

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS  
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PALMAS – CUP  
PROGRAMA DE MESTRADO EM CIÊNCIAS DO AMBIENTE

**PERLA OLIVEIRA RIBEIRO**

**PLANTAS-FILHA E A BELEZA DAS ROÇAS:  
O LUGAR DAS PLANTAS NA COSMOLOGIA APINAJÉ**

PALMAS/TO

2015

**PERLA OLIVEIRA RIBEIRO**

**PLANTAS-FILHA E A BELEZA DAS ROÇAS:  
O LUGAR DAS PLANTAS NA COSMOLOGIA APINAJÉ**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação Strictu Senso Mestrado em Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Tocantins, como requisito parcial para obtenção de grau de Mestre em Ciências do Ambiente.

Orientador: Prof. Dr. **Odair Giralдин**

PALMAS/TO

2015

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins**

---

R484p Ribeiro, Perla Oliveira.

Plantas-filha e a Beleza das Roças: O lugar das plantas na cosmologia Apinajé. / Perla Oliveira Ribeiro. – Palmas, TO, 2016.

91 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Palmas - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Ciências do Ambiente, 2016.

Orientador: Odair Giraldin

1. Plantas Cultivadas. 2. Roças Indígenas. 3. Cosmologia. 4. Apinajé. I.  
Título

**CDD 628**

---

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

**Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).**

PERLA OLIVEIRA RIBEIRO

**PLANTAS-FILHA E A BELEZA DAS ROÇAS:  
O LUGAR DAS PLANTAS NA COSMOLOGIA APINAJÉ**

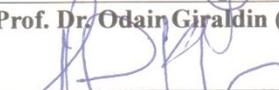
Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no curso de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, da Universidade Federal do Tocantins.

BANCA EXAMINADORA:

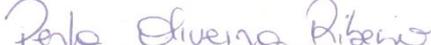
Palmas – TO, 28 de setembro de 2015.

Banca:

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Odain Giraldin (Orientador)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Heber Rogerio Gracio (Pós-Graduação em Ciências do Ambiente)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. André Demarchi (Curso de Ciências Sociais – Campus de Porto Nacional)

  
\_\_\_\_\_  
Perla Oliveira Ribeiro (mestranda)



## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Apinajé por todo o acolhimento, amizade, carinho, sinceridade e envolvimento na pesquisa. Sou imensamente grata à mãe (madrinha) Maria Almeida e seu esposo Boingô pelas longas conversas sobre a cultura Apinajé, pelas alegrias compartilhadas na roça e por terem aberto sua casa para me receber. Grata pelo café da tarde, pela mandioca de logo cedo e pelo zelo nos dias quentes de trabalho na roça. Ao Antônio Veríssimo e sua família, pela hospitalidade e debates, por se disponibilizarem a ajudar sempre que possível na pesquisa. Dona Joanita, cacique (pa'hi) da aldeia Areia Branca e seu esposo Cláudio, pela troca de saberes e pela imersão nas festividades Apinajé. À Associação União das Aldeias Apinajé – PEMPXÁ – (Pempxá) por terem se comprometido, abraçado e entendido a pesquisa como relevante para os Apinajé. Aqui se inicia um longo caminho juntos. Obrigada pela confiança! Ao Cassiano Apinajé por ser meu porto seguro sempre que chegava a Tocantinópolis e pelas infinitas conversas no percurso para a aldeia. À minha amiga Maria José (Irepti) que me acompanhava nas andanças pelas aldeias e compartilhava seus segredos. Aos demais Apinajé com os quais, durante todo esse tempo de pesquisa, conheci, conversei e sorri e que me ensinaram profundamente sobre o que é ser Apinajé. Meu coração é só gratidão!

Aos demais amigos que direta ou indiretamente me auxiliaram na jornada Apinajé: Carlos Almeida (ex-Conselheiro Indigenista Missionário - Cimi) pelo apoio, sempre que possível, pela amizade que criamos e a diversão que era andar pela reserva. À Funai da CR de Tocantinópolis, em especial Patrícia e Marcelo, pela disponibilidade, amizade e pelos diálogos. E também à Funai CR de Palmas, obrigada pelo apoio!

Ao meu orientador Odair Giralдин, pela paciência; diga-se de passagem, muita paciência. Obrigada pelos conselhos, pelas conversas quase que psicológicas, pelos puxões de orelhas e por ter acreditado que seria possível essa pesquisa mesmo com todos os meus percalços particulares. Obrigada de verdade!

Ao Diego Brito, meu companheiro, meu amigo e meu amor. Obrigada por acreditar em mim e nos caminhos que resolvi trilhar seja aqui ou em qualquer outro lugar. Muito grata pelo companheirismo e por poder partilhar sua vida comigo. Juntos somos mais!

Aos meus pais, Cândido Gonçalves e Maria de Jesus, por entenderem que sua filha não poderia estar mais tão presente, pelo conforto, cuidado e tranquilidade quando achava que

não iria conseguir. Obrigada pelo amor e força. Aos meus irmãos pela admiração e por acreditar que a caçula seria Mestre!

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências do Ambiente, obrigada pelo apoio e por serem sempre compreensivos. Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) pela bolsa. Aos companheiros de mestrado, muito obrigada pela partilha, pelas discussões e por termos vivenciado essa época juntos. Não é mole não, mas juntos conseguimos ser mais leves. Obrigada!

Aos amigos da comunidade de Taquaruçu, por entenderem a minha ausência nos beijos de fim de tarde, nos cafés da manhã na cachoeira e dos bons drinks no sábado à noite. Sou feliz por ter vocês! Ao meu grupo de capoeira SóAngola TO pela energia, força e por terem me feito sempre presente quando não pude mais comparecer. Acabou, queridos, “vamos jogar capoeira, vamos tocar berimbau”, vamos vadiar!

Cito aqui de forma especial alguns amigos que me acompanharam nos dilemas, finalizações e por terem contribuído de alguma maneira: Leilane Marinho, Ana Paola, Thaydja Campos, Jaqueline Calafate, Prof. Dr. Joãoamar Brito, Viuller Bernardo, Stephanie Ferreira, Silvia Cecília, Carol dos Anjos, Adriana Mioto e Cissa Limoli.

Peço desculpas caso não tenha citado alguém, mas sou imensamente grata por todas as contribuições para que essa pesquisa fosse realizada.

Aos meus guias, minhas deusas e meu Divino Mestre sou grata pela proteção.

*“Da minha aldeia vejo quanto da terra se pode ver do Universo...  
Por isso a minha aldeia é tão grande como outra terra qualquer,  
Porque eu sou do tamanho do que vejo  
E não do tamanho da minha altura.”*

*(Alberto Caeiro)*

RIBEIRO, Perla Oliveira. **Plantas-filha e a Beleza das Roças**: o lugar das plantas na cosmologia Apinajé. (91 p). Dissertação. (Mestrado em Ciências do Ambiente) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2015.

## RESUMO

Este trabalho trata da relação existente entre as plantas cultivadas na roça e os indígenas Apinajé, grupo Jê-Timbira do Cerrado do Tocantins. A pesquisa busca interpretar a cosmologia existente referente aos roçados e à intimidade com as plantas-filha, característica da agricultura Apinajé. Partindo da ótica estratégica sobre uma aldeia específica – a aldeia Brejinho – buscamos entender o ciclo da roça e a relação mãe e filha existente nos roçados sob a perspectiva histórica do relacionamento com as plantas, das cosmologias atribuídas e do reconhecimento da agrobiodiversidade dos roçados, bem como do conhecimento tradicional a eles atribuído.

**Palavras-chave:** Plantas cultivadas. Roças indígenas. Cosmologia. Agrobiodiversidade. Apinajé.

RIBEIRO, Perla Oliveira. **Child Plants and the Beauty of the small farms**: the place of plants in cosmology Apinajé. (91 p). Dissertation. (Master's Degree in Environmental Sciences) – Universidade Federal do Tocantins, Palmas, 2015.

### **ABSTRACT**

This dissertation deals with the relationship between plants grown on the farm and the Apinajé indigenous people, from the Jê-Timbira group located in the Cerrado of Tocantins. The research aims to interpret the cosmologies existing on their small farms, and the intimacy with “child plants”, distinctive of the Apinajé's agriculture. Starting from a strategic perspective about a specific village - the Brejinho village - we seek to comprehend the cycle of the farm and the relationship between mother and daughter established on the small farm. From a historical perspective of relationship with plants, attributed cosmologies and the recognition of agro-biodiversity on the small farms, as well as the traditional knowledge attributed to them.

**Key-words:** Cultivated plants. Indigenous small farms. Cosmology. Apinajé. Agro-biodiversity

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Maria Almeida desenhando a roça.....	17
Figura 2 - Maria Almeida e Cândido na roça de mandioca.....	20
Figura 3 - Cândido tecendo seu mocó .....	24
Figura 4 – Mapa de localização das aldeias pesquisadas .....	27
Figura 5 - Mapa de Localização da Terra Indígena Apinajé .....	29
Figura 6 – Indígenas Apinajé preparando-se para corrida de tora.....	28
Figura 7 – Índio Apinajé segurando uma borduna .....	32
Figura 8 - Cipó Kupá ( <i>Cissus Gongylades</i> ).....	37
Figura 9 - Pé de Babaçu ( <i>Attalea ssp</i> ) .....	45
Figura 10 - Mulher Apinajé no caminho do igarapé .....	48
Figura 11– Maria Almeida colhendo milho .....	62
Figura 12 – Ramos de arroz.....	64
Figura 13 – Variedade de sementes de fava .....	65
Figura 14 – Joanita em sua roça .....	67
Figura 15 – Representação da abóbada celeste .....	71
Figura 16 – Calendário socioecológico .....	74
Figura 17 – Homens Apinajé fazendo a broca .....	78
Figura 18 - Mulher plantando.....	78
Figura 19 - Roça de quintal .....	81

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - População Apinajé: Aldeia x Quantidade de Família .....	24
Quadro 2 - Redução da população Apinajé.....	26
Quadro 3 - Recuperação demográfica.....	26
Quadro 4 - Divisões <i>Koti</i> e <i>Kore</i> .....	72
Quadro 5 - Divisão de trabalho.....	76
Quadro 6 - Cultivares e suas variedades nas roças das Aldeias Brejinho e Areia Branca.....	79

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CIMI	Conselho Indigenista Missionário
FBPM	Fundação Brasileira de Plantas Medicinais
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ISA	Instituto Socioambiental
NEAI	Núcleo de Assuntos Indígenas
ONG	Organização Não Governamental
PEMPXÁ	Associação União das Aldeias Apinajé
PNGATI	Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial de Terras Indígenas
SPI	Serviço de Proteção Indígena
UFT	Universidade Federal do Tocantins
UHE	Usina Hidrelétrica

## Sumário

INTRODUÇÃO: AS PLANTAS INDÍGENAS NO CONTEXTO HISTÓRICO .....	13
A Experiência de Campo .....	16
Pesquisa e Estrutura da Dissertação.....	18
1. OS APINAJÉ NO CERRADO.....	20
1.1 Localização .....	23
1.2 Histórico de Contato .....	27
1.3 Aldeia Brejinho.....	31
2. ETNOGRAFIAS APINAJÉ E SUAS PLANTAS .....	33
3. ECOLOGIA APINAJÉ .....	44
3.1 O Mito de Sol e Lua: a primeira relação com o mundo vegetal .....	49
3.2 <i>Kanhêere-Kwéi</i> (Estrela-Mulher) – O mito da origem da agricultura Apinajé.....	57
3.3 Plantas-filha e a beleza das roças: o lugar das plantas na cosmologia Apinajé.....	61
3.4 Calendário socioecológico Apinajé .....	69
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	83
REFERÊNCIAS .....	86

## INTRODUÇÃO: AS PLANTAS INDÍGENAS NO CONTEXTO HISTÓRICO

As plantas sempre fizeram parte da vida dos seres humanos, e o interesse em adquirir conhecimento sobre elas fez com que, desde a pré-história, os indivíduos forjassem relações, manuseando-as. Assim, surge o interesse por uma intensa relação de manejo desses recursos para o benefício humano, com a utilização de espécies vegetais para sintomas, tratamento e cura de doenças (DI STASI, 1996) e também para a alimentação e sustentação de culturas.

No Brasil, desde o descobrimento, os colonizadores europeus lidavam, observavam e anotavam diariamente a metodologia de uso das plantas pelos indígenas, e o enfoque inicial dessas pesquisas era o uso medicinal das plantas nativas mais que outros usos. Essa busca do conhecimento dos povos autóctones<sup>1</sup> pelas culturas europeias leva à reflexão sobre a importância e a riqueza das plantas para as diversas etnias indígenas. Através dos primeiros contatos, esses povos disponibilizaram um rico material de práticas e conhecimentos para os colonizadores experimentarem em seus métodos médicos.

A relação dos indígenas com o meio ambiente, não em uma visão contemporânea romântica, mas de sobrevivência na mata, foi construída a partir de sistemas peculiares de identificação e emprego prático totalmente desconhecidos dos colonizadores europeus. Esses povos possibilitaram a identificação de espécies e gêneros vegetais, como também os vegetais que se adaptavam ao uso medicinal, bem como o reconhecimento do *habitat* e a época da colheita dessas plantas (LÉVI-STRAUSS, 1989).

Em relação às técnicas de plantio e à medicina indígena, não há apenas uma maneira única de compreendê-las e não se pode afirmar que eram primitivas ou inferiores às praticadas na Europa. Alguns historiadores argumentam que existem pesquisas que as validam e estudos mais recentes tentam mostrar o contrário (SANTOS, 2009).

As primeiras informações acerca das plantas americanas que apareceram na Europa foram por meio de escritos espanhóis. Esses dados não detalhavam as espécies encontradas no Novo México e regiões vizinhas, mas traziam informações morfológicas e medicinais. As

---

<sup>1</sup> Neste trabalho, optarei por utilizar “*povos autóctones*” sempre que possível ao invés de “*povos tradicionais*” devido às diversas discussões acerca do conceito, principalmente dentro das Ciências Sociais, cuja validação não cabe dentro dessa pesquisa. Por isso, sigo a perspectiva de Little (2002, p. 22 e 23) que afirma que o conceito de povos tradicionais contém tanto uma dimensão empírica quanto política de tal modo que as duas dimensões são quase inseparáveis. Para ele, a opção pela palavra tradicional gera mais dificuldades, dada à sua polissemia e à forte tendência de associá-la com concepções de imobilidade histórica e atraso econômico. Ele ainda conclui que o uso do conceito de “*povos tradicionais*” procura oferecer um mecanismo analítico capaz de juntar fatores como a existência de regimes de propriedade comum, o sentido de pertencimento a um lugar, a procura de autonomia cultural e práticas adaptativas sustentáveis que os variados grupos sociais analisados mostram na atualidade.

catalogações pioneiras, especialmente dos espanhóis, foram registradas por alguns impérios europeus no sentido de registrar e classificar a riqueza botânica da América (CARNEIRO, 2011). Apesar de os registros surgirem naquelas épocas do descobrimento, esse autor relembra que as investigações sobre a natureza existiram muito antes do florescimento da biologia moderna, de Darwin e até mesmo de Lineu, que sistematizou o sistema sexual de classificação das plantas. Prova da existência dessas investigações ancestrais e empíricas são os diferentes sistemas de usos das plantas pelos índios no território brasileiro.

No caso do Brasil, as catalogações de uso de plantas pelos indígenas foram feitas pelos alemães J.B Von Spix e Carl F. P Von Martius<sup>2</sup> no século XIX (ALBUQUERQUE, 2002). A América ainda era conhecida como Novo Mundo e havia o interesse em compreender e catalogar as práticas de saúde não convencionais, em especial as feitas com ervas medicinais e os diferentes métodos de plantio das plantas para fins de alimentação. Assim, os saberes dos indígenas sobre a saúde, desenvolvidos durante milênios de contato com o ambiente americano, começaram a ser passados para os europeus.

Auguste de Saint-Hilaire<sup>3</sup>, um dos diversos naturalistas viajantes, em sua obra intitulada *Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, relata que algumas plantas medicinais foram indicadas aos portugueses pelos índios e que, sem dúvida, já eram conhecidas há tempos. Outros autores são mais categóricos, como Di Stasi (2007), para quem, com certeza, inúmeras espécies de plantas foram incorporadas à medicina tradicional pelo acaso, com avaliações rústicas e grosseiras dos sinais e sintomas. Entretanto, o contato com o europeu trouxe a introdução gradual e constante de novos medicamentos alheios à cultura indígena. Claro que os indígenas tratavam suas doenças fazendo uso, além da magia ritual, das plantas medicinais muito antes da chegada dos colonizadores europeus que se

---

<sup>2</sup> Em 1817, chegava ao Brasil a arquiduquesa da Áustria e, junto, vieram diversos cientistas europeus que faziam parte da *Missão Científica de História Natural*. Tal *Missão Austríaca*, como ficou conhecida, juntou diversos estudiosos, dentre eles, o zoólogo Johann B. Von Spix e o botânico Carl Friedrich Ph. Von Martius. Do trabalho dessa missão, resultaram grandes obras científicas. Uma dessas obras, a *Reise in Brasilien*, foi organizada por esses dois cientistas e constitui uma das mais importantes descrições de viagens editadas sobre o Brasil. Foi publicada em três volumes (1823, 1828 e 1831). Esse trabalho foi resultado de quase quatro anos de viagem em Martius e Spix que percorreram o interior do Brasil, saindo do Rio de Janeiro, seguindo para São Paulo e Minas Gerais, passando pelo Rio São Francisco até chegar aos limites de Goiás, seguindo para a Bahia, Pernambuco, Piauí e Maranhão, tendo finalizado a viagem no Pará. Mais informações disponíveis em: <http://www.bbm.usp.br/>.

<sup>3</sup> Auguste François Cesar Prouvençal de Saint-Hilaire chegou ao Brasil em 1816 no Rio de Janeiro. Em seis anos de estada no Brasil, ele andou pelos estados de Rio de Janeiro, Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Santa Catarina, Espírito Santo, Rio Grande do Sul, além do Rio da Plata e Província das Missões na Argentina e parte do leste do Paraguai. Coletou, ao todo, 30 mil exemplares, incluindo sete mil só de plantas. Essas amostras foram catalogadas em cadernos de campo e foram descritas em três volumes da *Flora Brasilia e Meridionalis* (1825, 1829 e 1832-1833). Os outros exemplares botânicos estão no Herbários de Paris do Muséum Nationald'Histoire Naturelle e das universidades de Montpellier e de Clermont-Ferrand, França. Mais informações disponíveis em: [cria.org.br](http://cria.org.br).

beneficiaram gradativamente da medicina praticada pelos indígenas, incorporando tais saberes nas suas receitas e remédios vindos da flora nativa.

Na perspectiva de Haverroth (2013), essa marcante presença de plantas ou vegetais nas práticas curativas nativas e populares com origens nas mais diversas tradições incentivou a ciência acadêmica a prospectar plantas e substâncias de origem vegetal visando ao desenvolvimento de medicamentos fitoterápicos ou fármacos<sup>4</sup> e os povos autóctones incorporaram saberes e práticas “civilizadas” ao seu conhecimento fitoterápico vindo principalmente da medicina popular europeia conforme foram estreitando contato com aquela sociedade. Os conhecimentos medicinais das plantas indígenas agregados aos que vieram da Europa resultaram em uma rica tradição entre os povos, apesar de muitos desses conhecimentos acabarem sendo esquecidos.

As práticas curativas dos povos autóctones que viviam no território americano antes do descobrimento talvez fossem consideradas difíceis de classificar pelo mundo científico devido a seu empirismo, ou seja, devido ao seu método ser experimentar através da observação e da elaboração. Mesmo assim, foram feitas catalogações importantes. O primeiro trabalho de caráter acadêmico que trata sobre as doenças brasileiras e suas ações terapêuticas foi do médico e naturalista holandês Guilherme Piso, intitulada de *Medicina Brasiliensi*, que até hoje é referência nas catalogações de herbários<sup>5</sup> (HAVERROTH, 2013).

A maior parte dos dados obtidos até hoje desde os primeiros registros foi sobre os usos das plantas medicinais pelas diferentes etnias, devido à sua relevância não só para os índios, mas também para os seres humanos em geral, pois representam uma fonte tecnológica inserida no contexto da medicina popular. Na perspectiva de Baleé (1987), os indígenas são considerados indispensáveis para o protagonismo do desenvolvimento tecnológico, mesmo que eles não possuam a tecnologia com a qual estamos acostumados.

É necessário enfatizar que o uso de plantas cultivadas não envolvia e não envolve só as de cunho medicinal, mas também as das roças, embora no início das catalogações no Brasil, o que mais interessou aos pesquisadores foram os usos medicinais. Com o passar do

---

<sup>4</sup> De acordo com Haverroth (2013, p.53), o fitoterápico pode ser entendido como um produto terapêutico de origem vegetal, devidamente avaliado quanto à eficiência e à segurança de uso, segundo critérios farmacológicos, e que reúne, em suas características, o controle de qualidade. Portanto, diferencia-se fitoterápico de planta medicinal ou remédios caseiros feitos de plantas. Já fármaco tem uma definição mais ampla, sendo uma substância ou conjunto de substâncias que, quando utilizadas, proveem uma atividade biológica de valor terapêutico.

<sup>5</sup> Existiram vários outros que catalogaram as plantas indígenas, em especial Hans Staden, de 1577, que foi prisioneiro de índios. Seus relatos trazem informações diversas sobre hábitos e objetos da cultura indígena, incluindo as plantas. Para saber mais, acessar o artigo de Pichkel, D. Bento José. Etnobotânica - primeiro livro sobre os ameríndios (Identificação das plantas do livro de Hans Staden) Revista de História, V. XXXIV, n.50,1962.

tempo, foi-se descobrindo que ambas, as medicinais e as das roças, são importantes, porque visam não só a saúde, mas também a segurança alimentar e a sustentabilidade do povo. Azanha (2002) refere-se a essa sustentabilidade como de cunho sociológico e não somente ecológico. Portanto, essa pesquisa explora a cosmologia das plantas cultivadas nas roças e as relações existentes a partir daí, pois a manutenção e proteção desses conhecimentos relacionados às plantas das roças pode levar a uma considerável sustentabilidade do grupo.

A pesquisa refere-se à comunidade indígena Apinajé residente no Estado do Tocantins e inserida no bioma Cerrado. Cabe esclarecer que o Cerrado brasileiro cobre cerca de 25% de todo o território nacional, possui a segunda maior formação vegetal do país após a Floresta Amazônica e contém a maior biodiversidade do mundo. Os diferentes povos que habitam essa região trazem em seu histórico grande diversidade de conhecimentos sobre o manejo das espécies nativas, seu relacionamento com o meio ambiente e as plantas dentro de suas cosmologias.

### **A Experiência de Campo**

Em maio de 2013, tive meu primeiro contato com alguns Apinajé na 2ª Assembleia dos Povos Indígenas de Goiás e do Tocantins, realizado na UFT. Nesse evento, conheci Antônio Veríssimo, secretário-geral da Associação União das Aldeias Apinajé – Pempxá, que me apresentou à cacique Maria Almeida e à cacique Joanita. Desse primeiro encontro, falei sobre a pesquisa e o interesse em trabalhar com eles. Em junho do mesmo ano, chegava à terra indígena para uma estada de sete dias na aldeia Areia Branca e uma relação que duraria por muito tempo.

