

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS
HUMANAS

ANDRÉ SANCHES DE ABREU

Tem, mas acabou: sobre as transformações na pajelança ka'apor
(versão corrigida)

São Paulo
abril de 2024

ANDRÉ SANCHES DE ABREU

Tem, mas acabou: sobre as transformações na pajelança ka'apor
(versão corrigida)

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Mestre em Antropologia Social

Área de concentração: Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Pedro de Niemeyer
Cesarino

São Paulo, abril de 2024

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S211t Sanches de Abreu, André
Tem, mas acabou: sobre as transformações na
pajelança ka'apor / André Sanches de Abreu;
orientador Pedro de Niemeyer Cesarino - São Paulo,
2024.
181 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
concentração: Antropologia Social.

1. Ka'apor. 2. pajelança. 3. xamanismo. 4. tupi.
5. etnologia. I. Cesarino, Pedro de Niemeyer, orient.
II. Título.

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE**Termo de Anuência do (a) orientador (a)****Nome do (a) aluno (a):** André Sanches de Abreu**Data da defesa:** 30/01/2024**Nome do Prof. (a) orientador (a):** Pedro de Niemeyer Cesarino

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 20 / 04 / 2024

(Assinatura do (a) orientador (a))

SANCHES DE ABREU, A. **Tem, mas acabou: sobre as transformações na pajelança ka'apor.** Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Banca Examinadora:

1. Prof. Dr. Pedro de Niemeyer Cesarino (Presidente)
Universidade de São Paulo
Julgamento: _____
Assinatura: _____

2. Prof. Dr. Gustavo de Godoy e Silva
University of Texas at Austin
Julgamento: _____
Assinatura: _____

3. Prof.^a Dr.^a Dominique Tilkin Gallois
Universidade de São Paulo
Julgamento: _____
Assinatura: _____

4. Prof. Dr. Uirá Felipe Garcia
Universidade Federal de São Paulo
Julgamento: _____
Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Nada do que fiz, durante o período de mestrado, fiz desacompanhado. Estão presentes nesse trabalho todos os meus amigos, familiares, colegas; todos com os quais dividi meus interesses, angústias e inquietações, e que me acompanharam durante o percurso da pesquisa: da idealização à conclusão. A todos eles eu agradeço, sem citar nomes, pois a possibilidade de deixar algum deles passar me causa imensa intranquilidade.

Agradeço especialmente aos Ka'apor. A eles pertence este trabalho e todo o conhecimento que pude aprender e descrever aqui. Há ainda muito mais por vir, assim imagino e desejo. E tenho certeza que poderei contar com a generosidade, disposição e paciência que todo Ka'apor que conheci teve ao me ensinar. Às vezes me inquieto de pensar se tudo que fiz e que farei será uma retribuição à altura de tudo que recebi. Me esforço para que seja, sim! Sarumã, Iri, Ximi, Xa'y, Filomena, Rerinho, Rossi, Francisco, Tuy, Valdemar, Iracadju, Petrônio, Iraí, Hoi, Mandi'y, Karairan, Cajá, Merãhu, Makasseraí e todos os outros amigos que fiz, *pe hũ tiki rĩ!*

Quero agradecer principalmente a quatro pessoas:

Primeiro, minha Mãe, Susana. Mãe, Ainda estou aprendendo a maneira de continuar sendo assim, aberto e sensível, como você é. Se sei um pouco lidar com a diferença, com outros modos de agir, pensar e conhecer, sei que foi você que me ensinou em primeiro lugar. Obrigado por tudo e mais um pouco!

À Cacaca, minha irmã Mariana, quem me ensinou o que é um bom texto em todos os aspectos: clareza, conteúdo, encadeamento... Espero ter conseguido aprender um pouco até aqui, Mari. E que a dissertação atenda todos os conselhos que me deu e as lições que me ensinou! Sobretudo, que essa dissertação seja uma boa leitura a você e a todos que tenham interesse em lê-la.

Ao amigo Gustavo Godoy. Pelo acolhimento quando eu ainda tateava meus interesses para começar uma jornada de pesquisa. Obrigado pela generosidade, pela atenção, por todas as orientações, por sempre me incentivar e também por controlar minhas ideias sem pé e nem cabeça. Que nosso trabalho continue, junto também com os Ka'apor. Obrigado pela amizade, Para'y!

À companheira dos meus dias, Carmen, Vim-vim, com quem compartilho a certeza e felicidade de viver tudo que há por vir nas nossas vidas. Obrigado pelo carinho, pela paciência e pela atenção. Agradeço também pela resposta calma quando a angústia, as incertezas e as inseguranças apareceram.

Os êxitos deste trabalho devem ser compartilhados com todos vocês. Os equívocos, lacunas e demais faltas que possam estar aí são inteiramente de minha responsabilidade.

Obrigado!

O presente trabalho foi realizado com apoio: da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001; do *Endangered Languages documentation Programme*; e da Fundação Memorial da América Latina e do Centro Brasileiro de Estudos da América Latina.

Resumo:

