

O CORPO E A PESSOA ENTRE OS APYĀWA: RESGUARDOS, ALIMENTOS PARA OS ESPÍRITOS E TRANSIÇÃO ALIMENTAR

Koria Valdiane Tapirapé

Neste capítulo, apresento um estudo sobre o curso da vida para o povo *apyāwa*. Começo escrevendo sobre o parto e avanço explorando um pouco as experiências da pessoa *apyāwa* na fase de bebê. Trago reflexões sobre os processos de produção do corpo e do indivíduo pertencente ao povo pesquisado. Encaminhando-me para a conclusão do texto, falo do percurso da vida *apyāwa* e apresento as especificidades dos meninos e das meninas, bem como das moças e dos rapazes, até alcançarem a idade adulta.

O parto para o povo *apyāwa*

Para falar sobre o parto realizado entre os Apyāwa, trago o relato da minha mãe (*apĩ*), a parteira Tage'yimi, que ainda mantém a técnica e a prática herdadas da sua mãe. Foi uma honra ter a sua contribuição para a minha pesquisa.

Tage'yimi narrou com o máximo de detalhes possíveis a sua experiência no trabalho de ajudar a mulher a dar à luz. De início, falou dos tabus alimenta-

res comuns nos períodos de gravidez, explicando que, quando a mulher está grávida, certos alimentos são restringidos e, se a mulher observar bem a dieta permitida, o parto pode correr bem. Por exemplo, a mulher grávida não pode consumir o *mexo* (tapioca com polvilho de mandioca), pois esse alimento provoca o *memy'aopaxāra*, isto é, se a gestante o comer, a placenta não se separará facilmente do útero. O *karaxo* (uma espécie de cará, *Dioscorea* sp.) também não pode ser comido, por causar a fragilidade da placenta, nem a *magāwa* (mangaba, *Hancornia speciosa*), por estourar o cordão umbilical do bebê. A mulher grávida e o rapaz grávido podem comer outros tipos de cará, menos *karaxo*.

Na gravidez, é consumido também *tatakya* verde (banana-da-terra, *Musa paradisiaca*). Depois de nascer o bebê, *tatakya* continua sendo comido durante o resguardo, mas tem que se extrair a sementinha da fruta para ela não provocar dor no estômago do bebê através do leite materno, conforme explicarei mais adiante.

Alguns peixes não podem ser comidos, pois eles causariam esquizofrenia nos bebês. É o caso de *xakonā* (peixe-sabão, *Crenicichla lenticulata*), *teakwāra* (*Apistogramma geophya*), *akarawa'a* (acará, *Geophagus brasiliensis*), *xexo* (jeju ou jiju, *Hoplerythrinus unitaeniatus*). O *moro*, um peixe cascudo da família Loricarioidea, igualmente não é permitido por provocar sialorreia, ou salivação (*axewyxoŋ*). A gestante não pode também consumir *mimakeka* (peixinhos assados nas folhas de banana-brava). Esse alimento compromete a amamentação, fazendo faltar o leite para o bebê. O espírito do fogo suga o leite materno da gestante.

Também não se pode comer *taxaoa'yra*, ou *xiwa'a'yra* (o filhote do porcão, caititu), senão a criança torna-se chorona, nem *xoparā* (macaco-da-noite), porque a criança não dorme à noite. Da mesma maneira, os alimentos vegetais que são macios devem ficar fora da dieta para garantir a saúde da mãe e a do bebê. Conforme se nota, a regra do tabu alimentar tem ligação com a espiritualidade, ou seja, com a crença no sobrenatural.

Essa crença está presente, de várias maneiras, no período de gestação entre os Apyāwa. Segundo Tage'yimi, a mulher e o homem grávidos nunca podem se olhar no espelho, porque o espírito de espelho é ligado a *karowāra* (trovão), e isso pode causar no bebê a paraplegia (*akanakanāp*) dentro da barriga da

mãe, impedindo-o de movimentar as pernas e os braços. Nas palavras da parteira, o espelho tem o forte relâmpago, o espírito dele fica relampejando e, dessa maneira, o bebê corre o risco de nascer anormal, com o corpo mole e fragilizado, sem força física e sem resistência. Em razão desse forte espírito do espelho, no período de gravidez não se pode “espelhar”. Da mesma forma, o rapaz grávido nunca pode pegar em um rabo de arara, pois este também tem um espírito forte e traz os mesmos problemas para o bebê.

Tage'ymi fala ainda de uma espécie de ultrassonografia ofertada pela própria natureza para saber se o bebê é menino ou menina. Segundo ela, o rapaz grávido sai para caçar, geralmente o porcão, e, se for abatido um porcão macho, ele já sabe: sua mulher está esperando menino; caso o porcão caçado seja fêmea, o rapaz pode contar que será menina. Não se pode abrir o maxilar do porcão com o *axywak* (facão) para extrair-lhe a língua, senão o bebê corre o risco de nascer sem a língua ou com lábio leporino. O espírito do facão pode causar essa deficiência no bebê. Por esse mesmo motivo, o casal grávido não deve tirar as guelras dos peixes (*ipirã apekô*).

Outra regra que, de acordo com a parteira, é muito importante seguir é a mulher não coçar o corpo com a mão na primeira gestação. Na concepção *apyãwa*, se isso acontecer, o espermatozoide (*a'yxowara ma'è*) causará no corpo da gestante um tipo de alergia que lhe provocará coceira. Assim, jamais a gestante pode se coçar com a sua mão, pois isso lhe deixaria o corpo marcado por cicatriz (*ipixanyna*). Portanto, durante a gravidez, recomenda-se coçar o corpo somente com um pequeno objeto, a exemplo do *pinape* (talinho de taboca).

No segundo momento da entrevista, Tage'ymi fala do papel dos avós no aconselhamento da mulher grávida e do rapaz grávido. Eles passam orientações e recomendações para o bebê quando este está prestes a nascer. Cabe especialmente à avó a tarefa de orientar o bebê no ventre da mãe. Suas instruções são de suma importância para reiterar o bem-estar e a saúde da criança que virá à luz. A entrevistada esclarece que o bebê ouve a fala da avó. Por isso, quando a mulher está quase ganhando o bebê, a avó o orienta, repetidamente, para que nasça bem.

O pai também pode aconselhar a criança quando esta ainda se encontra dentro da barriga de sua mulher. O homem pede para que o bebê nasça logo, sem causar muita dor à sua mãe, e ele obedece a orientação do pai. Assim, ao parir, a mulher não fala besteira contra o seu esposo nem contra a relação sexual. Não joga a culpa no esposo como se ele fosse o responsável pela “dor de bebê” que ela tem de suportar. Por isso é importante o homem orientar o bebê no ventre da esposa.

O costume descrito é abordado por Paula (1999, p. 10):

O processo de socializar a criança começa mesmo antes do parto, como transparece no comportamento dos pais grávidos: ambos fazem dieta alimentar própria do período de gestação, a fim de que a criança seja bem gerada. O pai [e não só a mãe] deve se abster de fazer serviços mais pesados, com particular atenção nos últimos meses da gravidez. Tanto os pais como os avós “conversam” com a criança dentro do ventre materno, recomendando-lhe que nasça bem. Essa relação entre os adultos e a criança mostra uma característica essencial da educação tapirapé, [um traço] que vai se repetir pela vida afora – reconhece-se na criança um grande grau de autonomia – é ela quem vai nascer bem, não os adultos que vão fazê-la nascer bem.¹

Tage'ymi relatou-me a orientação do bebê pela avó e pelo pai, conforme transcrito abaixo:

[Avó]: E'arixe'i ke ey wi.

Taneme ke e'ari ey wi

Erewaymaymawejxcewi'i ey exay ramô ne.

Eawo xe ke e'ari ey wi.

Terejxakiwe 'ära.

'Ära rexapatata ewi neray raẽ.

1 O texto consultado explicita ainda a regra do parto das mulheres *apyãwa*, descrevendo, por exemplo, como se posiciona o pai do bebê perante os familiares durante os serviços.

Terekamo'i ne.

Araẽ epe irekawo ixope.

[Pai]: Eawo xeke ea'i ey wi.

Xemaxiakarejxeewi xepe ne.

Eawo xeke ea'i exay ramõ ne.

E'i roõ akomaẽ imagetãwo.

Com estas palavras, eles acariciam o bebê, e, ao receber essas orientações carinhosas, ele entende que sua família esperou por sua chegada e se sente alegre. Assim, ele vai descendo da posição do ventre para nascer.