Fiquei hospedada na casa de Antônio Veríssimo, um não indígena casado há muitos anos com a filha da cacique Joanita. Antônio abriu sua casa e os Apinajé me receberam como membro da família. Durante os sete dias em que fiquei na aldeia Areia Branca, acompanhei todas as atividades referentes à roça, principalmente das mulheres, e reservava as idas à aldeia Brejinho da cacique Maria Almeida, distante dois quilômetros, e que mais adiante tornou-se a principal aldeia a ser pesquisada.

As observações e coleta de dados duraram exatamente dez meses entre os anos de 2013 e 2014. Aconteciam visitas periódicas a cada dois meses e com estada de campo que variavam de cinco a dez dias acompanhada de interlocutores que auxiliavam no entendimento

da língua. O objetivo era acompanhar cada etapa da roça, desde a escolha do terreno até o momento da colheita, o que me levaria à maior compreensão das plantas cultivadas na roça. O tempo estabelecido nessas visitas e os dias de trabalho eram estipulados pelos donos da roça. Desta maneira, foi possível compreender os trabalhos sazonais a que se dedicavam os indígenas. Dentro desta pesquisa de campo, que teve início em julho de 2013, acompanhei a saída de um ciclo sazonal de 2012/2013, a entrada em um novo ciclo 2013/2014, a finalização do ciclo de 2013 e a entrada do ciclo 2014/2015.

**Figura 1 - Maria Almeida desenhando a roça**

Fonte: Ribeiro (2014)



Uma das principais interlocutoras foi Maria Almeida, *pa'hi*, da Aldeia Brejinho. Em sua companhia tive a oportunidade de presenciar momentos únicos e escutar histórias que elucidaram dados sobre a pesquisa. Foi através de seus relatos e desenhos que chegamos a pontos-chave para a escrita dessa dissertação. Um desses pontos foi quando ela desenhava sua aldeia e os locais das plantas na roça, conforme a imagem. Esse foi um momento importante e acredito ser um dos mais relevantes para um pesquisador que queira compreender com intensidade as visões de mundo de uma comunidade indígena. Creio que um pesquisador que trabalha com povos indígenas só se completa quando tem a oportunidade de estar em campo dialogando com as teorias e as ações práticas das pessoas.

## **Pesquisa e Estrutura da Dissertação**

O objetivo geral da pesquisa foi compreender a relação dos Apinajé com as plantas cultivadas na roça, como eles as identificam e as compreendem em seu meio. Para entender a cosmologia Apinajé, se fez necessário também entender seus mitos, as técnicas de uso e manejo dos elementos do meio ambiente através das roças como uma possibilidade de manutenção da biodiversidade e da sustentabilidade do grupo. O objetivo específico da pesquisa foi realizar um levantamento das atividades cotidianas desenvolvidas na aldeia relacionadas às técnicas de uso e manejo das roças para compreender como o cosmos desses seres é construído e mantido naquele meio ambiente através dos significados atribuídos às plantas cultivadas.

Trata-se de uma pesquisa com cunho etnoecológico focada no manejo dos recursos naturais, bem como na percepção e atribuição de significados aos elementos naturais. Na metodologia etnoecológica, um dos modelos básicos para obtenção de dados é a realização de entrevistas, que envolvem muitos detalhes que devem estar sob o controle do pesquisador (ALBUQUERQUE *et al.* 2010). Outro modelo complementar que auxilia durante as coletas de dados é o diário de campo com uso de gravadores, fotos e vídeos, registrando as observações e construindo uma leitura dos sistemas culturais, dando a possibilidade de compreender os fatos registrados como foi descrito. Aliado ao diário de campo, a observação participante pode ser considerada uma variante, implicando um maior contato com a comunidade, com registros livre dos fenômenos observados em campo. De acordo com Albuquerque (2005), essa metodologia permite uma análise ‘de dentro’ da realidade observada, de maneira a compreender um elemento da cultura, que no caso desta pesquisa é a respeito do conhecimento dos Apinajé sobre as plantas do seu meio.

Para conseguir realizar a pesquisa de acordo com os objetivos propostos, foi necessário compreender, dimensionar e descrever o meio ambiente como a própria comunidade o interpreta de acordo com suas percepções das plantas cultivadas na roça. O tempo necessário para coletar dados foi de acordo com o plantio estabelecido pelos próprios indígenas, que anualmente varia de junho, mês no qual se inicia a brocada, a julho, agosto e setembro, meses quando ocorrem a derrubada, queimada e plantio. A colheita é feita a partir de novembro e dezembro. Desta forma, foi necessário acompanhar mensalmente as etapas que acontecem na própria roça. Aliados à metodologia da etnologia aqui proposta, foram também utilizados os pressupostos da etnografia que, segundo Michael Genzok (1993), é um método de olhar de

muito perto que se baseia na experiência pessoal e na participação, que envolve formas de recolher dados como a análise de documentos aliados às entrevistas e observações que, por sua vez, produzem outros tipos de dados e que resultam em um único produto, que é a descrição narrativa.

Portanto, é a partir das relações indígenas com as plantas que se pretende compreender a cosmologia não apenas de seus significados na vida indígena, mas também demonstrar o pertencimento desses povos ao Cerrado.

Essa dissertação é composta por três capítulos, além da Introdução e das Considerações finais. O primeiro capítulo trata especificamente sobre os Apinajé, enfatizando os dados históricos, vida social dessa sociedade, dados populacionais, mapas para identificação das aldeias e a área indígena, bem como a ênfase na aldeia Brejinho, principal aldeia da pesquisa.

O segundo capítulo apresenta o panorama das etnografias sobre os Apinajé e quais as abordagens que as mesmas deram para a temática das plantas cultivadas, evidenciando seus objetivos de pesquisa, discussões e teorias propostas. No viés das plantas cultivadas, cada autor identificou de maneira distinta as relações de manejo, cosmologia e meio ambiente, transpassando por discussões que variam desde o momento da limpeza do terreno, das questões de gênero, às plantas selvagens e domesticadas e relações de sanguinidade com as mesmas.

O terceiro capítulo é onde estão os dados de campo juntamente com as contribuições etnográficas de Nimuendajú, Odair Giralдин, e as discussões complementares de Viveiros de Castro e Phillipe Descola, a partir dos quais abordo os mitos de origem *M̀̀̀̀̀ti* (Sol) e *M̀̀̀̀̀r̀̀̀̀re* (Lua) e *Kanhêêre-Kwéi* (Estrela-Mulher), a interpretação de mundo das plantas cultivadas e o calendário socioecológico baseado nas teorias antropológicas.

## 1. OS APINAJÉ NO CERRADO

Pintaram nossos pés com urucu, grudando-nos, com látex, listas largas, com as beiras dentadas, de lã de patí, sobre o corpo e os membros. Devagar e solenemente este pronunciou então as cinco formas de nome *Tamgaága*: “*Tamgaága-ti! Tamgaága-glú'ti! Tamgaága-rerégti! Tamgaága-rãtém-ti! Tamgaága-rái-ti!*” Com isto findou a cerimônia. (NIMUENDAJÚ, 1983, p. 52)



**Figura 2 - Maria Almeida e Cândido na roça de mandioca**

Fonte: Ribeiro (2014)

O povo Apinajé é reconhecido por pertencer à família linguística Jê. Conforme defende Nimuendajú (1946), a etnologia os identifica como Timbira Ocidentais por se situarem à margem esquerda do Rio Tocantins. Outros povos que também são identificados

como Timbira<sup>6</sup>, mas Orientais, são: Krahô (TO), Krikati (MA), Apanjekrá/ Canela (MA), Ràmkkòkamekra/Canela (MA), Pykobjê, Gavião (MA), Krepumkatejê (MA), Pàrkatejê/Gavião (PA), localizados à margem direita do Rio Tocantins. As afinidades linguísticas e culturais e as características de organização social são compostas por agrupamentos binários, ou seja, um conjunto de metades que se entrecruzam e os identificam como pertencentes às sociedades Jê (NIMUENDAJÚ, 1946). Também se autodenominam como “*Panhii*”, assim como os demais povos Timbira. Essa pronúncia pode variar de acordo com o povo e é utilizada para identificar qualquer povo indígena que, como eles, lutam para manter viva sua cultura. É um termo utilizado também para opor aos cupên (brancos) em um contraste “nós/outros”. Tais termos aparecem ainda entre os Krahô (*Mehii*) e os Kayapó (*Mebengôkre*). Já o termo Apinajé ou Apinayé<sup>7</sup> foi encontrado na literatura também na forma de *pinarés* e *pinagés* (NIMUENDAJÚ, 1983 p.3). De acordo com Nimuendajú (1983), não existe uma explicação para o nome<sup>8</sup>, mas fala que provavelmente tenha sido dado por outros Timbira, o que leva a crer que não é um nome primitivo, vindo de algum mito Apinajé ou até mesmo adotado pelos próprios Apinajé. Para os Timbira Orientais, esse sufixo *yê/jê* tem sentido de coletividade. Nimuendajú (1983), em suas observações e estudos, encontrou outras denominações adotadas todas elas originárias do termo *hôt – hôto*, que entre os Timbira Orientais tem o significado de “canto”. Talvez essa referência antiga se dê pela localização de suas terras no “canto” formado da região do Araguaia e Tocantins, a região do Bico do Papagaio.

Os Apinajé habitualmente constroem suas aldeias no Cerrado e em locais abertos, o que pode ser em campos altos, mas sempre próximo à água, como ribeirões perenes com boas matas ciliares para seus roçados e próximos também às chapadas (*põ*). Sendo que suas casas são feitas de barro batido ou de palha. São dispostas em círculo, como é comum às aldeias Jê, cujo centro é a praça ou o pátio (*ingó* ou *me-ingó*). As casas, por costume, são ligadas por caminhos retos e limpos (*krĩcapé*) e outro mais estreito que liga as casas até o pátio (*prÿcarã*).

Para os Apinajé, existem dois grupos de famílias, que podem ser entendidos como a família nuclear, que é composta por maridos, mulheres e filhos, e pela família extensa uxorilocal, que é composta por um casal, os maridos e os filhos de suas filhas. Em minha estadia de campo, foi percebida a maior influência da família extensa uxorilocal. No entanto,

<sup>6</sup> Nimuendajú (1946, p. 8) explica esse nome como podendo ter o significado, caso a origem for Tupi, por “amarrados”. O prefixo *tin* seria amarrar e *pi'ra* corresponderia a algo como passivo. Talvez as várias fitas de palhas ou faixas traçadas em algodão que usam sobre todo o corpo.

<sup>7</sup> Nessa dissertação, optei por utilizar somente o termo Apinajé.

<sup>8</sup> De fato, em minha pesquisa de campo, em um dos dias de conversa, indaguei a cacique Joanita sobre o nome, e a mesma não soube responder. Sentiu-se até envergonhada por não saber. Disse que “desde sempre é assim”.

existem casas sem famílias extensas, mas que haja pelo menos uma família nuclear (DA MATTA, 1976). As mulheres e homens solteiros não têm a preferência que a família nuclear tem, pois, por ser a unidade básica de toda reprodução e produção entre eles, os solteiros não têm o direito de construir casas para si próprios. O usufruto direto da terra como parte para o marido e a mulher morar e ser cultivada é excepcional da família nuclear, pois visa, acima de tudo, a criação dos filhos. Portanto, a residência uxorilocal é o pilar da composição da família extensa para os homens, que, por conseguinte, deixam seus postos nos seus grupos sociais natais para dar lugar aos maridos de suas irmãs (DA MATTA, 1976). Por isso, a família nuclear é composta por pai, mãe e filhos que se unem uns aos outros de modo regular e totalizante. Já em relação à família extensa, o grupo constitui-se em volta da união mãe-filha.



**Figura 3 – Cândido tecendo seu mocó**  
Fonte: Ribeiro (2014)

Desta forma, da mesma maneira que a aldeia tem sua disposição para o cotidiano e para o privado, a casa também consiste nisso, existindo do lado de trás da casa, lados cerimoniais e públicos, que são caminhos (*ngó prú*) que levam ao centro do pátio. De acordo com essas divisões, os Apinajé chamam esses caminhos de *ikré kapême* (frente da casa) e *ikré katúd-lé* (parte dos fundos), que é a parte da casa que sai para o pátio (DA MATTA, 1976). Ainda na perspectiva do mesmo autor, essa parte da frente da casa vincula-se à aldeia numa ligação direta ao pátio central onde acontecem os rituais. A parte da frente da casa é a referência principal e a parte de trás para afazeres domésticos diários.

De acordo com Da Matta (1976), o sistema social Apinajé é dividido em dois campos que são complementares entre si: o campo que une os seus familiares, campo das relações domésticas, e o campo das obrigações rituais e políticas relacionadas à comunidade, que são as relações sociais ou cerimoniais. Esses dois campos da vida cotidiana dos Apinajé são fundamentais para a compreensão e interpretação de seu mundo social.

### **1.1 Localização**

Os Apinajé estão localizados no norte do Tocantins, na região conhecida como Bico do Papagaio, entre os rios Araguaia e Tocantins. A cidade de referência e base para início de sua história é o município de Tocantinópolis, distante 600 quilômetros da Capital, Palmas. A terra indígena Apinajé é margeada pela rodovia TO-210 e a TO-126, que liga os municípios de Tocantinópolis e Itaguatins. O Cerrado é seu habitat natural, o qual manejam tradicionalmente e de onde tiram toda a sua subsistência. É uma região típica de babaçuais e tem sua vegetação em áreas de transição entre o Cerrado e a região Amazônica. São tradicionalmente caçadores e coletores e quase não utilizam a pesca por não possuírem grandes igarapés (seus principais são o Ribeirão Grande, Botica, Bonito, São José e Bacaba, que são de médio porte). Assim, preferem pescar nos pequenos igarapés com o tingui. O tingui é uma raiz que, macerada, libera uma substância que entorpece os peixes (GIRALDIN, 2000).

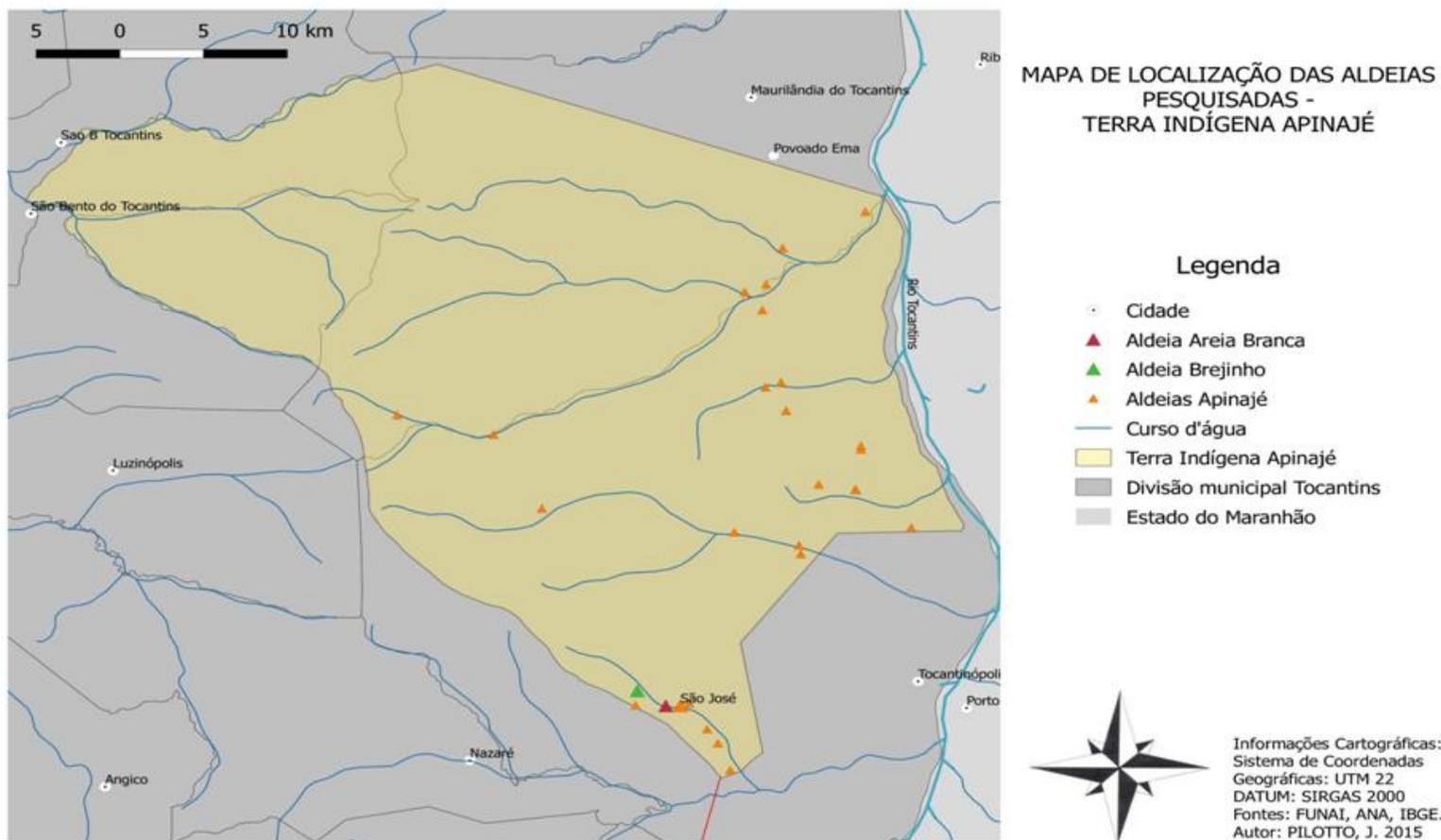
De acordo com o último senso da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) de 2015, a estimativa da população Apinajé é de 2.328 indígenas. Divididos em 27 aldeias, conforme o Quadro 1, e localizadas na área conforme o mapa.

<b>Aldeias</b>	<b>Qtd</b>	<b>Famílias</b>
Abacaxi	154	33
Aldeinha	50	13
Areia Branca	67	15
Bacaba	49	12
Bacabinha	46	20
Barra do Dia	15	06
Boi Morto	105	20
Bonito	116	25
Botica	103	28
Brejão	43	09
Brejinho	40	10
Cocal Grande	56	13
Furna Negra	41	09
Girassol	149	38
Macaúba	55	13
Mariazinha	357	71
Mata Grande	71	17
Olho D'Água	20	08
Palmeiras	87	31
Patizal	68	21
Pempxà	29	07
Prata	56	20
Recanto	45	08
Riachinho	49	10
São José	313	94
Serrinha	92	18
Veredão	52	16
Desaldeados em Tocantinópolis	91	

**Quadro 1 - População Apinajé: Aldeia x Quantidade de Família**

Fonte: Sesai (2015)

Org. Ribeiro (2014)



**Figura 4 – Mapa de localização das aldeias pesquisadas**  
 Fonte: Funai, ANA, IBGE (2015)

Antes da década de 60, os Apinajé tiveram sua população reduzida em mais de 90%. Os dados abaixo apontam o quadro populacional.

<b>Data</b>	<b>Fonte</b>	<b>Número de índios</b>
Século XIX	Cunha Matos	4.200
1859	Ferreira Gomes	2.000
1897	Coudreau	400
1926	Snethlage	150
1928	Nimuendajú	150

**Quadro 2 - Redução da população Apinajé**  
Fonte: ISA (2003)

A partir do século XX, a população dá início a uma estabilização e processos de recuperação demográfica com um crescimento de 300% em 30 anos.

<b>Data</b>	<b>Fonte</b>	<b>Número de índios</b>
1967	Da Matta	253
1980	Galvão	413
1985	Funai	565
1993	CTI	780
1996	Giraldin	1.000
1997	Funai	1.025
2003	Funasa	1.262
2010	Funasa	1.800

**Quadro 3 - Recuperação Demográfica**  
Fonte: ISA (2003)

Ocupam uma área de aproximadamente 140 mil hectares de terras demarcadas e homologas desde 1985. Este povo reivindica, desde 1980, uma área de 500 hectares, a Apinajé II (Gameleira e Mumbuca) que, segundo eles, não foi incluída no processo regularização fundiária pela Funai em 1985.

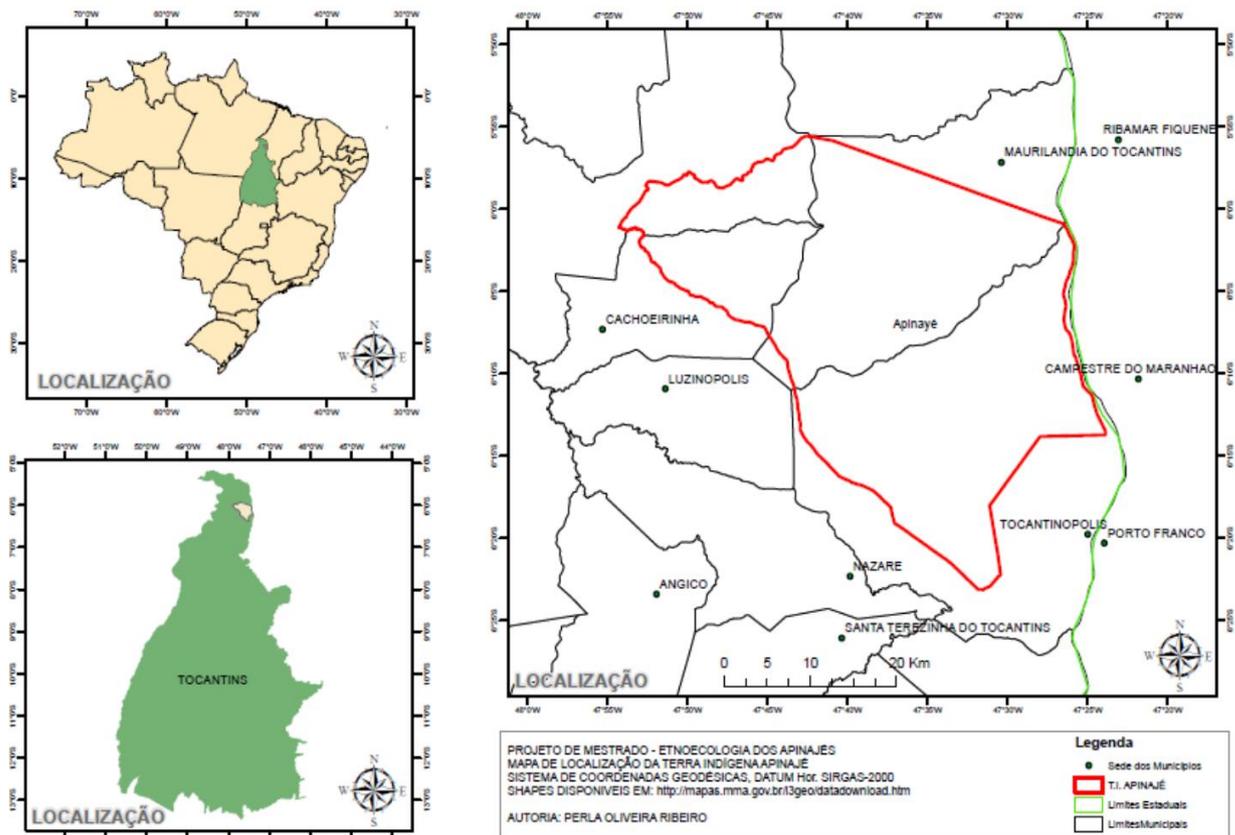


Figura 5 - Mapa de Localização da Terra Indígena Apinajé

Fonte: Ribeiro (2014)

## 1.2 Histórico de Contato

Dados consultados na Funai, do Boletim nº 22/82, mostra que os Apinajé tiveram seus primeiros contatos oficialmente com Serviço de Proteção Indígena (SPI) em 1926 e mais adiante, em 1944, foi construído o primeiro Posto Indígena Apinajé na Aldeia São José, que na época era Aldeia Bacaba. Nessa época, a área indígena ainda não era demarcada. De acordo com os relatos de Nimuendajú, os Apinajé encontram-se no extremo norte do Tocantins desde o século XVIII, época que começaram as grandes navegações nos rios Araguaia e Tocantins pelos jesuítas e bandeirantes.