Esta dissertação tem como objetivo tratar sobre a pajelança entre os Ka'apor - povo de língua tupi que habita a Terra Indígena Alto Turiaçu (MA) - à maneira que os próprios Ka'apor a pensam e a descrevem. Parto da afirmação recorrente entre os próprios Ka'apor, com ecos na produção etnográfica sobre eles, sobre a inexistência de pajés atualmente. Tal afirmação parece contradizer a presença da pajelança no cotidiano Ka'apor, facilmente verificável pelo trabalho de campo. Afinal, como já indicado anteriormente por outros autores, falar sobre pajé, obviamente, não é falar só sobre pajé. Há muitas outras dimensões dos modos de vida dos Ka'apor que merecem atenção para que se aproxime de tão complexo e presente assunto. Me refiro às narrativas dos antigos, às músicas e canções, aos conhecimentos dos e sobre os entes da floresta, aos resguardos e proibições, às doenças, e às redes de conhecimento e interações. Quando se pergunta sobre paje aos Ka'apor, muitas vezes as respostas tratam sobre peixes, aves e outros animais da floresta que têm ou são paje. Aqueles que são identificados como pajé também preferem o furtivo movimento de negar e indicar outros pajés, ou ainda afirmar que sabem muito pouco sobre isso. Tudo isso se apresenta como complexidade adicional para o simples movimento de considerar pajé algo equivalente a um cargo, ou a algo do domínio social humano propriamente. *Paje* entre os Ka'apor pode aparecer como nome, ação, qualidade. Por essa razão a ideia é menos a de afirmar que encontrei o que ninguém encontrou do que proporcionar o encontro do que foi dito em etnografias clássicas com o que me contaram os Ka'apor sobre *paje*. O trabalho, portanto, está centrado em entrevistas realizadas com os Ka'apor, especialistas pajés ou não, sobre a pajelança, os modos de se virar pajé, e as diferenças entre a pajelança dos antigos e a realizada agora. Assim, o que sustenta a descrição e as argumentações são os registros audiovisuais que compõem acervo documental cultural e linguístico consolidado junto aos Ka'apor. O estudo, a partir da documentação, tornou possível identificar uma reflexão sobre o conhecimento da pajelança que envolvia, entre inúmeras narrativas, um vocabulário responsável por delinear os termos da relação dos paje com os auxiliares afilhados (*tupiwar*), as *karuwar* (projéteis atirados aos humanos pelos animais pajés ou por seus donos), entre outros. Tal investigação resultou também em um glossário temático localizado ao final da dissertação.

Palavras-chave: Ka'apor, pajelança; xamanismo; tupi-guarani; etnologia

Abstract:

This dissertation aims to address the shamanism among the Ka'apor - a Tupi-speaking people the Tupi-speaking people who inhabit the Alto Turiaçu Indigenous Land (MA) - in the way that the Ka'apor themselves think about it and describe it. My starting point is the recurring affirmation among the Ka'apor themselves, with echoes in the ethnographic production about them, that there are no shamans today. This statement seems to contradict the presence of shamanism in Ka'apor daily life, easily verifiable through fieldwork. After all, as previously indicated by other authors, talking about shaman is obviously not just talking about shaman. There are many other dimensions of the Ka'apor way of life that deserve attention in order to get closer to such a complex subject. I'm referring to the narratives of the ancients, the music and songs, the knowledge of and about the the forest beings, the protections and prohibitions, the illnesses, and the networks of knowledge and interactions, including predation itself. When Ka'apor are asked about shaman (*paje*, in the native language), the answers often refer to fish, birds and other forest animals that have or are shaman/*paje*. Those who are identified as shamans also prefer the furtive move of denying it and pointing out other *paje*, or even claim to know very little about it. All of this presents itself as an additional complexity to the simple move of considering *pajé* something equivalent to a position, or to something in the human social domain itself. *Paje* among the Ka'apor can appear as a name, an action, a quality. For this reason the idea is less to say that I have found what no-one else has found than to propose a meeting between what has been said in classic ethnographies with what my Ka'apor friends told me about shaman. The work is therefore centred on interviews conducted with Ka'apor people, whether they were expert shamans or not, about the ways of becoming one, and the differences between the shamanism of the ancients and that the one performed now. Thus, the description and arguments are supported by the audiovisual recordings that make up the cultural documentary collection and linguistic documentary collection made with the Ka'apor. The study, based on the documentation, made it possible to identify a reflection about the knowledge about shamanism that involved, among countless narratives, a vocabulary responsible for delineating the terms of the shaman's relationship with the auxiliaries (*tupiwara*), the *karuwar* (projectiles thrown at humans by shaman *embiaras* or by their owners), among others. This research also resulted in a thematic glossary located at the end of the dissertation.

Key-words: Ka'apor; shamanism; *paje*; ethnology; tupi

GRAFIA, FONÉTICA E GLOSA

A língua ka'apor pertence à família tupi-guarani e está localizada, segundo o estudo de Michael et. Al (2015) no grupo nuclear oriental, junto com as línguas avá-canoeiro e guajá. O estudo, que faz uma análise comparativa de mudanças lexicais, propõe uma nova classificação das línguas tupi, originalmente proposta por Rodrigues (1985). Na organização proposta por Rodrigues, o ka'apor pertence ao subconjunto VIII, junto com as línguas takunyapé, wayampi, wayampipukú, emérillon, amanayé, anambé, turiwara, guajá e zo'é.

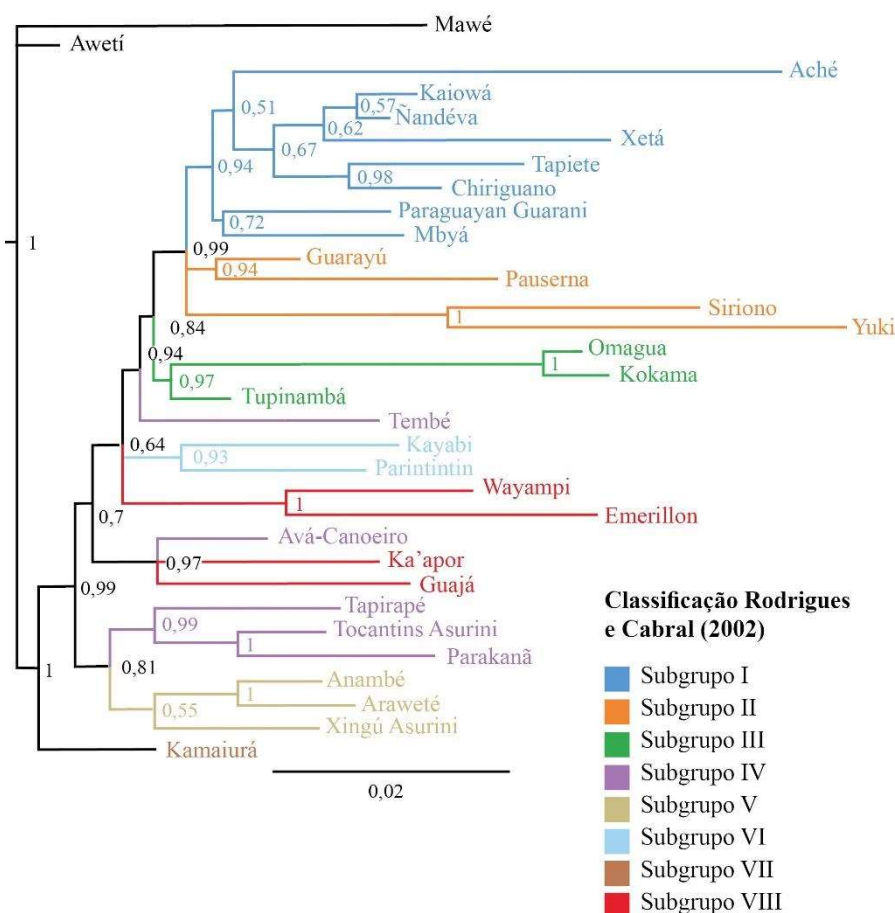


Figura 1: Distribuição das línguas tupi-guarani.