Além de dar as recomendações costumeiras, a avó, ou a bisavó, aplica semente de amendoim amassada ou mastigada na barriga, na coxa e na direção da bacia da gestante, e, para que a dor do parto não seja muito forte, corta e queima a ponta da rede de dormir e passa-a na barriga da mulher. O que mais me chamou a atenção nesse relato foi o uso da cabeça de *yaowa* (saúva, *Atta sexdens rubropilosa*) nos casos em que as mulheres demoram para dar à luz. A cabeça de saúva é queimada e passada na barriga da gestante, pois, segundo Tage'ymi, o espírito desse inseto corta o espírito de *inima* (linha), que amarra o bebê na barriga da mãe. Quando a parteira corta essa linha, o bebê se livra do risco de não nascer e a mãe, do perigo de morrer ou ir para a cesárea.

Paula (1999) descreve com detalhes o momento do parto entre os Apyáwa, explicando, entre outras coisas, sobre o trabalho da parteira e a responsabilidade que se assume nesta hora:

O parto constitui um momento muito especial: quando começam as contrações, a parteira, que pode ser a avó ou outra mulher mais velha da família, massageia a barriga da mãe com alguns grãos de amendoim moídos, falando continuamente com o bebê e acalmando a mãe. O ambiente é preparado para ficar em penumbra e as crianças maiores são retiradas para evitar barulho. A expectativa

do nascimento é partilhada por todas as pessoas da aldeia – não se prepara nenhuma comida nova, enquanto a gestante estiver em trabalho de parto. Se por acaso houver sobras de algum alimento cozido anteriormente, como cauim ou peixe assado, devem ser consumidas rapidamente ou serão jogadas fora assim que o nenê vier à luz. O mesmo acontece com a água armazenada nos potes de barro. Por isso, a família da parturiente deve avisar a todos quando se inicia o trabalho de parto. Se alguém comer desavisadamente alguma comida que já estava pronta, pode solicitar “pagamento” da família da criança que nasceu (Paula, 1999, p. 11).

De acordo com minha informante, para fazer o parto, é preciso ter a rede própria dos Apyãwa. A rede é cortada no meio, em duas partes de cinquenta centímetros no máximo, e a gestante fica sentada sobre ela com as pernas abertas para dar à luz. A parteira vai segurando na cintura da mãe para o bebê descer e se comunicando com ele, orientando-o como foi mencionado acima. Ao nascer o bebê, o cordão umbilical é cortado com *akamaxywa* (taquara), e a parteira movimentava levemente a barriga da mãe para separar sua placenta do útero. De acordo com Tage'ymi, depois disso, é preciso dar uma arrumadinha na coxa da mulher, uma apertadinha de massagem no quadril, para que ele e a perna sejam colocados na posição anterior.

No período pós-parto, a mulher toma chá de *apini'ywa* (angico) para sangrar normalmente e expelir os coágulos de sangue (*wyapy'aka*). Além de tomar, ela usa *apini'ywa* fervida como *xapyxapyãwa*, isto é, banha a ferida com o chá de angico e aplica-o na região lateral do corpo, até a extremidade da bacia e na barriga. É para sarar logo das feridas “causadas por bebê”, conforme esclarece Tage'ymi.

Todas as informações da entrevistada referentes à comunicação com o bebê lembram uma mitologia do povo *apyãwa* envolvendo a relação entre o bebê e a mãe. Segundo a lenda, o bebê, ainda na barriga da mãe, pedia-lhe as coisas e, para agradá-lo, ela pegava para ele. Certo dia, um bebê pediu uma flor para a mãe, e, ao apanhá-la, a mãe foi picada por um formigão. Por isso

ela se zangou com o nenê e falou-lhe com raiva, e, desde então, os bebês não se comunicaram mais com suas mães. Apenas ouvem e entendem o que elas falam. Por isso é importante que as mães conversem com seus filhos quando estes estão dentro do ventre.

O mais sagrado em uma gravidez é quando o bebê esperado pertence à família de um animal. No relato da Tage'yimi, esse tipo de gestação pode acontecer quando uma mulher menstruada se banha num córrego. Isso é muito arriscado, pois o *okomari* (cobra-coral) pode achar a mulher bonita e, nesse caso, o espírito do animal entra no ventre dela para engravidá-la. Essa gravidez espiritual nunca pode transcorrer sem o acompanhamento de um xamã, visto que faz a gestante adoecer. Ela só fica curada quando o xamã transforma o espírito de *okomari* em um bebê. Segundo a concepção *apyãwa*, a criança que pertenceu a um animal (*má'exeowa*) nunca pode ser maltratada, senão ela volta para o mundo de onde veio. Portanto todos os bebês que vieram de animais são tratados com caridade.

Pitýga, a fase de bebê

A fase de bebê *apyãwa* se situa no período pós-parto. Conforme já explicado anteriormente, nessa fase, exige-se uma rigorosa dieta alimentar, tanto para a mulher quanto para o homem. Eles não podem consumir qualquer tipo de alimentação até passar a *pitýga*. Apenas o *kawi*, uma bebida especial para o pai e a mãe do bebê, pode ser ingerido. O *kawi* é feito de arroz cozido na hora. Antigamente, havia também o mingau de *monowi* (amendoim) ou de *awaxi* (milho) para ser comido no resguardo.

Segundo Tage'yimi, a *pitýga* é um período de repouso para o pai e a mãe. O pai não deve fazer nenhum trabalho pesado, muito menos, caçar animais, porque o corpo dele fica aberto e corre o risco de se transformar em um *axyga* (monstro ou espírito ruim). Isso porque os animais conhecem o corpo do pai do bebê. Por essa razão, ele não pode caçar. No conhecimento *apyãwa*, qualquer animal pode vestir o pai do bebê com a sua roupa, ou seja, transformá-lo

e levá-lo para outro mundo. Com medo desses saberes sagrados, o pai fica no resguardo até cair o cordão umbilical do bebê. A mãe deve ficar mais tempo, de quinze a vinte dias, até parar de sangrar.

Na fase de bebê, não se permite o consumo do peixe nem de qualquer carne, muito menos, a de pássaros. O *noxã*, o *koryy* e o *moro* são os peixes mais perigosos para o pai do recém-nascido. Esses peixes moram no fundo do rio, o seu *habitat* é o oco das pedras, e isso torna o seu espírito muito forte. Sendo assim, o cuidado de não os comer durante o período em questão ainda é fortemente praticado entre os homens *apyãwa*. O relato abaixo, adaptado da minha monografia, mostra o conhecimento do xamã a respeito do assunto, a visão que ele tem do mundo visível e do mundo invisível. Ele conhece o perigo das espécies citadas para a vida do recém-nascido e das pessoas de idade, que poderão adoecer se consumi-las.

Para o pai ou a mãe do recém-nascido, não há a mínima chance de consumir o *noxã* (peixe cari), *koryy* (espécie do peixe cari) e *moro* (peixe cascudo), porque o espírito da criança é capturado espiritualmente pelos peixes e levado no fundo do rio ou deixado no oco da pedra. O *paxẽ* comprova que isso é mortal para as crianças quando os pais desrespeitam a regra, aliás, tanto para as crianças quanto para as pessoas de idade (Atualizado de Tapirapé, 2012, p. 34).

Ao cair o cordão umbilical do bebê, o pai se pinta de *xanypãwa* (jenipapo), usa *tamakorã* (tornozeleira) e passa *oroko* (urucum) no cabelo, e fica autorizado a ingerir outros alimentos. Porém, antes disso, ele precisa tomar *xima ry* (seiva de cipó) para se proteger do mal que advém desses alimentos. Esta seiva mata o espírito dos peixes que causam dores nas articulações do corpo, ou reumatismo.

Ainda nesse período que se segue ao rompimento do cordão umbilical, o homem, ao sair da aldeia para pescar, buscar lenha ou o produto da roça, banhar-se ou visitar outra aldeia, precisa interditar o caminho para que o espírito da criança não vá atrás dele, correndo o risco de se perder e de contrair doenças.

Outra importante afirmação do xamã em sua cosmologia sobre o espírito do recém-nascido é que, ao nascer, a criança já conhece o corpo do pai e da mãe espiritualmente. Assim, ela pode querer seguir o pai quando este sai de casa para o banho ou para a visita a outra aldeia. Por isso o pajé determina que o pai, ao sair, deve, obrigatoriamente, interditar a passagem do espírito da criança com areia ou com qualquer tipo de galhos de plantas. O xamã explicita que esse é um mundo sobrenatural e que, com o interdito, o espírito da criança volta acompanhando a mãe. Se o pai não interditar o caminho, seu filho pode se perder e pegar febre, gripe, diarreia, dor de estômago ou até morrer (Atualizado de Tapirapé, 2012, p. 33).

De acordo com a parteira Tage'ymi, outra forma de prevenir a dor de barriga nos bebês é evitar que eles consumam uma variedade de alimentos ao mesmo tempo. Ainda segundo ela, logo que a criança nasce, a avó ou a bisavó passa-lhe sobre a pele o *oroko* (urucum) misturado a uma pequena quantidade de *xawaxikãwa* (banha de tartaruga), não apenas para renovar o corpo, mas também para hidratá-lo e protegê-lo contra doenças (*ma'eaiwa wi*). O mais comum é o uso considerável de *orokoxowa* (urucum amarelo).