Ocorreram várias expedições coloniais no século XVIII pelos rios Araguaia e Tocantins. Essas expedições vinham do sul com a intenção de ocuparem a terra, pois era uma região rica e lucrativa. Foi descoberta por diversas bandeiras de São Paulo e diversas expedições do Maranhão e Pará também chegaram à região. (GIRALDIN, 2000). Até o final do século XVIII, os Apinajé tiveram diversos contatos hostis com os

brancos (cupên) e eram conhecidos por serem guerreiros destemidos. Por conta da resistência desses guerreiros e para estabelecerem um contato, os invasores criaram o posto militar de Alcobaça em 1780, a fim de contê-los. Esse posto teve que ser desativado. Em 1791, foi construído outro posto próximo ao Rio Arapary e, em 1797, outro em São João das Duas Barras, atual São João do Araguaia. A criação desses postos marcou o contato permanente dos Apinajé com a sociedade nacional (FUNAI, 1982).



**Figura 6 – Indígenas Apinajé preparando-se para corrida de tora**  
Fonte: Curt Nimuendajú (1937)

Dada essas conflituosas relações entre os postos e os indígenas, em 1826 foi fundado um povoado chamado de Santo Antônio na área que os Apinajé ocupavam. Nessa época, havia cinco aldeias. Em 1816, Santo Antônio foi incorporado a outro vilarejo fundado anos antes, em 1810, chamado Arraial de São Pedro de Alcântara, formando então a cidade de Carolina, na divisa com o Maranhão. Em Carolina, havia uma população de cerca de 120 a 150 Apinajé em 1824 (GIRALDIN, 2000).

Neste mesmo ano, foi localizada por Cunha Matos uma população de 4.200 índios distribuídos em quatro aldeias. Já em 1831, era fundada Tocantinópolis, antiga Boa Vista. Dados históricos remetem a Boa Vista como uma pequena cidadela de índios Apinajé e Krahô, dentre outros nordestinos, já que provavelmente era encontrada uma pequena população nordestina, refugiada de conflitos políticos vindos do nordeste (FUNAI, 1982).

Na metade do século XIX, os Apinajé tinham uma população numericamente expressiva, com base nos relatórios oficiais da Província. No entanto, a população

“civilizada” avançava a passos largos pela região. Em 1850, havia a movimentação de 31 embarcações com aproximadamente 500 pessoas a serviço do governo em navegações pelo Araguaia (FUNAI, 1982). Sendo assim, a região ocupada pelos Apinajé passou a ser invadida em ocupações drásticas e sistemáticas e tiveram início os conflitos pela posse de terra, o que resultou no aumento da população “branca”. Isso reduziu ainda mais o contingente populacional. De acordo com Coudrenau, em 1897, a população Apinajé chegou a 400 pessoas, reduzindo-se até alcançar 150 indígenas na virada do século. Esses foram os dados informados pela expedição de Buscalioni por Goiás. Os Apinajé começaram o século XX com uma população extremamente reduzida, embora tivessem sido o grupo indígena mais expressivo da região. Esse foi o resultado por terem sofrido de maneira inóspita os processos ocupacionais fundiários nessa região do Bico do Papagaio, conhecida também como “triângulo do Tocantins” (FUNAI, 1982).

Os Apinajé acabaram se concentrando às margens do Rio Tocantins. Esse processo de aglomeração e migração indígena foi inevitável devido às invasões por fazendeiros e população dos povoados próximos. Mesmo com essas pressões, os Apinajé resistiram, apoiando-se na cultura e na demarcação de seu território e procurando ajuda das autoridades (GIRALDIN, 2000). Apesar de tantos esforços para sobrevivência e manutenção de suas terras, aconteceu o abandono das aldeias, dando lugar à ocupação total por fazendeiros (Nimuendajú, 1983). Alguns poucos remanescentes conseguiram sobreviver em lugares que a frente pastoril não conseguiu transformar em pasto. Esse processo de ocupação por fazendeiros deu-se na época em que a área indígena ainda não era demarcada. A demarcação posterior facilitou a construção de alguns projetos de desenvolvimentos, como as duas grandes rodovias: a Belém-Brasília e a Transamazônica, que fica localizada próxima à aldeia São José. Também houve uma frente extrativista de babaçu que se aliou à pecuária e se tornou uma das principais atividades econômicas.

O repovoamento aconteceu de forma gradativa e constante durante todo o século XX, mas, até 1940, todo o território estava ocupado por não-índios. Além das incursões exploratórias e de ocupação fundiária, epidemias de sarampo, febre e varicela contribuíram para dizimar a população (FUNAI, 1982).



**Figura 7 – Índio Apinajé segurando uma borduna**  
Fonte: Curt Nimuendajú (1937)

Os Apinajé conseguiram, a despeito da perda da sua população por causa do processo de ocupação de seu território, perpetuarem seus costumes e suas ressignificações, mas a relação com a sociedade fora da sua etnia até hoje é, de certa forma, tensa. Não existem conflitos com mortes como em outras partes do País. No entanto, a tensão permanece no sentido de ainda ocorrer violação dos direitos dos Apinajé e a necessidade deles de protegerem os recursos naturais que permitem sua sobrevivência. O principal problema que ainda se manifesta nestes dias é o frequente desmatamento ilegal em torno da área demarcada. Tocantinópolis, região onde estão localizados, teve um aumento gradativo do comércio e de fazendas ao redor com padrões até luxuosos para o interior do Tocantins, o que pressiona esses fazendeiros a explorarem mais e exterminarem os recursos naturais tão importantes para os Apinajé. Os conflitos internos nas aldeias estão mais relacionados ao consumo excessivo do álcool por parte dos índios.

Historicamente, a interação com o branco foi se tornando inevitável. Hoje, os Apinajé também dependem do consumo de bens do comércio da região, pois não conseguem obter sua subsistência apenas da natureza, mas muitos estão ainda incapacitados para essas práticas. Nem todos dominam a matemática e se deixam influenciar na hora de suas compras. Grande parte dos indígenas tem acesso à aposentadoria rural, bolsa-família, auxílio-maternidade, mas não conseguem administrar seus recursos através dos seus cartões de recebimento desses benefícios, deixando-os sob responsabilidade dos próprios comerciantes.

Atualmente, a área dos Apinajé ainda corre riscos de sofrer sérios impactos devido a alguns projetos governamentais como a Usina Hidrelétrica de Serra Quebrada; a Hidrovia Araguaia – Tocantins; a Estrada de Ferro Norte-Sul; Projeto Ferro-Carajás e a atual Usina Hidrelétrica de Estreito, que já está concluída. De forma a fazer frente a esses desafios tão antigos e tão atuais, já que as apropriações indébitas pelos não indígenas nunca saíram da agenda desses povos, existe a Associação Wyty Catê das Comunidades Timbira do Maranhão e Tocantins, que congrega 17 aldeias. Ela representa os povos Timbira na relação com as instituições da sociedade nacional, com objetivo de influenciar políticas públicas em saúde, educação, conservação ambiental e outras áreas, de modo a garantir as práticas socioculturais diferenciadas e a integridade dos territórios dessas aldeias associadas.

### **1.3 Aldeia Brejinho<sup>9</sup>**

Considerando o foco da pesquisa, foi necessário escolher uma aldeia que atendesse aos objetivos propostos e, a partir dela, debater as questões de interesse. A aldeia escolhida foi a Brejinho (Figura 11, p. 57) por causa da diversidade agrícola existente em seus roçados, do envolvimento significativo de seus moradores com a agricultura e porque a cacique Maria Almeida é conhecedora da cultura Apinajé.

A Aldeia Brejinho foi fundada por Maria Almeida e seu marido Cândido, em 2008. Maria Almeida nasceu, foi criada e se casou na aldeia São José, maior e principal aldeia e, em seguida, mudou-se para a aldeia Cocalinho.

Ao final do ano de 1995, ocorreu o processo final de retirada dos últimos posseiros, dez anos depois da demarcação. Tal processo foi concluído somente em

---

<sup>9</sup> Essa história foi relatada por Maria Almeida. Detalhes sobre o conflito foram acrescentados com informações pessoais do Prof. Dr. Odair Giraldin.

1997. Nesta época, as aldeias existentes na parte oeste da terra indígena (TI) Apinajé eram as aldeias São José, Patizal e Cocalinho e, na parte leste, próximo ao Rio Tocantins, as aldeias Mariazinha, Riachinho, Bonito e Botica. Por volta de 1997, com o fim da retirada dos últimos posseiros, a Administração Regional de Araguaína montou dois postos de vigilância na parte norte: Veredão, às margens da rodovia que liga São Bento a Araguatins, à margem sul do córrego São Martinho e no Pontal, mais próximo à cidade de Maurilândia.

Com a demarcação e a retirada concluídas, o grupo dos descendentes da antiga Aldeia Cocal (Maria Barbosa, Sebastião, Domingos, Maricota, Joanhina) voltaram para a área e refundaram a Aldeia Cocalinho. Por desavenças internas, uma parte do grupo retornou para São José, permanecendo na Aldeia Cocalinho apenas Sebastião e Domingos.

Maria Almeida é filha de Maria Barbosa e faz parte do grupo dos descendentes que moraram na antiga Aldeia Cocal, onde à época, final de 2007, ocorreu um conflito que resultou em quatro assassinatos por conta de promessas não cumpridas pelo então prefeito da cidade e pelo fato de os Apinajé terem apreendido um trator dentro da reserva.

Após esse conflito, a Aldeia Cocalinho teve suas casas incendiadas pelos não indígenas por vingança pelos assassinatos. Pressionados pela falta de segurança dentro do próprio território e pelas ameaças constantes, os moradores das aldeias Cocalinho e Buriti ficaram acuados e viram-se obrigados a deixá-las e morar novamente na aldeia São José.

Maria Almeida mudou-se para a Aldeia Buriti, que ainda passava por confusões por conta dos assassinatos e, por causa disso, regressou novamente para a Aldeia São José. Após um ano na São José, observou que não havia atividade frequente de roça e resolveu, junto com o seu marido Cândido, fundar a Aldeia Brejinho. Atualmente, a aldeia conta com 10 famílias extensas uxorilocal (composta por um casal, os maridos e os filhos de suas filhas) descendentes de dona Maria Almeida e seu marido Cândido. As principais atividades de subsistência são a roça, criação de porcos e o artesanato.

## 2. ETNOGRAFIAS APINAJÉ E SUAS PLANTAS

Este capítulo cita os trabalhos já produzidos sobre os Apinajé pelos quatro principais pesquisadores que conseguiram abordar de maneira clara e objetiva a vida social e os costumes deste povo. São eles: Curt Nimuendajú (1939), Roberto Da Matta (1976), Odair Giraldin (2000) e Raquel Rocha (2001/2012). Tais etnografias trouxeram a disjunção característica da cultura ocidental entre natureza e cultura para suas discussões críticas.

### 2.1 Curt Nimuendajú

Curt Unkel Nimuendajú chegou ao Brasil em 1903<sup>10</sup> e ofereceu grande contribuição etnológica sobre os povos Timbira, do grupo linguístico Jê, principalmente através de suas monografias (*The Eastern Timbira* [1946], *The Serente* [1942] e *The Apinayé* [1939]). Em seus estudos, enfatizou os povos da família linguística Jê do Brasil Central devido à “intrincada organização social” deles, e os Jê do Norte por terem “uma proliferação de grupos masculinos e complicados cerimoniais” (DA MATTA, 1976).

Nimuendajú elaborou materiais etnográficos importantes sobre a maioria das etnias indígenas que visitou, a exemplo de *As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocuva-Guarani*, considerada uma obra-prima da etnologia brasileira (Viveiros de Castro, 1987). No entanto, sua maior contribuição foi etnografar a complexa organização social dos grupos Jê. Seu trabalho contribuiu para a reflexão etnológica de David Maybury-Lewis e Claude Lévi-Strauss nas décadas de 1950 e 1960.

Em relação aos povos Jê-Timbira, suas obras foram pioneiras em reproduzir as sociedades do Cerrado e seus costumes desenvolvidos no meio ambiente, fazendo um comparativo entre os povos Tupi que abrigavam a floresta e foram considerados pouco desenvolvidos, bem como os povos do Cerrado. Esse contraponto fez com que Nimuendajú apresentasse dados precisos da vida ritual destes povos que, de acordo com ele, era altamente elaborada no Cerrado. Foi viajando por conta própria ou em missões de museus nacionais e estrangeiros que Nimuendajú passou por todo o norte e parte do

---

<sup>10</sup> Nascido na Alemanha em 1883, Curt Unkel Nimuendajú faleceu em 1945 em uma aldeia Tikuna no Alto Solimões. Viveu entre os índios Guarani em São Paulo e Mato Grosso, onde foi batizado e recebeu o nome Nimuendajú. Deixou mais de 50 trabalhos sobre várias etnias indígenas, sendo sua maior dedicação aos estudos sobre os Jê-Timbira.

nordeste do Brasil, o que resultou em trabalhos essenciais, nos quais foram revelados mundos desconhecidos para diversos pesquisadores com uma ampla complexidade de vida social. Seus escritos foram e continuam sendo o ponto de partida para diversas pesquisas sobre o mundo Jê.

Nimuendajú chegou aos Apinajé pela primeira vez em 1928. Na época da sua estada, que durou oito meses, existia apenas quatro aldeias: Mariazinha, Cocal, Gato Preto e Bacaba.

Já em 1928, decidiram os Apinayé receber-me na tribo. Isso se fez, adotando-me como seu filho, uma velha índia, Pembre, mãe do chefe de Bacaba, José Dias Matúk. Em consequência, fiquei pertencendo à metade Kolti, como ela e Matúk, e o irmão de Pembre. (NIMUENDAJÚ, 1983, p. 52).

Quanto aos Apinajé, Nimuendajú foi capaz de apresentar a complexidade deste povo em relatos abrangentes e destacou a organização matrimonial que os diferenciava dos demais Timbira. Essa organização tornou-os conhecidos como “Timbira anômalos” ou “anomalia Apinayé”. De acordo com o pesquisador, os Apinajé possuíam quatro grupos exogâmicos de descendência paralelas, que seriam os *Kiyé: Ipôg-nyô-txwúdn* (A), *Ikré-nyô-txwúdn* (B), *Krã-ô-mbédy* (C) e *Kré'kára* (D) (NIMUENDAJÚ, 1983, p. 26). Tais grupos exerceriam relações de trocas matrimoniais em um círculo, casando-se um com o outro até fecharem um círculo. Posteriormente, Roberto Da Matta constatou que não havia esses grupos *Kiyé* com função matrimonial (DA MATTA, 1976). Entretanto, foi a partir do que Nimuendajú mencionou primeiramente que o dualismo e os sistemas de metades entre os povos Jê foram sendo observados por outros pesquisadores. Essas teorias publicadas por Nimuendajú em suas monografias foram confrontadas por estudos culturalistas nas décadas de 1940 e 1950.

As obras etnográficas de Nimuendajú remetem a uma totalidade cultural dos povos Jê-Timbira. Em *The Apinayé* (1939), que corresponde a 186 páginas de toda a vida social Apinajé, há capítulos dedicados exclusivamente para entender a organização dual *Kolti e Kolre*, a imposição de nomes, as iniciações dos novos guerreiros e a vida ritual que a envolve. O estudioso também se dedicou a detalhar as corridas de toras, as lendárias corridas de pau e as máscaras que eram usadas antigamente. Um dos temas que Nimuendajú observou e relatou extensamente foi a religião. O Mito do Sol e a Lua, o sol como Deus supremo, as visões, sonhos, cerimônias, estrelas, crenças em almas; a magia, o pajé e o feitiço; a morte, o preparo do cadáver e o enterro, suas sepulturas e até

o enterro de animais foram bem explorados. Em seu capítulo sobre a família, citou a gravidez e o parto, o noivado, casamento, divórcio e adultério e a vida doméstica, enfatizando as divisões de trabalho na roça, os guerreiros guardiões da roça, a caça, a pesca e a coleta. Foi neste capítulo que Nimuendajú citou pela primeira vez a antiga e típica planta de cultivo Timbira, o cipó Kupá (*Cissus sp.*), que posteriormente seria citado em mais detalhes em *The Eastern Timbira*. Criou também um apêndice voltado só para mitos e lendas Apinajé e termos de parentesco, que ficou registrado na história da etnologia como o primeiro trabalho completo sobre a vida de um povo Jê-Timbira.

Dando continuidade a seus estudos sobre os povos Timbira, Nimuendajú escreveu o *The Eastern Timbira* (1946), no qual reúne dados sobre todos os povos Jê-Timbira com informações ricas sobre os ritos dos Ramkomekrá. Abordou também de uma maneira geográfica e histórica os hábitos, a vida social e cerimonial em diversas etapas da vida dos Jê-Timbira. Referente a plantas, Nimuendajú elaborou um capítulo sobre a ecologia dos Timbira, em que aborda a construção das casas e sua matéria-prima, o modo de se vestir, a caça e a pesca, higiene, animais domésticos e, por último, a agricultura. Nesse trecho, Nimuendajú dá mais ênfase ao cipó Kupá:

Ethnographically, however, the kupá is the most important of Timbira cultivated species. This creeper (*Cissus sp.*) has starchy tendrils, which attain the thickness of an inch and are baked in earth ovens. It does not occur wild; is restricted, so far as my information goes, to the Eastern and Western Timbira and the Serénte, all of them Gê tribes; and is pronouncedly xerophil. Accordingly, it is probably a very old cultivated species peculiar to these tribes, which could not have borrowed it from either Neobrazilians or any of their present Indian neighbors (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 59)

O cipó Cupá<sup>11</sup> (*Cissus gongylodes*) pertence à família *Vitaceae* (mesma família da uva) e deve ter sido domesticado há no máximo mil anos Kerr (1987). Por isso é conhecido por poucos povos (Kayapó, Xerente e Timbira), sendo Nimuendajú (1983) o primeiro antropólogo a realmente descrevê-lo. Ele faz uma breve menção explicando

---

<sup>11</sup> Cupá significa matar, em língua Kayapó. Os índios afirmam que o cupá mata as árvores sobre as quais sobe, uma vez que produz uma folhagem espessa que as cobre por inteiro. Ao derrubarem uma roça deixam alguns pés junto aos quais plantam o cupá (KERR, 1987, p. 169).

que a antiga e típica planta de cultivo dos Timbira, Kayapó e Xerente<sup>12</sup> não é mais cultivada, só em casos excepcionais.

De acordo com Kerr (1987), o cupá é uma verdadeira mandioca arbórea, plantada igualmente por meio de manivas. Os Kayapó<sup>13</sup> cultivam três variedades: o cupá branco (cupá jaca) que é o mais grosso, o amarelo (*kupá ngrâ ñicá*) e o de casca vermelha (*kupá kamrek*).

De acordo com Kerr (1987), em uma de suas palestras, foi informado que os índios Gaviões (Parkatejê) do Pará também plantam o cupá em forma de manivas e que os Kulina da Amazônia e Peru fazem uso intenso dessa planta. Hilcias Bernardo de Souza, em uma publicação de 1956, enquanto estudava as variedades do cupá para a produção de látex por seringueiros ribeirinhos no Amazonas, afirmou que os Apinajé usaram o cupá como alimento. De acordo com ele, além das espécies possíveis para a produção de látex, no caso o Cipó Babão (*Cissus gongylodes Baker*), existem outras que são comestíveis, afirmando que os Apinajé as usavam como verdura e também a chamavam de “cupá”, “kupá” ou “pucá” (SOUZA, 1956). Existem vários nomes e espécies e alguns autores a nomearam de acordo com aspectos botânicos. No caso de Baker, em 1871, citado por Kerr em 1978, o autor chama o cupá de *Vitis gongylodes Burch. Ex Baker*, utilizando *Cissus* como sinônimo. Baker menciona duas espécies *Cissus*: *C. gongylodes* e *C. tricuspis*, encontradas em São José, no Pará.

---

<sup>12</sup> Em uma conversa informal com um Xerente, ouvi-o falando em sua língua o nome “cupá” e logo em seguida o indaguei. O mesmo disse que cupá é uma mandioca, mas não fez menção a que tipo seria. No caso, ele se referia a qualquer tipo de mandioca que, na língua Akwê, seria cupá.

<sup>13</sup> Em minha pesquisa, não foi encontrado o cultivo em suas roças. De acordo com os mais antigos, no caso o Boingô, um de meus interlocutores, é provável que em algumas aldeias antigas possa ainda se plantar. Segundo ele “é necessário entrar no mato e procurar”. Os Kayapó estão tentando resgatar esse cultivar tradicional. Em 2012, o Kayapó Megaron Txucarramãe procurou a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) e pediu ajuda para recuperar esse alimento tradicional desaparecido de seu território em meados do século XX devido às migrações decorrentes dos efeitos do então recente contato com nossa sociedade. Ao retornarem ao seu território tradicional, os índios mais velhos sentiam a falta do Kupá, alimento importante para a manutenção de sua cultura. A Embrapa, atendendo a esse pedido, localizou amostras de Kupá em sua coleção, coletadas no ano 2000, em ações do projeto que realizavam junto aos índios Krahô. Mais informações: <http://www.cenargen.embrapa.br/>



**Figura 8 - Cipó Kupá (*Cissus gongylodes*)**  
 Fonte: Kerr (1983)

Em complementaridade às descrições de Baker, outro estudioso das plantas indígenas, Pio Corrêa (1975) descreve *Cissus gongylodes* Burch. *Ex-Baker* brevemente com o nome vulgar de “uva-do-mato”. Foram relatadas em suas obras de 1926 e 1931 duas espécies de *Cissus*: a *Cissus alata* Jacq; encontrada em Minas Gerais e Rio de Janeiro sob o nome vulgar de “condurango”, “chupão”, “cipó-d’-água”, “mãe-boá”; e *Cissus sicyoides* L., do qual se extrai uma tintura vermelha, que se torna azul, muito utilizada pelos índios Coroados do Rio de Janeiro, sendo encontrada em todo o Brasil pelo nome vulgar de “antitrepador”, “tinta-de-índio” e “uva branca” (KERR, 1978, p. 703).

Outra planta que Nimuendajú cita como sendo também importante é o milho, por ser uma planta de origem do Mito da Estrela-Mulher e a Árvore Mundo. Entre as plantas cultivadas, o milho ocupa o lugar de honra. É a única que tem a sua origem explicada por um mito. De acordo com Nimuendajú (1946), existiam duas variedades de milho autóctone, entretanto ele constatou entre os Ramkomekrá quatro tipos de

milho oriundos do Mito da Estrela-Mulher. Seriam eles: o *pohumpéy*, verdadeiro ou bom milho, pequeno, de cor branca e com grãos muito macios; o *pohjyaka*, milho branco, um pouco maior, mas semelhante; o *pohjreakare*, com pequenos grãos azuis; e o *to'rómre*, com miolo preto de tamanho médio (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 62).

