nos dá a dimensão desta “humanização” desejada pelos jesuítas e colonizadores recém chegados ao Brasil: “O não reconhecimento da humanidade do “outro” foi condição *sine qua non* para o desenvolvimento da ideia de humanizar estes semi-homens, perdidos em um mundo de sobras e pecados” (AMARAL, 2008, p.2).

Esta concepção de tornar o indígena “melhor”, mais “humano” através da fé católica, na potencialidade de tornar-se cristão, fazia com que os portugueses menosprezassem as crenças e costumes dos indígenas nacionais, os verdadeiros autóctones brasileiros, demonstrando que os europeus desprezavam, também, as culturas dos que aqui habitavam por crerem que as culturas e formas de viver europeias eram superiores e mais corretas que as dos “primitivos”.

Os jesuítas, em seus esforços para “protegerem” os indígenas, e com o intuito de torná-los cristãos, criaram um discurso sobre a necessidade de tutela do índio por parte do Estado, como se os indígenas fossem animais domésticos que deveriam ser cuidados. Também, importava aos portugueses distinguir, economicamente, entre negros e indígenas. Uso uma passagem de Sérgio Buarque de Holanda (2007) sobre este ponto:

O recurso da liberdade civil dos índios – mesmo quando se tratasse simplesmente de uma liberdade “tutelada” ou “protegida”, segundo a sutil discriminação dos juristas – tendia a distanciá-los do estigma social ligado à escravidão. (HOLANDA, 2007, p. 56).

Após um longo e marcado período tutelar jesuítico sobre o indígena (essa visão ainda persiste até hoje, porém com outros objetivos), os escritores e poetas

⁵ Na concepção jesuítica do século XVI, fazer com que os indígenas acreditassem no Cristo e nos ensinamentos do cristianismo faria deles “humanos”, ou seja, atribuir-lhes-ia “alma”. Pensando desta maneira, podemos notar que os jesuítas viam os indígenas “ateus na fé cristã” como semi-humanos.

românticos brasileiros viram no indígena nacional qualidades equivalentes às do cavaleiro medieval europeu. Este discurso romântico baseado no uso da figura do “bom selvagem” serviu à uma necessidade de busca de um herói tipicamente nacional, honrado e bravo. Romances como “O Guarani”, “Ubirajara” e “Iracema” de José de Alencar e “A Moreninha” de Joaquim Manuel de Macedo são nítidos exemplos desta romantização da figura do indígena nacional. Uso aqui uma outra passagem de Sérgio Buarque de Holanda (2007) sobre este ponto:

...escritores do século passado [XIX], como Gonçalves Dias e [José de] Alencar, iriam reservar ao índio virtudes convencionais de antigos fidalgos e cavaleiros, ao passo que o negro devia contentar-se, no melhor dos casos, com a posição de vítima submissa ou rebelde. (Idem, p.56).

No século XIX, as várias expedições etnológicas que adentraram o Brasil representaram o indígena como uma figura não apenas desumanizada, mas também, “impuros”, “incivis”, “degenerados”, “selvagens”, entre outros adjetivos ainda mais depreciativos que os dos primeiros colonizadores, talvez porque os indígenas relutaram em trabalhar nas plantações dos colonizadores. Uso aqui uma passagem de Marília Amaral (2008) para exemplificar estes discursos:

No século XIX, a essência do índio não é concebida como pura. As teorias raciais que se formavam desde final do século XVIII impregnavam os cientistas e racionalistas. Os indígenas, os negros, os mestiços..., todos eram raças degeneradas, selvagens, que precisavam ser civilizadas. A cor, a fibra do cabelo, as medições dos narizes, a angulação dos olhos, estas características assinalavam as diferenças raciais. As teorias eugênicas estavam calcadas na ideia de raça pura, branca e, portanto, civilizada. Os discursos ocidentais acerca dos índios sofreram diversas modificações entre os séculos XVI e XIX. As visões quinhentistas possuíam um caráter mais ameno no que se refere à percepção dos ameríndios. Havia uma aceitação, como já foi explicitado anteriormente, da essência humana e pura do índio, caso ele adentrasse no mundo cristão. Esta percepção é modificada de forma contundente no século XIX. O sentimento de superioridade extrapola os limites da razão. Os cientistas e teóricos invadem as florestas e aldeias, estereotipando os povos não europeus, ou não arianos, taxando-os de impuros e incivis. (AMARAL, 2008, p. 9).

Vale a pena informar aqui que, depois da criação do Museu do Índio do Rio de Janeiro (1953), uma pesquisa de opinião pública foi realizada para saber como os visitantes representavam o indígena nacional. Mario Chagas (2007) descreve o resultado

desta pesquisa em seu artigo “Museu do Índio: uma instituição singular e um problema universal”:

O resultado dessa pesquisa, que procurou ouvir, sobretudo, “crianças, jovens estudantes e populares”, sublinhou a existência de representações mentais que construíam narrativas que descreviam os povos indígenas como “seres congenitamente inferiores”, “como povos embrutecidos” e “preguiçosos”, sem “qualquer qualidade humana”, sem “refinamento estético” e outras imagens depreciativas. Paralelamente a essas representações, apareciam também aquelas que descreviam esses mesmos povos como habitantes de um mundo idílico, repleto de aventuras e como seres portadores das mais “excelsas qualidades de nobreza, altruísmo, sobriedade e outras”. Essas duas modalidades de representação, segundo o pai fundador do Museu, estavam ancoradas em preconceitos que assumiam a “aparência de verdade incontestável” (CHAGAS, 2007, p. 184).

Gostaria de acreditar que este tipo de representação mental sobre os indígenas nacionais tenha desaparecido, porém, ainda é evidente um certo receio em relação ao indígena, causado pela falta de informação clara e precisa sobre as sociedades indígenas atuais. A instauração do Dia do Índio (dia 19 de abril) em 1943, através do Decreto-Lei nº 5.540, trouxe para dentro das escolas uma figura pouco lembrada da sociedade nacional, estereotipada como preguiçosa e dependente do governo ou como o romantizado selvagem amante e respeitador da natureza.

Os antropólogos do Museu Nacional e do Índio (RJ) João Pacheco de Oliveira e Carlos Augusto da Rocha Freire (2006) deixam ver as vertentes representativas que o pesquisador Roberto Cardoso de Oliveira verificou no meio urbano brasileiro, na década de 1960, acerca dos indígenas nacionais. A passagem abaixo mostra claramente o estereotipamento, em relação aos indígenas, verificado nas cidades, por Roberto Cardoso de Oliveira e define as mentalidades urbanas em relação a eles:

Desde os anos 60, o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira vinha identificando no âmbito urbano algumas representações sobre os índios, denominadas por ele de: 1. mentalidade estatística; 2. mentalidade romântica; 3. mentalidade burocrática; 4. mentalidade empresarial (Cardoso de Oliveira, 1972). Os “estatísticos” acreditavam que os índios eram irrelevantes no conjunto da sociedade brasileira. Os “românticos” tinham uma visão estereotipada, ingênua, do “bom selvagem”. Os “burocratas” viam os índios de forma indiferenciada, como qualquer cidadão sem recursos, com poucos direitos garantidos, enquanto os “empresários” só valorizavam o índio trabalhador, sugerindo o rápido abandono da cultura indígena e a incorporação dos índios às unidades de produção econômica (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 159).

Estas várias representações descritas por Roberto Cardoso de Oliveira e dadas aos indígenas pelos habitantes dos grandes centros urbanos (de acordo com o IBGE, mais de 80% da população do Brasil, em 2010, vivia em área urbana) demonstram as várias formas de se imaginar um indígena ausente (não porque quisesse) das grandes discussões do país (esta discussões sempre aconteceram nas grandes cidades). Além disto, essas representações substituíram a pessoa mesmo do indígena, fazendo presente quem estava ausente, e tomaram seu lugar nas discussões políticas e no imaginário daqueles que decidiam.

Foi com a construção das grandiosas obras do período militar brasileiro (de 1964 a 1985), como a desastrosa rodovia transamazônica (BR-230), que os indígenas começaram a ter alguma visibilidade nas mídias, já que estas obras adentravam áreas originalmente indígenas, trazendo enfermidades e destruição às populações originárias. Os indígenas lutaram, e lutam ainda hoje, contra a intrusão em suas terras.

O indígena passa a ser visto, então, pelos governantes da ditadura militar, como um entrave ao “progresso” do país, atrapalhando a construção de obras “importantes” ao desenvolvimento do Brasil.

Os Apinayé foram diretamente afetados pela rodovia transamazônica, que corta, ainda hoje, suas terras. A construção da rodovia trouxe mais facilidade para as invasões às suas terras, a diminuição da caça e a degradação das matas preservadas e dos rios que cortam a TI Apinayé, entre outros problemas.

Somente com o retorno à democracia e o fim da ditadura militar é que se tentará juridicamente valorizar a cultura e o espaço dos indígenas na sociedade brasileira. A Constituição de 1988 em seu capítulo VIII, intitulado “Dos Índios” garantia a demarcação das terras tradicionalmente indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da dita Constituição (o que não aconteceu!), salvo em relevante interesse público da União para a exploração e o aproveitamento de recursos hídricos e a pesquisa e lavra de riquezas minerais. As várias emendas constitucionais posteriores a 1988 aderiram novos direitos e deveres em relação aos indígenas, tais como: que o Estado assegura às comunidades indígenas a utilização de suas línguas maternas originais e processos próprios de aprendizagem durante o ensino fundamental e o dever do Estado em proteger as manifestações culturais indígenas.

Posso dizer, ainda, que as representações acerca dos indígenas, como demonstrado aqui, foram sendo construídas historicamente e envolviam questões sociais como: classificação, hierarquização social e práticas de status de poder. Questões estas sempre muito problemáticas em um país com tanta variedade humana como o Brasil e onde a mistura entre vários grupos sempre ocorreu.