É claro que nunca se pode duvidar dos rituais *apyãwa* presenciados durante a gestação e o pós-parto. Pelo exposto até aqui, eles formam uma epistemologia com diferentes regras para se cumprir. Esse conjunto de saberes *apyãwa* tem ligação direta com o bem viver do bebê e dos pais. Em muitos casos, os protocolos das normas são quebrados, causando sérios problemas de saúde às crianças.

O tema “alimentação e saúde das crianças *apyãwa*” também é tratado na minha monografia. No trecho abaixo, trago a fala, a preocupação, a visão e a análise do pajé e da sábia Tarywaja Tapirapé sobre o desrespeito de tabus alimentares no pós-parto.

Ao falar sobre o ponto mais básico da saúde das crianças, especificamente, da saúde do recém-nascido e dos bebês de quatro meses a um ano de idade, Paxeapãra deixou claro que a nova geração

está extrapolando a determinação do pajé, no sentido de que os pais e as mães das crianças alimentam seus bebês com uma variedade de alimentos simultaneamente. Afirmou que isso causa muito *ma'eparaxokã*, alimento que faz mal para o estômago. Predominantemente, não se cumprem as regras. Antigamente se consumia um único alimento a cada dia, para proteger a saúde das crianças livrando-as do *ma'eparaxokã*. Nesta mesma direção do pajé, a senhora Tarywaja me afirmou que os pais e as mães das crianças também precisam evitar o consumo dos alimentos mistos, a menos que ele seja permitido pelo próprio pajé, como ocorria anteriormente. No passado, antes de eles degustarem algumas variedades de alimento, o pajé rezava soprando o espírito desses alimentos conforme a visão cosmológica e o saber terapêutico. Com essa prática, ele comprovava que o seio da mulher deve ser soprado depois que ela come certos alimentos: o espírito do alimento é extraído através do seio. No dizer do pajé, as crianças consomem mais os alimentos mistos através do leite materno, e isso causa dor de estômago. Foi-me informado também que, na ausência do pajé, a mãe e o pai das crianças devem acender um fogo e, conforme a orientação do pajé, esfregam-se os braços na direção do fogo para o espírito do alimento ser queimado ou consumido. Normalmente, esse tipo de evento ocorria no período da tarde, e atualmente ninguém mais o pratica. A senhora Tarywaja Tapirapé explicou-me também que os espíritos dos alimentos são consumidos pelas crianças através dos braços dos pais e das mães. (Adaptado de Tapirapé, 2012, p. 32).

De extrema relevância, o resguardo é significativo na vida cultural, social e natural dos Apyãwa. Entretanto os saberes espirituais e sagrados, a cosmologia do nosso povo, enfim, o sistema que hoje vivemos encontra-se influenciado pela sociedade *maira* (não indígena). Estamos diante de um novo tempo, o tempo dos alimentos industrializados, que contêm, entre outras coisas, ovos de granja ou carne de frango. Até as décadas de 1970 e 1980, os Apyãwa não

consumiam esses produtos, mas, já na década de 1990, houve uma introdução deles, ainda que mínima.

Konomĩ e kotataĩ: meninos e meninas entre dois e oito anos de idade

A divisão dos ApyĀwa em classes de idade segue uma rigorosa cronologia. Abordo aqui a vida dos meninos e das meninas *apyĀwa* entre dois e oito anos de idade, especialmente o seu desmame. Segundo a minha informante Tage'ymi, depois do desmame da criança, ela entra no resguardo juntamente com seu pai e sua mãe. Isso significa que nenhum deles consumirá os alimentos que não são permitidos nesse período.

O pai, e da mesma forma a mãe, cuida da sua saúde e da saúde da criança. Eles não consomem animais e peixes que, na concepção *apyĀwa*, causam o prolapso do ânus. Dos peixes, ficam proibidos, em razão desse traço cultural, o *xakonã* (peixe-sabão, *Crenicichla lenticulata*), *tokonare* (tucunaré, *Cichla ocellaris*), *orowi* (pintado, *Pseudoplatystoma corruscans*), *akarawa'ã* (acará, *Geophagus brasiliensis*), *noxã* (bagre, *Siluriformes*), *moro* (peixe cascudo, *Loricarioidea*), *manowe* (mandubé, *Ageneiosus brevifilis*) e *hyra* (jurupoca, *Hemisorubim platyrhynchos*). São permitidas as seguintes espécies: *ipiryja* (piranha, *Pygocentrus nattereri*), *tare'ya* (traíra, *Hoplias*), *pako* (pacu, *Piaractus mesopotamicus*), *ywyxao* (jaraqui, *Semaprochilodus taeniurus*) e *wararao* (curimatá, *Prochilodus lineatus*). Assim também a tartaruga. Esses são consumidos normalmente depois do desmame, pois, segundo o conhecimento *apyĀwa*, não pertencem às famílias que geram o prolapso do ânus. Dos animais mamíferos, não são ingeridos o porcão e o caititu.

O resguardo, intervalo de tempo em que se comem somente os alimentos autorizados, dura de um a dois meses. Depois dessa dieta, a criança e seus pais ficam mais dois meses cumprindo as regras até que a criança passe pela cerimônia de desmame. E mesmo após esta cerimônia, ainda se mantêm as restrições alimentares. Todos os tabus alimentares são iguais para os meninos

e as meninas. Não há diferença de proibição alimentar para ambos no período de desmame. No fragmento a seguir, transcrito, com algumas modificações, da minha monografia, descrevo a cerimônia de desmame.

Essa cerimônia é específica para autorizar dietas que incluem alimentos não consumidos durante o resguardo. A criança normalmente fica de dois a três dias utilizando os objetos específicos desse ritual: o urucum no cabelo, a resina utilizada como cola natural para fixar a penugem de pato nos braços e nas pernas, a missanga, o enfeite que se usa na perna (*tamakorã*), o *paãpy* (enfeite para o antebraço) e a pena de arara usada no braço. A partir do momento em que os pais e as mães, ou até mesmo as crianças, comem os peixes não permitidos, deixando de cumprir a regra, essas crianças correm o risco de sofrer prolapso do ânus. Com essa preocupação, a maioria das pessoas não consome estes alimentos, especialmente as meninas, visto que eles colocam a sua vida em risco na hora do parto. Apenas algumas pessoas menosprezam essa regra, que ainda é bastante praticada pela comunidade (Atualizado de Tapirapé, 2012, p. 27).

O relato indica que, após a cerimônia de desmame, a criança e seus pais são autorizados a voltar a comer todos os alimentos que lhes haviam sido proibidos durante o resguardo.

No decorrer desse tema, Tage'ymi informa também que o avô, ou a avó, acende o fogo cedinho e o apaga com água para fazer fumaça e para a água borbulhar com a temperatura. A avó levanta a criança desmamada acima da fogueira apagada, sobre a qual fica borbulhando a água. Segundo a cultura, esse procedimento é feito com o objetivo de levar *tekaxã* (o espírito de prolapso) para o subsolo, de modo a evitar que a criança corra o risco de soltar uma parte do ânus.

Na formação do corpo *apyãwa*, não há como uma pessoa deixar de passar por este processo, uma vez que ele se compõe de saberes imprescindíveis. O corpo, automaticamente, vincula-se aos saberes espirituais: ele não amadurece

sem o uso dos enfeites próprios para o período de desmame (Figura 1), sem a manutenção dos alimentos sagrados e sem o respeito às restrições alimentares.

Figura 1 – Inataja'ã passando pela cerimônia de desmame (2012)



Foto: Sérgio (acervo próprio).

Outro ponto abordado por minha entrevistada foi a aplicação do *xawaxiete-rowy* (sangue de jabuti) nas pernas dos meninos e das meninas que apresentam

pernas tortas (*i'ywapē mǎ'e*). O sangue desse animal é aplicado também nos braços tortos (*i'ywapē mǎ'e*). Ele serve para equilibrar os membros portadores desse problema.