Estão comparados os subgrupos propostos por Rodrigues e Cabral (2002) e as proximidades verificadas por (Michael et al., 2015).

Nesta dissertação escrevo as palavras em ka'apor a partir da grafia mais próxima da utilizada pelos próprios Ka'apor. Ela foi inicialmente elaborada pelos missionários do *Summer Institute of Linguistics*, posteriormente utilizada por Caldas (2009), mas passou por uma série de mudanças a partir do uso cotidiano dos Ka'apor que, na maioria das aldeias que conheci, costumam ser alfabetizadas em português, apesar de serem mais fluentes no ka'apor escrito. Um dos principais elaboradores da escrita que utilizo é Rossi

Faustino Ka'apor, professor da educação regular na aldeia Axingi *renda*, em Centro do Guilherme, no Maranhão, e que apresento na introdução desta dissertação.

Abaixo, o inventário fonológico ka'apor e o grafema correspondente (Godoy, 2015; Caldas, 2009):

	Labial	Alveolar	Palatal	Velar	Glotal
Oclusiva	/p / < p >	/t / < t >		/k / < k > /k ^w / < kw >	/ʔ / < ' >
Fricativa		/s / < s >	/ʃ / < x >		/h / < h >
Nasal	/m / < m >	/n / < n >		/ŋ / < ng > /ŋ ^w / < ngw >	
Flepe		/r / < r >			
Aproximante	/w / < w >	/j / < j >			
	/i / < i >	/ɪ / < y >		/u / < u >	
	/ε / < e >			/o / < o >	
		/a / < a >			
	/ĩ / < ã >	/ĩ / < ã >		/ũ / < õ >	
	/ẽ / < õ >			/õ / < õ >	
		/ã / < ã >			

A acentuação costuma cair no final de cada palavra. Quando não, há presença do diacrítico na sílaba ou vogal anterior. O padrão silábico é (C)V(C).

A seguir, algumas abreviações utilizadas na interlinearização ao longo da dissertação:

GLOSA	Definição	Morfema
HES	hesitação	*; <i>ma'e</i>
1.sg	primeira pessoa singular	<i>a-</i>
2.sg	segunda pessoa singular	<i>re-~ere-~ne-</i>
1.pl	primeira pessoa plural	<i>ja-</i>
2.pl	segunda pessoa plural	<i>pe-</i>
3	terceira pessoa	<i>u-~o-~∅-</i>
3.pl	terceira pessoa plural	<i>ngã u-~o-~∅-</i>
HSY	epistêmico (diz que)	<i>je</i>
CAUS	causativo	<i>mu-</i>
TRNS	transitivizador	<i>mu-</i>
INTRS	intransitivizador	<i>-je-</i>
COL	coletivizador	<i>ta</i>
DAT	dativo	<i>pe</i>
LOC	locativo	<i>pe</i>
INSTR	instrumentativo	<i>pe</i>
DEI	dêitico	<i>xe</i>
PROP	intenção ou propensão a algo	<i>kỹ</i>
IPFV	imperfectivo	<i>rĩ</i>
PFV	perfectivo	<i>'y</i>
INTENS	intensificador	<i>(k)atu; te; te'e; hũ</i>
NEG	negação	<i>ym; anĩ</i>
NMLZ	nominalizador	<i>-me'ẽ; -'ẽ; -há; -har</i>
ANA	anáfora	<i>aja; ja</i>
AFT	afetação	<i>ke</i>
ENF	ênfase	<i>riki</i>
PROSP	prospecção	<i>wã</i>
LOC.PESS	locativo pessoal	<i>ehe</i>

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Distribuição das línguas tupi-guarani.	10
Figura 2: Paje'ã :	15
Figura 3: Rossi escreve os cantos em seu caderno.....	25
Figura 4: Rerinho Takwar ra'yr pejuha.....	29
Figura 5: Iraka e Kahari transcrevem juntos durante a oficina de documentação.	31
Figura 6: Pytun rahã Jahy wera katu.	34
Figura 7: Kerewi, Parawa'y Hu e Tãin Hu tomam banho no igarapé de Axingi.....	54
Figura 8: Sarumã mostra o pato (urumã)	67
Figura 9: Ximi fuma seu pytym com kyryhu hyk.	75
Figura 10: Festa do Wiraohawo.	85
Figura 11: Xa'y mostra como antigamente, na época do incêndio de Mair, levaram a casa do pajé para o alto. (12 de outubro de 2023)	85
Figura 12: Iri enxerga as tupiwar quando puxa o tauari.....	91
Figura 13: Maju'ã.....	94
Figura 14: Itarenda.	101
Figura 15: Arar'ã.....	105
Figura 16: Rossi mupinãha.	110
Figura 17: Kixin-ru, Petrônio, mostra o tamanho dos cigarros dos primeiros pajés... 112	
Figura 18: Festa do Kawĩ	118
Figura 19: Mulheres carneiam o jabuti.	125
Figura 20: Valdinele Ham mujãha.	134
Figura 21: Petrônio mukapitã.....	134
Figura 22: Sarumã pytym hykýi.....	141
Figura 23: Sarumã ta'yn 'ã ke muxe.	141
Figura 24: Apo nixói pajé.....	149
Figura 25: Círculo de pajelidade.....	159