Em um artigo de Eunícia Fernandes (2009), intitulado “Presos ao passado”, esta professora da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro nos mostra que as representações imagéticas dos indígenas brasileiros nos livros didáticos estão longe de mostrar a realidade desses grupos e a verdadeira maneira de como vivem os vários e distintos povos indígenas nacionais. Além disso, a falta de imagens que retratam os indígenas como sujeitos ativos na sociedade nacional de ontem e de hoje somente ajuda a que se cometam mais falhas historiográficas e educacionais sobre as formas de representação destes grupos. A pesquisadora nos diz:

Os enganos são muitos, mas algumas obras atuais procuram romper com os estereótipos, mostrando os índios como sujeitos ativos na História do Brasil. No entanto, essa postura não corresponde à totalidade das produções editoriais. Além disso, se esta preocupação é cada vez mais comum em textos, não se pode dizer o mesmo quanto às ilustrações: há uma menor elaboração sobre elas. (FERNANDES, 2009, p. 79-80).

Seria interessante, ainda, utilizar mais uma passagem desta professora para deixar clara a importância do papel dos historiadores, dos educadores e da escola na correta representação dos indígenas nacionais em uma sociedade atual tão dependente de uma cultura predominantemente visual:

Resumidamente, são raros os historiadores que têm habilidade para tratar de documentos iconográficos e da intensa exposição de imagens da sociedade atual. Este é apenas um breve panorama da ponta do *iceberg* que contribui para que grande parte dos brasileiros desconheça a história dos indígenas e os reduzam a estereótipos. Professores e historiadores têm o papel de refletir e abrir espaço para a crítica sobre a maneira como os índios são retratados. (Idem, p. 81).

Podemos notar, mesmo hoje em dia, que as representações dos indígenas nacionais deixam muito a desejar, principalmente no ambiente escolar, daí a necessidade de fazer com que os estudantes, já a partir da educação infantil, comecem a ter contato

com as várias culturas indígenas existentes no Brasil. O contato com os saberes indígenas e as formas de aprender e ensinar estes saberes possibilitará a abertura à novas formas de conhecimento e culminará na valorização dos povos indígenas e de seus costumes, que também são partilhados por nós em alguns aspectos.

Atualmente, vivendo em um município onde a presença indígena é marcante, escuto pessoas dizerem abertamente que não gostam dos indígenas e que não querem saber de nada que tenha a ver com as culturas indígenas. Noto que este certo “desprezo” se deve, em muito, aos ranços deixados pelas disputas por terras quando da demarcação da reserva indígena Apinayé na década de 1980.

A disputa por terras indígenas para o plantio e a pecuária tem resultado no assassinato de indígenas de diferentes povos. Vários fazendeiros não reconhecem o direito dos indígenas como reais donos de suas terras ancestrais. Muitos destes fazendeiros estão fortemente representados no Congresso e no Senado Nacionais, quando não são eles mesmos os grandes latifundiários. O problema histórico no Brasil de exploração indevida da terra indígena, a falta de “punho forte” em vários níveis do governo para coibir esta prática, aliada à imensidão territorial do país, dificultam o controle e a guarda das terras indígenas oficialmente demarcadas e ainda não-demarcadas.

Utilizo-me aqui, como exemplo atual das lutas por demarcação das terras indígenas, uma passagem do indigenista Vincent Carelli (2013) onde ele deixa ver uma resumida historiografia das disputas de terras em área indígena, dando como exemplo o lastimável caso dos Guarani-Kaiowá do Mato Grosso do Sul:

Afinal que terras são essas que os índios “invadem”? A verdade histórica que todos fazem questão de omitir é que o grande responsável pela situação em que os índios do Mato Grosso do Sul se encontram é o Estado brasileiro. A partir de 1928, o governo criou umas poucas reservas e decidiu que todos os Guarani-Kaiowá do estado deveriam ser alojados nelas, à força. Os índios, que a princípio acolheram os novos colonos, trabalharam na implantação das fazendas, sem se darem conta que suas terras estavam sendo alienadas pelos papéis dos “brancos”. Num segundo momento, foram jogados em acampamentos de beira de estrada ou deportados de suas aldeias e confinados nas reservas criadas pelo governo, onde eles nunca concordaram em permanecer.

Durante 60 anos, essa política de deportação e confinamento foi executada por fazendeiros, auxiliados por pistoleiros, policiais militares, e com o apoio do SPI e da Funai, sem que o país tomasse conhecimento dos acontecimentos. Até que o Estado brasileiro começasse a assumir, em meados da década de 1980, que era necessário rever a questão fundiária dos índios. É então que começa uma série macabra de assassinatos de lideranças indígenas cometidos por fazendeiros.

A situação se transformou numa tragédia humana: o mais alto índice de mortalidade infantil por desnutrição do país, um recorde em suicídio de jovens e assassinatos de lideranças. O presidente Lula então, além da operação emergencial das 30 mil cestas básicas mensais, pede à Funai a formação de um grupo de trabalho para resolver a questão fundiária dos índios. E são hoje esses estudos, feitos com muito critério sim senhor, que o governo Dilma, atendendo as alegações mentirosas da classe ruralista, está desautorizando. O governo endossa a alegação dos ruralistas de que a Funai não tem critérios claros para demarcar terras indígenas. Desmoralizado pelo próprio governo, o único órgão governamental que tem por atribuição defender os direitos indígenas, agora é tratado com adjetivos vulgares pela classe política: “O índio morto foi vítima de vigarice patrocinada pela Funai” diz o deputado Alceu Morreira (PMDB-MS). E o velho lenga-lenga de que ONGs são os agitadores, defendendo interesses estrangeiros e ideologias “irreais”. (CARELLI, 2013).

Apesar de algum progresso na questão fundiária indígena na década de 1980 (período da demarcação das terras Apinayé), os conflitos entre indígenas, latifundiários e grileiros mostram que a demarcação das terras ancestrais dos indígenas foi, e ainda é, uma questão pendente a ser resolvida pelo governo brasileiro.

Ainda, os recentes obras para a construção da usina hidroelétrica de Belo Monte, no rio Xingu, no município de Altamira, no estado do Pará, deixam ver o histórico problema fundiário das populações tradicionais da região, além de causar outros problemas à população urbana da cidade. O crescente número de pessoas que chegam à Altamira em busca de trabalho e o aumento da prostituição são somente alguns destes problemas. Os indígenas da área terão suas terras inundadas e sua via fluvial de acesso a Altamira interrompida. As mudanças na vazão do rio alterarão a vida das espécies de fauna e flora da região. Como muitas espécies de peixes fazem a desova no regime das cheias, na época das secas o número de peixes se reduzirá drasticamente, afetando um dos meios de subsistência dos indígenas e ribeirinhos. Enfim, o número de problemas ambientais causados pela construção da usina é imenso.

Em visita recente aos Xerente (TO), eles me disseram que pararam de utilizar as águas do rio Tocantins porque eles “não iriam beber a água dos seus mortos”, já que cemitérios Xerente foram inundados para a construção da usina hidroelétrica de Lajeado. A construção das usinas acarretam um impacto também nas esferas sentimental, sobrenatural e simbólica da vida dos indígenas.

Os Apinayé sofrem, ainda hoje, com a escassez de peixes no rio Tocantins, depois da construção da usina hidroelétrica de Estreito. A mortandade de peixes nos lagos de tal usina é imenso e os peixes não podem subir o rio na época da desova. Este é

somente um dos inúmeros problemas causados por tal empreitada. Enfim, as usinas hidroelétricas têm causado enormes impactos negativos na vida das populações indígenas pelo Brasil adentro.

Até hoje os povos indígenas estão lutando, de todas as maneiras possíveis, para terem suas terras reconhecidas, demarcadas e respeitadas, conforme reza a Constituição Federal de 1988 em seu artigo 231. Esta reivindicação histórica dos indígenas brasileiros tem, atualmente, um bom número de aliados não indígenas que se mostram sensíveis à necessidade de respeitar os povos indígenas e de garantir-lhes as terras que tradicionalmente são suas.

Para ajudar a dar publicidade aos problemas enfrentados pelos indígenas, o estudioso de etnomusicologia Rafael José de Menezes Bastos (2007) nos informa que as artes dos indígenas das terras baixas da América do Sul têm ajudado a angariar simpatizantes para as causas políticas e fundiárias dos indígenas brasileiros, conforme a passagem abaixo:

...a musicalidade e a artisticidade⁶ em geral tão características desses povos têm sido, elas mesmas, importantes alavancas de sensibilização e solidariedade dos “civilizados” no sentido de sua arregimentação como aliados dos índios em suas lutas por cidadania. Consistente com esse quadro e apesar de ainda incipiente mas em ritmo de crescimento, os índios, com a ajuda de seus aliados, estão produzindo seus próprios discos e vídeos, assim como shows, espetáculos diversos e outros eventos. (BASTOS, 2007, p. 295).

O grande problema atual é a força dos latifundiários, que invadem terras indígenas (estas, geralmente, localizadas nos recôncavos nacionais) e que não reconhecem a propriedade da terra como sendo deste povos, causando conflitos armados que geralmente acabam em várias mortes. Este é um sério problema que vários povos indígenas ainda enfrentam sem receberem efetivo apoio do governo.

⁶ Este pesquisador se refere a esta artisticidade como sendo “...um estado geral de ser, que envolve o pensar, o sentir, o fazer, na busca abrangente da “beleza”, esta compreendida — para longe de suas formulações ocidentais consuetudinárias, tipicamente academicistas — tão-somente como passe de ingresso nos universos da arte (tanto quanto a “monstruosidade”, a “prototipicidade”, a “eficácia”, a “formatividade” e outras senhas). Esse estado geral, segundo os estudos tematicamente mais variados, cobrindo não apenas as áreas que o Ocidente consagrou como “belas-artes”, é uma característica marcante das culturas da região, para as quais, as coisas e os seres do mundo são (e constantemente vêm a ser) obras de arte. Isto desde a pessoa até o cosmo, passando de maneira ampla pela vida social” (BASTOS, 2007, p. 295).