Nesta pesquisa, entrevistei também o senhor Imakopy, que, durante a nossa conversa, ressaltou a diferença entre os objetos pertencentes aos meninos e às meninas. De acordo com o meu informante, a partir de três a quatro anos de idade, os meninos ganham do pai ou do irmão mais velho as flechinhas com ponta de cera (*o'ykawā*). É o primeiro passo para ensiná-los a jogar a flecha. Conforme o seu crescimento, vão recebendo outros tipos de flechas e, assim, passando por outras aprendizagens. Ao completar de seis a oito anos, recebem *o'ypī* (flecha para matar peixinhos). Daí em diante, os meninos passam a frequentar o rio ou o córrego para matar os peixinhos, muitas vezes, com a finalidade de alimentar e criar filhotes de pássaros de sua estimação. Na Figura 2, podemos visualizar dois meninos pescando peixinhos e, na Figura 3, outros dois alimentando um filhote de gavião. Nesse processo, as crianças são desafiadas a se preparar para a vida futura, prevendo como irão cuidar dos seus filhos. A respeito do cuidado com os filhotes de aves, Paula (1999, p. 18) enfatiza:

Um exemplo da delegação progressiva de responsabilidades aos *konomī* acontece durante a época do verão – de junho a setembro –, quando as aves aquáticas estão com filhotes. Os pais trazem para seus filhos inúmeros filhotes de arapapá, uma dessas aves. Estes, por sua vez, se encarregam de criá-los, e para isso vão pescar todos os dias pequenos peixinhos na beira. [...] têm que parti-los em pedacinhos para colocar nos bicos esfaimados dos arapapás, que grasnam sem parar. Acontece [aí] um intenso aprendizado de pescaria e de como cuidar de um outro ser dependente. Quando adultos, os arapapás voam embora para os lagos.

Os meninos são educados nas técnicas de pescar, de apontar e jogar a flecha, e de segurar e puxar o arco. Aprendem a ter equilíbrio no braço para não tremer na hora de puxá-lo. Nessas práticas, recebem a orientação do avô, do pai ou do

irmão mais velho. Aprendem todos os trabalhos observando e imitando essas pessoas. É comum vê-los acompanhando os afazeres dos seus pais e recebendo orientações de forma carinhosa, para que, assim, possam tornar-se os futuros sabedores da cultura. Imitam-se também as confecções das artes e das pinturas corporais, as danças de rituais, a construção da casa, a caçada etc.

Figura 2 – Kamiri e Tapiri pescando peixinhos



Foto: Makarore (2006).

Figura 3 – Ararawytyga e Xajawytyga alimentando um filhote de gavião

Foto: Waraxowoo'i (2017).

No mesmo processo da imitação, as meninas aprendem os seus afazeres, inclusive, a cuidar dos recém-nascidos. Afinal, é uma responsabilidade que irão enfrentar quando tiverem filhos. Antigamente, o pai da menina trazia-lhe um *aro* (sapo de rio ou de lago) para lhe servir de boneca. Fazia para o *aro* uma forquilha de árvore pequena (*ywyra' akysa'aka*) e o enfeitava com *pyxo'y* (enfeite usado pelas meninas no tornozelo), *tamakorã* (enfeite para a perna) e *paapy* (enfeite para o pulso). Da mesma forma, ornamentava a forquilha da árvore. Também se faziam bonecas para as meninas com o fruto de *kojanã* (cuité) e de *y'ã* (cabaça).

As meninas aprendem a cuidar de suas bonecas e de seus animais de estimação. Assim como os meninos, elas criam filhotes de papagaios, periquitos e

araras, preparando-lhes a comida com muita responsabilidade (Figuras 4 e 5). As maiores confeccionam *tamakorã* e *pyxo'ỹ* para seus animais. As aves de estimação são dadas às meninas como se fossem um filhinho ou uma filhinha. Na visão *apyãwa*, esta é a forma de avaliar se elas irão se tornar boas mães para as suas filhas e os seus filhos. Se a menina cuidar com muita responsabilidade dos filhotes de aves, sem os deixar passar fome, será uma ótima mãe. Mas, se não souber cuidar da sua criação, ela se tornará uma péssima mãe, uma pessoa que não demonstra a mínima preocupação em preparar a comida do filho ou da filha.

Figura 4 – Avó ensinando a neta a alimentar um filhote de papagaio



Foto: Waraxowoo'i (2017).

Figura 5 – Koxaoni e To'iapina alimentando um filhote de papagaio

Foto: Waraxowoo'i (2017).

A forma de ensinar as crianças é distinta: os meninos acompanham os homens, e as meninas acompanham as mulheres. O aprendizado do sistema cultural ocorre de forma específica para homens e mulheres. Por exemplo, o menino nunca pode participar da confecção do *tamakorã* e do ritual *inĩ*. O mesmo ocorre com as atividades ligadas à convivência e à sociabilidade: o menino jamais distribui alimentos para os tios, primos, irmãs e outras pessoas. Essa parcela da cultura é das meninas, ou seja, elas são responsáveis pelas tarefas de casa.

Outro ponto essencial na formação da pessoa nas fases do *konomĩ* e *kotataĩ* é o uso do *xawaxi'apyakỹga* (esqueleto do ouvido do jabuti), que é pendurado no pescoço da criança para que ela se desenvolva com muita educação, aprendendo a não cortar a fala dos pais, dos avós e dos bisavós no momento de receber deles os conselhos. As crianças que usam o *xawaxi'apyakỹga* são mais educadas, pacientes e tranquilas, e se tornam pessoas do bem. Ele serve também para a criança desmamar sem ficar lembrando do seio da mãe.

Koxamoko (moça)

Quando as meninas entram para a vida de moça, cumprem várias regras, como as restrições alimentares, ou resguardo. A responsabilidade da mãe da moça é grande, pois há nesse período um conjunto de aprendizagens a ser adquirido para a vida. A avó da menina ensina para a mãe dela a cuidar da sua primeira moça. Esta deve aprender, entre outras coisas, como se comportar durante sua primeira menstruação. As avós paterna e materna se juntam na casa da moça recente para aconselhá-la e explicar-lhe as regras de *xekakopãwa* (resguardo) e *xetanogãwa* (período menstrual) no contexto *apyãwa*, que tem um *link* com as coisas boas e ruins.

Os alimentos permitidos para *koxamoko* (moça) na primeira e na segunda menstruação são *kawi* (bebida de arroz) e *komana'iywyrã* (feijão andu, *Cajanus cajan*). Com esses alimentos, o corpo da moça fica fácil de engordar. O feijão tem de ser cozido sem sal, para que não caiam os dentes da moça. Esta não pode consumir *komaritatã* (banana-maçã, *Musa acuminata*) porque isso também faz cair os dentes. A banana que pode ser comida é *apepakygama'e* (banana-da-terra, *Musa paradisiaca*).

Nas duas primeiras menstruações, a moça não faz nenhum tipo de trabalho. Não pode nem banhar sozinha, tudo é feito com a ajuda da mãe, visto que o espírito fica vigiando-a no período de resguardo. Por isso, nunca a mãe ou a avó deixam a moça sozinha. Tage'ymi relatou-me ainda que, antigamente, as meninas *apyãwa*, no primeiro dia da sua primeira menstruação, pintavam-se de jenipapo, e antes de se pintar, pilavam o milho, pois assim se tornariam mulheres trabalhadoras.

Paula (1999, p. 20) também enfatiza os pontos importantes do sangramento menstrual da menina *apyãwa*.

A moça, assim que percebe o sangramento menstrual pela primeira vez, avisa sua mãe e rapidamente a notícia se espalha pela aldeia. A mulherada se reúne na casa da nova moça e há uma sessão coletiva de conselhos e recomendações. Há um cuidado especial para que a

moça, enquanto estiver menstruada, não banhe no rio, pois corre o risco de virar *ipirãwira*, “boto”, como aconteceu com uma ancestral dos Tapirapé. A mãe, além de manter constantemente cauim preparado para alimentar a filha, deve banhá-la discretamente num cercadinho de palha, construído atrás da casa especialmente para este fim. Outro cuidado é fazer com que ela mastigue, sem engolir, sementes de *morio*, “murici grande”, para que seus dentes não se estraguem. Ainda outro preceito a ser seguido é que a moça deve permanecer com o pé pousado sobre uma pedra enquanto durar o resguardo [...] para que ela se torne uma mulher que não “caminhe muito”, isto é, que não seja estouvada. A reclusão é mantida até que a tinta de jenipapo com que a jovem foi totalmente pintada de preto no primeiro dia do fluxo menstrual saia de seu corpo, para ela poder, então, receber uma elaborada pintura corporal. Durante esse período, a mãe trabalha arduamente para confeccionar a tempo os enfeites de algodão; as tornozeleiras, *tamakorã*; as joelheiras, *ywãwara*; e as que envolvem os pulsos, *paãpy*, além do *tamakorã amapira*, longas franjas de algodão tingidas com urucum e que serão atadas aos pulsos. Ao final desse período, que dura uma semana ou pouco mais, há uma nova reunião feminina para assistir à preparação da jovem, que, depois de ter seus *tamakorã* colocados, é ainda bastante enfeitada, com penugens de pato coladas sobre seu corpo e espessa camada de urucum sobre seus cabelos. Usando inúmeros colares de miçangas e dentes de capivara, ela sai para ser mostrada para a aldeia. Na noite deste dia receberá um novo nome, que será cantado no terreiro da *takãra*. Na próxima menstruação, todo esse ritual se repete. Assim, a ocasião da menarca é um fato socialmente celebrado.