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
Estudos sobre a pajelidade	19
Consulta aos Ka'apor	23
O trabalho à distância.....	26
Documentação como método e estudo.....	28
1. À PROCURA DOS PAJÉS KA'APOR:.....	35
A busca	36
Pajés nas narrativas	41
Pajelança nos Diários índios.....	46
Depois das primeiras etnografias.....	51
2. PAJE REHE HAR (sobre os pajés)	55
2.1 <i>Sarumã amõ Sarumã-ru rehe har</i> (sobre Sarumã e Mati).....	56
2.2 <i>Ximi rehe har</i> (sobre Ximi)	70
2.3 <i>Xa'y rehe har</i> (Sobre Xa'y).....	79
2.4 <i>Iri rehe har</i> (Sobre Iri)	87
3. KA'APOR PANDUHA PAJE REHE HAR (o que dizem os ka'apor sobre pajé).....	95
3.1 <i>Paje yman ixoha</i> (como eram os pajés antigamente).....	96
1º antigamente: os falecidos pajés.....	97
2º antigamente: a língua de tucano-pajé	102
3º antigamente: a árvore-pajé	107
4º antigamente: o primeiro pajé.....	111
3.2 <i>Korõ ahy rehe har</i> (sobre o coronavírus)	113
3.3 <i>Iwãtarixã ka'a pe kanim oho</i> (Chicão se perdeu na floresta).....	116
3.4 <i>Ymanihar ke panduha</i> (fala dos antigos).....	119
I. <i>Wyrahu rehe har</i> (sobre o gavião real).....	120
II. <i>Sawa'e iãkã ohok ame'ẽ rehe har</i> (Sobre o homem que perdia a cabeça).....	121
III. <i>Ae rehe har</i> (Sobre o onço Ae).....	126
IV. <i>Ywytu ai rehe har</i> (sobre o Ywytu)	129
4. PAJE MA'EHA (pajelança).....	133
CONCLUSÃO	143
Pajé não pode ser uma manifestação individual.....	145
Os animais pajés e os seres jar	156
Círculo da pajelidade	158
BILIOGRAFIA	161
GLOSSÁRIO	166



Figura 2: *Paje'ã* : a imagem do pajé com seu *maraka* e com o seu *pytym* (cigarro) Desenho de Makassérain Ka'apor 13/10/2023, Aldeia Axingirênda.

INTRODUÇÃO

Esta dissertação é resultado de uma pesquisa de dois anos e meio sobre a pajelança ka'apor. Foram cinco meses em trabalho de campo, e ao menos um ano e meio conversando regularmente com os Ka'apor à distância.

Os Ka'apor são um povo indígena de língua tupi que habita, junto com os Tembé, e os Guajá a Terra Indígena Alto Turiaçu. Acredita-se que se consolidaram como grupo distinto ainda no século XVIII e migraram para a região onde atualmente habitam a partir de um centro tupi na base do rio Tocantins, ou, possivelmente, mais a oeste, próximo ao Xingu. Alguns dados linguísticos corroboram esta tese, como a possível origem Tupi-Guarani da palavra portuguesa Tocantins (Balée 1994, pp.25-42. *I takãfi*, em Ka'apor; Balée traduz por 'rio esfumaçado'); também alguns relatos históricos, como o que trata sobre a guerra com os *karaja-pitaj* (*sic.* Acarajá-pitanga, segundo Noronha, 1856 apud Balée, 1994)¹, que ainda no século XVIII viviam próximo à confluência dos rios Araguaia e Tocantins.

Outra argumentação de Balée tem apoio no mito que tem por cenário uma enorme castanheira - árvore que não existe na localização atual dos Ka'apor, mas no baixo Tocantins. Balée sugere uma migração desde o Tocantins, em direção nordeste para o rio Acará e, de lá, rumando ao leste para o Capim, para atingir posteriormente o Piriá, mais ao norte, e, finalmente, o Gurupi. Segundo Ribeiro (1974, p.33), os Ka'apor passaram a transpor o rio Gurupi acossados por extratores de produtos florestais ainda na metade do século XIX².

Atualmente, na Terra indígena Alto Turiaçu, há 22 aldeias ka'apor com uma população total de 4168³ pessoas. Das 22 aldeias, pude conhecer sete: Turizinho, Paraku'y *renda*, Xie Pihun *renda*, Axingi *renda*, Amba'y *renda*, Ywera e, muito brevemente, Capitão Myra. Em quatro dessas aldeias (Axingi, Amba'y, Xie e Paraku'y) moram, pelo que me foi informado, quatro dos únicos cinco pajés ka'apor. Pude conhecê-los⁴, ouvir sobre seus processos de aprendizagem da pajelança, sobre pajés antigos com

¹ Segundo Helena Schiel (comunicação pessoal), os Karaja chamam os Ka'apor de *karalau* ou *gradaiú*.

² “Uma genealogia de mil e duzentos nomes com os respectivos lugares de nascimento e morte que nos foi ditada por um [Ka'apor] permite a reconstrução passo-a-passo desta migração, do Acará ao Capim, daí ao Guamá, em seguida ao Gurupi, depois ao Gurupiúna, já na margem direita, onde se encontram” (Ribeiro, 1974, p.33)

³ Segundo dados do IBGE de 2022. Disponível em <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html>, acessado em 22/10/2023

⁴ Eri é o único pajé que não conheci. Mora atualmente na aldeia Cajueiro junto aos Tembé.

os quais aprenderam e outros tantos conhecimentos relacionados à pajelidade⁵, aos quais me dediquei ao estudo mais profundamente, pois logo se tornaram assunto central da minha pesquisa.

O que me chamou atenção inicialmente, mais do que a ausência de trabalhos sobre a pajelança ka'apor, foi a afirmação presente nas etnografias clássicas, com alguns ecos ao longo dos anos⁶, de que não haveria pajé entre os Ka'apor. Posteriormente, em trabalhos da última década, a presença da pajelança e dos pajés é tida, curiosamente, como óbvia.

Essa não é uma questão alheia aos Ka'apor. Durante a pesquisa, meus amigos Ka'apor negaram a existência de pajés várias vezes. Trata-se de uma afirmação recorrente, apesar da pajelança ter um papel central no cotidiano ka'apor, facilmente verificável pela experiência do trabalho de campo. É nesse sentido que as questões levantadas durante a pesquisa e as argumentações construídas durante este trabalho visam complexificar vereditos sobre a existência ou não de pajés e da pajelança entre os Ka'apor. Para isso, é imprescindível ouvir e levar a sério o que os Ka'apor têm a dizer sobre o assunto.