Além do milho, Nimuendajú cita a batata-doce e o inhame como as plantas da roça até mais importantes que a própria mandioca e sem comparação com os métodos de cultivo Tupi. De acordo com ele, a agricultura Tupi é típica do milho e da mandioca. Entretanto, as regiões Noroeste e Central dos povos Jê enfatizam a batata-doce e o inhame, que são praticamente “o pão de cada dia”, mas que desempenham um papel mais modesto entre os Tupi. Na descrição de Nimuendajú sobre os Apinajé, ele constatou que nas regiões Noroeste e Central, os Jê não assimilaram o plantio e consumo da mandioca do Tupi, pois, nesses, os métodos de trabalho e a preparação são totalmente distintos, mas acredita que, que provavelmente, tenham herdado a prática dos Suya Timbira, um povo remoto. Ocasionalmente, um ou outro grupo adota um pouco do cultivo sob a influência Tupi.

Além da mandioca, o estudioso cita também que o algodão é empregado de várias maneiras e com maior produtividade de usos entre os Krahô. Essa planta pode ter sido nativa em toda a região Noroeste e Central Jê antes do contato com a sociedade.

Nimuendajú (1946) afirma que a imagem que se tem dos Jê-Timbira como caçadores e coletores é errada. Ele explica que os antigos viajantes por vezes afirmaram que tais povos viviam apenas da caça ou até mesmo de assaltos à mão-armada e que os Apinajé acostumaram-se à dieta vegetal através das plantações feitas pela colônia militar de São João de Araguaia, fundada em 1797. No entanto, de acordo com ele, os Jê-Timbira já em seu primeiro contato com a civilização praticavam um sistema bem definido de plantio direto.

## **2.2 Roberto Da Matta**

Os dados coletados por Nimuendajú sobre a vida social dos Jê-Timbira (1930-1960) serviu para que fosse criado o *Projeto Harvard Brasil Central*, sob a coordenação David Maybury-Lewis. Mais tarde, Roberto Da Matta passaria a compor a equipe com outros pesquisadores distribuídos entre os povos indígenas da região Central através do Museu Nacional, com o objetivo de estudar os Apinajé, em 1976. Tal projeto resultou na publicação do *Dialectical Societies* em 1979.

Da Matta chegou ao local em 1962 e ali desenvolveu sua tese de doutorado *Um mundo Dividido: a estrutura social dos índios apinayé*. Seu objetivo era estudar a organização social e o parentesco, além do conjunto institucional criado em metades, grupos cerimoniais, estrutura política e os ritos de iniciação masculina. Da Matta chegou à conclusão, a mesma constatada por Nimuendajú, que os Apinajé são realmente uma sociedade com um princípio dualístico em sua organização. Nas palavras de Da Matta (1987, p. 238) “o dualismo é tão importante que atinge seu limite, tornando um dualismo absoluto e diametral”. Portanto, para ele, o mundo social Apinajé é composto também pelas ações do Sol e da Lua, sendo eles os dois heróis mitológicos mais importantes (DA MATTA, 1987). Tal dualismo Apinajé apresentado por Da Matta estaria fundamentado nas relações de subsistência e nas relações sociais.

Em seus estudos, Da Matta também conseguiu elucidar a “anomalia” Apinajé proposta por Nimuendajú. Entretanto, Da Matta (1976) constatou um equívoco por parte de Nimuendajú quanto à existência de quatro *Kiyé*. Ele só encontrou a existência de apenas dois *Kiyé* com função matrimonial.

Quanto a plantas cultivadas, Da Matta não faz menção a nenhuma em particular, mas traz uma discussão abrangente sobre a coleta do babaçu entre os Apinajé e a economia daquela região<sup>14</sup>. Segundo ele, a coleta é um “elemento básico de integração dos Apinayé na estrutura regional” (DA MATTA, 1976, p. 47). A produção de babaçu dos Apinajé era diferente da levada a efeito pelos demais brasileiros da área. A coleta de babaçu e a produção do óleo foram facilitadas e estimuladas quando o SPI demarcou a área que seria explorada pelos índios. Consequentemente, cada aldeia teve uma pequena venda que servia como mercado para as trocas da produção do babaçu por outros produtos.

Para Da Matta (1976, p. 48), existiu uma tendência “multicêntrica no sistema econômico Apinayé”. Tal multicentrismo foi incentivado pelo contato com o mundo fora da aldeia, pois para a sociedade brasileira externa, as atividades associativas ou orientadas são comerciais ou tendem a ter esse caráter. Diferentemente das atividades autóctones, que são essencialmente não comerciais, mas podem ser identificadas dentro de uma linguagem monetária.

---

<sup>14</sup> A produção de óleo de babaçu era para cunho comercial. À época, o município de Tocantinópolis chegou a faturar 17 milhões de cruzeiros com a lavoura, criação de gado, produção de leite e produção de amêndoas. Com o óleo de babaçu, chegou a faturar 2 milhões. O babaçu não foi uma atividade exclusiva da região. Esses dados são do IBGE (1956) e acessados por Da Matta em 1976.

Da Matta (1976) usa a expressão “tarefa alienígena” para descrever a coleta do coco babaçu com fins mercadológicos. Para os Apinajé, as obrigações sociais e as relações de cooperação entre os grupos domésticos são básicas, e a coleta do babaçu não é uma atividade em que os laços sociais são reativados, pois é feita por famílias nucleares compostas por mãe e filhos menores ou individualmente. A coleta do babaçu esteve associada aos valores da sociedade brasileira em contraponto com os valores das atividades econômicas autóctones, que eram as mais positivas para o grupo. Para Da Matta (1976), a consequência foi a divisão bem marcada entre as atividades necessárias, mas negativas, como a coleta do babaçu, e as atividades positivas e necessárias, como a caça e a agricultura, que são carregadas de reciprocidade constante.

Baseado nessas percepções, Da Matta (1976) conclui que a atividade de coletar babaçu em escala industrial é totalmente estranha aos indígenas, pois é somente para obter dinheiro. A coleta é cercada de tensões entre os indígenas, os encarregados do Posto Indígena e os produtores de babaçu. A exploração do babaçu pelos indígenas gerou tanto a integração quanto a separação do indígena em relação à sociedade brasileira regional. Ela o insere dentro da estrutura econômica regional, mas o separa de sua cultura, já que ele não tem em sua origem a produção em grande escala e não o faz com a motivação que ele próprio considera correta (DA MATTA, 1976).

### **2.3 Odair Giralдин**

Essas discussões propostas por Roberto Da Matta (1976) foram novamente reativadas pela tese *Axpên Pyràk: História, cosmologia e amizade formal Apinajé* escrita por Odair Giralдин (2000). Giralдин fez a primeira visita deles aos Apinajé em 1995 e buscou em sua tese compreender as características atuais dos Apinajé, dando ênfase à nomenclatura e à amizade formal. De acordo com ele, é através da onomástica, da cosmologia e dos sistemas de nomenclatura que se pode entender a amizade formal.

Sobre a discussão do *Kiyé* Apinajé, Giralдин (2000) enfatiza que Da Matta, mesmo considerando o sistema residual de quatro *Kiyé*, não considerou as hipóteses do sistema matrimonial Apinajé quando relacionado às metades exogâmicas. Os dois pares de metades encontrados entre os Apinajé não desempenhavam um papel na definição de um possível sistema matrimonial, mas este se liga também à amizade formal (GIRALDIN, 2000, p 15). Em seus estudos, também constatou o princípio dualístico subjacente referente à organização social dual Apinajé. Tendo por base os estudos de

David Maybury-Lewis (1979), sobre os povos Xavante, Giraldin (2000, p. 16) explica que os Apinajé compõem-se por uma “organização dualística quanto uma cosmologia dual considerando-se o dualismo uma filosofia sobre o social”.

Quanto às metades *Kolti* e *Kore*, são utilizadas para “classificar comportamentos e formas discursivas além de todos os elementos do universo” (GIRALDIN, 2000, p. 78), o que contrapõe as constatações identificadas por Da Matta (1976). Na perspectiva de Giraldin (2000), os Apinajé não pensam o mundo dividido e estão longe de pensar assim. Para ele, os Apinajé pensam um universo unificado por meio de trocas dos *Karõ*, que é entendido como princípio vital que anima os seres humanos, vegetais e animais e que são encontrados tanto no reino vegetal e animal. Para os Apinajé, não existe a dicotomia clássica entre natureza e cultura como pensa a visão ocidental sobre a cultura Jê. Para Giraldin (2000), os Apinajé identificam os elementos do universo como naturais e inertes, a exemplo das plantas, que possuem espíritos capazes de causar malefícios.

Giraldin (2000), em seu artigo intitulado *Os filhos plantados: a relação Apinajé com as plantas cultivadas*, oriundo de sua tese, elucida as relações entre o mundo vegetal, animal e mineral partindo dos mitos de criação Apinajé. Ele constatou que as mulheres tratam seus cultivares como filhos, numa íntima relação de mãe para filha, preocupando-se em deixar o terreiro da roça sempre limpo e livre de ervas daninhas para não sufocar as plantas. Em um terreiro sujo não há possibilidade de ter vida. Giraldin (2000) observou que as mulheres, antes de iniciar o plantio da roça, conversam com as plantas a fim de evitar malefícios causados pelo *me karõ*. O mesmo cuidado antes do plantio acontece após as colheitas. As mulheres recolhem todos os tubérculos, deixam secar ao sol e depois queimam-os para que não brotem no chão. Se não houver esse cuidado com ramos da mandioca, o *me karõ* chora para externalizar seu sofrimento e a falta de cuidado dos donos da roça.

Através do Mito de Sol e Lua, Giraldin (2000) enfatizou as formas pelas quais os Apinajé expressam suas relações com o meio ambiente. Seguindo a perspectiva das pesquisas de Descola ([1986] 1988) e Viveiros de Castro (1996) sobre os povos indígenas das terras baixas sul-americanas, Giraldin (2000) mostrou o universo Apinajé a partir das relações entre humanos, animais e plantas, e “como elas se tornam compreensíveis quando as relacionamos às noções de doença, cura, morte e vida *post-mortem*” (GIRALDIN, 2000 p. 10). Para ele, os elementos da flora são considerados sendo mais fortes que os elementos da fauna, na justificativa da exclusividade de plantas

como remédios e usando aquelas plantas que tenha alguma semelhança com o agente agressor. Na sua interpretação, a razão do reino vegetal ser o principal originador dos remédios é baseada no mito de criação Sol e Lua e pela transformação de um vegetal em humanos e, no caso, é delas que emergem os Apinajé.

## 2.4 Raquel Rocha

Raquel Pereira Rocha chegou pela primeira vez aos Apinajé em dezembro de 1999 para desenvolver sua pesquisa de mestrado, intitulada *A questão de gênero na etnologia Jê: a partir de um estudo sobre os Apinajé*. Posteriormente, em 2000, retornou para desenvolver sua tese: *O Tempo do Primeiro e o Tempo de Agora. Transformação Social e Etnodesenvolvimento entre os Apinajé/TO*. Baseado nas etnografias de Nimuendajú (1940), Da Matta (1976), Gonçalves (1981) e Giraldin (2000), seu primeiro trabalho teve como objetivo analisar a construção social dos gêneros masculino e feminino dentro da etnografia da família Jê. A autora investigou diferentes abordagens e interpretações sobre o tema e compilou informações significativas sobre a construção social e as relações de gênero.

Seu segundo trabalho teve como objetivo apresentar discussões sobre os processos inerentes nas relações interétnicas entre os Apinajé e a sociedade não indígena. Rocha (2000) referiu-se ao processo da questão do etnodesenvolvimento enfocando as transformações sociais que surgem através da intensa interação com a sociedade não indígena, ao “mundo urbano e capitalista”. Buscou destacar os projetos de sustentabilidade econômica em processo entre os Apinajé, os megaprojetos na região Norte que ameaçam o território, o acesso às políticas assistenciais e outras questões que envolvem o panorama multiétnico atual.

Quanto ao seu primeiro trabalho sobre a questão de gênero, Rocha (2001) buscou elucidar as problemáticas, premissas e pressupostos sob a justificativa de quase não haver trabalhos diretos sobre tais questões nessas sociedades, em especial os Jê. De acordo com sua perspectiva, as duas metades nas quais homens e mulheres são filiados e o formato circular ou em forma de ferradura da maioria das aldeias são os pontos principais para a interpretação do mundo dualístico Jê.

Rocha (2001) explica que, nas etnografias, Jê os pares dicotômicos são a esfera pública e central, responsáveis por transformar o “ser ‘pré’ em ‘plenamente social’”. De acordo com essa visão, na parte central da aldeia, onde ocorrem as atividades sociais e

as pessoas recebem os nomes, os indivíduos se tornam ‘plenamente sociais’. No caso da mulher, ela complementaria o homem nessa construção do ser. Rocha (2001) partiu dessas comparações dentro das etnografias Jê para abordar em suas pesquisas a participação feminina nos eventos históricos e políticos que cercam a mulher Apinajé. Assim, como expõe Giralдин (2000, p. 222), as mulheres Apinajé “detêm a maior parte do conhecimento sobre a cultura Apinajé”.

O fato de as mulheres serem as principais responsáveis pela roça leva à reflexão da questão de gênero que envolve as principais atividades de subsistência. De acordo com Rocha (2001), as mulheres exercem a função final de limpeza na roça. Após os homens fazerem a derrubada das árvores e limpeza mais pesada, as mulheres, por fim, fazem a limpeza mais fina e em detalhes. As crianças sempre estão próximas à mãe durante todo o trabalho. Dependendo da distância da roça para a casa, as crianças ficam livres para irem e virem e, caso contrário, as mães preparam todo o alimento para passarem o dia na roça trabalhando. Durante o plantio, as mulheres são as principais encarregadas de plantar as variedades de sementes e são orientadas pelo homem quanto aos locais certos. As mulheres são também as encarregadas pela colheita do babaçu, por carregar o cesto cheio de cocos por longas distâncias e pela quebra do babaçu.

Referente a outras atividades, Rocha (2001) explica que as mulheres também colhem mel, mas só de abelhas mansas. Das abelhas bravas, quem se encarrega de tirar são os homens. A autora também entrevistou mulheres que colhiam o mel de abelhas bravas e faziam outras atividades masculinas.

Rocha (2001) e Nimuendajú (1983) identificaram outras plantas usadas pelas mulheres em diversas situações. Por exemplo, algumas mulheres, por terem sido abandonadas por seus homens e se vendo grávidas, passavam no umbigo e no ventre a mistura de casca de tinguí com urucum e outros remédios abortivos, como um arbusto chamado *karà-kanê* (remédio de veado). De acordo com Giralдин (2000), *kanê* tem origem no mundo vegetal e é utilizado para neutralizar as ações do *karõ*. Ele acrescenta ainda que para qualquer mal físico existe um vegetal *kanê*, e que a planta se assemelha aos chifres de veado. A exemplo das mulheres Apinajé que detêm um vasto conhecimento sobre ervas medicinais, no qual prepararam e consomem remédios feitos dessas ervas. Durante a menstruação, utilizam a favinha, folhas de chapada, gengibre e fedegoso com a finalidade de controlar o fluxo menstrual (ROCHA, 2001, p. 94). Tais plantas também são usadas durante o parto para não coalhar o sangue no momento em que a criança nasce.

### 3. ECOLOGIA APINAJÉ

“Queres entender a perspectiva do nativo? Vivas com ele.” (MALINOWSKI, 1978)



**Figura 9 - Pé de Babaçu (*Attalea ssp*)**  
Fonte: Ribeiro (2014)

Este capítulo trata de determinadas concepções sobre o mundo Apinajé e suas interações, que dialogam com o meio ambiente simbolicamente. Eles formam sociedades consideradas tecnologicamente simples, mas com organização sociocultural ecológica refinadas e complexas e com uma série de implicações sobre diversos aspectos da vida social no Cerrado.

As plantas sempre estiveram entre os principais registros sobre a vida desse povo, pois abarcam um universo amplo de rituais, mitos, cantorias e garantem a própria subsistência dessas pessoas, lembrando que esse é esforço gigante diante do processo histórico avassalador do colonialismo que impôs e continua impondo expropriações de toda ordem a elas.

Esse trabalho explora a cosmologia (do grego *cosmos*-mundo + *logos*-estudo) Apinajé entre as plantas da roça de subsistência e a riquíssima rede de relações subjetivas implícitas nesse mundo. O propósito é compreender o alcance e influência da cosmovisão da etnia na manutenção das roças e sua densa, articulada e produtiva relação entre humanos, vegetais, divindades, animais todos dotados de intenção, perspectiva, subjetividade e cultura, o que Da Matta (1976) chamou de “Ecologia dos Apinajé”.

Portanto, a base para construir esse caminho são as pesquisas propostas e apresentadas no segundo capítulo: as etnografias de Curt Nimuendajú (1939), Roberto da Matta (1976) e Odair Giralдин (2000) às quais junto dados de campo com os esclarecimentos sobre como os Apinajé veem o mundo e os seres do seu meio.

Roberto Da Matta (1976) utilizou pela primeira vez a denominação ecologia dos Apinajé pensando nos ecossistemas fundamentais para a sobrevivência da comunidade e suas relações com a sociedade. Essa etnia vive em uma área de transição entre a floresta tropical e o Cerrado do ponto de vista geográfico. Essa região possui um conjunto de características físicas, químicas e biológicas que influenciam a existência das espécies animais e vegetais naquela área. Portanto, essas características formam um ecossistema que carrega em si a lógica de um sistema estável se os relacionamentos naturais e originais são sustentados. Nesse caso, pretende-se destacar que as práticas desse povo são capazes de manter o sistema funcionando naturalmente.

Da Matta explica que a ecologia dos Apinajé envolve muito mais a história da exploração de cada nicho do ecossistema do que basicamente a cosmologia atribuída aos recursos naturais usados para sua cultura em si. Segundo o autor, ela dependeria em grande parte dos contatos com a sociedade. De fato, as relações com a sociedade e a natureza se manifestam através de uma construção cultural. Cada sociedade tem uma percepção específica da natureza. A natureza invariavelmente depende da forma como uma sociedade humana entende o mundo natural como sendo da natureza. A visão da

ecologia Apinajé está conectada com o contato e o crescimento com a sociedade<sup>15</sup> circundante.

Da Matta (1976) ressalva que os Apinajé não necessitavam derrubar grandes árvores para conseguirem exercer suas manifestações culturais dentro do ambiente natural, a exemplo das aldeias circulares com uma praça no centro, umas das marcas registradas dos grupos Jê do Norte. Eles optavam por construir suas casas próximas a ribeirões, utilizando o Cerrado para caça e agricultura.

Os diversos povos que se relacionam com a mata possuem representações distintas de cunho de organização social e econômica. No caso das comunidades indígenas, em específico os Apinajé, o Cerrado tem representações significativas, pois eles entendem que ali é seu lugar conhecido, morada dos seus antepassados e um ambiente acolhedor.

Na perspectiva de Da Matta (1976), o ambiente Apinajé tem um sentido mais amplo, relacionando a passagem e as transformações da geografia da comunidade com a sua própria história. Para ele, a sociedade limita, destrói ou estimula a criação de novos ambientes naturais para a afirmação e perpetuação de suas próprias culturas. Essa percepção social do ambiente Apinajé não se baseia somente nas representações mais ou menos limitadas desses materiais voltados para o funcionamento da economia na região, mas vai, além disso, atribuindo também valores e crenças, daí também surgem também novas formas de relacionamento com o ambiente.

Essa linha de raciocínio apontada por Da Matta é coerente no que tange à ecologia enquanto ecossistema para subsistência própria. No entanto, penso que a ecologia dos Apinajé não depende, como o autor afirma, de como a sociedade lida com tais recursos aliados aos povos indígenas. Os Apinajé se superaram dessa dependência, que antes era instaurada por causa das frentes pastoris e a exploração de produtos vegetais através do constante e intenso relacionamento com o ambiente, principalmente quanto às suas roças, no qual modificam e recriam suas representações ecológicas. Daí o raciocínio seria que existem pontos diferentes do sistema econômico que passaram à sociedade com a qual os Apinajé estiveram em contato e que determinariam também o modo específico de exploração dos recursos naturais e do uso do trabalho humano. Entretanto, não seria a natureza ou as limitações geográficas e ambientais que

---

<sup>15</sup> Da Matta defende a ideia que a ecologia Apinajé baseou-se também na extração do óleo de coco babaçu, conforme apresentando no capítulo anterior.

motivariam um tipo de exploração dos recursos naturais e que determinariam a ecologia dos Apinajé. Acredito que as relações sociais, seus objetivos de produção material e social e as intenções racionais os tenham motivado muito mais. Quando pensamos as relações com a natureza, é necessário estar atento para saber que a natureza não se apresenta somente de forma homogênea mas, além de tudo, é constituída por uma variedade de ecossistemas. Isto porque a prática social da natureza se articula sobre a ideia que uma dada sociedade se faz de si própria, sobre a ideia que ela faz do ambiente que a circunda e que ela se faz de sua intervenção sobre o meio ambiente (DESCOLA, 1996). Baseado nisso é que se pode entender que os Apinajé possuem suas próprias criatividades culturais de relacionamento com a natureza. Isto se explica porque o conhecimento indígena acerca da natureza não visa somente o utilitário, ideia proposta pela antropologia ecológica, e muito menos só em representações, como foi defendido pela antropologia simbólica.



**Figura 10 - Mulher Apinajé no caminho do igarapé**  
Fonte: Ribeiro (2014)

Todos os povos têm suas particularidades para entender e se entender com o mundo. Assim, é dentro da ecologia aliada à cosmologia que se pode perceber as ordenações do universo onde estão todos os aspectos da vida societária de um povo.

No contexto aqui apresentado sobre a ecologia dos Apinajé, tentarei mostrar, através das plantas cultivadas na roça, a forma como esta sociedade indígena classifica, maneja e atribui suas representações da natureza de seus cultivares em seus espaços de produção, referindo-se a um sistema de categorias implícitas, estruturadas por uma finalidade utilitarista, simbólica e cosmológica (DESCOLA, 1986). Não poderíamos falar da agricultura Apinajé sem levar em conta o contexto mítico-ritual que a envolve. A exposição feita por Nimuendajú retirou os Timbira da categoria caçador-coletor.

Pretendo fazer uma síntese dos dois principais mitos que se relacionam com a agricultura e as plantas cultivadas pelos Apinajé. Evidentemente, não será possível fazer uma análise criteriosa de cada um deles, já que a própria etnologia Timbira, de Nimuendajú até os tempos atuais, já a fez em grande parte. Entretanto, é baseada nela que a abordagem neste capítulo se justifica: a resiliência do sistema agrícola indígena e como os Apinajé pensam e concebem a roça e as plantas cultivadas.

Seguem, portanto, as narrativas que contam as aventuras de Sol (*Mỳ̀̀̀ti*) e Lua (*Mỳ̀̀̀r̀̀̀re*) sobre as ferramentas que trabalhavam sozinhas e a origem da agricultura com o Mito das Sementes que veio da Estrela-Mulher (*Kanhêêre-Kwéi*). Essas duas narrativas conversam entre si não de maneira cronológica, mas um tanto sincrônica, pois ditam a ordem dos vegetais, as ferramentas, homens brancos, os cantos e rituais.