1.2- Os Apinayé de Tocantinópolis

Os Apinayé são um povo indígena de aproximadamente 1.847 pessoas (de acordo com dados de 2010 da Fundação Nacional de Saúde – Funasa), habitam principalmente o município de Tocantinópolis (no Estado do Tocantins) e suas redondezas e se dividem em 25 aldeias. A maioria dessas aldeias são derivadas das duas mais antigas: Mariazinha e São José (antiga Bacaba). Vivem historicamente na região norte do Estado do Tocantins, entre os rios Araguaia e o Tocantins, região esta conhecida como Bico do Papagaio. Tiveram suas terras demarcadas em 1985 após vários conflitos, sendo essas terras em torno de 140.000 hectares. Segue um mapa com a localização da TI Apinayé:

São um dos povos Jê Setentrional⁷, também conhecidos linguisticamente como Timbira Ocidentais, e demonstram ter, hoje em dia, uma recuperação populacional significativa. Seus primeiros contatos foram com os Jesuítas no século XVII.

Os jesuítas navegaram, a partir do século XVII, o rio Tocantins a fim de “descerem” indígenas para as aldeias do Pará. Conflitos entre os Apinayé e a população da região se estendeu por todo o século XVIII, acalmando-se um pouco com a criação de um povoado no século XIX. A criação do povoado de Boa Vista do Tocantins, fundado em 1831 e elevado à categoria de cidade em 1858, hoje atual município de Tocantinópolis, foi um ponto marcante no contato constante entre os Apinayé e os não indígenas, já que a proximidade entre as aldeias principais (em torno de cinco na época) e o povoado facilitava os contatos entre indígenas e não indígenas. Utilizo-me, aqui, de uma passagem do Instituto Socioambiental (ISA) sobre a situação populacional dos Apinayé na primeira metade do século XIX:

Em 1840, é fundada por Frei Vito⁸ uma missão em uma das aldeias Apinajé, estendendo sua influência a outras três, atingindo um total de cerca de três mil índios. A tradição oral do Apinajé não guarda lembrança deste aldeamento, fazendo menção à fundação de Boa Vista apenas a partir da chegada de Frei Gil Vilanova, em finais do século XIX. (ISA, 2012).

⁷ Linguística e culturalmente, os Jê Setentrionais, ou Timbira Ocidentais, são os povos Apinayé, os Suyá, os Kayapó e os Xikrin (cf. GIRALDIN, 2001, p. 43). Os Timbira Orientais são formados pelos povos Krikati, Apanyekrá-Canela, Ramkokamekra-Canela, Krahô, Pukobye, Parakateye. (Idem, p. 43).

⁸ Missionário capuchinho frei Francisco do Monte São Vitor (cf. PADOVAN, 2011, p. 88).

Relatos de viajantes exploradores do século XIX que se aventuraram pela antiga Província de Goiás, como os de François Castelnau (1810-1880), Auguste François César Prouvençal de Saint-Hilaire (1779-1853), Johann Baptist Emanuel Pohl (1782-1834), George Gardner (1812-1849) e Karl Von Den Steinen (1855-1929) deixam ver os contatos dos exploradores científicos com os indígenas da região, incluindo os Apinayé.

François Castelnau relata seu encontro com os Apinayé, levado por um monge missionário e em algum momento da primeira década do século XIX. Ele relata, conforme a passagem abaixo, o encontro com os indígenas, o uso de uma buzina e danças “diferentes”:

Esta noite foi uma das mais interessantes que passei durante toda a minha viagem. Os índios nos rodearam a princípio, mas logo depois se mostraram mais reservados do que costumam ser os brasileiros. Como se não se dessem conta de nossa presença, deixaram-nos inteiramente à vontade. Todavia vimo-los reunidos à volta de um orador, que depois de tirar sons agudos com uma espécie de buzina, falou-lhes com voz alta e em tom de recitativo. Entre os índios que tinham feito a viagem a Belém, achava-se um moço bastante inteligente, que falava um pouco de português e era conhecido na missão pelo nome de João Apinajé. Mostrou-se ele muito solícito para conosco, prontificando-se a nos servir de intérprete. Soubemos assim sermos nós o assunto das arengas do orador, que dizia à tribo estarmos sob a proteção dos chefes que, embora brancos, éramos amigos e que, finalmente, tínhamos estado no aldeamento vizinho, sem em nada tocar na ausência dos habitantes. Vozes de aprovação seguiram-se a esse discurso, que durara perto de uma hora. Como a lua principiasse então a iluminar a cena, as danças assumiram aspecto diferente, dispondo-se em fila longa uma parte dos guerreiros. (CASTELNAU, 1949, p. 349).

Também, Karl Von den Steinen relata a proximidade dos contatos entre os Apinayé e os não indígenas da região, além de comentar que estes indígenas faziam usos de espingardas, conforme a passagem abaixo:

Da investigação das tribos, conhecidas através da literatura, mais aparentadas com os suiás vê-se que podem ser colocadas ao lado dos aponejicrãs, residentes ao sul da Província de Maranhão, e dos apinajés, espalhados na região norte, situada entre o Tocantins e o Araguaia. Estes últimos foram visitados por Castelnau. Nessa época eles fruía tanto da civilização quanto os nossos jurunas de hoje, pois mantinham relações com os brasileiros, fazendo tranquilo comércio de trocas, conservando, em todo o caso, a sua independência e os seus costumes bárbaros. Um grupo de apinajés chegou a residir no Pará. Ao lado de arcos e machados de pedra, possuíam espingardas e ferramentas, usavam rodela nas orelhas, perfuravam o lábio inferior, mas tinham desistido do batoque dos lábios, motivo pelo qual eram antigamente também chamados botocudos. (VON DEN STEINEN, 1942, p. 365).

No século XIX, de acordo com a historiadora Regina Padovan (2011), os Apinayé foram assolados por varíola e por conflitos locais pela posse da terra. Esses fatores fizeram com que a população Apinayé se reduzisse drasticamente. Além disto, o processo de desterritorialização dos Apinayé foi fruto dos vários ciclos econômicos e de avanço nacional que se impuseram à região, conforme passagem abaixo:

Pode-se aludir, grosso modo, que o processo de desterritorialização dos Apinayés realizou-se em diferentes etapas de ocupação da colonização, desde o século XVIII: a primeira, decorrente da instalação de um posto militar em São João das Duas Barras (atual São João do Araguaia) por parte do governo do Pará; a segunda, pela formação do povoado em Cachoeira das Três Barras (atual Itaguatins) no extremo norte de Goiás (região denominada como Bico do Papagaio), por parte dos maranhenses provenientes de Caxias; a terceira, no processo de conflitos com os colonos e forças portuguesas nas fronteiras entre São Pedro de Alcântara (atual Carolina) e a ilha da Botica, às margens do rio Tocantins. (PADOVAN, 2011, p. 47).

Os contatos mais permanentes com os não indígenas ocorreram no século XIX. Segundo o ISA, e de acordo com Raimundo José da Cunha Matos (1776-1839, comandante das armas de Goiás entre 1823 e 1926), os Apinayé contavam com uma população de aproximadamente 4.200 pessoas nos começos do século XIX. Em 1859, de acordo com a visita de Vicente Ferreira Gomes (1805-1838) a uma das três aldeias Apinayé então existentes, ele calculou que eram em torno de 2.000 pessoas; em 1897, de acordo com Henri Anatole Coudreaux (1859 - 1899, um explorador francês), eram 400; em 1928, segundo Curt Nimuendajú, eram em torno de 200 pessoas; em 1967 eram cerca de 253, de acordo com Roberto DaMatta; e a partir de 1977, segundo a linguista Helen Waller, eram em torno de 364, voltando a crescer, até chegar hoje em dia a uma população de aproximadamente 2.000 indígenas.⁹

Além disto, a utilização dos rios Tocantins e Araguaia como frentes de expansão territorial alterou a vida dos indígenas da região, incluindo os Apinayé, conforme nos informa, novamente, Roberto DaMatta (1976):

...o Tocantins e o Araguaia sempre foram usados por várias frentes de expansão, servindo basicamente como conexão entre diferentes fronteiras. Assim, embora o rio tenha sido um agente poderoso no que diz respeito à descoberta de tribos

⁹ Esses dados numéricos são do Instituto Socioambiental (website <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/apinaye/61> acesso em 20/02/2012).

indígenas do Brasil Central, é só a partir de 1900, quando as amplas perspectivas da exploração de produtos vegetais (especialmente da castanha-do-Pará – *Bertholletia excelsa* – e o babaçu) começam a se esboçar, é que suas margens vão servir como ponto de aglutinação populacional. (DAMATTA, 1976, p. 35).

No século XX, a frente extrativista de babaçu veio a se juntar à pecuária como uma das principais atividades econômicas da região. Os indígenas se envolveram, então, na coleta de babaçu. Roberto DaMatta (1976) relata que durante seus períodos entre os Apinayé, na década de 1970, a coleta de babaçu era a mais importante atividade econômica deste povo. Hoje em dia, a venda de produtos agrícolas em pequena escala (como mandioca, farinha de mandioca, abóboras, mel, entre outros), as pensões dos idosos e os salários de alguns trabalhadores Apinayé contratados por órgãos do governo são as principais fontes de renda deste povo.

Outro fator importante e que marca sua influência sobre os Apinayé é a região onde habitam e seu ambiente ecológico. Na Região Norte do Brasil, região da bacia amazônica, onde habita a maioria dos indígenas nacionais, encontramos, segundo Berta Ribeiro (1991), as terras de várzea ou aluvionais (terras de enchentes e vazantes, e fertilidade dos solos e das águas), as terras altas (com denso manto de florestas, mas sem muitos recursos da fauna aquática) e as áreas de cerrado, onde se encontram os Apinayé. Coloco aqui uma passagem desta autora sobre a região de cerrado para entendermos como funciona este ambiente ecológico e onde os Apinayé vivem:

...o terceiro tipo é o que caracteriza a área dos cerrados do Brasil central, entrecortada por “florestas de galeria” ao longo dos cursos d’água. Nesta área, a caça é mais abundante. Os grupos indígenas que a habitam praticam a horticultura nas florestas de galeria e a caça e a coleta, na savana. A dispersão de unidades domésticas, durante a estação da seca, e sua aglomeração em grandes aldeias (de até 1.200 habitantes) nos períodos que se seguem à colheita, podem ser responsáveis por sua complexa organização social. (RIBEIRO, 1991, p. 66).