Inicialmente, contudo, eu pretendia dedicar esta etnografia aos estudos sobre a Língua Ka'apor de Sinais, à semiologia, a uma teoria da comunicação ka'apor, bem como aos estudos sobre tradução. Embora não sejam mais o grande mote da pesquisa, tais assuntos continuam cultivando meu interesse e indicaram os caminhos para o presente trabalho. E aqui também está presente a preocupação em abordar, ao menos brevemente, a relação entre tradução e práticas de conhecimento entre os Ka'apor.

Para poder entender a maneira como os Ka'apor pensam a pajelança foram imprescindíveis as inúmeras conversas que mantive com os Ka'apor, e, principalmente, a análise dos registros audiovisuais realizados durante o trabalho de campo. Tais registros são parte de trabalhos desenvolvidos ao longo do mestrado para a construção de dois acervos sobre as línguas Ka'apor. Um primeiro, de Vitória Aniz e Gustavo Godoy, sobre a Língua Ka'apor de Sinais⁷; e o segundo, que é uma parceria minha com o antropólogo

⁵ Ao longo do trabalho utilizo termos como “pajelidade”, “pajelança”, “pajeleza”, “pajelar”, entre outros. São obviamente derivações da palavra *paje*, aportuguesada para pajé e referem-se às diferentes significados e funções que a palavra *paje* assume. Pajelidade, aqui, refere-se aos termos, conceitos, conhecimentos atinentes à pajelança. Os outros termos serão facilmente apreendidos pelo leitor.

⁶ Descrevo e indico estes estudos na seção 1 da dissertação.

⁷ Aniz, Vitória and Gustavo Godoy. 2020. Documentation and description of Ka'apor Sign Language. Endangered Languages Archive. URL: <http://hdl.handle.net/2196/31e54111-bf0d-4477-8b37-b845ce76d837>.

e linguista Gustavo Godoy, de documentação dos mitos Ka'apor⁸. Este último é um trabalho financiado pelo *Endangered Languages Documentation Programme*⁹, que começou em agosto de 2022, e com término previsto para agosto de 2024.

O registro e a documentação são de extremo interesse dos Ka'apor. Atualmente são os Ka'apor mais jovens que realizam a documentação dos conhecimentos dos mais velhos, com equipamentos próprios tais como câmeras, gravadores e celulares. Durante os trabalhos de campo, foi possível ensinar alguns professores das escolas indígenas e também jovens acompanhados dos mais velhos, a trabalhar no computador e nos softwares de edição de vídeo, imagem, transcrição, entre outros. Rapidamente surgiu a conversa sobre um centro de memória ka'apor e de um acervo documental, com o qual esta pesquisa tem muito a contribuir. Uma cópia de todo material já produzido foi deixada com a Associação Ka'apor ta hury do Rio Gurupi¹⁰.

Fui muito feliz em contar com a disposição dos Ka'apor em participarem dos registros audiovisuais e me ensinar, o que rendeu uma quantidade de registros repletos de informações. A análise dos registros é promissora, no sentido de poder revelar uma linguagem reflexiva sobre campos de saber dos Ka'apor.

O estudo, a partir da documentação, tornou possível identificar uma reflexão sobre o conhecimento da pajelança que envolvia, entre inúmeras narrativas, um vocabulário responsável por delinear os termos da relação dos *paje* com os auxiliares afillhados (*tupiwar*), e com as *karuwar* (projéteis atirados aos humanos pelos animais pajés ou por seus donos), entre outros. Tal investigação resultou também em um glossário temático localizado ao final da dissertação.

⁸ Godoy, Gustavo and André Sanches de Abreu. 2022. Yman har ma'e pandu ha: Myths and accompanying co-speech gestures in Ka'apor. *Endangered Languages Archive*. Handle: <http://hdl.handle.net/2196/333h4354-as2w-2282-g85q-98hbb458990o>.

⁹ O *Endangered Languages Documentation Programme* foi fundado em 2002 e tem como objetivo a preservação do patrimônio cultural e dos ecossistemas ameaçados. Para isso, propõe a constituição de acervos de livre acesso, prezando pela democratização da informação, sem barreiras ou custos. Desde 2002, o programa se dedica à documentação e preservação de línguas ameaçadas através do financiamento de propostas de documentação em todo o mundo. De toda documentação resulta um acervo documental, disponibilizado gratuitamente. O programa também forma pesquisadores interessados na documentação linguística, e privilegia trabalhos em que as comunidades locais estejam engajadas em todos os processos, prezando pela autonomia dos pesquisadores locais.

¹⁰ A Associação Ka'apor ta Hury (Ka'apor COL Feliz; 'Ka'apor felizes') foi criada com auxílio de William Balée ainda na década de 90. Uma das principais funções da associação é mediar a relação entre os brancos (*kamarar ta*) e as aldeias e suas lideranças locais.

Estudos sobre a pajelidade

Esta etnografia se pretende uma descrição inédita e minuciosa sobre a pajelança e sobre a pajelidade ka'apor a fim de integrar um corpus de trabalhos que descrevem a pajelança entre outros povos ameríndios. A pesquisa parte de um campo muito bem consolidado de estudos, principalmente da etnologia da América do Sul a partir dos anos 1980. Diferentemente desses estudos, opto aqui por traduzir o que costumeiramente é chamado de xamanismo por 'pajelança' e/ou 'pajelidade'. Não se trata de abdicar do termo xamanismo, reconhecido internacionalmente como tema em que este estudo se insere, mas de devolver o termo 'pajé' e suas possíveis flexões às possibilidades tradutórias de um sistema de conhecimento. Afinal, a palavra ka'apor *paje*, com cognatos em outras línguas tupi, pode ser tida como um verbo estativo, um adjetivo e um substantivo (cf. glossário). Não se trata, portanto, de centrar a observação e reduzir a pajelidade e a pajelança a um sujeito-pajé. Soma-se ao aportuguesamento do termo 'pajé' o reconhecimento do termo 'pajelança' como o momento da realização prática dos conhecimentos a ela relacionadas. Essa definição, algo difusa e abrangente, é proposital. No Maranhão, 'pajelança' também se refere às práticas em terreiros de candomblé e umbanda, cujos sacerdotes são reconhecidos pelos Ka'apor como *paje*, além de ser boa tradução para *paje ma'eha* (pajé 3-fazer-NMLZ), momento em que o *paje* ka'apor remove as *karuwar* e interage com as *tupiwar*.