Há duas formas de preparar a moça *apyãwa* para a cerimônia de encerramento da reclusão em que é mantida durante o primeiro ciclo menstrual. Quando ela já está na fase madura do corpo, ou, na concepção *apyãwa*, com o corpo maduro e assado (*axykato*), usa uma grande pasta de urucum na cabeça. Aquela que ainda está com o corpo cru, ou seja, que ainda não tem o corpo

completamente maduro, apenas passa urucum no cabelo. As Figuras 6 e 7 ilustram esses dois tipos de preparo.

Figura 6 – Cerimônia para o fim da reclusão no primeiro ciclo menstrual: Æxo deitada na rede com a massa de urucum na cabeça



Foto: Makarore e Yrywaxã (2010).

Figura 7 – Eirowytygi em pé, na cerimônia de saída da reclusão no primeiro ciclo menstrual



Foto: Makarore e Yrywaxã (2010).

A moça passa o período de reclusão trabalhando com *amanyxo* (algodão) e, ao banhar, nunca pode olhar para qualquer direção a não ser para o seu próprio caminho (*wape rexe*). Do contrário, o *amerewa* (um espírito) pode soltar a língua para ela, levando-a a vestir a roupa de *axyga* (espírito ruim). Paula (1999, p. 61) afirma que, mesmo passando pela cerimônia do fim da reclusão, a moça ainda mantém o banho no terreiro da casa, sem poder banhar no rio. Com uma ancestral *apyãwa*, já havia acontecido desse modo: por não respeitar essa regra, a moça tomou as formas de *ipirawira* (boto, *Inia geoffrensis*), de *xakwãaka* (espírito de unha afinada) e de *orowi* (peixe pintado, *Pseudoplatystoma corruscans*), seres da água que, inclusive, são usados como motivos nas pinturas corporais das moças e dos rapazes. Enfim, no período menstrual, a moça fica cercada pelos espíritos ruins. Portanto todo esse cuidado é necessário: não se brinca com esses saberes sagrados.

Xyre'i'i ou awa'yao'i (rapazinho)

Xyre'i'i ou *awa'yao'i* é a fase inicial do menino que entra a vestir o corpo do homem maduro, deixando de ser criança (Figura 8). A partir dessa fase, ele não pode mais acompanhar os meninos e muito menos desrespeitar as regras de formação do corpo. *Xyre'i'i* é um termo emprestado do povo *karaxã* (Iny-Karajá), que fala a língua *Iny Jyré*. Significa rapazinho. Na língua *apyãwa* se diz *awa'yao'i*. Os sábios e as sábias relatam que antigamente os Apyãwa conviviam com os Karaxã e com os Irewee (Javaé), e dessa convivência é que foi herdada a palavra *xyre'i'i*.

O ritual de passagem para a fase de *awa'yao'i* ocorre logo ao término da construção da *takãra* (casa dos homens e dos espíritos), erguida para o resguardo dos meninos que entram nessa fase. O pai do menino busca-o para a *takãra*, e ali o seu corpo todo é pintado, assim como o seu rosto. Os *awa'yao'i* ficam em resguardo por determinado tempo nessa casa, onde recebem vários conselhos dos avôs, para que não façam nada do que é proibido no resguardo. O pai busca a rede para o seu filho dormir na *takãra*, e, uma vez deitado na rede, este nada pode fazer: não pode conversar nem ficar roendo a unha, senão correrá o risco de se transformar em *xakwã'aka* (espírito de unha afinada). Somente pode segurar o testículo, para que, assim, fique com o testículo pequeno.

Os rapazinhos têm o cabelo todo raspado de manhã bem cedo, e, geralmente, é um ancião que faz o corte dos cabelos deles. A mãe passa *oroko* (urucum) na cabeça e no corpo todo do filho, que, depois, sai em busca de *inamo'i* (nambu-zinho) ou de outros passarinhos: é uma caça específica do rapazinho, através da qual ele se torna um bom caçador e bom atirador de flecha. Enquanto os *awa'yao'i* saem para caçar os passarinhos, suas mães ficam em casa fazendo *kawi*, e, retornando da caçada, eles tomam essa bebida – nada de água, para não ficar com a barriga grande futuramente. Entre os Apyãwa, essas regras do saber espiritual são chamadas *axetaanog*. Elas têm um *link* com as coisas boas e ruins.

Figura 8 – Os rapazinhos Xajkwawytyga, Kaorepytygi, Tamakorawyga, Arokomyo'i, Paireko, Komaoro, Korira'i, Etyimiari e Xajawytyga



Foto: Waraxowoo'i (2016).

Na ocasião de sua entrada para a fase madura, os rapazes procuram fazer o máximo de coisas boas, como pescar, caçar, ser educados, saber respeitar as outras pessoas, trabalhar na roça etc. Agindo assim nessa fase, o rapaz viverá a vida toda fazendo as coisas boas. Caso contrário, se ele não cumprir essa regra, sempre fará as coisas ruins, como, por exemplo, ser preguiçoso, roubar as coisas dos outros, não ter educação, não respeitar ninguém, enfim, será uma pessoa má.

Nem todos os alimentos são consumidos pelos *awa'yao'i*, que seguem um período de resguardo, sem comer peixes, carnes de animais, frutos e outras coisas. O resguardo termina depois que eles raspam os cabelos. A partir daí, todos os alimentos proibidos anteriormente são autorizados, menos a carne de aves. Na cosmologia *apyāwa*, entende-se que as aves podem causar *teawryrywa* (epilepsia ou esquizofrenia), *pyxeyja* (perna adormecida), *tekaxa'āra* (prolapso do ânus) e *takowa* (febre espiritual). Por esse motivo, os Apyāwa não consomem as aves durante o resguardo. Essa regra é bastante rigorosa para eles. As mesmas

regras dos *awa'yao'i* se mantêm até a fase da segunda iniciação dos rapazinhos, denominada *axe'atowakarã má'e*.

Axe'atowakarã má'e (segunda fase dos rapazes)

Depois do *awa'yao'i*, o rapazinho entra para a fase de *axe'atowakarã má'e*. Nesse ritual, do mesmo modo, ele passa pelo corte de cabelo, desta vez, somente na nuca, e fica no resguardo. A mãe faz o *kawi* para ele tomar durante o resguardo. Essa fase do *axe'atowakarã má'e* tem dois momentos, sendo o primeiro iniciado logo ao término da construção da *takāra*, quando o homem busca o filho para deixá-lo nessa casa. Antigamente, ao ser levado para a *takāra*, o rapazinho usava o *takojxiwaāwa* (estojo peniano). Na atualidade, porém, não se aplica mais esse estojo.

O segundo momento de *axe'atowakarã má'e* é o *myryxi re teka* (ritual de *xiwewexiwe*), em que o homem pinta o seu filho de jenipapo na *takāra* e, desde então, este não toma mais água, mas somente *kawi*. No dia posterior ao da pintura, a mãe passa no cabelo e no corpo do menino o *oroko* (urucum) diluído com banha de tartaruga para proteger o filho dos espíritos ruins e das doenças espirituais (*apitop má'eaiwa wi*). A regra para a pintura do corpo de *axe'atowakarã má'e* é não pintar *weakwāra* (o rosto), *apyxo'j* (a parte superior do tornozelo) e *apaāpy* (a mão e a parte do meio do antebraço).

Durante o *axe'atowakarã má'e*, o rapazinho não pode comer alimentos assados, mas apenas cozidos. A carne de peixe e de outros animais só pode ser comida dessa maneira. Segundo os Apyáwa, os assados não são consumidos por secar o corpo. Dificilmente o rapaz que come assados irá engordar, e seu espírito terá a mesma secura do corpo. Isso pode durar pelo resto da vida. Por isso, somente é autorizado o consumo de alimentos cozidos, que deixam a carne macia e fácil de engordar. Assim, o rapazinho ficará gordinho e bonitinho.

Também não se pode comer a carne de veado, nenhum tipo de veado, se não o cabelo pode cair. Por causa desse risco, a regra é rigorosa. O pai e a mãe sempre acompanham a alimentação dos filhos no *axe'atowakarã má'e*, nesse processo dos tabus alimentares.

Awa'yao axeakygetāxi ma'e (rapaz que usa cocar)

Para ser *awa'yao axeakygetāxi ma'e* (rapaz que utiliza o cocar grande de pena vermelha de arara), o rapaz deixa o cabelo longo (*axema'awoko*), aumenta o furo do lábio (*axemaemekwarywyj*) para o uso de tembetá de quartzo (*temekwāra*) e o furo da orelha (*axemanamikwarywyj*) para o brinco (*namikwareā*). Esta é a última fase de vida para os homens. Nessa fase se permitem os mesmos alimentos consumidos pelos mais idosos, pessoas que já passaram por esse ritual. No entendimento dos Apyāwa, o corpo do rapaz nesse período da vida já está mais maduro para quaisquer tipos de alimentos, incluindo os que são proibidos na infância. Ou seja, ele já é considerado homem de verdade.