Ainda, o antropólogo Daniel Gross (1975, apud RIBEIRO, B., 1991) também nos dá uma definição geral do ambiente social do cerrado brasileiro e de alguns aspectos de distribuição espacial dos grupos que aí habitam:

As plantas circulares das aldeias, as metades permeáveis, os elaborados sistemas de transmissão de nomes, os grupos de idade e o eventos cerimoniais e esportivos, que tornaram famosas essas sociedades, podem ter servido de mecanismos culturais para integrar unidades andantes semi-autônomas em aldeias unitárias, anualmente reconstruídas, prevenindo conflitos entre os grupos, propiciando a

distribuição de produto das roças através da aldeia, e mobilizando os guerreiros para defesa e ataque. (GROSS apud RIBEIRO, 1991, p. 66).

Muitos destes aspectos descritos por Gross são reconhecíveis entre os Apinayé. Os mais reconhecíveis, a meu ver, são as plantas circulares das aldeias, o sistema de metades sociais, o sistema intrincado de transmissão de nomes, a atividade esportivo-sobrenatural de corrida das toras (uma atividade que vem sendo revitalizada entre os Apinayé), e a distribuição de produtos alimentícios na aldeia.

Sobre a corrida de toras Apinayé, utilizo, aqui, uma passagem do website da Associação União das Aldeias Apinajé (Pempxà) que relata a preparação das toras para os festejos de verão, época de muita fartura, poucas chuvas e muitos festejos culturais:

Neste mês de agosto aqui na terra indígena Apinajé, localizada no município de Tocantinópolis, Estado do Tocantins estamos celebrando a corrida da Tora Grande (ou Pàrkapê). Este ritual de passagem é realizado em homenagem as pessoas falecidas e acontece sempre no período do verão. No início os padrinhos e madrinhas da tora pagam os cantadores que vão cantar todas as noites no pátio da aldeia até de manhã. E também são escolhidas duas pessoas para fazer escavação do tronco de buriti na preparação da Tora Grande. Nesses rituais são servidos muitos alimentos produzidos nas roças como; batata, feijão, arroz, banana, farinha, macaxeira. Antigamente nessas celebrações eram consumidas muitas carnes de caça e peixes. Hoje em razão da escassez de caças e pescados, estamos comprando esses produtos na cidade. Durante o período da preparação da Tora Grande, em algumas aldeias estão sendo realizados serviços de broca e derrubada das roças familiares e todos os dias no período da tarde são realizadas corridas de toras pequenas num percurso de (3) três km entre as aldeias Brejinho e São José. As corridas de toras são realizadas por dois grupos de homens (ou dois partidos) que chamamos Wanhme e Katàm, que competem correndo com as (02) duas toras; vence o partido que chegar primeiro no pátio da aldeia. No próximo dia 30 de agosto de 2013 haverá uma grande celebração e a corrida final da Tora Grande, que no encerramento é colocada em cima das sepulturas das pessoas falecidas. (PEMPXÀ, 2013).

Também, acerca do sistema de transmissão de nomes Apinayé (e dos Timbira em geral), que ocorre pela via materna do recém-nascido, Roberto DaMatta (s/d) nos informa que:

Entre os Apinayé e os Timbira em geral, porém, os nomes não individualizam mas, muito ao contrário, estabelecem relações muito importantes entre um tio materno e o sobrinho, já que ali os nomes são sistematicamente transmitidos dentro de certas linhas de parentesco. Os genitores jamais devem dar os nomes aos seus filhos que sempre devem receber de parentes situados em certas posições genealógicas, entre as quais se destaca a do tio materno. De acordo ainda com essa lógica, os nomes sempre devem passar de homem para homem e de mulher para mulher... (DAMATTA, s/d, p. 10-11).

Ainda sobre o sistema de nomeação Timbira, DaMatta nos informa que:

De fato, falamos em “dar um nome à criança”; quando na sociedade Timbira é muito mais apropriado falar-se em transmissão de nomes, ato que revela melhor o sistema de nomeação vigente naquela sociedade. Mas, além disso, os nomes Timbira dão direitos a pertencer a certos grupos cerimoniais muito importantes, pois são grupos que atuam durante os rituais e também nas corridas carregando toras, esporte nacional destas tribos. Assim, papéis sociais são transmitidos com os nomes próprios e grupos de pessoas com os mesmos nomes desempenham os mesmos papéis. (Idem, p. 11).

Especificamente no caso dos Apinayé há uma especificidade própria sobre a transmissão de nomes, já que há uma terceira pessoa envolvida no processo de nomeação e que, efetivamente, nomeará a criança de acordo com seu grupo cerimonial (*kolti* ou *kolre*). Há nesta transmissão de nomes a figura dos pais, daqueles que buscam os arranjadores de nomes (“pais adotivos”) e os próprios arranjadores de nomes (estes últimos nominarão a criança). Assim, conforme DaMatta (p. 1976, p. 112), há um “...nominador, nominado e numa terceira posição: a daquele que vai buscar ou “arranjar” o nominador”. Incluo outra passagem de Roberto DaMatta (1976) para esclarecer este tema peculiar de nomeação entre os Apinayé:

Os nomes, entretanto, passam sempre das categorias *geti* (ou *keti*) para *tamtxuá* no caso masculino e de uma *tui* (ou *tukatui*, ou *tui-re*) para uma *tamtxúa* no caso feminino. Quando um homem recebe um nome de um *geti*, ele passa automaticamente a chamar esse *geti* de *id-krã-tum*, sendo por ele chamado de *id-krã-dúw*. Essas expressões significam, respectivamente, minha (= *id*) cabeça (= *krã*) velha (= *tum*) e minha cabeça nova (= *dúw*), numa simbolização evidente da união, identidade e solidariedade que deve existir entre pessoas que têm o mesmo nome. ...No lado feminino isto não acontece, demonstrando a pouca importância dos nomes e das mulheres como transmissoras de direitos de incorporação a grupos cerimoniais (Idem, p. 112).

Outro ponto importante a mencionar é que os pais biológicos (*pam* e *nã kumrendy*) não dão nomes a seus filhos, pois já fizeram a criança. Eles buscam uma pessoa que encontrará um nominador para a criança (*pam* ou *nã kaóg*). A última figura neste processo, portanto, é aquele que efetivamente dá o nome à criança, seu nominador. Essa estrutura de transmissão de nomes é totalmente anômala entre os Jê do Norte, sendo única e discrepante dos padrões tradicionais de nomeação Jê. Os nomes são associados às metades *Kolti* e *Kolre*, dependendo a que grupo pertença esta criança.

Assim, a suposta “anomalia” Apinayé em relação aos outros povos Timbira, descrita por Nimuendajú, tinha relação com a forma única de nomeação das crianças. Coloco, aqui, mais uma passagem de DaMatta (1976) para aclarar esta falsa “anomalia”, mas sim uma diferença dos outros grupos Timbira em relação ao sistema de nomeação Apinayé:

Resumindo, o sistema de transmissão de nomes entre os Apinayé difere do sistema entre os Timbira de Leste nos seguintes aspectos:

1. A transmissão de nomes não é feita diretamente e não implica numa ligação entre nominador e nominado sem intermediários.
2. Existe uma figura intermediária na passagem dos nomes, já que a criança é primeiro adotada e é o seu pai ou mãe adotivo quem vai procurar o seu nominador (Idem, p. 114).

Além disto, como nos caso dos outros Timbira do Leste, os nomes Apinayé dão direitos de incorporação a grupos cerimoniais das metades às quais pertencem. Os pais adotivos são aqueles que fazem os enfeites para seus nominados usarem nos cerimoniais, são eles que pagam e recebem indenizações no caso de divórcio com moça virgem ou adultério e interferem quando seus nominados estão numa disputa. Vale lembrar que a nomeação Apinayé ainda ocorre desta forma, apesar de acontecerem, também, batizados católicos onde as crianças recebem os nomes dados pelos arranjadores de nomes, porém em sua versão em língua portuguesa.

Um outro importante fator que rege as interpretações da vida dos Timbira Ocidentais é sua cosmologia dualista, como descreve Odair Giralдин (2001), deixando ver, também, que estes povos creem nos espíritos das pessoas falecidas e dos elementos vivos da natureza. Essa visão dualista do mundo deve ser entendida mais como uma visão socialmente integradora do que de partes separadas, conforme a passagem abaixo:

Em minhas pesquisas entre os Apinaje atuais, pude constatar que os principais elementos da sua cosmologia, descritos tanto por Nimuendaju quanto por DaMatta, continuam operantes entre os membros daquele povo. E através do entendimento desta cosmologia, classificada pelo dualismo recursivo (ao mesmo tempo diametral e concêntrico), pode-se melhor entender suas concepções dos seres que a compõem e das relações que se estabelecem entre eles. Como em outros grupos das terras baixas sulamericanas, estas relações são entre agentes possuidores de corpos diferentes, mas unificados através de um princípio comum: o espírito (ou alma). (GIRALDIN, 2001, p. 32).

O dualismo concêntrico e diametral é de fundamental importância na organização social Apinayé e interfere diretamente no ensino-aprendizagem tradicional, como veremos mais à frente. Sobre este ponto utilizo aqui uma outra passagem de Odair Giraldin (2001) que nos explica como funciona este dualismo muito bem descrito anteriormente por Roberto DaMatta:

Para DaMatta, os Apinayé possuem um dualismo que é tanto diametral quanto concêntrico. Num dos pares de metades (as metades Koti/Koré), a afiliação se dá através dos nomes pessoais e revela um princípio diametral. No outro par de metades (Ipôgnhotxwàin/Krénhotxwàin), cuja afiliação se daria pela transmissão de amizade formal, o princípio é o do dualismo concêntrico, sendo a primeira associada ao centro (pátio) e a segunda à periferia (às casas). Para DaMatta, a concepção de mundo dos Apinayé, no entanto, seria baseada tanto no dualismo diametral quanto no concêntrico. (Idem, p. 32).