Os termos que acabei de mencionar (*karuwar* e *tupiwar*, e os outros termos relacionados à pajelança que aparecem nessa dissertação: *ijar*, *i'ã*, *ajã*, *maraka*, *pytym*, *peju*, entre outros), mencionados quando dos relatos dos viajantes e cronistas do período colonial, foram extensivamente estudados nas últimas décadas. Neste contexto, não posso deixar de localizar a importante publicação organizada por Langdon (1996), além de outras reflexões importantes para o estudo da pajelança, principalmente quando a pesquisadora localiza a pajelança como mediadora da alteridade. Também igualmente importantes são os volumes 27 e 28 da *Revista de Antropologia* da Universidade de São Paulo (1985), que reúnem artigos de pesquisas sobre o assunto. Destaco os artigos de Eduardo Viveiros de Castro, Regina Müller, Lúcia Andrade, Elizabeth Lins, Rafael de Menezes Bastos e Dominique Gallois.

A descrição que Gallois faz no artigo "O pajé waiãpi e seus espelhos", bem como as reflexões que acompanham sua descrição, parecem tão próximas da pajelança Ka'apor que trazem à tona algumas inquietações sobre a "relativa constância de certos termos

cosmológicos” (Viveiros de Castro, 1985c, p.404) e a ocultação de diferenças nas pajelidades entre os povos indígenas, que merecem ser sistematizadas num banco de dados robusto para fins comparativos. Não é o objetivo da dissertação realizar tal comparação (mesmo que esteja em elaboração). Se considerarmos o recorte arbitrário de coligir apenas as informações sobre a pajelidade entre os povos que falam alguma língua tupi-guarani, então seriam pouco mais de três dezenas de conjuntos de termos sobre diferentes pajelidades (isso acreditando-se que há informações sobre todas essas pajelanças). Considerar apenas os falantes de línguas tupi-guarani, contudo, é um recorte arbitrário. Não há razão para desconsiderar outros povos tupis, ou outros povos ameríndios.

Os capítulos a seguir não traçam uma comparação com outras pajelidades, justamente para enfatizar as características da pajelidade ka’apor que intento descrever. Caso contrário, correria o risco de atribuir aos Ka’apor, aquilo que outros autores disseram sobre outros povos, ou que formularam enquanto teoria que abarca, inclusive, as práticas de pajé. Isso, contudo, não me impede de realizar uma breve comparação do léxico da pajelidade e da apreensão cosmológica, além de localizar algumas pajelanças que tanto se assemelham ao caso Ka’apor na questão central deste trabalho.

A pajelança ka’apor pode ser sintetizada no título da dissertação “Tem, mas acabou”. Essa proposição, aparentemente contraditória, talvez não seja exatamente uma peculiaridade ka’apor, mas uma característica própria da pajelança, presente em vários outros grupos que certamente são variações desse mesmo tema, cada uma com suas complexidades.

Um desses casos é o do povo Parakanã, habitantes da margem oriental do Rio Tocantins, não muito longe do território ka’apor atual. Foram alguns Asurini, Ka’apor e Tembé que estiveram na frente de atração parakanã. Entre eles Petrônio Ka’apor, quem conheci na aldeia Turizinho, e Nelson Tembé, que pajelou durante muito tempo entre os Ka’apor¹¹. Não há sequer xamãs em sentido estrito entre os parakanãs, apenas pessoas dotadas de maior ou menor capacidade de sonhar”, observa Fausto (2001, p. 199). “Não há, mas existe” poderia ser o mote parakanã. Isso porque a pajelança entre os parakanã possui valor negativo. Ou seja, existe uma inversão no valor da pajelança entre os Ka’apor e os Parakanã. No primeiro, o pajé é o principal responsável pela cura de doenças

¹¹ Recentemente foram feitas gravações sobre as Memórias de Nelson, Arakanpuri. Em uma delas, ele fala justamente sobre as frentes de atração, citando diretamente os Parakanã: <https://www.youtube.com/watch?v=EUuXI4iXQ4>

causadas por intensões agressivas, principalmente dos animais, que também são ou têm pajé. No caso ka'apor, os pajés costumam ser bem vistos. No caso Parakanã, o pajé faz mais a vez de feiticeiro – embora o feiticeiro oculto parakanã também cure - o que justifica o constrangimento das pessoas em falar sobre o assunto. As doenças, entre os Parakanã, são causadas principalmente pelas gentes feiticeiras, e para os Ka'apor as doenças são manifestações das agressividades de animais e entes das florestas, matas e rios.

O caso Yudjá poderia ser descrito como um caso em que “acabou, mas agora tem”. A pajelança teria desaparecido durante muito tempo, e reaparecido em tempos recentes, sendo atribuído a um pajé (Senã'ã) a origem da humanidade e do mundo (Lima, 2005). Lima (2018) descreve como entre os Yudja há recentemente um movimento de recriação da pajelança a partir do encontro deste povo com a ayahuasca. Relata que em 1984, quando chegou a primeira vez em Tubatuba para realizar seu trabalho de campo, foi informada de que ela havia chegado tarde demais, que já não existiam mais pajés, os últimos tendo desaparecido coisa de menos de duas décadas antes de sua chegada. No caso Yudjá, o renascimento de uma “pajelança original” se deve ao encontro com a ayahuasca, a partir da União do Vegetal, e, mais recentemente, ao intercâmbio com os Ashaninca.

Entre os Wajãpi do Amapari, segundo Gallois, a pajelança foi negada sucessivas vezes, embora a antropóloga descreva exatamente o momento de seu revivalismo. A situação lembra o caso ka'apor, embora se diferencie deste principalmente pelos objetos, instrumentos do *paie*. Entre os Ka'apor, os pajés não fazem usos de espelhos, e sequer há *tupã'sã* como a trama que liga todos os seres e entes, como há entre os Wajãpi. Uma diferença é que não há forma análoga no ka'apor do *ipaié* wajãpi. O que talvez implique que a configuração da pajelança ka'apor não possa ser sintetizada como "ter pajé", tal como ocorre na língua wajãpi.