### 3.1 O Mito de Sol e Lua: a primeira relação com o mundo vegetal<sup>16</sup>

Contou *Katàm Kaàk – Amnhimy*

No princípio havia apenas a terra (pika) 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. Mỳyti (Sol) e Mỳwrỳre (Lua) moravam no céu. Um dia Mỳyti chamou Mỳwrỳre para descender e habitar aquele outro mundo. Desceram e fizeram uma morada.

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 Mỳwrỳre disse a Mỳyti: “ixkràngêx, o lugar é bom para a gente morar”.

Mỳyti 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.

Mỳyti foi para o céu e tirou dois fios de algodão de um metro cada.

Deu um para Mỳwrỳre e ficou com outro para ele. Disse Mỳyti: “com ele, amanhã nós vamos desenhar”.

No outro dia, Mỳyti 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. Mỳyti perguntou a Mỳwrỳre: “aprendeu?”. Mỳwrỳre respondeu afirmativamente e repetiu o “desenho” feito por Mỳyti, armando também a casa. Mỳyti disse a Mỳwrỳre: “as coisas que eu faço, você aprende”.

Em seguida, “desenharam” o índio, as caças, e todas as outras coisas.

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

Mỳwrỳre chegou e perguntou: “ixkràngêx, 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.” Mỳwrỳre respondeu: “Eu também fiquei pensando assim: eu morri, mas fiquei com saudade de você, vivi novamente e voltei”.

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

Voltaram novamente a andar pelo mundo.

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

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

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

<sup>16</sup> Essa é a transcrição do mito Apinajé retirado da tese de doutorado do antropólogo Odair Giralдин (2000, p. 30-38). O autor recolheu esta versão em seu trabalho de campo junto ao falecido *Katàm Kaàk – Amnhimy* (Grossinho).

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

Mýyti respondeu: “Mas você não fez coisa boa para mim. Você fez maldade. Como é que você fez uma coisa dessa. No dia quando nós descobrirmos 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.”

Mýwrýre respondeu: “Assim é que está bom, ixkràngêx! 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.”

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

Mýwrýre disse: “Pois é! O caso é para ser assim”

Mýyti não ralhava com Mýwrýre. O que este dizia, Mýyti concordava. Muito embora Mýyti fosse mais forte e poderoso que Mýwrýre.

Novamente voltaram a andar. Um dia Mýyti foi para o céu, sem avisar Mýwrýre, buscar ferramentas. Soltou o facão e o machado na roça. As ferramentas foram trabalhando e derrubando as árvores.

Mýwrýre, que andava pelo mundo, ao passar perto da roça, ouviu o barulho e pensou: “ixkràngêx 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. Mýwrýre mandou que eles trabalhassem, mas as ferramentas não se mexeram. Mýwrýre apanhou o facão e roçou. Apanhou o machado e cortou. Após isso, as ferramentas não trabalharam mais.

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

Ao voltar, falou com Mýwrýre: “pahkràmre, foi você que foi olhar os trabalhadores?”

Mýwrýre 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.”

Mýyti 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.”

Mýwrýre respondeu: “ixkràngêx, 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.”

Mýyti concordou.

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 Mýwrýre foi onde estava Mýyti . Haviam duas grandes cobras cascavel de guarda na porta da casa de Mýyti. Mýwrýre viu duas antas que estavam tendo relação sexual e não gostou. Apanhou um carço 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 espalharam-se.

Mÿÿti ouviu o barulho. Chegou à porta e viu a debandada das caças. Falou com Mÿwrÿre: “pahkràmre, por que você fez uma coisa dessas? Mÿwrÿre respondeu: “O anta estava fazendo sexo com a anta. Eu fiquei com vergonha e joguei um caroço na cara dele.”

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

Mÿwrÿre disse : “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.”

Mÿÿti concordou.

Voltaram a andar.

Um dia Mÿÿti foi para uma cabeceira onde achou um buriti com frutas maduras, comendo-as. Isto fez com que suas fezes ficassem com uma cor vermelha. Quando Mÿwrÿre observou isto, perguntou a Mÿÿti o que ele tinha comido que deixou seu excremento vermelho pois gostaria que o seu também tivesse aquela cor.

Mÿÿti disse-lhe que seu excremento tinha aquela cor porque comia flores de pau d’arco, recomendando-lhe que as comesse em jejum. Mÿwrÿre obedeceu, mas seu excremento ficou preto. Ao perceber que havia sido enganado, Mÿwrÿre seguiu Mÿÿti observando-o quando ele estava comendo frutas de buriti. Mÿwrÿre queixou-se do logro que Mÿÿti lhe pregava. Este, então, convidou-o para que comesse com ele. Mÿwrÿre aceitou. Mas quando foi comer, Mÿÿti sussurrou: “uma banda dura,” e todas as frutas que experimentava estavam maduras de um lado e tinha o outro duro e intragável. Mÿwrÿre zangou-se e atirou uma das frutas no tronco do buriti. Imediatamente a palmeira cresceu, juntamente com todos os troncos das demais árvores. Neste processo, o céu, que também era baixo, foi levantado, elevando-se até sua altura atual.

Mÿÿti disse a Mÿwrÿre que não devia ter feito aquilo. Quando eles descobrissem os filhos, estes poderiam colher as frutas diretamente nos pés e não sentiriam fome. Mÿwrÿre 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.

Mÿÿti chegou num lugar em que havia alguns pica-paus pedrês tirando mel no alto de uma árvore. Mÿÿti pediu um pouco. Os pica-paus perguntaram se ele queria misturado com samborá ou mel limpo. Mÿÿti pediu primeiro com samborá. Um pica-pau soltou-o e o mel pegou fogo. Mÿÿti o pegou e comeu. Em seguida pediu o mel limpo. O pica-pau o advertiu para que tomasse cuidado, pois se errasse a pegada, todos poderiam ser queimados. Mÿÿti pegou o mel e comeu.

Em outro lugar, encontrou com os pica-paus verdadeiros (de cabeça vermelha). Mÿÿti perguntou o que faziam. Estes responderam que estava tirando mel. Perguntaram se ele queria comer. Mÿÿti disse que queria, pedindo primeiro com samborá. Os pica-paus advertiram-no para que tivesse cuidado para não queimar. Jogaram-no, formando um labareda. Jogaram em seguida o mel limpo, novamente advertindo para evitasse o fogo.

Em seguida, Mÿÿti pediu o enfeite de cabeça. O pica-pau soltou o enfeite, que também desceu como uma tocha. Mÿÿti o aparou e apagou o fogo. Levou-o para casa e o guardou em uma cabaça, escondido de Mÿwrÿre.

No dia seguinte voltaram a andar. Por volta de duas horas da tarde, Mÿwrÿre chegou primeiro e foi para a casa de Mÿÿti e tirou o enfeite, colocou-o na cabeça e saiu cantando. Mÿÿti foi chegando, ouviu Mÿwrÿre 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.

Mÿwrÿre cantou até à tarde e deixou-o na casa de Mÿÿti. Chegou e disse: “ixkràmgêx, está aqui seu enfeite.” Mÿÿti disse: “pahkràmre, por que você

fez isso? Quando nós tivermos nossos filhos, eles precisam se respeitar e aos trens dos outros.”

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

Mýyti concordou.

Depois, Mýyti 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, Mýwrýre foi falar com Mýyti: “Agora, ixkràngêx, 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.”

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

Estes perguntaram se eles queriam comer. Eles aceitaram. Primeiro os pica-paus jogaram mel com samborá. Ambos comeram. Em seguida jogaram mel limpo. Pegaram e comeram.

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

Mýyti disse para Mýwrýre que esperasse, para que ele apanhasse o enfeite para ele.

Mýwrýre retrucou: “Não, não! Você está me enganando. Você vai pegar e não me entrega.” Mýyti disse: “Não, eu pego e te entrego, pois eu já tenho um e não preciso de mais um.” Mýwrýre insistiu: “Não, mas sou eu que pegarei.”

Mýyti afastou-se, aconselhando que tomasse muito cuidado.

O pica-pau avisou que iria soltar. Mýwrýre mandou que jogasse.

Mýyti, 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 Mýwrýre, bateu no chão e ateou fogo no capim.

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

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

Mýwrýre queimou-se.

Depois que o fogo passou, desceram das árvores e foram se procurando. Encontraram-se e Mýwrýre disse: “ixkràngêx!”. Mýyti disse: “Onde tu estava?”. Mýwrýre 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.”

Mýyti 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. Mýyti tirou um pedaço de carne de veado campeiro. Mýwrýre tirou um pedaço de carne de veado. O pedaço de Mýyti estava gordo, pingando gordura sobre o fogo. A de Mýwrýre, não tinha gordura, nem pingava.

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

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

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

Depois que as caças ficaram assadas, eles levaram embora. Mÿyti 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. Limpavam a beira do ribeirão. Mÿyti tirou cabaças para ele e Mÿwrÿre 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.

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

Mÿyti rolou uma cabaça 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.

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

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

Mÿwrÿre, então, reclamou com Mÿyti: “ixkràngêx! Seus filhos são todos bons. Os meus não dão certos não. Tem um cego, um aleijado, o que aconteceu?”

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

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

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

Mÿwrÿre 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?”

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

Mas Mÿyti 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, Mÿyti dividiu-a no sentido leste / oeste, dizendo: “Os meus filhos [Koti] morarão na parte norte!” “E os meus [Kore] na parte sul!”, disse Mÿwrÿre. Assim se formaram as duas metades Koti e Kore. Mÿyti disse: “Quem tomará conta da aldeia?” e imediatamente Mÿwrÿre respondeu: “Deve ser Kore!” Mas Mÿyti desta vez não concordou: “Não, deve ser Koti!” E assim ficou para sempre, pois [segundo Nimuendajú] os Koti sempre governam. Em seguida casaram os filhos entre si e deram-lhes muitos conselhos.

No início da noite, Mÿyti chamou todos os índios para a praça. Mÿwrÿre cantou noite toda com maracá. Ao amanhecer, Mÿyti 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”.

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

Mÿwrÿre perguntou: “E como nós vamos descobrir nossos filhos e deixá-los, indo embora. Quem que vai dar conselhos para eles? Somos nós que daremos conselhos para eles. O que estiver errado, nós é que vamos aconselhar.”

Mÿyti disse: “Não deve ser assim não. Há muitos deles que erram e tem um pecado para eles e um pecado para nós. Quem é que tira o pecado de nós? Somos nós que tiramos o pecado deles. Então nós precisamos nos afastar daqui e deixá-los sós. Aqueles que andam errado fazem o pecado para eles. Quando eles morrerem, vão junto de nós e tiramos o pecado deles. E nós? Quem tira o pecado de nós? Assim, vamos embora para longe e o deixamos

sozinhos. Eles mesmos se aconselham. Eu vou aconselhá-los e eles depois se aconselham.”

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

Mỳyti 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 kupe , 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 morarem 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 viajam sempre para o sol poente até atravessar o rio. Na outra margem é que vocês verão mata na frente.”

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.

(*Katàm Kaàk – Amnhimy* a GIRALDIN, 2000, p. 30-38)

O mito mostra a ação e conhecimento dos movimentos que regem a relação com o mundo vegetal, com a terra, com os animais, com as plantas e com os índios. Esses universos socioculturais são específicos de cada sociedade indígena. Os mitos se entrelaçam dentro de uma vida social, ditam os rituais, a história, a própria filosofia do grupo. São envoltos de reafirmações, ajustes, transformações e inovações. Portanto, a cosmologia dos Apinajé constitui também o contexto espacial dos mitos. A origem do homem, da terra e de todos os seres míticos possui um espaço importante no discurso e nas cosmovisões.

Para os Apinajé e os demais Timbira, o Mito do Sol e da Lua é, de certa forma, narrado do mesmo modo, apesar de alguns detalhes, episódios e narradores que diferem. Melatti (2001) explica que Sol e Lua são do sexo masculino. Na versão recolhida por Giralдин (2000), narrada pelo falecido *Katàm Kaàk – Amnhimy* (Grossinho), o Sol e a Lua são narrados como Deus e São Pedro.

Os Apinajé entendem que o cosmos é concebido como habitado por diferentes humanidades divididas em três camadas. Existe a camada celeste, dividida em dois níveis, na qual a Lua ocupa o lugar mais alto e mais frio (Giralдин, 2000). Logo abaixo, encontra-se a parte ocupada pelo Sol e, por isso, o Sol é mais quente que a Lua. Giralдин (2000) argumenta que após a primeira camada vem a segunda, que é onde habitam todos os seres humanos, as plantas e os animais. Comparativamente, na etnia Krahô, as camadas celestes também são compostas por três níveis, sendo um celeste, um intermediário e um subterrâneo (MELATTI, 1970). No mito apresentado, pode se perceber que as primeiras relações com o mundo vegetal surgiram quando *Mỳyti* chamou *Mỳwryre* para descender à terra e fazerem morada. No início, já existiam as

caças e os vegetais ainda eram pequenos. *Mỳ̀̀ti* e *Mỳ̀̀wr̀̀re* andavam pela nova terra criando o mundo para os índios que chegariam. Entretanto, foi pela iniciativa de *Mỳ̀̀ti* que se deu início à primeira roça:

Novamente voltaram a andar. Um dia *Mỳ̀̀ti* foi para o céu, sem avisar *Mỳ̀̀wr̀̀re*, buscar ferramentas. Soltou o facão e o machado na roça. As ferramentas foram trabalhando e derrubando as árvores.

*Mỳ̀̀wr̀̀re*, que andava pelo mundo, ao passar perto da roça, ouviu o barulho e pensou: “ixkràngêx 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. *Mỳ̀̀wr̀̀re* mandou que eles trabalhassem, mas as ferramentas não se mexeram. *Mỳ̀̀wr̀̀re* apanhou o facão e roçou. Apanhou o machado e cortou. Após isso, as ferramentas não trabalharam mais.

*Mỳ̀̀ti* foi para onde ficava a roça. Escutou que estava tudo quieto.

Ao voltar, falou com *Mỳ̀̀wr̀̀re*: “pahkràmre, foi você que foi olhar os trabalhadores?”

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

*Mỳ̀̀ti* 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.”

*Mỳ̀̀wr̀̀re* respondeu: “ixkràngêx, 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.”

*Mỳ̀̀ti* concordou.

No trecho exposto, é notável que a perspectiva de *Mỳ̀̀ti* era de se ter a roça para as ferramentas trabalharem, enquanto os índios não trabalhariam. Quanto ao uso da terra, *Mỳ̀̀wr̀̀re* traz a visão de que, se deixarem as ferramentas trabalharem por si só, teriam a destruição da mata. *Mỳ̀̀wr̀̀re* apresenta a conversação do meio ambiente para o uso do espaço para reproduzirem seus costumes e sua subsistência. Assim, como explica *Mỳ̀̀wr̀̀re*, diferentemente de *Mỳ̀̀ti*, são os próprios índios quem deve trabalhar para ter roça do tamanho que eles mesmos possam cuidar e plantar para não haver desperdício. *Mỳ̀̀wr̀̀re* apresenta a lógica, como Descola (1986) identificou junto aos Achuar (comunidade da Amazônia), que existem lugares prosaicos provedores de alimentos, áreas destinadas aos cultivos que constituem a sociabilidade e que são as formas de lidar com as plantas ou com os animais. Esse espaço de sociabilidade foi identificado por *Mỳ̀̀wr̀̀re* quando expôs a necessidade de os próprios índios cuidarem

da terra. Se o espaço de cultivo da roça fosse exclusivamente trabalhado por ferramentas como sugeriu *Mỳ̀ti*, esses espaços de cultivos de relações com o meio não existiriam e, conseqüentemente, os índios que chegariam não saberiam dar o valor necessário à mata, como argumentou *Mỳ̀wrỳ̀re*.

É nesses espaços de cultivo dentro da roça que existem as sociabilidades e as interações com as plantas e animais. No Mito do Sol e da Lua há essas interações simbolicamente expostas do momento em que resolvem andar pela terra até o a criação da roça. É necessário observar que ainda não existiam as plantas nas roças, mesmo existindo os vegetais menores. O espaço da roça estava sendo preparado para posteriormente receber as sementes: “(...) eu peguei o facão, rocei o mato e o deixei lá. Apanhei o machado, cortei o pau e o deixei lá (...)”. Esse processo que *Mỳ̀wrỳ̀re* começou é o mesmo de início das roças tradicionais indígenas, que são as roças de toco, conhecidas também como coivara, que envolve um processo de corte e queima para depois preparar o terreno para as sementes que irão nascer. É válido ressaltar que foi *Mỳ̀wrỳ̀re* que induziu primeiro o fogo sobre *pika*, esse mesmo fogo que é fundamental para a roça e que o Cerrado vive espontaneamente todos os anos. Essa dimensão de espaço não seria contabilizada caso as ferramentas trabalhassem sempre, como foi sugerido por *Mỳ̀ti*. Elas roçariam todo mato e não sobraria nada:

[...] 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 [...]

Portanto, esse processo cíclico descrito por *Mỳ̀wrỳ̀re* como sendo o mais pertinente e eficaz para se relacionar com a mata leva a entender que essa representação simbólica é tida como ponto de partida das relações com o cosmo, onde tudo nasce, morre e renasce, evidenciando assim a primeira relação com a terra e a primeira roça para os Apinajé. Posto isto, segue na íntegra o mito de origem da agricultura - *Kanhề̀re-Kwéi*, Estrela-Mulher, que me foi narrado por Boingô<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> A versão me foi narrada em maio de 2014 em uma das viagens de campo. Não é uma transcrição literal. A narrativa segue com minhas adequações em termos de ortografia. O mito possui algumas versões já publicadas (NIMUENDAJÚ, 1946; SCHULTZ, 1950). Entretanto, utilizo a versão de Boingô coletada na Aldeia Areia Branca. Em comparação ao mito já publicado, a versão de Boingô não apresenta tantos detalhes, a exemplo da rã, da mucura e do machado de pedra, que no mito do povo Krahô são enfatizados.

### 3.2 *Kanhêere-Kwéi* (Estrela-Mulher) – O mito da origem da agricultura Apinajé

Havia um rapaz era viúvo. Ele foi guardado dentro de um quarto e só saía à noite. Banhava-se só à noite também. De dia não. Comer e beber, era dentro do quarto. E quando tava calor, saía pra fora. Ardendo no calor, pegava a esteira e deitava lá fora na entrada da casa e ficava olhando pro céu, para as estrelas, e ficava pensando: e se a estrela fosse uma mulher para casar com ela? Ficava pensando assim toda noite. Então a estrela escutou a conversa. E quando pensou que não, a estrela chegou. Então ela veio. E tudo vinham mais ela. O dia amanhecia, e a estrela sumia. A estrela namorou o rapaz que ficou viúvo. Ela desceu e o rapaz escondeu a estrela com ele. Mas ele tinha uma irmã que estava prestando atenção. Quando ele chegava de um lugar, ia direto pro quarto. Lá tinha um cabação, feito de cumbuca, e a estrela estava dentro. Quando chegava, ia ver a cumbuca. Destampava e olhava pro fundo, e a estrela olhava e ria pra ele. E foi indo assim. Até que a irmã dele foi ver o que tinha dentro daquela cumbuca. Quando o rapaz saiu, ela pegou a cumbuca, abriu, e a estrela olhou, mas baixou a cabeça, não riu pra ela. Abaixou a cabeça e pronto. Ali ficou. Quando ele chegou da corrida de tora, foi direto ver a estrela. Desceu a cumbuca e destampou. A estrela não olhou mais pra ele. Olhou pra baixo. Com a cara pra baixo toda a vida. Aí ele procurou quem tinha mexido na cumbuca. Ele ficou brigando e ninguém contou o que tinha feito. A estrela contou que foi a irmã dele. Ele foi logo contar pra mãe e pra vó. A vó falou que não era pra mexer mais. Ele brigou. Disse que só ele podia mexer. A estrela disse que agora tinha que se mostrar, porque a irmã do rapaz já a tinha visto. Todos já sabiam e agora não ia se esconder dentro da cumbuca. Então ela saiu e foi andar com o marido. A estrela era bonita, era bonita demais. Ficaram, ficaram e aí andaram. Quando deu calor, foram tomar banho onde era o pé do milho na beira do ribeirão. E chamou ele pra ele andar com ela e conhecer o lugar. Foi andando, andando. Foi até um pau na beira do ribeirão. Quando chegou lá, a estrela perguntou o que era o pé de milho, e o marido não sabia. Ela contou o que era um pé de milho, comida. Ela mandou ele pegar uma espiga de milho e levar pra ela fazer pra ele experimentar. Quando terminaram o banho, cataram as espigas de milho dentro da água e levaram. A estrela pediu para marido esperá-la. Ela voltou para trazer outras sementes de batata, inhame, abóbora, melancia e do mendubi<sup>18</sup>. Ela já tinha chegado com essas sementes lá do céu. Chegaram na aldeia, a estrela fez a muquenha, moquiou e fez o bolo com esse milho, ralou e fez o bolo junto com a batata, abóbora, inhame, mendubi e tudo foi assado no fogo. Tirou e deu o bolo para cada pessoa comer, para experimentar. Eles comiam e achavam bom. Os que comeram acharam bom, que era gostoso e perguntaram: “Onde foi que acharam?”. O marido contou: “Foi bem ali, onde nós tomamos banho. Lá tem o pé de milho. Então se acostumaram a comer o que era bom. Fizeram derrubar o pé de milho e acabou. Acabou com esse plantio, com esse pé de milho que era um pé de pau. Mataram. Pensaram e guardaram a semente para plantar. Como planta até hoje. Aí a estrela falou: “Não é para comer tudo, é para guardar, uma espiga ou duas para plantar”. A estrela mandou o marido plantar uma roça para o povo vê. Ele brocou, derrubou, queimou. E plantaram milho, abóbora, batata, mendubi, inhame. Aí deu ponto e chamou as mulheres para arrancar a batata, o inhame. Mês de junho é pra colher essas plantas. As plantas de nossa comida. Aí foram plantando, o marido botou outra roça, plantou. E foram aprendendo. E foram largando as comidas que eles comiam. Antes comia carne crua e pau puba. E foi atrás da mandioca, macaxeira. Então, ela trouxe a macaxeira. Ralou e fez o bolo, trouxe a maniva que é pra plantar. Ela trouxe e contou pro marido. Então plantaram a mandioca brava e a macaxeira. A macaxeira que a Estrela trouxe já perdeu, perdemos a semente. Agora só tem a macaxeira de outro

<sup>18</sup> Há várias grafias para amendoim (*Arachis hypogaea* L.) na língua portuguesa: amondoí, amendoís, mandobi, mandubi, mendubi, menduí e mindubi. Aqui, optou-se pela grafia mendubi.

sertão, que comemos hoje. Agora a macaxeira de antigamente não tem mais. Nós estamos plantando a macaxeira não sei de onde é e a mandioca também. Mandioca que nós tínhamos chamada de mandioca Apinajé. A Estrela desceu lá do céu com essa mandioca Apinajé. Minha vó contava também que primeiro não tinha fogo. O primeiro fogo era o da onça. A onça que tinha fogo. A onça comia carne assada e nós carne crua com pau puba. Mas hoje não, tem uma comida boa.(Boigô, entrevista, 2014).