Ainda, a crença na espiritualidade dos seres da natureza¹⁰ domina as atividades dos Apinayé, tanto que eles conversam com as plantas e animais, acreditando estarem sendo ouvidos pelos espíritos destes seres. Os princípios da crença no espírito das pessoas, das coisas e do dualismo diametral e concêntrico regem o universo representacional dos Apinayé, também influenciando tudo o que se relaciona com seu sistema musical, com seus instrumentos musicais e às maneiras de transmissão de sua identidade cultural. Utilizo-me, aqui, de uma passagem do etnomusicólogo Rafael José de Menezes Bastos (2013) em relação à crença Kamayurá (MT) nos espíritos que os cercam, assim como os Apinayé:

During one of my longest experiences travelling through the forest with them, people explained to me that they were continually conversing with the ‘animals’ and ‘spirits’ all around them, telling them, for example, that they did not intend them any harm, and simultaneously asking these beings to leave them unmolested (BASTOS, 2013, p. 293).

Vale lembrar que a música Apinayé (canto, choro e a instrumental) é vastamente utilizada nas cerimônias culturais deste povo. Hoje em dia, de acordo com relato de Ana Rosa (2014), as cerimônias culturais tradicionais ainda realizadas são a festa da primeira chuva, dia do índio, casamento, tora grande (ritual *Pàrkaper*), *Megrê Môx* (última celebração para um morto) e *Krát* (festa dos enfeites). Nestas festas culturais,

¹⁰ Os elementos “água” e “terra” são os únicos elementos naturais que não têm espírito (*Karõ*), sendo o destino final (a morte) de todos os espíritos.

a música vocal (individual ou em forma de coral responsal) acompanhada pelo maracá é a principal forma de expressão musical. O bastão de ritmo é usado nas cerimônias de casamento para acompanhar o canto na casa do noivo e da noiva. Ainda, os colares de concha são usados nas corridas de tora. Também o choro cerimonial, que aqui considero como uma forma de música, é visto em casamentos e no *Megrë Móx*.

A festa da primeira chuva se realiza depois da época de seca. Os homens se reúnem no pátio depois da primeira chuva para discutirem sobre a festa. Na noite anterior à festa eles vão de casa em casa pedindo para que as mulheres organizem o bolo de mandioca para a celebração. Esta festa é exclusivamente masculina e acontece no pátio. Há música (vocal e instrumental) e danças. O bolo é comido de mandioca ao final da festa.

O *Krát* é a festa dos enfeites das divisões cerimoniais *Ipôgnotxóine* e *Krénotxóine*. As madrinhas e os padrinhos nominadores encomendam os enfeites a serem confeccionados para a festa. No dia da festa se trocam estes enfeites e se come o bolo de mandioca com carne, o moquém.

Hoje em dia também se celebram várias festividades católicas como os batizados das crianças, São Pedro (no dia 29 de junho e com a brincadeira do mastro), São José (no 19 de março), Nossa Senhora de Fátima (no dia 12 de outubro, dia oficialmente dedicado à Nossa Senhora Aparecida, porém Orlando Apinagé (cf. Entrevista dada a mim por Ana Rosa Apinagé em 30/06/2014) celebra Nossa Senhora de Fátima. Provavelmente por algum tipo de devoção particular) e São Francisco de Assis (no 4 de outubro).

Nota-se nestas festas católicas o forte domínio doutrinal dos jesuítas que vieram catequizar os indígenas da região no século XIX (cf. PADOVAN, 2011) e que deixaram suas influências religiosas na sociedade Apinayé. Ana Rosa Apinagé me informou que as músicas e cantos tradicionais não fazem parte de tais festas católicas, mas que cantam as cantigas da igreja católica e que um padre vem `aldeia São José fazer os batismos. No dia 29 de junho de 2014 estava agendada uma festa de batismo coletivo (das crianças) na aldeia São José, mas o padre este não apareceu.

Ainda, o sistema social Apinayé vigente, segundo Roberto DaMatta (1976) é bastante complexo, sendo esta uma marca fundamental deste povo, e o que os diferencia dos outros grupos Timbira, conforme nos explica na passagem abaixo:

No sistema social Apinayé, existem relações que podem ser traduzidas e justificadas em termos puramente fisiológicos (como as vigentes na família nuclear) e as relações que são estritamente sociais (ou cerimoniais) e que não podem ser expressas pela metáfora ou reificação fisiológica. Todas, é óbvio, são relações sociais, mas algumas e apenas algumas são traduzíveis numa linguagem natural. Como resultado, o sistema Apinayé é dividido em dois campos complementares: o campo das relações domésticas, reificadas em termos de substâncias comuns que unem seus membros; e o campo das relações “sociais” ou cerimoniais, reificadas em termos de obrigações rituais e políticas. Esses dois campos se cortam na vida cotidiana, mas a sua concepção como sendo domínios divididos e separados é fundamental para uma interpretação do mundo social Apinayé. (DAMATTA, 1976, p. 95).

Assim sendo, para além da vida cotidiana em família, a vida cerimonial Apinayé tem importância fundamental na vida social deste povo. Há uma estrita separação entre as relações sociais entre a parentela de sangue e as pessoas com quem se mantem relações cerimoniais. De acordo com DaMatta (1976), as relações cerimoniais são muito mais formais que as naturais:

O contraste parece existir entre a vida cotidiana e a vida cerimonial dos Apinayé. Assim, os índios associam o domínio público ou cerimonial da sua ordem social à praça ou centro da aldeia. Por outro lado, os grupos sociais responsáveis por uma vida ritual são dominados pela absoluta igualdade já que eles tem que ser sempre dois e ambos são fundamentais para quaisquer atividades coletivas. Deste modo, enquanto a vida cotidiana decorre dentro de uma continuidade de visitas, fuxicos, trabalhos nas casas e roças, em trocas informais de carne e informações, atividades que se repetem e não provocam uma parada no fluxo social, o domínio público ou cerimonial decorre de um contexto de nítidas separações; descontinuidades que necessariamente separam indivíduos e grupos sociais da área privada e provocam o seu realinhamento numa outra ordem de relações sociais. Esta é a área onde, por assim dizer, tudo faz sentido na sociedade Apinayé. Isto é, onde tudo é estereotipado, formal, integrado e teórico. (Idem, p. 97).

Assim sendo, as aldeias Apinayé refletem estas relações sociais tão específicas deste povo, sendo cada aldeia considerada como uma unidade política independente onde mudanças podem desestabilizar temporariamente a vida política e social do grupo, conforme nos informa DaMatta:

O fato é que as aldeias Apinayé são unidades políticas independentes. E embora o problema de absorção de indivíduos isolados numa aldeia seja perfeitamente superável, isso não acontece quando os migrantes são grupos inteiros de famílias vindos de outra aldeia. Um dos motivos dessa dificuldade é que os laços sociais da comunidade receptora têm que ser reorganizados. Outro é que doenças geralmente

fazem sua irrupção. Como consequência destas perturbações, o nível de fuxicos se intensifica, podendo então surgir acusações de feitiçaria. (Idem, p. 43)

Além disto, as brigas, os fuxicos e as feitiçarias são causas para que comunidades se dividam e que novas aldeias surjam. Isso dificulta a vida cerimonial da nova aldeia, primeiro pelo número reduzido de indivíduos da recém criada aldeia e segundo pela ausência dos mais velhos que são os que mais conhecimentos tradicionais detêm para perpetuar a vida cerimonial do novo agrupamento.

Ainda, o contato com os não indígenas trouxe a aproximação com as bebidas alcoólicas, principalmente a aguardente de cana encontrada em todos os mercados e vendas da cidade. É normal encontrar um ou outro indígena embriagado em plena luz do dia. Conversando com Antônio Veríssimo, ele me comentou que os mais velhos lhe diziam que a cachaça chegou às aldeias com os caixeiros viajantes que trocavam a farinha de mandioca produzida pelos Apinayé por cachaça.

Também, Roberto DaMatta (1976), durante seus estudos entre os Apinayé já podia verificar a “decadência” da vida cerimonial deste povo e o desuso de certas práticas sociais na década de 1970, conforme passagem abaixo:

...foram poucos os rituais que observei e a vida cerimonial Apinayé está em franca decadência. Entretanto, entre os Apinayé ainda persistem os grupos cerimoniais e é ainda possível discutir com os índios os modos de incorporação a essas unidades. Embora eles não sejam tão ativos como eram outrora, todos os membros da sociedade Apinayé pertencem a eles e podem descrever os responsáveis pela sua incorporação. (Idem, p. 98).

Apesar da visão de DaMatta sobre a “decadência” da vida cerimonial Apinayé, tive a oportunidade de notar o interesse dos indivíduos mais velhos e de meia-idade quanto à preservação de seus rituais e a reelaboração, através das memórias dos anciãos, dos rituais não realizados há muito tempo, tal como a cerimônia de furar as orelhas dos meninos.

Vale lembrar, ainda, que as roças Apinayé são de responsabilidade das mulheres e as caçadas de responsabilidade dos homens, porém, hoje em dia, alguns homens também cuidam das roças, talvez por falta de abundância de caça.



Figura 3 - Vista geral de algumas casas da aldeia Apinayé Palmeira desde o centro do pátio, 2012.
Fotografia de Wallace Rodrigues.

Os Apinayé de Tocantinópolis são classificados como sendo pertencentes ao grupo indígena Timbira, assim como os Suyá, os Kayapó, Xikrin, Krikati e Krahô, e pertencentes à região cultural Tocantins-Xingu, de acordo com Berta Ribeiro (1989, p. 142-3). Vale informar aqui que essa divisão em áreas culturais da qual se utiliza Berta Ribeiro remete às pesquisas de Franz Boas (1858-1942), antropólogo a quem nos referiremos mais à frente.