Da mesma forma, é possível aproximar a pajelança ka'apor de outras pajelidades ao considerarmos seu caráter disperso, ou mesmo os termos a ela associados e seus cognatos ou equivalentes.

Assim, o caso Yaminawa, povo de língua pano, também se aproxima parcialmente do caso Ka'apor. Segundo Pérez-Gil (2006), a pajelança yaminawa é tão difusa que se pode passar longos períodos em campo sem percebê-la, do mesmo modo que se pode percebê-la em todos os aspectos da vida cotidiana. A pajelança não está centrada na figura de um especialista, mas rege a maneira como os Yaminawa narram eventos, pensam acontecimentos, realizam atividades e etc. Afirma a autora:

Mesmo que certos elementos ou práticas tenham desaparecido, segundo o próprio discurso yaminawa, os conceitos e princípios em que se baseiam continuam em boa medida permeando as práticas atuais e servem como base aos Yaminawa para interpretar numerosas ocorrências da vida cotidiana, assim como para manter um diálogo com o xamanismo regional. (2006, p.3)

O caso Guajá é próximo ao caso Ka'apor, e em certa medida de assemelha à dispersão da pajelança yaminawa. Segundo Garcia (2018, pp.131-204), entre os Guajá não há necessariamente um pajé especialista, mas a pajelança é algo aprendida e difundida entre os homens que cantam para *karawara*. *Karawara* é um dos resultados das transformações pela qual uma das partes que formam a pessoa é submetida após a morte. Segundo Garcia, são três os elementos que formam a pessoa Guajá: *ipirera* (“couro”), *hajtekerá* (“carne”) e *ha'aera* (“raiva”). Essas são noções centrais para o entendimento da sociocosmologia Guajá, pois promovem a vida e possibilitam a separação da pessoa após a morte: sua *ipirera* permanece na terra e apodrece; sua *ha'aera* se transforma em *ajj̃*, espírito necrófago que atacam os humanos; e a *hajtekerá* vai para os patamares celestes *iwa* e lá permanece em uma forma super-humana (*karawara*) após passar por longos procedimentos. É também a *karawara* um espírito caçador pelo qual os Guajá cantam para receber seu auxílio em situações específicas. Segundo Garcia, são mais de cem tipos diferentes de *karawara*.

Também a morte Araweté decompõe a pessoa em três elementos: o cadáver, o *ta'äwe* terrestre e o *ta'äwe* celeste ou *Mãĩ pihã nĩ* (“o que estará com a divindade”). *Ta'äwe* é um duplo que ocupa o lugar da ausência do morto. Não se trata de falta, pois é preenchimento de um espaço anterior, “é um efeito, uma persistência da memória [...] é a sombra que a memória projeta de um corpo ausente, o efeito de uma causa ausente” (Viveiros de Castro, 1985b, p.71). Embora Viveiros de Castro não arrisque uma tradução para *ta'äwe*, está implícita na palavra a marca de uma ausência (causar ausência). Esta marca de ausência encontra no “quase-acontecimento” da morte uma divisão com desfechos particulares: a *ta'äwe* terrestre, que é um corpo, um *hirã* (continente, envoltório, “pele”, corpo matéria), é um ser automático, repetitivo e grotesco que vaga pela mata em companhia dos *Ãyĩ* (equivalente Araweté ao *Anhanga* Tupinambá) até se transformar em um gambá-morto. A *ta'äwe* terrestre se opõe à *ta'äwe* celeste. Esta última sustentada pelo *ĩ*, “princípio vital” e que atravessa longa jornada até ser devorada pelos vários *Mãĩ* e se tornar um deles. Diz o autor:

O princípio vital não é uma abstração, ele corresponde a uma *imagem corporal*, a uma *hirä*, quando se encontra, no sonho, na morte e nas “perdas de alma”, separado do corpo próprio. Não obstante, creio poder distinguir uma *ĩ* ativa, a “imagem-princípio vital”, e uma *ĩ* passiva, a “imagem-sombra”. A primeira é da ordem das causas, é interior (o corpo humano terreno, *ehete*, é envoltório, *hirä*, desta *ĩ*), e possui uma existência não condicionada, autônoma; a segunda é, como vimos, da ordem dos efeitos, é exterior, marca bruta de uma ausência.

[...]Um atributo básico desta *ĩ* [imagem-sombra] é a consciência (*ikaakĩ*) e a percepção. (Inversamente, seria curioso notar algumas semelhanças da *ĩ-sombra* e do *ta’äwe* terrestre com o “Inconsciente”...) (Viveiros de Castro, 1985b, *Ibidem*, p.72)

Assim, em todos os casos, a imagem passa por um longo processo até tornar-se outra (espírito auxiliar, deus canibal, etc.). No caso Araweté, a *ĩ* é devorada pelos *Mãï* e seu corpo é logo recomposto também na forma *Mãï*. Entre os Guajá, a *hajtekerä* se transforma em *karawara* tão logo se esqueça de sua vida terrena. No caso ka’apor, a ‘ã de alguém é queimada por *tupã* e logo transformada em uma nova pessoa (cf. seção 2.1).

A sistematização das informações sobre a pajelança entre diferentes povos indígenas auxiliará na apreensão das transformações das diferentes pajelidades, identificando traços sobre a pajelança, para além do que já foi delineado pelos etnólogos até aqui. Mais importante do que as generalizações, talvez seja a constatação das diferenças verificáveis entre as diferentes pajelanças e pajelidades.