O rapaz tem de enfrentar o ritual *marakayja* para ser iniciado como *awa'yao axeakygetāxi ma'e*. Esse ritual inclui as danças em quatro blocos: *xawaromy*, *makaxi*, *marakapāra* e *maraka'yypa*. Essas danças duram o dia todo. À noite, há ainda o ritual *ka'ò*, em que se imita o canto dos espíritos de pássaros.

A mãe do rapaz fica sobrecarregada de trabalho. Prepara *xanypatywonāwa* (casca de uma árvore específica para a mistura do líquido de jenipapo), a qual será utilizada para pintar o corpo do rapaz. A pintura é feita pela mãe ou pela avó do rapaz, geralmente no período da tarde, para que ele possa dormir com a tinta de jenipapo até amanhecer. Assim, ela fica mais preta e a sua visibilidade se torna mais clara no corpo.

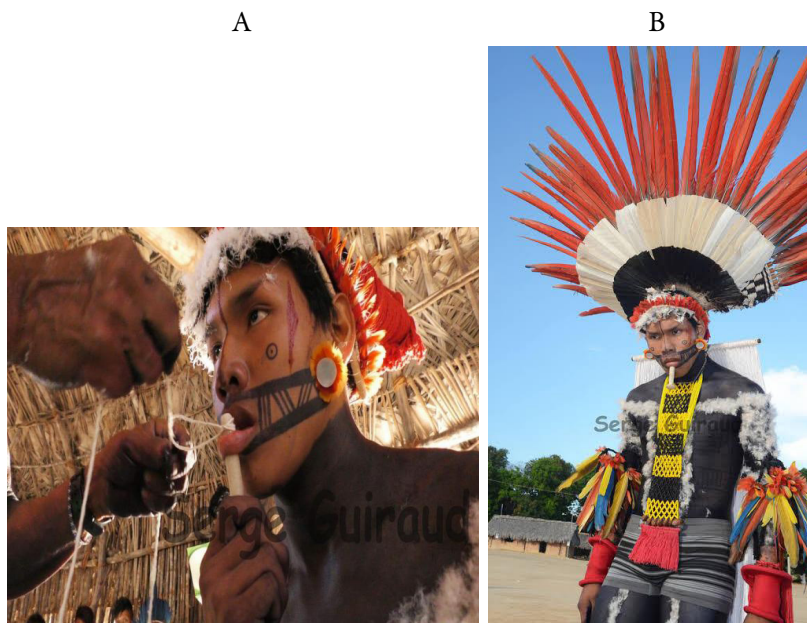
A mãe ou a avó do rapaz prepara ainda o *kawi* que ele deve consumir no ritual *axeakygetāxi ma'e*. O *kawi* constitui um consumo insubstituível por outras comidas, por isso é preciso fazer uma quantidade boa dessa bebida para o rapaz tomar durante o ritual dentro da *takāra*. Não se permite o consumo da água, pois, no entendimento dos Apyāwa, a água crua que tomamos pode afetar a saúde do corpo, causando, por exemplo, o aumento da barriga e dor nas articulações. A água crua contém espíritos dos esqueletos de peixes, e, por essa razão, não se pode consumi-la no ritual.

De manhã bem cedinho, o rapaz vai para a *takāra*. Antes de ir, toma banho para tirar o pó da tinta de *xanypāwa* (jenipapo) e se prepara para ser enfeitado.

Sua avó ou sua mãe passa-lhe *oroko* no *tamakorā* (enfeite para a perna) e no pé (*apywyg*). Nesse momento não se passa *xawaxikāwa* (banha de tartaruga) no cabelo do rapaz, senão ele fica liso e não segura *akygetāra* (cocar). Assim, o cocar pode cair no momento da dança. Além disso, segundo o conhecimento *apyāwa*, pode ocorrer uma ventania durante o ritual, pois os espíritos ali presentes fazem o vento. Esse entendimento também é um motivo para não se passar *xany* no cabelo do rapaz, o que faria voar *akygetāra*.

Ao terminar de ser preparado em sua casa, o rapaz é levado, pelo pai, para a *takāra*, e, com ele, vão os seus pertences, os artefatos que serão utilizados na festa *marakayja*: *akygetāra*, *inimaxigoo* ou *temekwāra* (tembetá para o lábio), *paapy* (enfeite para o pulso), *tamakorā* (enfeite para a perna), *tamakorā amapira* (franjas de algodão tingidas de urucum, para os pulsos), *xywaypyo* ou *wyraāwa* (penugem da ave), *yyka* (resina), *ma'yrānemāja*, *ma'yraipepyra*, *awai* ou *namikwareā* (brinco do rapaz) e *mina* (lança). Os pertences pequenos são levados em *yropema* (peneira). Os sábios ficam responsáveis por enfeitar o rapaz dentro da *takāra*, isto é, por caracterizá-lo para o ciclo de vida denominado *awā'yao axeakygetāxi ma'e* (rapaz que usa cocar).

Dos artefatos citados, colocam-se por último *ma'yrānemāja*, *ma'yraipepyra*, *xywaypyo*, *awai*, *tamakorā amapira*, *namikwareā*, *temekwāra*, *inimaxigoo* e *akygetāra*. A presença de um especialista é de extrema importância no momento de se prender *akygetāra* na cabeça do rapaz. Para montar e amarrar os objetos necessários nos seus cabelos, corta-se o cabelo de baixo com muito cuidado para não ultrapassar as regras e, na sequência, amarra-se o cabelo longo com uma linha. Enquanto isso, outros sábios passam *yyka* nos braços, nas pernas e no corpo do rapaz, onde será aplicado *wyraāwa* (Figura 9).

Figura 9 – Preparação do rapaz para a festa *marakayja* na aldeia Tapi'itáwa

Fotos: Sérgio (2016).

Com todos os enfeites afixados, o rapaz fica pronto para dançar a festa. Durante o ritual, muitos dos sábios se emocionam por relembrar-se das pessoas que não estão mais presentes fisicamente, mas, sim, espiritualmente.

Na compreensão dos Apyãwa, *akygetãra*, o capacete do rapaz, representa o desenho do sol e atrai um calor muito forte para o corpo. Esse calor vincula-se ao sobrenatural, segundo a crença *apyãwa*. A esse respeito, declara o etnólogo Charles Wagley (1988, p. 120):

Já mencionei serem as penas de arara vermelha as mais estimadas pelos Tapirapé. Elas formam a parte essencial da roda de occipício. [...] “penas de arara vermelha são quentes como fogo, dizem os Tapirapé; o sol é quente porque usa um grande ornamento de cabeça feito de penas vermelhas. Esse calor atrai sempre o sobrenatural”.

De acordo com o etnólogo, o xamã Paxeãpara afirma que os rabos de arara são quentes porque o espírito deles é fogo. Nas palavras do xamã, o sol tem *akygetãra* feito com rabo de arara cheio de fogo. Assim, quando o rapaz usa *akygetãra*, este atrai o sobrenatural, provocando o calor também para o corpo dele. Então o rapaz se torna forte e consegue enfrentar o sofrimento de dia para conquistar o poder de vestir a roupa de homem maduro.

À noite, o rapaz dança o ritual *ka'ò*, durante o qual são entoados cantos de espíritos de pássaros no terreiro da *takãra*. O ritual conta com a presença de Wýraxiga e Araxã, dois grupos em que se dividem os Apyãwa. O rapaz dança acompanhado dessas duas metades cerimoniais, e seus familiares passam toda a noite no terreiro da *takãra*. Chegando perto da meia-noite é que ele se deita na rede para descansar.

No decorrer do *ka'ò*, a mãe prepara *koxyr̃y* (molho de pimenta) para o seu filho tomar com *awaxio'i* (farinha de milho) contra *py'awokãja* (azia). À noite, o seu alimento é este, *koxyr̃y* e *awaxio'i*. Às quatro horas da manhã, depois de pouco descanso, o rapaz se levanta para finalizar a sua festa, e amanhece dançando. Ao amanhecer, ele termina de dançar e seu *akygetãra* é desmontado.

Koxyxewete e akoma'exewete (mulher e homem de idade madura)

A designação geral para gente madura é *avaxewete*: *awã* (gente) e *xewete* (maduro). Assim, *koxyxewete* significa mulher madura e *akoma'exewete*, homem maduro, já que *kox̃y* é mulher e *akoma'e* é homem.

Os Apyãwa definem a mulher como *koxyxewete* quando seu primeiro neto se torna *awa'yao'i* (rapazinho) ou sua primeira neta vira *koxamoko* (moça). A partir dessa faixa de idade, a mulher é chamada *xaryja* (avó), e tem que estar apta aos afazeres femininos mais complexos. Precisa saber, por exemplo, confeccionar as tecelagens e os artefatos que são utilizados nos rituais, as pinturas corporais, enfim, todos os trabalhos que são de *status koxyxewete*. Na Figura 10, aparece uma *koxyxewete* fazendo uma pintura no corpo de uma *koxamoko*, sua neta.