As aldeias Apinayé seguem a distribuição típica dos Timbira: perto de um riacho límpido para acesso à água potável e com casas (a região das casas é chamada de *ikre* em língua Apinayé) distribuídas em círculo ao redor do pátio (*ingó* ou *me-ingó*, onde a partícula *me* significa coletivização; ou *ipôgo* que significa centro). O pátio é o local das festas e celebrações, um local comunitariamente utilizado. A periferia da aldeia, depois da região das casas e onde domina a vegetação nativa, é chamada de *atúk*, onde *túk* significa preto. Utilizo aqui duas passagens de Berta Ribeiro (1989) sobre como são as aldeias dos grupos Jê e macro-Jê do Brasil central e na qual se enquadram as aldeias Apinayé:

...são regidos por uma complexa organização social. A aldeia dessas tribos é uma representação espacial dessa organização social. O primeiro, representado pelo pátio central da aldeia; o segundo, pela periferia. Essa oposição, que resulta efetivamente numa complementação dialética, espelha outra, entre homens (cujo espaço prioritário é o centro da aldeia, *locus* da vida ritual) e, cujo domínio é a residência matrilocal, periférica e privada. (RIBEIRO, 1989, p. 83).

E ainda:

A aldeia timbira situa-se numa clareira tendo um círculo de casas e no meio um pátio onde se desenrola grande parte da vida cerimonial do grupo. Essa praça é ligada a cada casa por um caminho radial, reto e limpo. (Idem, p. 83).

Hoje em dia, as aldeias Apinayé ainda preservam essa forma circular com pátio no meio (ver figura 4), porém os Apinayé preferem ter os espaços entre as casas e o pátio completamente sem vegetação, o que facilita a circulação e as performances durante as festas.

Este grupo indígena tem muitos hábeis artesãos (tanto homens quanto mulheres) e estes sempre têm algo de artesanato para negociar, principalmente colares de miçangas e “bonecas” de cabaça (*Lagenaria siceraria*). A figura 6 deixa ver uma artesã da aldeia Palmeira confeccionando uma saia de miçangas para sua neta. A perfeição da combinação de cores e a perfeita simetria, o ritmo das cores e a precisão da contagem das miçangas deixam ver a brilhante e singular habilidade estética deste povo.



Figura 4 – Aldeia Krahô (também Timbira) Pedra Branca vista do topo de um morro, 2012. Fotografia de Wallace Rodrigues.

Ainda, os Apinayé são um povo pacífico e que tem, atualmente, bom contato com a população da cidade de Tocantinópolis, cidade esta onde se acha a maioria de suas aldeias. DaMatta (1976) nos deixava ver que se integram relativamente ao sistema social regional que, infelizmente, os colocava em situação de desvantagem perante os

cidadinos. No entanto, os Apinayé se posicionam socialmente como um grupo mais coeso e unido, ainda hoje em dia, do que os habitantes das cidades vizinhas às suas aldeias. Utilizo aqui uma passagem de DaMatta sobre os Apinayé na década de 1970:

Os Apinayé estão, assim, situados no sistema regional. E muito embora se localizem no ponto final da escala de dominação, esta situação não é inteiramente consistente, pois já existem compensações para eles nesta própria estrutura. Assim, são semi-animais, mas unidos. Se não conhecem as leis, a leitura e o saber dos brancos, conhecem a floresta e seus animais. E se não têm o poder das armas e dos cidadãos, têm o que alguns antropólogos ingleses chamaram de o “poder dos fracos”: a união e a solidariedade. O sistema de vida Apinayé, deste modo, se impõe aos regionais como inferior mas, paradoxalmente, como sendo cristalizado pela união que eles (os superiores em poder) não possuem. (DAMATTA, 1976, p. 59).

A usina hidroelétrica de Estreito (Usina Hidrelétrica Luís Carlos Barreto de Carvalho, na divisa entre MA e TO), terminada em 2012, afetou a vida dos Apinayé que pescavam no rio Tocantins. A escassez de peixes afetou diretamente a dieta e a economia dos indígenas das aldeias mais próximas ao rio.

Vale lembrar, também, que os conflitos entre migrantes, fazendeiros e Apinayé, durante a demarcação da reserva indígena em 1985, deixaram marcas profundas em ambos os grupos, porém, esses desentendimentos parecem ter sido relativamente superados. Ana Rosa Apinagé, da aldeia São José, me comentou que, durante o período de conflito, vários indígenas de outros povos vieram ajudar os Apinayé nas lutas pela demarcação de suas terras, o que promoveu a formação de vários casais indígenas de povos diferentes. Este casamento interétnico ajudou na incorporação de novos saberes e fazeres à cultura Apinayé.

Também, suas festividades e cerimônias são bem frequentadas e reúnem indígenas de todas as aldeias Apinayé, apesar de haver uma distinta separação entre as aldeias que “nasceram” da aldeia Mariazinha e as da São José. Em grandes celebrações, como no dia do índio (19 de abril) fazem uma corrida de tora (uma manifestação de força e alegria típicas dos grupos Timbira). As festividades e celebrações acontecem no centro da aldeia e, geralmente, durante a época seca (de julho a outubro) e coincidem com os recessos do calendário das escolas indígenas das aldeias. A figura 5 mostra uma corrida de toras do ano de 2010.

Entre as aldeias Apinayé a aldeia São José é a maior e a mais bem estruturada, contando com posto de saúde, uma escola de ensino fundamental e médio, abrigo para veículos, entre outras facilidades. Os indígenas vivem em suas casas de adobe cobertas de palha de palmeira e distribuídas ao redor do pátio, ainda dentro da disposição circular típica de moradias dos grupos Timbira.

As escolas das aldeias Apinayé estão sob o encargo do governo do Estado do Tocantins e têm professores indígenas e não indígenas lecionando em seu quadro. Na escola indígena da aldeia São José há quatro professores indígenas e quatro não indígenas lecionando de acordo com o calendário escolar convencional e respeitando as celebrações e atividades deste povo.



Figura 5 - Corrida de toras na aldeia São José em comemoração ao dia do índio, em 2010. Fotografia de Cassiano Sotero Apinagé.

As aldeias mais próximas ao centro da cidade de Tocantinópolis são as aldeias São José, Mariazinha e Prata, o que faz com que o contato com os não indígenas seja mais intenso e o acesso aos produtos da sociedade não-indígena seja mais recorrente. Observei que, hoje em dia, os Apinayé já não podem viver sem os bens de consumo adquiridos na cidade. Sua dieta é baseada, principalmente, no consumo de arroz, carnes compradas nos açougues da cidade, alguma caça e produtos agrícolas de suas roças. Já na década de 1970, durante suas pesquisas, Roberto DaMatta (1976)

pode verificar a proximidade entre os Apinayé e os regionais não indígenas das cidades interioranas próximas às aldeias:

...os Apinayé se distinguem dos regionais por uns poucos traços que tendem a desaparecer. No caso masculino são os cabelos (maiores que os usados no sertão), os furos dos lábios e orelhas (somente encontrados nos homens mais velhos da tribo) e, no caso das mulheres, a vestimenta que deixa o busto nu, exceto quando vão à Tocantinópolis. Ambos os sexos, por outro lado, falam bom português quando atingem a idade adulta, o que faz com que o antropólogo (especialmente se ele for brasileiro) tenda a colher informações nesta língua, tal como foi o meu caso. (Idem, p. 28).

Hoje em dia, já não se vê homens, mesmo os idosos, com os furos nas orelhas ou nos lábios pelas ruas de Tocantinópolis, apesar de muitos Apinayé circularem pela cidade, principalmente nos primeiros dias do mês, quando as pensões dos idosos são pagas e eles vão à cidade comprar alimentos.

Além disto, apesar de os Apinayé mais jovens falarem bom português, os mais idosos ainda têm muita dificuldade para tal, exceto uns e outros, com mais contatos com os *kupě* (não-índios).

Trabalhando na Universidade Federal do Tocantins (UFT) desde novembro de 2011 e tendo contato com os Apinayé na cidade e na universidade (em 2014 havia 5 estudantes indígenas matriculados nos cursos de graduação do campus de Tocantinópolis), acabamos por buscar entender como eles se relacionam com os habitantes da cidade, com a própria cidade, com os estudantes da universidade, com a própria universidade e com os órgãos oficiais como a prefeitura, a FUNAI, a SESAI e as Igrejas locais.

Conhecendo-os, pude perceber que no contato com o não-indígena há sempre uma certa “desconfiança” (ou timidez). Os Apinayé, quando na cidade, ficam sempre em grupo para evitar, acredito eu, algum problema ou mal-entendido com a população local. Eles compram seus produtos em lojas específicas, que claramente são caras e os exploram. Algumas lojas ficam com os cartões de benefícios do governo para sacarem diretamente os valores das “compras”.

Devo dizer que tenho aprendido muito com os Apinayé, muito além daquilo que seja conhecimento “científico”. Eles são um povo forte e que, depois de tanto sofrer

para demarcarem suas terras e terem seus direitos reconhecidos, ainda são mal vistos por parte da população local.



Figura 6 – Artesã Apinayé de nome Edna, da aldeia Palmeira confeccionando uma saia de miçangas feminina, 2012. Fotografia de Wallace Rodrigues.

Há no Tocantins, entre muitos habitantes das cidades, a ideia equivocada de que os indígenas são sujos e preguiçosos. No entanto, eles se esquecem da vasta gama de produtos e costumes que estes próprios indígenas lhes ensinaram e que são utilizados atualmente e que fortalecem a economia e a cultura do Estado do Tocantins, tais como: dormir em rede, tomar banho de rio, basear os contatos social através da oralidade, produzir e comer farinha de mandioca e vários pratos da culinária indígena, entre outros.



Figura 7 – Cofos cargueiros Apinayé na aldeia Patizal, 2013. Fotografia de Wallace Rodrigues.

1.3- Revisão bibliográfica sobre os Apinayé

Esta parte do texto tenta trabalhar com os escritos acerca dos Apinayé enquanto material teórico conceitual para a compreensão da cultura deste grupo em um contexto mais amplo.