Como se pode ver, o mito apresenta diversas informações que podem ser variavelmente exploradas em alguns nichos como a agricultura, que procede da caça e coleta, e os processos de aprendizados dos alimentos da roça que sobrevieram do mundo celeste. Para tanto, partidas percepções obtidas por Descola ([1986] 1988), entre os Achuar é que me baseei a princípio para interpretar as visões cosmológicas perceptíveis dentro deste mito aliado às etnografias sobre os povos das terras baixas sul-americanas; contribuições estas propostas pelo perspectivismo de Viveiros de Castro (1996).

Os dois autores argumentam que o universo concebido por estes povos não faz distinção entre natureza e cultura (DESCOLA, [1986] 1988, p. 27), mas aponta para um pensamento ameríndio sobre o universo, característica do perspectivismo (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Isto leva a entender, como argumenta Giralдин (2000, p. 79), que seres celestes que habitam o universo são todos “culturais” já que são derivados de uma ordem dinâmica que os transformou. O mesmo autor acrescenta ainda que “todos guardam relações de similaridade ao nível espiritual, o que permite a comunicabilidade entre eles”. Essa comunicabilidade foi percebida também em algumas sociedades, no caso dos Achuar, na qual a comunicação é a principal característica desta unidade (DESCOLA, [1986] 1988, p.27).

Essa comunicabilidade também é percebida neste mito dos Apinajé, já que o rapaz viúvo deseja que a estrela se torne sua mulher e, posteriormente, ocorre o diálogo entre eles.

[...] Olhando para as estrelas. E o rapaz ficou pensando..., pensando... Se a estrela fosse uma mulher para juntar com ele. Para casar com ela. Ficava pensando assim toda noite. Então a estrela escutou a conversa dele. E quando pensou que não, a estrela chegou [...].

A partir desse trecho do mito narrado, é possível compreender a condição social de pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 125) impugnada na relação do homem com a estrela, já que o mesmo se refere à estrela como “gente” no mesmo patamar de racionalidade com esses seres do cosmos. Daí, é possível entender que as relações se

baseiam num determinado ponto de vista com esses seres dotados de consciência (idem, ibidem, 1996, p. 125), numa perspectiva que constituiria uma personitude (SOUZA, 2001, p.71; 2002, p.15).

Com base nessa afirmação é que se compreende que as relações criadas pelos Apinajé com os seres dos cosmos é que ditam as atividades de ensinamentos. No caso da personitude da estrela, foi ela que veio conversar e junto com ela também vieram outras coisas, como as sementes e os ensinamentos do que se fazer com os vegetais da roça e a própria roça.

[...] E chamou ele, pra ele andar com ela e conhecer o lugar. Aí foi andando, andando. Foi até um pau na beira do ribeirão. Quando chegou lá a estrela perguntou o que era o pé de milho e o marido não sabia. Ela contou o que era um pé de milho. Essa é uma comida da gente mesmo. Ela mandou ele pegar uma espiga de milho pra ele levar um pouco para ela fazer para ele experimentar. Quando terminaram o banho, cataram as espigas de milho dentro da água e levaram. A estrela pediu para marido esperá-la, ele voltou pra trás para trazer outras sementes da batata, inhame, abóbora, melancia e o mendubi. Ela já tinha chegado com essas sementes lá do céu. Chegaram na aldeia, a estrela fez a muquenha, moquiou e fez o bolo com esse milho. Ralou e fez o bolo junto com a batata, abóbora, inhame, mendubi e tudo foi assado no fogo [...]. A estrela mandou o marido plantar uma roça, fazer uma roça para plantar para o povo ver. Pois, fizeram. A estrela falou com o marido e ele brocou, derrubou e queimou. E plantaram. Plantaram pé de milho, abóbora, batata, mendubi, inhame. Tudo eles plantaram [...].

Essas relações que existem entre os seres do cosmos com o humano propriamente dito surgem de ações transformadoras das pessoas. No caso do rapaz viúvo que se encontrava em resguardo da morte da mulher, a transformação aconteceu porque o mesmo reconhecia a estrela como personitude e por possuir um ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996).

Ainda na perspectiva de Viveiros de Castro (2002, p. 350):

[...] a etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo - deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos -, é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos.

Ou seja, a transformação se dá através dos resguardos, onde pode ocorrer a transformação do corpo e, assim, a comunicabilidade com os seres do cosmos. Entendendo, portanto, que no mito apresentado os seres do mundo celeste- no caso, a estrela - evidenciam a relação entre humanos e não-humanos. A perspectiva apresentada

se encaixa nos termos do animismo proposto por Descola (1997, p. 256), no qual os seres naturais possuem um princípio espiritual próprio, sendo que os homens podem estabelecer conexões com entidades do cosmos em relações particulares e individuais, que podem ser relações de sedução, proteção, hostilidade, troca de serviços ou de aliança. Foram essas mesmas relações que o rapaz viúvo estabeleceu com a estrela.

Portanto, no cosmos, não em outro lugar, aconteceu o encontro entre o *panhĩ* e os elementos que compuseram a roça, e o aprendizado dela veio do mundo celeste.

Para os Apinajé, não existem divisões ou subdivisões da origem de cada planta que compõe a roça. Todas elas vieram de um só lugar do cosmos e são dotadas de sociabilidade, socialidade e personitude. Essa interpretação sobre os Apinajé se aplica também aos Ràmkkòkamekrá/Canela, pois eles compreendem que as plantas do meio ambiente, assim como os animais, humanos e minerais são seres e são agentes, e que estes não se dividem, pois todos provêm de um só lugar, o *pjê cunea* (SOARES, 2010, p. 115).

Quanto às cosmologias das relações existentes na roça, o que foi exposto até aqui nos leva a entender as ligações com o cosmos, a origem das plantas e o modo de ser Apinajé, mas é necessário ir adiante e aprofundar as visões Apinajé das plantas cultivadas na roça.

### 3.3 Plantas-filha e a beleza das roças: o lugar das plantas na cosmologia Apinajé

*“Kot paj akre ka inhmã amex ne”  
“Mê kupêx kêt ne kê kamrêk mãm”*

Essa é uma das frases mais recorrentes que escutei enquanto acompanhava as mulheres Apinajé na roça. É dizendo: *“eu vou te plantar, pra você ficar bom pra mim”* que as mulheres conversam com as sementes enquanto as plantam na terra. E dizendo também: *“não mexe, deixa para amadurecer”*, que as mulheres avisam e ensinam aos seus filhos a importância de colher na época certa de cada plantio, onde só o dono da roça pode mexer.

Os Apinajé compreendem que a maioria das coisas possui um espírito (*karõ*). Com ressalva da terra (*pyka*) e a água (*gó*). Giralдин (2000, p. 80) explica que o termo *karõ* (*mekarõ*, no plural) pode ser traduzido por “espírito” ou “alma”. De fato, essas mesmas informações foram esclarecidas em uma das conversas com Maria Almeida, cacique da aldeia Brejinho e minha principal interlocutora. Enquanto conversamos a respeito do *Karõ*, ela me explicou que os Apinajé possuem dois *Karõ*, um é mais escuro e outro mais claro, um significando o bem e o outro o mal. Giralдин (2000) em uma conversa com um *ex-pahi* (chefe) da aldeia São José identificou algo parecido. De acordo com ele, o *Karõ* também possui duas partes, sendo uma mais forte e uma mais fraca. O exemplo que o *ex-pahi* utilizou foi relacionado à sombra e luz, onde existe uma “penumbra que não é tão escura quanto a sombra, nem tão clara quanta a luz” (GIRALDIN, 2000, p. 80). A presença do *karõ* mais forte é relacionada à sombra mais escura, e o *karõ* mais fraco é relacionado à sombra da penumbra.

Segundo Maria Almeida, se uma pessoa é má, quando ela morre, o *Karõ* continua o mesmo e assim também é para as pessoas boas. O *Karõ* é um só. Ela define *Mekarõ* como alma ou espírito, *Mekarõti* como a alma depois da morte do corpo e *Karõ* como alma sozinha. Sendo assim, o *Karõ* pode ser um a mais diferente quando associado a humanos, animais, plantas, objetos e alimentos.



**Figura 11 – Maria Almeida colhendo milho**  
Fonte: Ribeiro (2014)

Quanto às plantas da roça, Maria Almeida explica que todas as plantas possuem *Karõ* e cada planta tem um *Karõ* diferente, umas podendo ser mais doces, outras mais amargas, umas mais moles e outras mais duras<sup>19</sup>. Como no caso do inhame que, quando maduro, não pode ser ingerido por mulheres grávidas, porque “amarga por dentro”. A partir dessa afirmação, enquanto trabalhávamos na roça, indaguei sobre como surgiu o *Karõ* da roça, como ele nascia, já que cada planta tem um *Karõ* diferente, além de sementes e épocas diferentes de plantar e colher. Maria Almeida foi bem segura de sua resposta e explicou que o *Karõ* da roça nasce junto com a chuva. Depois de plantada as

---

<sup>19</sup> Para os Rãmôkamekrá/Canela as plantas são classificadas por gênero, as femininas são doces, macias e agradáveis, já as amargas, azedas e ardidadas e travosas são masculinas (Soares, 2010, p. 139). Entretanto, nos Apinajé, não me foi relatada essa divisão de gêneros entre as plantas.

primeiras sementes, na primeira chuva após plantio, é que o *Karõ* nasce. Semelhante a essa pergunta, Giraldin (2000) questionou alguns Apinajé sobre o nascimento do *Karõ*, e, de acordo, com um *wajaga* (xamã) da Aldeia São José, o *Karõ* nasce junto com a criança dentro do ventre materno. Na interpretação de Giraldin (2000), há uma ligação entre o reino vegetal, o reino animal e o reino mineral, ocorrendo uma ciclagem entre eles. Ainda na perspectiva do mesmo autor, a nível vegetal e animal, os *mekarõ* possuem relações de igualdade, entretanto, seus poderes não são similares. Nesse ciclo, o vegetal é sempre o mais forte. Dado a isso é que ocorre uma superioridade de poder entre os *mekarõ* dos vegetais sobre os animais (GIRALDIN, 2000). Quando o *Karõ* enfraquece e morre, sua parte material passa por um processo para o reino mineral, ocorrendo uma transformação, nascendo assim do reino mineral o reino vegetal, e posteriormente os *mekarõ*. Associado a essa interpretação exposta por Giraldin, é compreensível entender a resposta que Maria Almeida me deu, entendendo que os *karõ* das plantas nascem após as chuvas, mas não junto com as chuvas, como foi explicado anteriormente que a água (*gó*) não possui *Karõ*. Pois, para o vegetal nascer é necessário ter chuvas.

Essa relação do *Karõ* das roças, que é o do reino vegetal, também pode ser compreendida pela origem do reino vegetal. Na visão deles, toda a humanidade surgiu da transformação do vegetal, a cabaça (*gôkôn – gô = água*). No mito de criação e das primeiras relações com o mundo vegetal, Sol e Lua criam uma roça de cabaças. Depois de maduras, levam-nas para um rio e as jogam dentro d'água, daí surgem os Apinajé (GIRALDIN, 2000, NIMUENDAJÚ, 1983). Por isso, compreende-se que os remédios (*kanê*) originam-se do reino vegetal.



**Figura 12 – Ramos de arroz**  
Fonte: Ribeiro (2014)

Nimuendajú, na década de 1930, e Giralдин, em 1995, identificaram a existência do *Karõ*. Para Nimuendajú (1983), as mulheres da aldeia Bacaba tratavam as roças com carinho e zelo, e as plantas como seus filhos. Giralдин (2000) encontrou as mesmas informações. De acordo com ele, as plantas das roças tratavam as mulheres como mães e aos seus maridos como pais. Ele observou que, no momento de preparar os terrenos da roça para plantar, as mulheres se preocupavam em limpar todos os capins e gravetos para deixar um terreno para plantio totalmente limpo, conforme foi exposto no capítulo anterior sobre a etnografia de Odair Giralдин (2000).

Nas aldeias Brejinho e Areia, também encontrei esses cuidados com as plantas. “*Agora eu vou te plantar para você dar comida para mim*”, falava cacique Joanita da Aldeia Areia Branca enquanto plantava a abóbora e o inhame, que requerem mais atenção, pois crescem com facilidade espalhando-se pelo terreno<sup>20</sup>. “*Eu tenho que cuidar da minha terra para poder ter comida boa para mim*”. cacique Joanita referia-se à terra, ao solo, enquanto cavava, mostrando que o importante era que os filhos também soubessem trabalhar na roça e cuidar dos alimentos. Ela sempre fazia questão de levantar cedo para ir à roça e, como cacique da aldeia, ditava todo o itinerário do dia para as mulheres. Dizia: “*O plantio da roça é igual a nós. Tem que cuidar, tem que*

<sup>20</sup> A abóbora e o inhame fazem parte da família das cucurbitáceas (*Cucurbitaceae*) com hastes rastejantes e gavinhas de sustentação.

*melhorar*”, na justificativa de ter o que se comer e da perpetuação da cultura. Ela não aceitava que alguém não trabalhasse.



**Figura 13 – Variedade de semente de fava**  
Fonte: Ribeiro (2014)

Essa relação também foi observada por Descola (1997) entre os Achuar da Amazônia equatorial. Ele identificou que a maior parte das plantas e animais possui uma alma (*wakan*) que é equivalente à dos humanos, uma virtude que os coloca entre as pessoas (*aents*) de uma maneira que atestam a “consciência reflexiva e a intencionalidade” (DESCOLA, 1997, p. 245), fazendo com que estejam aptos a conhecer emoções e a consentir em trocar mensagens com os demais e com membros de outras espécies, dentre os quais, os homens. De acordo com o mesmo autor, essa comunicação só é possível através da capacidade que o *wakan* teria em transmitir pensamentos e desejos à alma de um destinatário, ocorrendo alterações inconscientemente do estado de espírito e seu comportamento (DESCOLA, 1997).

Essas relações que a cacique Joanita expôs enquanto trabalhava na roça comparam-se às que Descola observou entre os Achuar e, mais ainda, quando ele explica que os locais destinados ao cultivo compõem uma sociabilidade. Como Giralдин

(2000) concluiu, os terrenos sempre limpos, como o terreiro de casa, criam uma rede de sociabilidade tanto com os locais para o plantio como com as plantas. A cacique Maria Almeida explicava a importância do cuidado não só com as plantas, mas também com o terreiro da roça: “*A roça é como mãe da gente. É como um bebezinho recém-nascido, tem que cuidar*”. Entretanto, essas sociabilidades podem convergir quando se lida com plantas ou com animais (DESCOLA, 1997).

As mulheres Apinajé são, em sua maioria, responsáveis por suas roças. No meu caso, tive a oportunidade de vivenciar duas *pahi* responsáveis integralmente pelas roças individuais e coletivas de suas aldeias. Cuidavam de seus cultivos com a mesma destreza que cuidavam de seus filhos, netos e maridos, lidando com as plantas das roças como filhas não só durante o plantio, mas durante todo o processo até o momento da colheita, preocupando-se em ter uma roça bonita para ninguém de fora falar mal e dizer que são preguiçosas.

Quanto às roças, a propriedade coletiva pertence à família. Mas a roça em si é propriedade da mulher. Em caso de divórcio, será de posse da mesma. As roças Apinajé chamam atenção pelo cuidado que as mulheres lidam com o terreiro e com as plantas e com a misticidade que impregna os “donos” da roça de uma natureza mágica e “policia”. Maria Almeida explicou quem, de fato, são estes seres e quais suas funções nas roças Apinajé. Assim como cada planta da roça tem um *Karõ*, a própria roça tem seus “donos”, os *Txwul-putáli-Txwúdn*, identificados como a polícia (*pep*) e a segurança (*amnâr xwynh*) e também chamados de guerreiros ou “guerreirão” da roça. Eles são solicitados para vigiarem a roça após o plantio no terreno. Nimuendajú (1983, p. 70) encontrou só nos Apinajé essas características dos *Txwul-putáli-Txwúdn*<sup>21</sup>.

Os relatos de Nimuendajú (1983) expõem que, no dia determinado para plantar, cada família leva as sementes que deseja cultivar em um cesto para o centro do pátio logo cedo e em jejum, para que os *Txwul-putáli-Txwúdn* pertencentes à metade *Kore* peçam ao sol que lhes conceda uma boa colheita, chuvas necessárias e proteção contra animais. Ele também é responsável por plantar a primeira roça<sup>22</sup> no dia seguinte. Durante todo o trabalho de plantio, canta-se uma cantiga ao sol.<sup>23</sup> Maria Almeida

<sup>21</sup> Nos relatos apresentados por Nimuendajú, *Txwul-putáli-Txwúdn* são dois homens, que se diferenciam pelos cintos e gravatas de envira preta e cada um pertence a uma metade: *Koti e Kore*. Durante o trabalho de campo, foi relatada também a presença de homens, mas não a aceção às metades nem somente a dois homens, mas a vários que compõem a parte da polícia e segurança da roça.

<sup>22</sup> No mito do *Mýyti (Sol) e Mýwrýre (Lua)*, foi por iniciativa de *Mýyti* que teve início a primeira roça.

<sup>23</sup> As cantigas estão inseridas em todo o processo da roça, que vai desde a queimada até a colheita. Dando início à maioria dos *Me kin* (festas).

explicou que o guerreiro cuida da roça até ela ficar boa para colheita e cada roça pode ter até cinco guerreiros cuidando-a, um em cada canto e outro no meio. Nimuendajú apresentou um dado diferente em sua pesquisa sobre os cinco guerreiros.



**Figura 14 - Joanita em sua roça**  
Fonte: Ribeiro (2014)

Os cuidadores da roça surgiram no passado pois, quando terminavam de plantar as roças, saíam de suas aldeias e viviam uma vida nômade de caçadores e coletores até chegar o tempo da colheita (NIMUENDAJÚ, 1983). Assim, os guerreiros cumpriam sua função de guardas das roças e em cuidar dos seus filhos, no caso, as plantas. Semelhante a isso, Descola (1997) também identificou entre os Achuar essa posse em relação às plantas, os *Nunkui*, que são os espíritos das roças responsáveis pelas plantas que as mulheres cultivavam de maneira maternal.

Existe um grande zelo e cuidado por parte dos guerreiros com as roças Apinajé, já que não aceitam intrusos no terreiro nem a retirada de nenhuma planta antes da entrega oficial da roça para os donos. Segundo os relatos, quando um guerreiro “pega” alguém invadindo ou colhendo, ele dá uma surra de tiririca (*kahpare*) ou sansão do mato

no invasor<sup>24</sup>. Nimuendajú (1983, p. 71) relatou que estes mesmos seres invadem as aldeias gritando: “roubaram nossos filhos”, derrubando e quebrando tudo e espancando com açoites as mulheres que não fugiram a tempo. De acordo com ele, as mulheres da aldeia Bacaba foram pesadamente maltratadas por estes seres enquanto esteve por lá.

A roça é uma local “*que tem que cuidar e zelar, senão, os plantios irão morrer e ir embora para poder ficar bom em outro lugar*”, dizia Maria Almeida em um dos dias de roça sob o sol quente. Ela explicava que o *Mekarõ*, como exposto anteriormente, também tem propriedade sobre a roça. Às vezes o plantio morre, porque o *Karõ* se zangou. Isso acontece quando algum fruto ou planta é comido antes da colheita da roça ou quando a roça está suja, podendo ocorrer quando não se chamam os guerreiros para cuidar da roça. De acordo com ela, a roça é mais importante que qualquer outra atividade na aldeia, pois a ida à roça é constante. É preciso ir e conversar diariamente com os *Mekarõ* para não comerem a roça, e os guerreiros devem continuar a cuidar. E voltava a afirmar com destreza “*porque as plantas são como gente, precisa cuidar, zelar, ficar bonito e forte*”. Se uma roça não vinga, não cresce e não dá frutos é porque o *Mekarõ* se enfureceu por não ter cuidado, então ele come alguma planta da roça como castigo. Quando isso acontece, os Apinajé compreendem a razão de passarem mal ao comerem alguma planta.

Sobre a propriedade e as relações existentes entre os *Karõ* e os guerreiros na roça, ambos têm livre acesso, podendo ou não destruir os plantios. Ela não soube responder com precisão, mas disse que o próprio *Mekarõ* tem sua roça, assim como os guerreiros também.<sup>25</sup>

Existe uma intimidade muito forte entre as mulheres e seus plantios. Essa relação de consanguinidade das plantas-filha e a preocupação com a beleza de suas roças é compreensível, já que estes seres da natureza tornam-se plenamente parceiros sociais (DESCOLA, 1997, p. 246). Diferente do nosso ponto de vista de relações com o meio ambiente, entre elas, o meio ambiente é sujeito provedor de uma relação social e não o que deve ser socializado. Essas relações sociais são constantemente construídas, elaboradas e ressignificadas. Assim, o ensinamento de cuidar das plantas para elas se

<sup>24</sup> Tiririca ou junça (*Cyperus rotundus*) é uma espécie de capim ou erva daninha que nasce em vazantes próximos a cursos d’água. É uma planta herbácea, podendo chegar 15-50 cm. São muito usadas para o artesanato indígena. Já o cansansão do mato ou do campo (*Mimosa caesalpineaeifolia*) é uma planta espinhenta, podendo atingir até 10 metros de altura.

<sup>25</sup> Nesse período em que conversamos, Maria Almeida me mostrava a sua roça de mandioca que fica no quintal de sua casa que não tinha ido pra frente. Perguntei o que havia acontecido, pois a roça estava toda quebrada e amassada. Ela respondeu dizendo que “*tudo era culpa do Karõ*”, pois ela não tinha se lembrado de chamar os guerreiros para cuidarem da roça.

sentirem felizes e fiquem com vontade de crescer e bonitas é algo que deve ser ensinado aos pequenos desde muito cedo. Portanto, as pessoas que são encarregadas de visitar as plantações regularmente para roçar, verificar o crescimento das sementes, colher, cuidar de suas plantas e conversar, falam a elas que devem gerar frutos bons e grandes. O *Karõ* das plantas escuta e responde, fornecendo o alimento. Mais do que conversar com as plantas, o importante é olhá-las, sobretudo quando ainda estão brotando, verificando se o roçado está realmente limpo para elas crescerem. Esse cuidado que se tem com as plantas e com o roçado nos remete ao que já foi descrito, o mesmo cuidado para com os bebês e com os parentes em geral.

### 3.4 Calendário socioecológico Apinajé

Para entender as relações com as plantas, é necessário compreender como elas as classificam e as diferenciam de acordo com seus entendimentos sobre o meio ambiente envolvendo suas cosmologias e esferas sociais.

Os calendários socioecológicos incluem a observação das atividades cotidianas dentro da aldeia, o que se faz rotineiramente e é uma atividade que abrange informações climatológicas, astronômicas, geológicas, biológicas e sociais de todo o contexto da roça.

Este capítulo sugere a identificação dos ciclos anuais de plantio na roça baseado na cosmovisão já apresentada até aqui. Para desenvolver o calendário socioecológico<sup>26</sup> se faz necessário compreender como os Apinajé se dividem e como isso influencia ao redor.