Figura 10 – *koxyxewete* Iparewã pintando sua neta Āxo



Foto: Vandimar (2016).

A definição de *koxyxewete* é dada também à mulher com aparência de *xaryja* (avó) e considerada improdutiva por haver chegado ao fim da sua menstruação. Para os Apyãwa, quando a mulher cessa a descamação de sangue, ela está fora dos perigos acumulados durante sua geração: gestações, resguardos, dietas e alguns tabus alimentares. Assim, após entrar no término da menstruação, ela pode consumir os alimentos que não se permitiam na sua juventude. Nessa faixa de idade, conforme Tage'ymi, são consumidos até mesmo os alimentos considerados sagrados, a exemplo do *kwaxi* (quati), *mytopinima* (mutum pintado), *xako'iete* (jacu), *wataro* (espécie de cará), *magãwa* (mangaba), *mexo* (beiju) etc.

Do mesmo modo que a mulher, o homem também se define como maduro ao ter a sua primeira neta a se tornar *koxamoko* (moça) ou o seu primeiro neto a se tornar *xyre'ii/awa'yao'i* (rapazinho). De acordo com o relato do entrevistado Imakopy a respeito da vida de *akoma'exewete*, este tem como traço forte a responsabilidade de transmitir seus ensinamentos aos netos, às netas, aos filhos e às filhas de seus irmãos e irmãs. É seu dever ensinar os trabalhos, dar aconselhamentos e, de modo geral, passar todo o *status* cultural aos seus descendentes. Entre os

trabalhos que devem ser ensinados por *akomá'exewete*, estão o provimento de caça (Figura 11) e a confecção da *peyra* (cesta de carga) (Figura 12).

Figura 11 – Homens carregando carne assada de porcão na *peyra*



Foto: Waraxowoo'i (2019).

Figura 12 – Imakopy confeccionando *peyra*



Foto: Waraxowoo'i (2019).

Quando perguntei a Tage'ymi, minha mãe (*api*), sobre a minha faixa de idade (36 anos), ela respondeu-me que eu estou na faixa do homem meio maduro (*a'atyarō*): “*ane ŷy nera'a tyarō'i ekawō*”. Nessa conversa, percebi claramente que *akoma'ëxewete* e *koxyxewete* equivalem à faixa de 45 a 70 anos de idade. Falando da pessoa meio madura, Tage'ymi relatou-me também que, antigamente, mulher de corpo meio maduro fazia *koxiyja*, escarificação do rosto feminino. Segundo ela, somente nessa faixa da vida, a mulher podia fazer *koxiyja*, para que o rosto ficasse bem preto. A mais novinha não podia fazer, senão a tinta não pegava bem no rosto.

Baldus (1970) discorre sobre *koxiyja* deixando evidente que se tratava de tatuagem e que sua finalidade era “distinguir a mulher da menina”. Nas palavras do etnólogo, “a tatuagem era feita [no rosto da mulher] por certos homens maduros. Estes não precisavam ser pajés, mas alguns deles o eram, por exemplo, Urukumy” (p. 105). Coincidindo com o etnólogo, Tage'ymi também se refere a Orokomy e afirma que ele era a pessoa mais especialista em *koxiyja*. Tanto que, antes da escarificação, ele não consumia *iky'ygā* (pimenta), nem *xokyrā* (sal), nem *matāwa* (pirão), visto que estes produtos causavam o pus e a infecção, portanto o escarificador não podia ingeri-los. Hoje não se pratica mais *koxiyja*.

Wajwĩ'i e mary'i (velhinha e velhinho)

Não foi fácil definir os conceitos *wajwĩ'i* e *mary'i* (velhinha e velhinho) no contexto *apyāwa*. Percebi que é muito sutil a distinção entre as classes de idade nesse contexto, mas, neste estudo, descrevo-as de acordo com a minha pesquisa etnográfica realizada entre os Apyāwa.

De acordo com a visão deles, *wajwĩ'i* e *mary'i* são pessoas que não têm mais condições de andar sozinhas para lugares distantes. Somente com a ajuda dos outros é que fazem isso. Assim, nessa faixa de idade, é comum encontrar *wajwĩ'i* e *mary'i* dentro de casa. Entre os Apyāwa, nunca se pode chamar uma mulher idosa por *wajwĩ'i*, e sim pelo termo *xaryja*, que indica parentesco: avó. Da mesma forma, o *mary'i*, homem idoso, é denominado *xeramōja* (avô).

De acordo com Maxapyxowi, outro entrevistado, os alimentos específicos para esta faixa da vida são *xawaxikato'i*, *nowi*, *xawaxipewoo* (tipos de jabuti), *porake* (peixe-elétrico), *arapa* (tuvira), *itawi* (da família da tuvira), *kwaxi* (quati) e *mytopinima* (mutum pintado). Os tipos de jabuti citados não devem ser consumidos por jovens (*iapeaty*), porque podem impactar o crescimento deles. Assim, por causa dessa interferência no crescimento dos jovens, esses jabutis são permitidos somente para os idosos, que não crescem mais e, portanto, não sofrem prejuízos na formação do seu corpo ao comê-los. Quanto a *porake*, *arapa* e *itawi*, não me foi relatado por que motivo eles são alimentos específicos dos idosos e proibidos para os jovens.

No que se refere a *kwaxi* e *mytopinima*, são liberados tanto para os jovens quanto para *mary'i* e *wajwi'i*. Consideram-se tais alimentos os mais sagrados para os Apyáwa, por terem ligação com espíritos sobrenaturais. Achei curioso que, mesmo podendo consumir essas comidas, o idoso e a idosa, ou o mais velhinho e a mais velhinha, que não andam mais sozinhos, não as comem. Afinal, as pessoas mais velhinhas voltam para a fase de *pitýga* (criança). Assim me foi relatado no contexto *apyáwa*.

Pelo que foi dito até aqui, a alimentação é muito importante para os Apyáwa. Por isso eles têm seus períodos de resguardo, que são momentos de cuidar bem da sua saúde, em especial do corpo. No resguardo, certos alimentos não são permitidos porque o corpo está, digamos, ligado ao espírito, e, da mesma forma, os alimentos. A formação do corpo tem um elo com os saberes sagrados.

Considerações finais

Nesta pesquisa etnográfica, busquei respostas para as questões ligadas à construção do corpo e da pessoa *apyáwa*, incluindo o trabalho com os resguardos referentes à gestação e ao parto. Enfatizei a transição alimentar das famílias nos períodos que antecedem e sucedem o parto, bem como a ligação entre a alimentação e a espiritualidade, e, nessa tarefa, uma de minhas fontes de pesquisa foram as informações prestadas por vários colaboradores.

Além do regime alimentar próprio dos períodos citados, chamou-me a atenção o consumo de alimentos processados e ultraprocessados dentro da Aldeia Apyãwa. Diante do fato, imaginei que encontraria ali muitos portadores de diabetes e outras doenças desconhecidas que não se faziam presentes outrora na cultura deste meu povo. A realidade mostra que os produtos industrializados estão causando o aumento de portadores de diabetes, hipertensão, hepatite, anemia e outras enfermidades que antes não existiam na aldeia. Afinal, os alimentos *maira* não se comparam com a dieta dos próprios Apyãwa, visto que ela tem maior valor nutricional e traz benefícios significantes para a saúde do corpo.

Também fui surpreendido pelo alto número de mulheres que passam por cesariana seguida de laqueadura, e esse fato se mostrou mais preocupante do que o diabetes, pois o número de portadores da doença é menor do que imaginei. O mais urgente é discutir o caso da cesariana, pois me parece que a saúde das mulheres corre extremo perigo. Sem contar que existe um risco muito grande de haver futuramente menos natalidade na aldeia do que envelhecimento.

Com o mestrado, mergulhei mais profundamente no esforço para entender de forma mais detalhada a alimentação típica para a formação do corpo *apyãwa*. Mesmo convivendo com os saberes que dizem respeito à nossa vida cotidiana, muita coisa ainda me deixava em curiosidade. Precisava acrescentar meus conhecimentos sobre a alimentação e a saúde do nosso povo, e sobre a interligação dos alimentos com a espiritualidade. Minha ingenuidade acerca desses assuntos levou-me a pesquisá-los com mais profundidade, como nunca havia feito antes. Foi algo fantástico, surreal, realizar esta pesquisa com a colaboração das pessoas mais sábias da aldeia, inclusive, dos xamãs. Considero que este estudo foi além do que eu esperava, ajudando-me a conhecer adequadamente os temas analisados.