Os autores fundamentais que estudaram este grupo étnico em profundidade e que serviram como referência essencial para esta tese são: Curt Nimuendajú, Roberto DaMatta e Odair Giralдин no campo propriamente etnológico; no campo linguístico o nome mais importante é o de Francisco Edviges Albuquerque; ainda, as recentes pesquisas de Severina Alves de Almeida buscam conhecer a situação escolar atual do ensino em língua Apinayé nas aldeias deste povo. Um último e interessante trabalho foi a monografia de fim de graduação em Pedagogia de Cassiano Sotero Apinagé, intitulada “Educação escolar indígena Apinayé: trajetórias e aspectos atuais”, onde ele nos mostra qual é a situação atual das escolas públicas indígenas nas aldeias deste povo. Estes autores trabalharam com os Apinayé em períodos históricos distintos e dão informações importantes para a compreensão da forma de vida deste povo.

Entre 1928 e 1937, o etnólogo alemão Curt Nimuendajú¹¹ visitou por várias vezes os Apinajé. Dele vem o primeiro e, talvez, o mais conhecido estudo sobre este povo: o livro intitulado “Os Apinayé”, publicado em 1939. Neste livro ele foca seu olhar de observador sobre a vida cerimonial deste povo, relatando vários rituais e aspectos cotidianos dos Apinayé, tais como as aldeias, a organização dual em *Kolti* e *Kolre*, os “quatro” *kiyé* cerimoniais, as iniciações dos guerreiros novos, a vida familiar, a divisão do trabalho, a gravidez, os esportes e jogos, a guerra, o direito, a religião e alguns mitos e lendas. Ele relata, muito brevemente, sobre os instrumentos musicais confeccionados e utilizados pelos Apinayé.

Nimuendajú (1980) descreveu os Apinayé como um povo afável, honesto, amável, calmo, pacífico, conservador e acomodado. A organização social complexa e uma importante vida cerimonial foram os focos de sua pesquisa, como destaque na passagem abaixo:

Em 1931, festejaram, durante a minha ausência, um número de cerimoniais de estilo antigo, inteiramente por iniciativa própria; em 1937, celebraram, pela primeira vez, em 15 anos, a iniciação dos novos guerreiros. É verdadeiramente admirável a tenacidade com que esse miserável resto de uma tribo outrora tão numerosa, se agarra às suas tradições, mesmo se sabendo que todas as tribos Timbira são extremamente conservadoras. (NIMUENDAJÚ, 1980, p. 13).

Nimuendajú não deixou ver, em sua monografia, de forma destacada, a arte deste povo, apesar de mencionar algumas passagens sobre enfeites de toda sorte (com miçangas, penas de pássaros, etc.) e sobre alguns instrumentos musicais. O que chama atenção em seu trabalho é a quantidade de vezes que menciona os cantos e danças Apinayé, talvez porque seu trabalho tenha sido focado na vida cerimonial, e o sistema musical Apinayé é central à vida cerimonial deste povo. Ainda, este pesquisador nos relata sobre a organização social dualista dos Apinayé em metades *Kolti* e *Kolre*:

Os Apinayé de ambos os sexos são divididos em metades men-ga-txa matrilineares e matrilocais, que, antigamente, tinham sua localização em cada aldeia: a metade que habitava o lado setentrional do círculo de casas tinha o nome de *Kol-ti* ou *Koloti* = Sapucaya (*Lecythis ollaria*), a suplementar se chama *Kol-re* ou *Kólo-re* = Castanha do Pará (*Bertholletia excelsa*) (Idem, p. 18).

¹¹ Nascido Curt Unckel, em Lena, Alemanha, em 1883, morreu no Brasil em 1945. Recebeu o nome “Nimuendajú” dos Guarani-Ñandeva, povo que estudou em 1906.

Esta organização social em dois grupos básicos influencia a vida social dos Apinayé ainda hoje, já que os *Kolti* têm conexão com os *Kolre* (seus opostos/complementares) e vice-versa. Por exemplo: os *Kolti* se relacionam ao norte, à aldeia de cima, à cor vermelha e à direita; enquanto os *Kolre* se relacionam ao sul, à aldeia de baixo, à cor preta e à esquerda, e assim por diante.

Além da divisão em duas metades sociais, Curt Nimuendajú nos relata a divisão em “quatro” *kiyé* (banda, partido) que estão ligados à vida cerimonial da aldeia. Os quatro são: *Ipôg-nyô-txwúdn* (pessoa do centro), *Ikré-nyô-txwúdn* (pessoa da casa), *Krã-ô-mbédy* (cabelo bonito) e *Kré'kára* (goteira da casa). Ele nos informa ainda que:

...resulta que os *kiyé* se distinguem pelos seus enfeites. Os *Ikrényôtxwúdn* usam pintura completa e uma pena curta de rabo de arara, presa a uma corda, em cada antebraço. Os *Ipôgnyôtxwúdn* pintam-se em listas, ou somente numa metade do corpo, tendo nas cordas dos antebraços penas compridas de arara. (Idem, p. 26).

Sobre os “quatro” *kiyé* cerimoniais que descreve Curt Nimuendajú, Roberto DaMatta (1976) relata um equívoco de interpretação do etnólogo alemão, já que não existem quatro *kiyé*, mas somente dois, conforme a passagem abaixo:

Agora é suficiente dizer que o simbolismo centro/periferia, praça/casa, pintura no corpo todo/pintura em só uma parte do corpo, penas de arara compridas/penas de arara curtas, regularidade/irregularidade, que marca as divisões *Ipôgnotxóine/Krénotxóine*, faz sentido em termos do simbolismo Apinayé, o que não ocorre com os dois outros grupos mencionados por Nimuendajú. (DAMATTA, 1976, p. 135).

Assim, as divisões *Krã-ô-mbédy* (cabelo bonito) e *Kré'kára* (goteira da casa) não se referem a metades cerimoniais, mas às decorações utilizadas pelos *Ipôgnotxóine* (com decorações *Krã-ô-mbédy*) e pelos *Krénotxóine* (com decorações *Kré'kára*), conforme DaMatta (idem, p. 136). O grupo dos *Ipôgnotxóine* se referem ao centro da aldeia e o dos *Krénotxóine* à periferia (às casas que circulam o pátio da aldeia).

Também, Curt Nimuendajú relata várias mitos e lendas Apinayé, sendo um de grande importância para a compreensão deste povo. Ele consiste na própria criação dos Apinayé (1980, p. 120-124). O sol (*Mbud-ti*) desceu à terra e a Lua (*Mbuduvrí-re*)¹² o

¹² Tanto sol como a lua são entidades masculinas para os Apinayé. Durante o mito há sempre desencontros entre o sol e a lua.

seguiu, criaram na terra toda sorte de caça, árvores e arbustos, rios, duas mulheres para cozinhar para eles e fazer um roçado. Sol e lua plantaram cabaças (*Lagenaria siceraria*) na roça. Quando as cabaças cresceram, eles as jogaram no rio. Quando estas cabaças voltavam à tona, elas se transformavam nos Apinayé. Sol e lua continuaram criando a aldeia, como relata Curt Nimuendajú:

-ti: “Vamos agora fazer uma aldeia para nossos filhos!” Eles escolheram um lugar alto e fizeram lá o círculo da aldeia que Mbud-ti dividiu em rumo leste-oeste, dizendo: “Meus filhos morarão na parte norte!” “E os meus na parte sul!”, disse Mbuduvri-re. Assim se formaram as metades Kolti e Kolre. Mbud-ti disse: “Quem tomará conta da aldeia?” e imediatamente Mbuduvri-re respondeu: “Deve ser um Kolre!”, mas Mbud-ti não concordou: “Não – disse ele – deve ser um Kolti!” E assim ficou para sempre, pois até hoje os chefes dos Apinayé são da metade Kolti. (NIMUENDAJÚ, 1980, p. 124).

Outro ponto relevante a mencionar aqui é a importância dada pelos Apinayé às cabaças, material natural plantado por eles (hoje em dia encontrado apenas nas aldeias São José e Mariazinha) e que remete a seu mito¹³ de criação, às suas origens sobrenaturais. Curt Nimuendajú, sobre este material, relata que:

No episódio referente à criação dos homens, feitos de cabaços (Mitos e Lendas, 2k), se fundamenta o relativo respeito com que essas frutas são tratadas pelos Apinayé. Não se permite que as crianças, nas suas brincadeiras, as destruam ou danifiquem, de propósito. Tendo, certa vez, um índio jogado um cabaço verde ao fogo, onde estourou. Matúk repreendeu-o severamente e, tendo eu próprio quebrado um deles, pisando-o no escuro, sem querer, me admirei de como isto chamou a atenção. Um enfeite dorsal, composto de dois pequenos cabaços, tem igualmente relação com aquele episódio do mito. (Idem, p. 102).

Vale lembrar, aqui, as contribuições da linguista Patricia Ham, da Sociedade Internacional de Linguística (SIL), que, durante as décadas de 1960 e 1970, desenvolveu um primeiro estudo mais profundo de pesquisa sobre a língua materna dos Apinayé. Em 1979 o SIL publica uma gramática introdutória intitulada “Aspectos da Língua Apinayé”, dando como em 350 o número de falantes nativos desta língua. A preocupação das autoras do trabalho era a preservação da língua Apinayé e um linguajar que ajudasse a

¹³ De acordo com Junito de Souza Brandão (2007, p. 35) “...mito é o relato de um acontecimento ocorrido no tempo primordial, mediante a intervenção de entes sobrenaturais.” O mito é reafirmado pelo rito (na vida cerimonial) e participa de um tempo circular, virtual.

um contato intercultural entre indígenas e não indígenas, como podemos ver no prefácio de tal publicação:

Quando em contato com pessoas da cultura nacional, a maioria dos homens fala português. No entanto, na aldeia, tanto os homens como as mulheres e crianças se comunicam na língua materna. Os Apinayé estão gradativamente se integrando na cultura circundante. Por esta razão achamos por bem incluir, além dos estudos de verbos e orações, frases e vocábulos úteis ao processo de contatos interculturais (HAM; WALLER; KOOPMAN, 1979, p. 3).