Os Apinajé se distinguem em três espaços sociais de acordo com Da Matta (1976): o pátio (*ingó* ou *me-ingó*), a região das casas (*ikré*) e a região fora dos limites da comunidade, mas que fica em sua volta (*atúk*). Existe um plano concêntrico, no qual prevalecem oposições diamétricas, como homem/mulher, cru/cozido, sol/lua, água/fogo e dia/noite (DA MATTA, 1976). Baseado nesse dualismo concêntrico, o grupo social dos Apinajé se baseia em divisões pois, segundo enfatiza o mesmo autor, é um desses domínios que se estende até a periferia da aldeia formada pelas casas e grupos

---

<sup>26</sup> Tomo por base para a construção deste calendário os estudos feitos por Mendes dos Santos (2008) entre os Enawene-Nawe, no qual o autor também apresenta um calendário destacando o sistema itinerante de roça e a mito-lógica subjacente.

domésticos e o outro é o da praça, centro ou pátio central, representado pelos dois pares de metades cerimoniais, *Koti* e *Kore* (DA MATTA, 1976, p. 103).

Para os Timbira, em especial os Apinajé, existe uma concentração em relação às aldeias com o pátio, pois é nele em que todo o universo dos seres e das coisas são referenciados, bem como os seres mitológicos. Deste modo, o universo Apinajé é dividido em duas partes, duas metades, dois partidos. É referente a isso que os indígenas entendem seus papéis cerimoniais, bem como os lugares que os mesmos ocupam dentro do pátio. De acordo com essa organização, cada indígena recebe um nome e passa a integrar as metades *Koti* e *Kore*. O fato de pertencerem a metades opostas não gera nenhuma disputa entre os indígenas e seus grupos, pois possui um caráter administrativo sem disputa de poder (MELATTI, 1978).

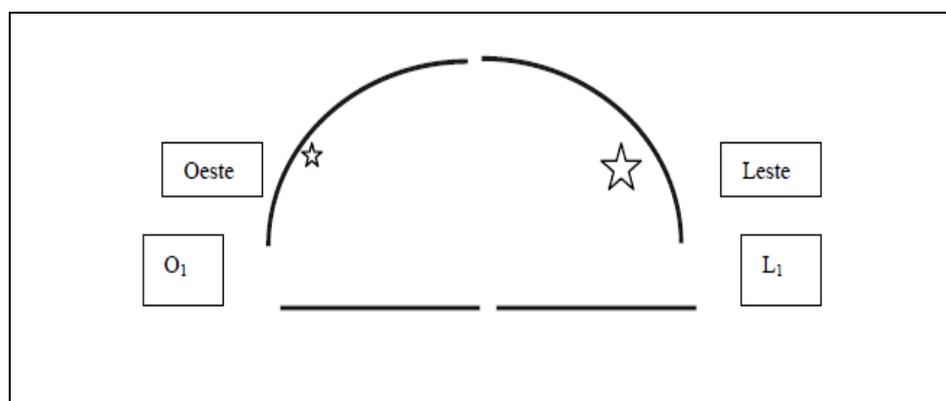
Portanto, para os Apinajé, assim como o sol e a lua são dois, duas entidades que deram início ao universo e à humanidade, a divisão do *Koti* e *Kore* é entendida como as relações sociais em termos de princípios que entrelaçam e se sobressaem em toda a sociedade Apinajé, levando orientações em várias esferas das dimensões universais e coletivas de seus sistemas, pois estas metades não se excluem, mas se complementam (GIRALDIN, 2000).

*Koti* e *Kore* servem praticamente para qualificar os elementos do universo, mas se sobressaem em alguns, sendo as plantas, animais, cosmos, nomes, enfeites e também o comportamento e a forma discursiva, conforme argumentou Giralдин (2000). Para entender melhor essas duas metades, utilizarei o exemplo do planeta Vênus (ou Estrela D'Alva).

Os Apinajé chamam o céu de *kaxkwa*, a parte leste chama-se *kaxkwa krax* (pé do céu) e a oeste chama-se *kaxkwa nhizôt* (ponta do céu). O espaço que pertence à parte *Koti*, é a parte do céu entre o *Kaxkwa krax* e o zênite. E o espaço pertencente à parte *Kore*, o lado oeste, é a parte do zênite ao horizonte, o *kaxkwa nhijôt*. Essas diferenças são pautadas através dos astros (GIRALDIN, 2000). Portanto, quando o planeta Vênus surge logo ao anoitecer, no lado oeste, o planeta possui brilho e tamanho similares ao amanhecer, no lado leste. Nesse momento, recebe o nome de Estrela D'Alva (*kanhêti no raxti*). Entretanto, quando ela aparece do lado leste, seu brilho é mais intenso, levando a ver como maior pela manhã (GIRALDIN, 2000, p. 60). De acordo com o mesmo autor, a Estrela D'Alva é tida como companheira do Sol, e o planeta Vênus, quando surge a oeste, é tido como companheiro da Lua. Entendendo que o planeta Vênus (ou Estrela

D'Alva), para os Apinajé, é chamado de *kanhêti* (nascendo a leste), e *kanhêre* (nascendo a oeste).

Portanto, *kanhêti* é chamada de *Koti* e *kanhêre* é chamada de *Kore*. Logo abaixo, segue a figura representativa para melhor compreensão.



**Figura 15 – Representação da abóbada celeste**

Fonte: Odair Giralдин (2000, p. 60)

Conforme a figura exposta, a abóbada celeste é representada por L= leste e O = oeste, sendo os dois lados o plano da aldeia. Giralдин (2000) explica que Leste e L<sub>1</sub> são espaços de *Koti*, e que Oeste e O<sub>1</sub> são os espaços de *Kore*. Os espaços localizados à oeste na abóbada são a localização da estrela *kanhêre* (*Kore*), e o espaço localizado à leste está a *kanhêti* (Estrela D'Alva – *Kore*). Sendo assim, são dois grupos considerados hierarquicamente, pois os classificados como *Koti* são melhores e mais fortes que os *Kore* (GIRALDIN, 2000, p. 60 e 61).

De acordo com Nimuendajú (1983) o nome *Koti*<sup>27</sup> é concedente da castanha-do-Pará (*Bertholletia excelsa*) e *Kore* provém da sapucaia (*Lecythis ollaria*). Entretanto, os dados obtidos por Giralдин (2000) comprovam que os termos apresentados por Nimuendajú não resultam da sapucaia nem da castanha-do-Pará. Esses termos, de acordo com Da Matta (1976), são um princípio dualístico que servem para classificar quase todo o universo Apinajé. Giralдин (2000) afirma que os termos *Koti* e *Kore* são um princípio classificador dualístico, pois, de acordo com o mesmo autor, não é possível conceber a existência de *Koti* sem a presença de *Kore*. É através destes termos de princípio dualístico classificador geral que se compreende a teoria social Apinajé (GIRALDIN, 2000).

<sup>27</sup> Nimuendajú grafava os termos *Koti* e *Kore* respectivamente como *Kol-ti* e *Kol-re*.

Conforme a Figura 2, é possível compreender que os termos *Koti* e *Kore* são, de acordo com Da Matta (1976), “*axpên pyràk!*”, que tem significado de “semelhante, parecido com” e também como “idênticos, de mesmo peso, iguais” (GIRALDIN, 2000). Acrescentamos ainda que *Koti* e *Kore* é um procedimento classificatório, mas com princípio de oposição complementar.

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

**Quadro 4 – Divisões *Koti* e *Kore***

Fonte: Giraldin (2000, p. 60).

Isso foi percebido na maneira como classificam os vegetais e animais, também por princípios de pares em oposição hierárquica. A exemplo disso, é possível citar o buriti (*Gwra*) e a buritirana (*Gwrare*), pois são palmeiras com o mesmo formato de folha e fruto. O buriti é mais alto e seus frutos maiores que os da buritirana (GIRALDIN, 2000). O mesmo é válido para a onça-pintada e a jaguatirica, que no caso são parecidas, mas a onça é mais forte que a jaguatirica.

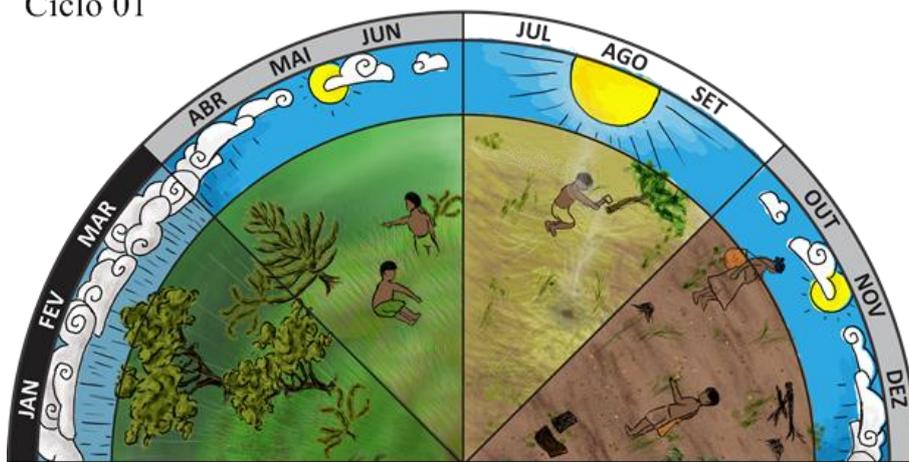
Como explica Giraldin (2000), os termos *Koti* e *Kore* expõem um sistema que serve para classificar qualitativamente quase todos os elementos do universo. Os termos também estão presentes em outros pares de metades: *Hipôknhoxwynh* – *Ixkrénhoxwynh*, que servem para classificar o comportamento das pessoas. Tais elementos conservam entre si semelhanças que os colocam em situações de igualdade, mas, ao mesmo tempo, apresentam características diferenciadoras, que acabam colocando-os em patamares de hierarquização (GIRALDIN, 2000). Além disso, de acordo com as classificações dos elementos do universo em *Koti* e *Kore*, os Apinajé expressam as diferenças de acordo com seu tamanho, sabor, força e brilho. É através deste princípio classificador que os

Apinajé referem-se à força e à intensidade. Como exemplo, a cigarra com canto mais forte é *Koti* e a com mais fraco é *Kore* (GIRALDIN, 2000).

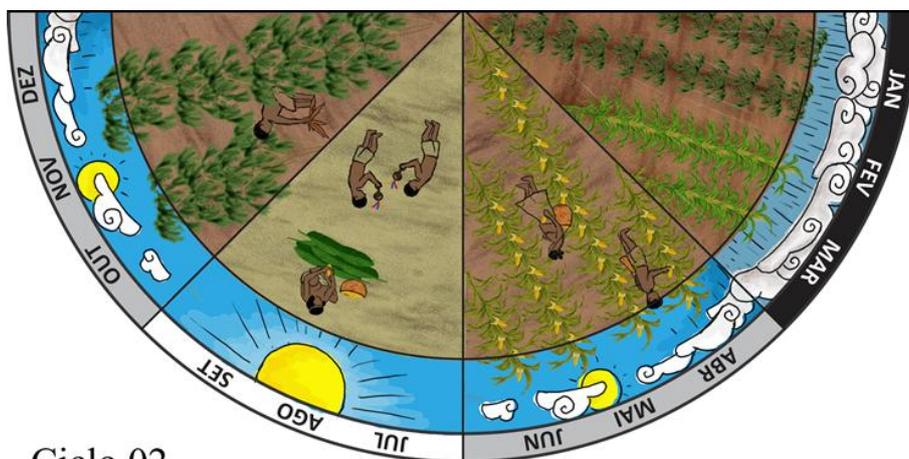
É possível compreender as plantas que foram cultivadas na roça de acordo com o sistema classificatório e hierarquizante *Koti* e *Kore*. Em conversa com Giralдин (2000), *Nhino* (João), um senhor muito conhecedor da cultura Apinajé explicava sobre o comportamento dos ciclos das plantas que podem ser classificadas como *Koti* e *Kore*. De acordo com ele, aquelas plantas de ciclo curto são chamadas de *Kore*, já aquelas de ciclo longo, são chamadas de *Koti*. Essa classificação também se enquadra nas estações do ano para cada plantio. *Koti* corresponde ao seco/verão e *Kore* corresponde a molhado/inverno (conforme a Figura 25).

Abaixo, segue o calendário socioecológico anual dos plantios da roça de acordo com o sistema *Koti* e *Kore*. Esse calendário foi elaborado com Maria Almeida e Boingô durante cada etapa da preparação das roças. O calendário descrito abaixo é baseado também nos desenhos feitos por Maria Almeida sobre a roça com a posição dos cultivares e a localização das casas na aldeia. Decidimos que, para elucidar o entendimento das etapas, optaríamos por aprimorar o rascunho e torná-lo um desenho mais elaborado. Neste calendário constam informações sobre as atividades para cada época.

Ciclo 01



Ciclo 02



**Figura 16 – Calendário Socioecológico**  
 Fonte: Viuller e Ribeiro (2015)

Para melhor entendimento do calendário e do ciclo de plantio e colheita, foi necessário exemplificar de acordo com os dois espaços para cultivos correspondentes a dois ciclos de roça, identificados no mapa como Ciclo 01, correspondente ao primeiro terreno e o Ciclo 02, ao segundo terreno.

No momento em que Maria Almeida explicava sobre as etapas na roça, ela se referia sempre à roça antiga, principalmente quanto ao cultivares, pois tinha que ficar atenta ao que estava plantando e ao que estava colhendo. Indaguei sobre a importância da roça antiga para elaboração do calendário e a mesma respondeu que “*não existe roça sem capoeira*”. Foi daí que cheguei à compreensão e à necessidade de elaborar o calendário de acordo com os dois tipos de terrenos. O primeiro terreno do Ciclo 01 que pode e não pode ser capoeira. No caso, a roça da Maria Almeida é uma capoeira. Os

dois terrenos fazem contraponto entre si. As atividades são diferentes, mas conversam entre si, existindo a relação de extremo cuidado tanto com a roça “nova” quanto com a roça que ficou para capoeira.

Sendo assim, o Ciclo 01 aponta para o terreno que ainda não foi cultivado ou que passou pelo o processo de pousio. Dentro deste ciclo, a etapa inicial corresponde ao período de janeiro a março. Uma época de muitas chuvas e cheias (*Na rax*) dos rios e igarapés no Cerrado. Neste caso, o terreno ainda não foi escolhido para a roça. Este período também corresponde à divisão *Kore*. Após as chuvas diminuírem um pouco, intercalando entre dias de sol e dias de chuva, é chegado o momento da escolha do terreno, que varia entre abril, maio e junho. Dentro desses três meses, o terreno ainda não é trabalho, mas foi demarcado e avisado aos demais familiares que aquele espaço será a nova roça. Quando as chuvas definitivamente cessam, o Cerrado encontra-se no período de seca (*amgrà*), que se inicia no mês julho. Esse período também corresponde à divisão *Koti*. A partir do mês de julho, agosto e setembro é feita a preparação do terreno com a derrubada caso o terreno seja novo e não capoeira, sendo que a capoeira inicia-se com a broca, em seguida a queimada e a coivara. Durante esses meses, o trabalho é intenso em toda aldeia. Os homens se organizam para o trabalho pesado, enquanto as mulheres cuidam da alimentação e de outros detalhes da roça.

Dando continuidade ao Ciclo 01, os Apinajé esperam as primeiras chuvas caírem para dar início ao plantio, que começa no mês de outubro e segue até dezembro. Não se pode plantar sem chuva, então as mulheres e os homens se organizam e partem para a roça para fazer o plantio dos cultivares correspondentes ao ano de colheita que se encerra em dezembro.

Todo o processo do Ciclo 01 é perpendicular aos processos do Ciclo 02. Os Apinajé não deixam de manejar a roça antiga. Como toda a comunidade está envolvida, o trabalho não se torna tão pesado e “administrar” os terrenos torna-se prioridade para todos. O terreno do Ciclo 02 passou pelos mesmos processos que o Ciclo 01, só que agora descansa com os cultivares mais longos com ciclos de até um ano e esperando a capoeira crescer. O Ciclo 02 está em processo de colheita, pronto para ser deixado para pousio. De janeiro a março, os cultivares já plantados até dezembro do Ciclo 01 já começam a crescer. Espera-se passar todo o período de chuva para dar início às primeiras colheitas a partir de abril até junho. Feitas as principais colheitas da roça, inicia-se o período escasso de chuvas, propício para as festividades, celebrações, batizados e outras festas que dependem da comida da roça para acontecer. Este período

compreende os meses de julho, agosto e setembro. É uma época de muitas festas, que correspondem ao cultivar colhido. Portanto, existe a festa do milho, da batata, do inhame e outros. A partir do mês de outubro, os indígenas ainda estão colhendo aqueles cultivares de ciclos mais longos, como é o caso da mandioca, que foi plantada no mesmo período no terreno do Ciclo 01. A colheita da mandioca serve para fazer farinha, bolos e outras comidas tradicionais como o paparuto, muito utilizado nas festividades. A colheita da mandioca não se limita somente ao prazo de após um ano, ela pode ser colhida antes. Como explica Maria Almeida, colhe-se e logo em seguida já planta uma rama para crescer logo. Dessa maneira, termina o ciclo produtivo do terreno da roça. O terreno do Ciclo 01 está no processo de crescimento dos cultivares e o Ciclo 02 está saindo desse processo pronto para ser deixado para pousio.

As roças e a capoeira são dois ciclos de um mesmo processo. As novas roças<sup>28</sup> são abertas em matas fechadas ou matas grandes (*pàhti*), a partir da derrubada da mata de galeria. A escolha do terreno e o preparo para o plantio são atividades masculinas. As mulheres e os homens são responsáveis pelo plantio, mas a roça é um domínio feminino, pois são elas que a visitam diariamente e cuidam dos cultivos e do terreno<sup>29</sup>.

Etapas	Roça Coletiva		Roça Familiar	
	Homem	Mulher	Homem	Mulher
Escolha do Terreno	X		X	
Broca	X		X	
Derrubada	X		X	
Queimada	X		X	
Coivara	X	X	X	X
Destoca	X		X	
Plantio	X	X	X	X
Limpeza	X	X	X	X

<sup>28</sup> No caso da roça da Maria Almeida, por ser uma aldeia relativamente nova, as roças foram abertas em mata com vegetação original e não capoeira.

<sup>29</sup> As roças Apinajé passaram por um processo de mudança. O que antes era individual passou a ser coletiva em decorrência da UHE Estreito e dos recursos do PBA (Plano Básico Ambiental), no qual os Apinajé optaram pelo eixo de segurança alimentar. Como é exposto na tabela, as atividades tanto para a roça coletiva, quanto para a individual não sofreram alteração. A roça coletiva passou a ser feita com os recursos do PBA, e a roça individual com recursos próprios. Houve alterações geográficas da roça. Conforme alguns Apinajé, a roça antes era sempre redonda por ser roça individual e de quintal. Agora, em decorrência dos recursos do PBA, as roças passaram a ser coletivas e retangulares. Essa é uma questão que merece mais aprofundamento. Por isso, limito até aqui essa discussão, pensando em abordar tais questões em um trabalho futuro.

Colheita	X	X	X	X
Transporte	X	X	X	X
Replântio	X	X	X	X

**Quadro 5 - Divisão de trabalho**

Fonte: Ribeiro (2015)

O mato que cresce após uma roça é chamado de capoeira, capoeira velha ou antiga. A capoeira é uma área que já foi cultivada e passou pelo processo tradicional de preparo para a roça identificado como broca, derrubada, queima e coivara, conhecido também como “roça de toco” ou “roça de coivara”<sup>30</sup>.

Todos os anos abrem-se roças novas e se maneja a capoeira dos anos anteriores. Uma capoeira continua produtiva por vários ciclos, que podem ser de três ou quatro anos. Esses ciclos podem variar de acordo com as plantas que são manejadas ou pretende-se manejar. De acordo com Posey (1987), a capoeira pode ser transformada em tudo, mas não podem ser locais abandonados, já que ali se encontra uma variedade de plantas que continuam a se reproduzir e as que nascem da ordem natural do reflorestamento.

Feita a escolha do local, começa o processo da broca (*karêr*), que é o desmate de matos arbustivos e de árvores menores. Em seguida, é feita a derrubada, que é uma parte mais trabalhosa, pois são árvores maiores derrubadas com machados. Ela acontece nos meses de junho e julho, como exemplificado no calendário socioecológico. Após a derrubada e brocada, espera-se que se seque bem para em seguida começarem as queimadas (*pôk*). De acordo com Maria Almeida, é sempre bom esperar cair alguma chuva antes de iniciar o processo da queimada para que não aconteça de o fogo se espalhar pelo Cerrado, mas fazer aceiro só nos limites da roça.

---

<sup>30</sup> Conklin (1961) a definiu como qualquer sistema agrícola que seja contínuo, sendo as clareiras abertas para servirem de cultivo por períodos mais curtos do que os destinados ao pousio.



**Figura 17 – Homens Apinajé fazendo a broca**  
Fonte: Ribeiro (2014)



**Figura 18 - Mulher plantando**  
Fonte: Ribeiro (2014)

No momento da queimada, alguns Apinajé gritam para o fogo com a intenção de animá-lo para o terreno ficar bem queimado. Em seguida, começam a reunir os galhos de pau na roça para fazer as coivaras (*hê ho akuprõ*). Feita a coivara, que deve estar finalizada até o mês de setembro, dá-se início ao plantio da roça (*kamã akre*) a partir do mês de outubro, que é quando caem as primeiras chuvas. Plantam-se abóbora, inhame,

batata, mandioca e a macaxeira. No mês de setembro, plantam-se os feijões. Em seguida, no mês de outubro para novembro, plantam-se o mendubi, arroz e a fava. Em dezembro, acontecem os plantios de milho, tudo feito em determinadas luas e constelações no céu que os Apinajé acreditam influenciar todos os seus plantios.

Durante o plantio de alguns cultivares, os Apinajé utilizam técnicas ou, na melhor colocação, conhecimentos empíricos de cuidados com as plantas. No caso da abóbora, eles colocam no “pé” do plantio um fruto chamado “fruto de caboclo” para as abóboras ficarem enxutas e não com o aspecto amolecido. De acordo com seu Boingô, a roça Apinajé antigamente era muito farta, tinha uma variedade extensa de cultivares, diferente de hoje, quando muitas sementes importantes para alimentação e ritos Apinajé foram perdidas. Ele fala de uma abóbora que existia entre os Apinajé e que ele tem grande vontade de resgatá-la, a abóbora-menina brasileira que faz uma curvatura, lembrando cabeça de um pato<sup>31</sup>.

O mesmo vale para o inhame. Durante a brocada, os pés de babaçu que porventura tenham sido derrubados servem de pousio e adubo para o inhame. No mesmo buraco em que o babaçu foi derrubado, queima-se o palmito do babaçu no buraco e após isso, planta-se o inhame, colocando um pedaço de pau na terra para poder subir a rama.

O Quadro 6 sintetiza os cultivares e suas variedades encontradas nas roças das aldeias Brejinho e Areia Branca.