Nesse processo, consegui conhecer um pouco o trabalho do xamã, graças à sua cooperação. A visão cosmológica dele tem elo direto com o sobrenatural, e, na aldeia, a lógica da natureza é percebida xamanicamente. Minha entrevista com o xamã foi um momento ímpar e de extrema relevância para

minha compreensão dos temas desta pesquisa etnográfica. Ele ajudou-me a alcançar o objetivo de conhecer mais detalhadamente esses temas, em especial, os alimentos do Apyãwa, a parte mais fundamental no equilíbrio da saúde.

Durante a realização da pesquisa de mestrado, analisei também uma temática muito complexa no contexto da saúde, a “intermedicalidade”, convivência entre a medicina xamânica e a biomedicina, as duas formas existentes de identificar e tratar as doenças entre os Apyãwa. Para isso, apresentei o modelo atual de atenção à saúde na Aldeia Tapi’itãwa, observando especificamente o atendimento dos pacientes pelos enfermeiros, médicos e xamãs. As enfermidades constatadas nos pacientes são consideradas simultaneamente enfermidades dos *maira* e dos próprios Apyãwa. No exame do paciente pelo médico *maira*, o mal detectado é considerado uma enfermidade *maira*, ao passo que o xamã considera feitiço a doença que detecta. Isso acarreta uma complexidade na forma de fazer o tratamento e uma divisão nas famílias: uns acreditam na cura xamânica e outros, na cura biomédica. É comum observar esse duplo entendimento nas famílias (Escola Indígena Estadual Tapi’itãwa, 2009).

As informações a respeito da saúde incluíram os consumos ideais de vegetais, animais mamíferos, aves e peixes, bem como o valor desses alimentos na formação do corpo e os tabus alimentares. A opção pelos alimentos próprios do povo *apyãwa* reflete em sua economia e tem para esse povo um grande valor cultural. Entretanto, no decorrer do tempo, conforme o meu entrevistado ou a minha entrevistada, o consumo desses alimentos vem caindo pouco a pouco na comunidade estudada. Recria-se o sistema reinventando-se uma nova vida *apyãwa*.

Como dizem as pessoas, na contemporaneidade são consideradas novas culturas em nosso território, como a adesão aos alimentos *maira*. Com toda essa interferência vinda de fora, os jovens *apyãwa* estão se desligando da sua própria imagem e das técnicas de produção inerentes ao nosso povo. De forma gradativa, diminui o interesse em fazer as “roças de toco”, formadas com produtos saudáveis, plantados sem qualquer tipo de produto químico. Os informantes

afirmam que, nesse processo, a maioria dos jovens está se acostumando a depender dos alimentos *maira*, dos produtos industrializados. Infelizmente o acesso a eles está aumentando cada vez mais.

As enfermidades novas são causadas por esses alimentos processados e ultraprocessados, mas, apesar disso, eles são comprados repetidamente na aldeia. Não há dúvida a respeito disso: acompanhei mensalmente as compras de várias pessoas, geralmente funcionários, aposentados/as e beneficiários/as. Isso mostra as mudanças decisivas para a história da alimentação e saúde do povo *apyãwa*, que, de fato, vivencia hoje uma variedade de inovações.

Enfim, vários conhecimentos dos Apyãwa estão em risco de extinção. Diante disso, no meu entendimento, meu povo deveria apenas cumprir a regra dos tabus alimentares e respeitar o ponto de vista cosmológico do xamã. Acredito que, dessa forma, a futura geração equilibraria a saúde do nosso povo e daria continuidade às tradições *apyãwa*.

Referências e inspirações

APINAJÉ, Júlio Kamêr Ribeiro; HERBETTA, Alexandre. Cantos filosóficos e a possibilidade de uma pluriversidade. *Articulando e Construindo Saberes*, Goiânia, v. 3, n. 1, p. 55-62, 2018.

BALDUS, Herbert. *Tapirapé: tribo tupi no Brasil Central*. São Paulo: Edusp, 1970.

DAMAS, Vandimar Marques. *Vermelho e negro: beleza, sentimentos e proteção entre os Tapirapé*. 2016. Tese (Doutorado em Arte e Cultura Visual) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

ESCOLA INDÍGENA ESTADUAL TAPI'ITÁWA. *Projeto político pedagógico*. Confresa, MT, 2009.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

HELMAN, Cecil. Dor e cultura. In: HELMAN, Cecil. *Cultura, saúde e doença*. Porto Alegre: Artmed, 2003. p. 68-85.

HERBETTA, Alexandre; SILVA, Maria do Socorro Pimentel da. Atualizando, juntando e esticando a universidade: considerações sobre a possibilidade de uma pluriversidade.

PRACS: Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da Unifap, Macapá, v. 11, n. 1, p. 11-26, jan.-jun. 2018.

KRAHÔ, Creuza Prumkwyj. Mulheres-cabaças. *Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 11, p. 110-117, 2017. Disponível em: <https://piseagrama.org/mulheres-cabacas/>. Acesso em: 12 jun. 2018.

LANGDON, Esther Jean. Comentários sobre “Doença *versus* enfermidade na clínica geral”, de Cecil G. Helman. *Campos: Revista de Antropologia Social*, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 113-117, 2009.

NOVO, Marina Pereira. Política e intermedicalidade no Alto Xingu: do modelo à prática de atenção à saúde indígena. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 27, n. 7, p. 1362-1370, jul. 2011.

PAULA, André Wanpura de. *Escola apyãwa*: da vivência e convivência da educação indígena à educação escolar intercultural. 2018. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2018.

PAULA, Eunice Dias de. Fazendo as regras: relação dos Tapirapé com a escrita. *Revista do Museu Antropológico*, Goiânia, v. 3-4, n. 1, jan.-dez. 1999.

PAULA, Eunice Dias de. *A língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da etnossintaxe*. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2014.

TAPIRAPÉ, Kamairá'i Sanderson. *Alimentação tapirapé*. 2006. Trabalho de conclusão de curso (Projeto Aranow'ayao: Novos Pensamentos) – Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, Aldeia Tapi'itãwa, 2006.

TAPIRAPÉ, Koria Valdane. *Saúde e alimentação das crianças tapirapé*. 2012. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura Intercultural Unemat) – Universidade Estadual de Mato Grosso, Cuiabá, 2012.

TAPIRAPÉ, Xajawytygi Daniel. *Doenças antigas e atuais*: prevenção e tratamento. 2006. Trabalho de conclusão de curso (Projeto Aranow'ayao: Novos Pensamentos) – Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa, Aldeia Tapi'itãwa, 2006.

TORAL, André Amaral de. *Relatório de identificação e delimitação da Área Indígena Urubu-Branco*. Brasília: Funai: Ministério da Justiça, 1994.

VERANI, Cibele Barreto Lins. Representações tradicionais da doença entre os Kuikuro (Alto Xingu). In: BUCHILLET, Dominique (org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: Cejup, 1991. p. 23-45.

WAGLEY, Charles. *Lágrimas de boas-vindas*. São Paulo: Edusp, 1988.

WAGLEY, Charles. Xamanismo tapirapé. *Boletim do Museu Nacional: Nova Série, Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 3, set. 1943.

Entrevistados/as:

COSTA, Felipe: médico do Programa Mais Médico, atende todas as aldeias da Área Indígena Urubu-Branco.

KARAJÁ, Kaxiwera Kleber: professor e xamã curador, herdou o xamã do povo Javaé. Morador de duas aldeias. Sua família mora em Tapi'itáwa. Sua função é no Hawalorá. Tem 48 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Akoxirawoo: mãe de família, portadora de diabetes, moradora de Tapi'itáwa e tem 40 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Awarawya Edimilson: xamã curador, tem o xamanismo dos Kamayurá e dos Kuikuro. Morador da Aldeia Tapi'itáwa e tem 40 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Ipawygi Rinaldo: técnico de enfermagem, morador de Tapi'itáwa e tem 42 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Kaorewygi Francisco: é um sábio da cultura tradicional, morador de Tapi'itáwa e tem 81 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Korapã Francisco: ritualístico de Xaneramôja, morador da Aldeia Tapi'itáwa e tem 63 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Makapxowi José Antônio: sábio da cultura tradicional, morador da Aldeia Tapiparanytáwa e tem 80 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Paxawari'i Renato: xamã curador, poligâmico, conhecedor da cultura sagrada conforme a cosmologia de seu povo, morador das aldeias Tapi'itáwa e Tapi-paranytáwa, e tem 55 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Tarywaja Rozilina: conhecedora da cultura tradicional, moradora da Aldeia Tapi'itáwa e tem 62 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Xajawytygi Daniel: técnico de enfermagem, morador de Tapi'itãwa e tem 40 anos de idade.

TAPIRAPÉ, Xywaeri José Pio: sábio da cultura tradicional, morador da Aldeia Tapi'itãwa e tem 72 anos de idade.