Em 1976, o antropólogo Roberto DaMatta publica, em formato de livro, sua tese doutoral sobre os Apinayé, com o título “Um mundo dividido: a estrutura social dos índios apinayé”. DaMatta, por várias vezes, se refere às pesquisas de Curt Nimuendajú, deixando ver a importância do relato do etnólogo alemão para suas próprias pesquisas:

A eminência Apinayé, entretanto, é de ordem bastante diversa. Pois ela não dependeu, ao menos em tempos modernos, de nenhuma reação do grupo tribal defronte do homem branco, mas dos antropólogos e da Antropologia Social. Enquanto a maioria dos grupos Jê foram incorporados à história brasileira e aí enquadrados por um conjunto de estereótipos bastante negativos, os Apinayé alcançaram um lugar de relativa segurança na estrutura regional. Enquanto os Xavante, Gaviões e Kayapó eram conhecidos nacionalmente e desconhecidos academicamente até cerca de 10 anos atrás, os Apinayé até hoje não gozam de fama nacional como tribo mas são, sem dúvida, notoriedades acadêmicas. (DAMATTA, 1976, p. 15).

Estudando as pesquisas de Curt Nimuendajú e de Roberto DaMatta pude verificar que enquanto Curt Nimuendajú se dedicou a compreender a vida cerimonial dos Apinayé, DaMatta buscou compreender como funcionavam as relações sociais para esta sociedade específica. Por algumas vezes DaMatta critica Nimuendajú e até o corrige, conforme mostra a passagem abaixo:

Hoje estou mais ou menos convencido de que Nimuendajú deu uma enorme ênfase à vida cerimonial Apinayé e Canela, bem como a tudo aquilo que certos informantes de confiança (entre os Apinayé, como verifiquei no campo, eram três) lhe contavam. Mas o preço desta visão e deste método foi escrever intensa e extensivamente regras e ações estereotipadas relegando a um plano secundário a vida política e cotidiana da tribo. (Idem, p. 27).

Também, sobre a famosa “anomalia” dos Apinayé em relação aos outros grupos Timbira, que DaMatta provou ser um equívoco de Curt Nimuendajú em relação aos quatro *kiyê* descritos pelo alemão, coloco a passagem abaixo:

Mas se esses traços eram normais e caracterizavam os Timbira Ocidentais, eles não existiam entre os Apinayé, cuja organização social era também dominada por um dualismo característico destas sociedades, mas cujos casamentos se faziam de acordo com um sistema matrimonial prescritivo a quatro grupos, com um curioso modo de incorporação de novos membros. (cf. Nimuendaju, 1956). Enquanto os Timbira do Leste possuíam metades supostamente exogâmicas e matrilineares, os Apinayé possuíam quatro grupos matrimoniais e de descendência paralela, isto é, os filhos são incorporados no grupo do seu pai e as filhas no grupo de sua mãe (cf. Maybury-Lewis, 1960a). (Idem, p. 17).

DaMatta ainda afirma que Curt Nimuendajú, além de não estar certo dos quatro *kiyê* como partidos, pode ter confundido o modo de filiação, conforme a passagem abaixo demonstra:

É possível, então, que a divisão fosse realmente em dois grupos com variações na decoração. E finalmente porque – e esse é um ponto crítico – *o modo de filiação não é de pai para filho e de mãe para filha*, como aparece posteriormente na publicação, *mas de krã-geti e pá-krã*, como eu obtive no campo. É possível, assim, que Nimuendaju tivesse confundido a tradução Apinayé de *krã-geti* = padrinho e tomado padrinho como se referindo a pai. De qualquer modo, não há dúvidas quanto a modo de filiação e isso é importante no exorcismo da chamada “anomalia Apinayé”. (Idem, p. 138).

Da exposição até agora feita, fica claro que Curt Nimuendajú se preocupou em mostrar a riqueza cerimonial dos Apinayé, focando nas festividades e ritos de passagem. Por sua vez, DaMatta tentou entender como funcionava o sistema de relações sociais Apinayé (sua estrutura social), focando nas nomeações dos indivíduos e grupos e nos termos que classificavam tais relações sociais. Porém uma conclusão pode ser tomada dos estudos de DaMatta: que entre os Apinayé as metades *kolti* e *kolre* são concebidas como complementares, assim como uma série de oposições dualistas que são fundamentais na ordenação do universo deste povo (tais como centro versus periferia, região do pátio (*ingó*) versus da casa (*ikre*), sangue versus nome, sol versus lua, vermelho versus preto, entre tantas outras).

Voltando à historiografia dos estudos sobre os Apinayé, vale lembrar um marco importante na vida deste povo: a demarcação, em 1985 da terra indígena Apinayé.

Esta demarcação aconteceu em meio a conflitos com os fazendeiros da região e trouxe para a reserva um grande número de guerreiros indígenas de outros povos, principalmente de outros grupos Jê, para ajudar na intimidação e confrontos.

Também, em 1994 a FUNAI assinou a Portaria nº 0429/94, criando o Grupo Técnico de Revisão da Área Indígena Apinajé. O grupo de trabalho instituído incluiu parte da área reivindicada pelos Apinayé, mas o processo continua aguardando a realização do levantamento fundiário na área a ser acrescida antes de ser enviado para a decisão do Ministro da Justiça.

Seguindo um caminho cronológico, as pesquisas de Odair Giralдин (2000), que levaram à sua tese de doutoramento em Antropologia na Unicamp, intitulada “*AXPÊN PYRÀK: História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinayé*”, deixam ver uma releitura da obra de Roberto DaMatta e um avanço na questão da onomástica Apinayé. Coloco, aqui, uma das principais conclusões deste pesquisador:

...cheguei à conclusão de que eles abandonaram diversas características estéticas que lhes eram marcas distintivas, mantendo, contudo, suas características imateriais. Por características estéticas abandonadas, refiro-me ao uso de roupas não indígenas [no passado usavam apenas uma tanga de fibra de buriti]; ao corte de cabelo [tradicionalmente comprido]; aos lábios e orelhas furadas; ao uso de adornos [colares, enfeites]; de armas tradicionais [arco e flecha, borduna]), além de alguns cerimoniais que não mais se realizam. Por características imateriais, entendo a língua, a cosmologia, o sistema de parentesco, a onomástica, o xamanismo, o choro ritual, os cantos **mē myr**, a amizade formal e o sistema matrimonial.

Assim, concluí que o principal fio que costura uma interligação entre as pessoas é, para os Apinaje, a onomástica. Os nomes pessoais, ou antes, os conjuntos de nomes de uma pessoa, permitem a ela manter relações sociais com toda a comunidade, uma vez que é através da onomástica que ela se insere no mundo social. A partir dos nomes, a pessoa será classificada em uma das metades (Koti ou Kore), terá um lugar no pátio (correspondente a sua metade) e também poderá participar dos times de corrida de toras. Além disso, conforme os nomes que portar, poderá ter prerrogativas como enfeites pessoais, cantos cerimoniais e choros rituais específicos dos conjunto de nomes que compartilha com seus “xarás”. (GIRALDIN, 2000, p. 216-7).

Outro pesquisador a estudar os costumes e a língua Apinayé foi o professor Francisco Edviges Albuquerque (2007). Ele se dedicou a uma análise do inventário fonológico da língua Apinayé, buscando, também, os empréstimos da língua portuguesa, além de formular, com ajuda deste povo, vasto material didático. Ele verificou que:

A língua Apinayé ainda é predominante em quase todos os domínios sociais dentro das aldeias, mas o “ainda” e o “quase” apontam para o fato de que a língua portuguesa, nos últimos anos, vem ocupando os espaços e funções que antes eram apenas do Apinayé, como se observa na educação escolar, no trabalho, na troca de bens e em casa) no caso dos casamentos mistos'. (ALBUQUERQUE, 2007, p. 173).

Ainda, a pesquisadora Severina de Almeida (2011) destaca, para além do ensino bilíngue Apinayé-Português com o qual trabalha, dois problemas para os Apinayé nos últimos anos. O primeiro deles foi a diminuição de águas no curso do rio Tocantins causada pela represa de Estreito e que afeta a pesca no rio, escasseando com esta atividade, o segundo foi a precariedade do atendimento de saúde a este povo, algo que ainda hoje acontece, conforme mostra a passagem abaixo:

Vale ressaltar que os Apinayé desde 2006 enfrentam problemas em relação à saúde pública, com destaque para uma rotina de crianças doentes, inclusive com alto índice de mortalidade. O problema se agrava no período de chuvas, o que requer uma investigação mais séria no sentido de se descobrir quais são as causas, e assim se possa intervir no sentido de enfrentar e/ou mesmo erradicar a doença.(ALMEIDA, 2011, p. 33).

Por último, interessa-me falar sobre a monografia de graduação de Cassiano Sotero Apinagé, defendida em 2012 na Universidade Federal do Tocantins, com o título “Educação escolar indígena Apinayé: trajetórias e aspectos atuais”. Esta monografia traz um panorama atualíssimo sobre o número de aldeias e de escolas indígenas, já que este pedagogo trabalha para a Secretaria da Educação do Tocantins (SEDUC) na escola indígena *Mãtyk* da aldeia São José e conhece a fundo a situação deste grupo étnico, colocando seu olhar enquanto Apinayé em sua monografia.

Também, o número de pessoas do povo Apinayé tem aumentado e a educação escolar tem sido vista pelos mais jovens como um instrumento que os ajuda a conhecer o mundo dos não indígenas e a fazer com que seus direitos sejam reconhecidos. Coloco, aqui, uma passagem de Cassiano Apinagé (2012) sobre a atual situação de crianças e jovens nas escolas indígenas Apinayé:

De acordo com a informação dada pela Diretoria Regional de Ensino (DRE) de Tocantinópolis, 879 alunos são matriculados, distribuídos em 11 escolas em toda área Apinayé, sendo que a Escola *Pěpnhõrik* da Aldeia Riachinho encontra-se inativa devido à inexistência de crianças em idade escolar, no início do ano de 2011.(APINAGÉ, 2012, p. 22).

Concluindo esta parte da tese, podemos verificar que os Apinayé sempre tiveram muita atenção de pesquisadores com relação à sua cultura, costumes, mitos e língua, porém ainda há muitos aspectos a serem analisados na sociedade Apinayé e as metodologias de ensino-aprendizagem tradicionais são um destes aspectos.