Nº	Nome da planta em Apinajé	Nome em português	Nome Científico
1	<i>Põy Xwaare</i>	milho-pipoca	<i>Zea mays everta</i>
2	<i>Põy Kakrãhtyk</i>	milho-roxo	<i>Zea mays L.</i>
3	<i>Põy Kamrêk</i>	milho-vermelho	<i>Zea mays L.</i>
4	<i>Põy Jaka ne Kakrãhtyk</i>	milho-branco e –roxo	<i>Zea mays</i>
5	<i>Mãnkwryt no Hkryyre</i>	feijão-manteiga	<i>Phaseolus lunatus</i>
6	<i>Mãnkwryt no Htyk</i>	feijão-preto	<i>Phaseolus vulgaris</i>
7	<i>Mãnkwryt no Kamrek</i>	feijão-vermelho	<i>Phaseolus vulgaris</i>
8	<i>Mãnhkwryti</i>	fava (feijão-fava)	<i>Phaseolus lunatus L.</i>

<sup>31</sup> Durante a coleta de dados nas aldeias Brejinho e Areia Branca surgiu a oportunidade de identificar dentro das plantas cultivadas na roça aqueles cultivares que não existiam mais entre os Apinajé. Dada à complexidade desse levantamento, ele não foi concluído. Fica essa proposta para um projeto futuro, mas não tão distante.

9	<i>Mànkwryyti no Htyk</i>	fava-preta	<i>Phaseolus lunatus</i>
10	<i>Mànkwryyti no Ràràr</i>	fava-de-holanda	<i>Vicia faba</i>
11	<i>Mànkwryyti no Jaka</i>	fava-branca	<i>Vataireopsis speciosa</i>
12	<i>Mànkwryyti no Kamrêk</i>	fava-vermelha	<i>Phaseolus lunatos L.</i>
13	<i>Mànkwryyti no Hkror</i>	fava-rajada	<i>Phaseolus lunatos L.</i>
14	<i>Xwy Goti</i>	macaxeira-cacau (mansa)	<i>Manihot esculenta</i>
15	<i>Kwyrxành</i>	macaxeira-pipoca	<i>Manihot esculenta</i>
16	<i>Kwyr Kamrêk</i>	mandioca-vermelha (brava)	<i>Manihot esculenta</i>
17	<i>Kwyr Tyk</i>	mandioca-preta (brava)	<i>Manihot esculenta</i>
18	<i>Kwyr Àànhà</i>	mandioca-gavião	<i>Manihot esculenta</i>
19	<i>Kwyr Kkrãhtyk</i>	mandioca-najazinho	<i>Manihot esculenta</i>
20	<i>Kwyr Jajpa</i>	mandioca jaibara	<i>Manihot esculenta</i>
21	<i>Kwyr Mã Ma</i>	mandioca-bujá	<i>Manihot esculenta</i>
22	<i>Kwyr Mã Ma</i>	mandioca-cuiabá	<i>Manihot esculenta</i>
23	<i>Môp Krã Japjê</i>	inhame-cabeça-comprida	<i>Colocasia esculenta</i>
24	<i>Môp Krã Jakot</i>	inhame-cabeça-redonda	<i>Colocasia esculenta</i>
25	<i>Katere Pâr Krax</i>	abóbora-de-tronco	<i>Cucurbita moschata</i>
26	<i>Katere Pê Jerimu</i>	abóbora-jerimum	<i>Cucurbita moschata</i>
27	<i>Katere Krã Japjê</i>	abóbora-cabeça-comprida	<i>Cucurbita moschata</i>
28	<i>Katere Krã Kryyre</i>	abóbora-cabeça-pequena	<i>Cucurbita moschata</i>
28	<i>Katere Krã Jaka</i>	abóbora-casca-branca	<i>Cucurbita moschata</i>
30	<i>Katere Krã Kamrêk</i>	Abóbora-vermelha	<i>Cucurbita moschata</i>
31	<i>Katere Krã Jakyx</i>	Abóbora-cabotiá	<i>Cucurbita moschata</i>
34	<i>Jât Krã Kamrô</i>	Batata-roxa	<i>Solanum tuberosum</i>
35	<i>Jât Krã Jaka</i>	batata-branca	<i>Solanum tuberosum</i>
36	<i>Jât Kamã Kà Ne I Kamrêk</i>	batata casca e carne vermelha	<i>Solanum tuberosum</i>
37	<i>Kayyre</i>	mendubi (amendoim)	<i>Arachis hypogaea L.</i>

**Quadro 6 - Cultivares e suas variedades nas roças das Aldeias Brejinho e Areia Branca**

Fonte: Ribeiro (2015)

A partir de abril os Apinajé já estão começando a colher o milho e a abóbora, que, dependendo da época em que foram plantadas e da variedade, também podem ser colhidas em junho para julho. O feijão que foi plantado em setembro já pode ser colhido dois meses depois, para que em fevereiro possa ser plantado novamente. Junho e julho

são os meses quando a maioria dos plantios anuais pode ser colhida, como a batata, o inhame e a fava. É também a partir desses meses que têm início as principais festas (*Me kin*). Acontecido todo esse processo até o momento da colheita, o ciclo da roça então recomeça, dando início ao ciclo da capoeira.

Portanto, para entender a agricultura Apinajé é preciso ter em mente a grande diversidade de plantas cultivadas em três grandes espaços: nas roças (*pur*) espalhadas pelas aldeias, que podem ser individuais ou coletivas; nos quintais (*kitaare*) que são mais individuais e pertencem a grupos familiares e nas capoeiras (*hipe*). Apesar da maioria das plantas crescerem em todos esses espaços, o restante das áreas da aldeia, que antes eram roças, também é entendido como parte de um mesmo sistema de cultivo, cuidado com as plantas e manejo. Deste modo, o quintal é composto por plantas que são cultivadas ao redor das casas, onde se encontram as plantas medicinais, plantas de uso para algum ritual, temperos e pequenos legumes. Nesse espaço há um cuidado maior com as plantas, pois o acesso é constante e nele também se fazem plantios de sementes mais raras para multiplicação e posteriormente para plantio na roça.



**Figura 19 - Roça de quintal**

Fonte: Ribeiro (2014)

Os quintais dos Apinajé são de uma organização exemplar e cada um demonstra os conhecimentos do seu dono e sua organização com a casa. Como exemplo disso, no

quintal da Maria Almeida encontram-se as plantas com as quais seu marido, Boingô, um cantador (*grer nhõ xwynh*) antigo da aldeia, faz seu maracá (*gôhtàx*), com as cabaças (*kôhkônh*), e tem as sementes necessárias para o maracá produzir som. Não há um limite certo para a extensão do quintal, mas ele pode ocupar os dois lados da casa, bem como o fundo, podendo seguir até alguns locais de mata. Em algumas casas, o quintal pode expandir-se até mais à frente, ligando caminhos entre as casas, mas não chega próximo ao pátio.

O sucesso da agricultura Apinajé se insere na diversidade dos cultivos e também nas relações sociais, pois há sempre uma intensa troca. Assim como o Mito da Estrela-Mulher, que trouxe as sementes do céu de outro lugar, a roça também é um lugar aberto e feito de trocas, na qual as sementes são recebidas e repassadas, fortalecendo assim a diversidade agrícola de suas roças.

Produzir uma grande quantidade de cultivos permite que os Apinajé tenham alimentos durante todo ano e uma rede de sociabilidade extensa, criando identidades com alteridade, umas das características dos povos Jê (COELHO DE SOUZA, 2002). Dispondo de alimentos, a aldeia pode sustentar todas as famílias, bem como organizar as festas tradicionais. Portanto, as roças marcam o centro de diversos acontecimentos dentro de uma comunidade, pois, para as mulheres, ter diversos cultivos é motivo de orgulho, bem como ser reconhecidas como zeladoras de suas roças e de suas plantas-filha.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A inspiração para realizar tal estudo foram os pesquisadores recentes e próximos que atuaram junto aos povos do Cerrado, em especial com os Timbira (SOARES, 2010; GIRALDIN, 2000; NIEMEYER, 2011; LIMA, 2009; ALDÈ, 2013; ÁVILA, 2004, COELHO DE SOUZA, 2002 e outros). Esses autores auxiliaram a imersão e elucidaram algumas visões de mundo e do meio ambiente dessa etnia.

A proposta inicial era somente um esboço teórico sobre as visões de mundo dos Apinajé dentro do terreno da roça, mas, ao longo do contato com essas pessoas, surgiu a necessidade de ir além e explorar os aspectos culturais, sociais e mitológicos que envolvem as roças tradicionais Apinajé e como as roças quanto os mitos são carregados de significados. O foco foi principalmente a interpretação de mundo da comunidade sob o ponto de vista das roças. A partir dos relatos colhidos e já abordados ao longo dos capítulos, pode-se entender as bases da relação entre as plantas, a pessoa, a comunidade e os recursos naturais. A produção de alimentos entre os Apinajé vai além da produção em si para a sobrevivência, mas garante a manutenção de uma cultura rica e cheia de símbolos.

As plantas cultivadas nas roças e seus elementos seguem uma lógica pertencente a aspectos históricos, sociais e simbólicos com relações entre humanos e não humanos. Os estudos etnoecológicos sobre esses temas entre os Apinajé permitem unir vários pontos de vista tanto de cunho ambiental quanto social, ampliam o conhecimento das visões sociocósmicas dos povos indígenas e possibilitam compreender os desafios desses povos diante de pressões externas como a diminuição do seu espaço físico, até dentro do seu meio, e o desinteresse dos mais jovens em manter certas práticas e tradições.

Um exemplo do impacto das pressões externas é a interferência no calendário socioecológico. Os ciclos produtivos das roças mostrados no calendário atualmente são uma das ferramentas para as comunidades indígenas transmitirem seus conhecimentos sobre produção agrícola e, assim, oferecer visões para as questões relativas ao uso do território e dos espaços de cultivos muito peculiares entre eles. Essa sabedoria é muito necessária em tempos de exploração inconsequente do solo. O ciclo é uma erudição empírica nitidamente benéfica, mas os próprios indígenas hoje não conseguem manter esse sistema funcionando apropriadamente, o que implica inclusive em uma mudança na

cultura. Desde a demarcação das aldeias pelo Governo Federal, os espaços antes explorados sem barreiras agora estão limitados a determinadas áreas.

Vejamos uma fase do ciclo como exemplo dessas transformações. O pousio é a fase que mais sofreu com as limitações de espaço, pois é o descanso do solo já usado no ano anterior para a roça. A rotatividade dos terrenos é intensa e deveria variar em pousios de dez a cinco anos. Antes, a escolha dos terrenos não se limitava a barreiras geográficas. Atualmente, ela recai exclusivamente sobre os terrenos ao redor das aldeias. Isso forçou a diminuição do tempo de pousio para um ano. As roças coletivas foram as mais atingidas por necessitarem de um espaço maior. Os relatos dão conta que o tempo de pousio nem sempre é o necessário para fazer com que a capoeira, a mata secundária que surge logo após o abandono do local, se regenere e retome os nutrientes necessários para o próximo ciclo de plantio o que, em longo prazo, certamente ocasionará o empobrecimento do solo nesses locais e a consequente diminuição da produtividade.

Um tema recorrente enquanto imergindo na amplitude dos conhecimentos Apinajé sobre as roças e durante a elaboração do calendário socioecológico foi o desaparecimento de sementes de certas espécies e, portanto, a não existência de certas plantas cultivadas antigamente. Um exemplo citado no capítulo mencionado por Boingô é uma variedade de abóbora que não há mais nas plantações. Essas afirmações eram corriqueiras na roça e vinham acompanhadas de certo fatalismo. Eles consideram que muitas mazelas e a falta de interesse dos jovens na cultura estão relacionadas à perda das sementes. Saber para “onde foi que levaram as sementes”, tem importância para esses povos, pois a semente é cultura, é perpetuação. Para Ávila (2004, p. 67) é também questão política, pois “um povo que nunca foi reconhecido (e talvez nem se reconheça) como um povo agricultor por excelência é o responsável por trazer a temática do retorno de material genético para os povos indígenas e para o cenário indigenista brasileiro”. Portanto, descortinar essa realidade leva o olhar para a importância de resgatar as sementes tradicionais, pois o resgate trará nova vida para os *panhi*.

As etnografias sobre os Apinajé como um todo podem ser interpretadas sob perspectivas diferentes e as questões específicas abordadas aqui não formam o todo. Não é possível interpretar os conceitos da cultura e da natureza como universais, mas podemos entender que esses conceitos são perspectivas construídas por cada povo e esses povos possuem culturas diferentes. Aqui elas foram tratadas como únicas para fins objetivos de análise e escrita. O resultado é que ampliaram o meu olhar sobre a

antropologia e minha compreensão sobre como os povos indígenas interagem com o meio ambiente.

Duas questões centrais emergiram durante a pesquisa e são elas que me interessam desenvolver numa continuidade futura deste trabalho. A primeira delas é a identificação do sistema tradicional agrícola Apinajé em todas as esferas. Isso envolve compreender a percepção da paisagem, características ecológicas da região e animais, bem como são manejadas e pensadas as plantas cultivadas principalmente dentro da capoeira, já que este trabalho se limita às plantas da roça. A segunda questão está relacionada aos alimentos, preparo e como são consumidos. Quais alimentos existiam antes que faziam parte de todo o contexto simbólico e mítico, enfatizando a rede de troca e a origem da planta, que dão a dimensão social da existência da agrobiodiversidade existente entre os Apinajé? Por fim, entender toda a perspectiva que a roça traz. Se não o fiz, deixo espaços para serem preenchidos futuramente. Este estudo sobre a cosmologia das plantas entre os Apinajé é o primeiro de muitos que virão.

## REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, U. P. de. **A Etnobotânica no Nordeste Brasileiro**. Palestras convidadas do 51º Congresso Nacional de Botânica. Brasília; Embrapa, 2002.
- \_\_\_\_\_.; Introdução à etnobotânica. Rio de Janeiro: Interciência, 80p. 2005.
- ALBUQUERQUE, U. P.; ANDRADE, L. H. C.; SILVA, A. C. O. 2005. Use of plant resources in a seasonal dry forest (Northeastern Brazil). **Acta Botanica Brasilica**, 19(1): 27-38.
- ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P.; ALENCAR, N. L. Métodos e técnicas para coleta de dados etnobiológicos. In: **Métodos e técnicas na pesquisa etnobiológica e etnoecológica**. (Org.) Albuquerque, U. P.; Lucena, R. F. P.; Cunha, L. V. F. C. Nuppeea, 2010.
- ALDÈ, V. **Sustentando o Cerrado na Respiração do Maracá**: conversas com os mestres Krahô. Dissertação (Mestrado) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília. Brasília, 2013.
- ALTIERI, M. **Agroecologia**: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- ALTIERI, M. e Nicholls, C.I. 2000. Agricultura tradicional y conservación de la biodiversidad. In: **Agroecologia**: teoría y práctica para una agricultura sustentable. PNUMA. Red de formación ambiental para América Latina y el Caribe.
- ALVES, A. G. C.; ALBUQUERQUE, U.P. Exorcizando termos em etnobiologia e etnoecologia. In: ALVES, A. G. C., ALBUQUERQUE, U.P.; Lucena, R. F. P. (Org.). **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**. Volume 2. Recife: SBEE/NUPPEA. 2005, p. 11-22.
- AMOROZO, Maria Christina de Mello. A abordagem etnobotânica na pesquisa de plantas medicinais, in DI STASI, Luiz Claudio, org. **Plantas medicinais — arte e ciência**: um guia de estudo interdisciplinar. São Paulo, Editora da UNESP, 1996.
- ARHEM, K. – Ecosofia Makuna. In CORREA, François (org.) – **La Selva Humanizada**. Ecologia alternativa em el trópico húmedo colombiano. Bogotá. Instituto Colombiano de Antropologia, 1990.
- ÁVILA, T.: **Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer**: os Krahô e a Biodiversidade. Dissertação (Mestrado) - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2004.
- AZANHA, G. A Sustentabilidade das Terras Indígenas na Amazônia (e alhures). In: Souza Lima e Barroso Holfmann org. **Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas** – RJ, LACED – Contracapa. 2002. Texto de Apoio para oficina “Sociedade indígenas e meio ambiente.” Iepe, 2007.

CARNEIRO, H. **O saber Fitoterápico Indígena e os Naturalistas Europeus.** Fronteiras, Dourados, MS, v. 13, n.23, p. 13-23, jan.\jun. 2011.

COELHO DE SOUZA, M. **O traço e o círculo:** o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos. 2002. Tese de doutorado – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.

DA MATTA, R. **Um mundo dividido:** a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis, Vozes, 1976.

\_\_\_\_\_. **Relativizando:** uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1987.

DESCOLA, P. ([1986]1988) - **La Selva Culta.** Simbolismo y praxis en la ecologia de los Achuar. Lima, IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos)/ Quito, Ed. Abya Yala.

DESCOLA, P., Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, Philippe; PÁISSON, Gísli (Orgs.). **Nature and society:** anthropological perspectives. London: Routledge, 1996. p. 82-102.

\_\_\_\_\_, Ecologia e Cosmologia. In: CASTRO, Edna; PINTON, Florence. **Faces do Trópico Úmido:** Conceitos e Novas Questões sobre Desenvolvimento e Meio Ambiente. Belém Cejup. UFPA/NAEA. 1997. p 242-261.

DI STASI, L. C. 2007. **Plantas Mediciniais:** verdades e mentiras: o que os usuários e os profissionais de saúde precisam saber. São Paulo, Editora Unesp.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. **II Boletim** nº 22 de julho de 1982. Brasília.

GIRALDIN, O. **Axpên Pyràk:** história, cosmologia, onomástica e amizade formal Apinajé. 2000. Tese – (Doutorado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.

\_\_\_\_\_. **Os filhos plantados:** a relação Apinajé com as plantas cultivadas. Associação Nacional de História – Núcleo Bahia. II Encontro Regional de História. Feira de Santana, BA. 2004.

HAVERROTH, M. Etnobotânica, saúde e povos indígenas, in Moacir Haverroth, org. **Etnobiologia e Saúde de Povos Indígenas.** Recife, PE: NUPEEA, 2013.

KERR, W. E.; POSEY, D. A.; FILHO, W. W. **Cupá, ou cipó-babão, alimento de alguns índios amazônicos.** Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA, Manaus, 1956.

KERR, Warwick. E. Agricultura e seleções genéticas de plantas. In: RIBEIRO, B. (coord.). **Suma Etnológica Brasileira**\1. Petrópolis: Vozes \ FINEP, 1987 a, p.159-171.

LÉVI-STRAUSS, C. **O Cru e o Cozido. I. Do Mel às Cinzas. II. A Origem das Maneiras à Mesa. III. O homem Nu. IV. Mitológicas.** Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo, Cosac Naify, 2011.

\_\_\_\_\_. O uso as plantas silvestres da América do Sul tropical. In: RIBEIRO, B. (coord.). **Suma Etnológica Brasileira**\1. Petrópolis: Vozes \ FINEP, 1987 a, p. 29-46.

\_\_\_\_\_. **O Pensamento Selvagem.** São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1989.

LIMA, A.G.M., Howxa: **Imagens do Corpo, do Riso e do Outro.** Uma abordagem etnográfica dos palhaços cerimoniais Krahô. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, 2009.

LITTLE, P. E. Etnoecologia e direito dos povos: elementos de uma nova ação indigenista. In: LIMA, A. C. de S.; HOFFMANN, M. B.. **Etnodesenvolvimento e políticas públicas:** bases para uma nova política indigenista. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ laced, 2002.

\_\_\_\_\_. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil. **Por uma antropologia da territorialidade.** Série Antropologia, 322, 2002. Disponível em <http://www.unb.br/ics/dan/Serie322empdf> (acesso em 02/02/2015)

MALINOWSKI, B. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo: Ed. Abril, 1978.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. Como se deve escrever a História do Brasil. **Revista do IHGB**, Rio de Janeiro, 6 (24):389-411, jan. 1845, p.6. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/letras/pos/historiadaleitura/textosraros/martius.htm>>. (Martius, 1983:93)

MELATTI, J. C. 1978. **Ritos de uma tribo Timbira.** São Paulo: Editora Ática.

MELATTI, J. C. Sol e Lua. **O mito *craô* de Sol e Lua, Mitos Indígenas.** Disponível em: <http://www.juliomelatti.pro.br/mitos/m04solua.pdf>

MELATTI, J. C., **O Sistema Social Krahô.** São Paulo, Universidade de São Paulo, 1970. Tese de Doutorado.

MELATTI, J.C 1975. Sistema de classificação de animais e plantas pelos índios. In: **Informativo Funai.** Brasília: Funai, n. 14, Pp. 13-20

MELATTI, J.C. **Curt Nimuendajú e os Jê.** Série Antropologia, Brasília, 1985.

MENDES DOS SANTOS, G. **Da Cultura à Natureza:** um estudo do cosmo e da ecologia dos Enawene - Name. 2006. Tese – (Doutorado em Antropologia Social) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2006.

NIEMEYER, F. **Cultura e agricultura: resiliência e transformação do sistema agrícola krahô**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP. 2011.

NIMUENDAJÚ, C. 1942. **The Sherente**. Los Angeles: Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund.

NIMUENDAJU, C. Os Apinayé. **Boletim do Museu paraense Emílio Goeldi**, Edição comemorativa do nascimento do Centenário de nascimento de Curt Nimuendajú, 1983.

NIMUENDAJÚ, Curt. 1946. **The Eastern Timbira**. University of California Publications. In American Archaeology and Ethnology, Vol. 41. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. Pp. 59.

NIMUENDAJÚ. C. 1967 [1939]. The Apinayé. **Anthropological Publications**. The Netherlands: Oosterhout N.B.

POSEY, D . Introdução – Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, B. (coord.). **Suma Etnológica Brasileira**\1. Petrópolis: Vozes \ FINEP, 1987, p. 15-25.

POSEY, Darrel Addison. Interpreting and Applying the “Reality” of Indigenous Concepts: what is necessary to learn from the natives? In: REDFORD, K.H. & PADOCH, C. (eds.). **Conservation of Neotropical Forests: working from traditional resource use**. New York: Columbia University Press, pp. 21-34, 1992.

\_\_\_\_\_. Introdução – Etnobiologia: teoria e prática. In: RIBEIRO, B. (coord.). **Suma Etnológica Brasileira**\1. Petrópolis: Vozes \ FINEP, 1987 a, p. 15-25.

ROCHA, R P. **A questão de gênero na etnologia Jê: a partir de um estudo sobre os Apinajé**. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 2001.

\_\_\_\_\_. **O “Tempo do primeiro” e o “tempo de agora”**. Transformação social e etnodesenvolvimento entre os Apinajé. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 2012.

SAINT-HILAIRE, A. **Viagens pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/ Itatiaia, 1975.

SANTOS, F. S. D. **As plantas brasileiras, os jesuítas e os indígenas do Brasil: história e ciência na Triaga Brasília (séc. VXII-VXIII)**. Casa do Novo Autor Editora / São Paulo. 2009.

SESAI, Distrito Especial Indígena, DSEI. **Ministério da Saúde**. Disponível em: [http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/etinia\\_dsei\\_to\\_sesai\\_2011.pdf](http://portal.saude.gov.br/portal/arquivos/pdf/etinia_dsei_to_sesai_2011.pdf). (Acesso em 30/03/2015)

SOARES, L. R. R. **Amji Kin e Pjê cunêa: cosmologia e meio ambiente para os Ramkokamekra\Canela**. Dissertação - Mestrado em Ciências do Ambiente da Universidade Federal do Tocantins, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio.** MANA, vl. 2, nº. 2, 1996: 115-144.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena. In: **A Inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de Antropologia.** São Paulo: Cosac & Naif, 2002.

\_\_\_\_\_. Perspectivismo indígena. In: Ricardo, B. E ANTONGIOVANNI, M. **Visões do Rio Negro.** São Paulo: Instituto Socioambiental: 84-92, 2008.