Consulta aos Ka’apor

Entre os dias 1º de janeiro e 14 de março de 2022, pude realizar o primeiro trabalho de campo na Terra Indígena Alto Turiaçu, na divisa do estado do Maranhão com o Pará. Antes de começar a desenvolver a pesquisa, entrei em contato com Iracadju Ka’apor, diretor geral da Associação Ka’apor Ta Hury do rio Gurupi, e pedi autorização para submeter minha proposta de pesquisa à Universidade de São Paulo. A resposta chegou mais de um mês depois, em 24 de janeiro de 2021. Em mensagem de áudio, Iracadju afirmou que algumas lideranças das aldeias (*kapitã ta*) foram consultadas, e que permitiram a pesquisa, ainda voltada à Língua de Sinais Ka’apor, com a condição de que parte do seu desenvolvimento fosse aproveitado nas escolas indígenas:

Se o senhor vir pra fazer pesquisa, nós queria pedir pro senhor, se der tudo certo, ensinar também a gente. [...] Nós também escrevemos, mas nunca fizemos um curso, a gente nunca pesquisou, nunca fez uma faculdade, pra escrever ka’apor. E não existe um curso, vamos dizer, da língua ka’apor [...] Hoje estamos trabalhando aqui com alternância de

estudo, que é a forma da gente comprovar, ter algum registro de escolaridade [...] nós tá pensando também em fazer graduação, e fazer curso técnico, com orientação dos parceiros também, pra melhorar nossos conhecimentos e ser mais valorizado também. Porque lá fora as pessoas acham que a gente não sabe de nada. Pelo contrário, né?! A gente zela pela nossa cultura, pela nossa preservação, e território e tudo mais. Uma cultura que só a gente sabe, né?¹²

Atualmente, nas aldeias em que visitei, há ao menos dois professores instruídos por programas de capacitação de instituições educacionais do Maranhão ou do município de Paragominas, no Pará. Com exceção da aldeia Ximbo *renda*, com um corpo docente indígena robusto, as outras possuem apenas um ou dois professores que ministram aulas em ka'apor e português. Via de regra, as aulas são sempre oferecidas em português por professores dos municípios vizinhos. Fora os materiais confeccionados pelos missionários do *Summer Institute of Linguistics* (SIL), as cartilhas *Mu'eha* (ensinar-NMLZ)¹³, não há material didático na língua Ka'apor.

Ao todo, levei mais de quatrocentos exemplares das cartilhas *Mu'eha* e do dicionário (1989a, 1989b, 1975a, 1975b, 1975c, 2007) feitos pelo SIL para as aldeias e para a Associação Ka'apor ta Hury em 2022. Esses materiais foram brevemente revisados e submetidos a nova editoração removendo-se qualquer termo pejorativo ou intenção evangelizadora, sem, contudo, descaracterizar o material reconhecido pelos mais velhos. Essa foi a maneira encontrada junto a Iracadju Ka'apor, e outros professores ka'apor, de reintroduzir materiais na língua ka'apor nas escolas de algumas aldeias.

Novos materiais estão sendo criados junto aos Ka'apor a partir da documentação que estamos realizando, os Ka'apor, Gustavo Godoy e eu. Merece destaque entre esses materiais a enciclopédia que está sendo escrita por Rossi Faustino Ka'apor e organizada por Gustavo Godoy.

Rossi é grande estudioso dos conhecimentos Ka'apor. Ainda na década de 1980 foi escolhido pelos missionários do *Summer Institute of Linguistics* para traduzir a Bíblia ao ka'apor. Hoje, Rossi guarda a preocupação de salvaguardar os conhecimentos ka'apor para os mais jovens e é um dos professores mais atuantes na aldeia Axingi *renda*.

¹² Mensagem de áudio enviada por Iracadju Ka'apor em 24 de janeiro de 2021.

¹³ A chegada do SIL no Brasil acontece no final da década de 1950. A instituição faz convênios com o Museu Nacional, posteriormente com a Funai e também com a Unicamp. O SIL continua atuando no Brasil em sua missão principal, que é produzir versões da Bíblia em todas as línguas. Uma das primeiras, se não a primeira, foi a Bíblia em Kaingang, em 1977. Como o SIL também precisa produzir leitores da Bíblia, assumiu então o trabalho de produzir materiais didáticos, com a chancela da Funai.



Figura 3: Rossi escreve os cantos em seu caderno.
Aldeia Axingi *renda*, 8 de janeiro de 2022.

O trabalho à distância

Boa parte do trabalho realizado durante o mestrado aconteceu por meio de mensagens instantâneas trocadas com os Ka'apor, antes do trabalho de campo propriamente, durante e depois. Em realidade, o trabalho de campo precisou ser adiado por um ano, período em que eram tomadas as precauções necessárias para conter os avanços do coronavírus. Somente no final de 2021, quando a maioria da população brasileira estava vacinada, pude organizar os trabalhos de campo realizados em 2022, seguindo rigoroso controle sanitário, para que não se tornasse um risco aos Ka'apor.

Enquanto ainda não se tinha qualquer previsão sobre o momento em que seria possível visitar os Ka'apor, optei por começar o trabalho de campo à distância e iniciei algumas conversas com os Ka'apor, ainda em português, com mensagens de áudio pelo celular. Foi por meio de mensagens instantâneas que pude manter um contato diário com os Ka'apor, ouvir diariamente o ka'apor e aprendê-lo. Foi também imprescindível para meu aprendizado da língua o grupo de estudos que organizei com Gustavo Godoy, a linguista Vitória Aniz e o antropólogo Alessandro Campos, além da revisão bibliográfica que consistia em leitura de etnografias realizadas anteriormente com os Ka'apor e os estudos linguísticos, como os empreendidos pelo casal de missionários do *Summer Institute of Linguistics*.

Nessas primeiras conversas à distância era assunto recorrente a pandemia do novo coronavírus e como a doença estava “andando” pela cidade de São Paulo. Em determinada ocasião Rerinho Ka'apor, quem viria a ser meu *pái anga* ('padrinho'), e com quem mais conversei antes de ir à Terra Indígena Alto Turiaçu, apresentou a doença como *Kurupir Katar* ('gripe do Curupira'), doença que já era de conhecimento dos Ka'apor em 2016, quando da previsão do agora falecido *paje* Mati, anos antes de sua chegada.

Kurupir katar é a maneira como o coronavírus é chamado nas aldeias ao sul da Terra Indígena Alto Turiaçu, como conto na seção 3.2¹⁴. Os Ka'apor se preocupavam com o andamento da pandemia na cidade, assim como eu me preocupava com a manutenção da saúde deles e sobre quando eles poderiam tomar a vacina. O assunto chamou minha atenção e despertou meu interesse sobre o que se tornaria o tema desta dissertação, afinal aponta para os momentos de aflição, à noção de doença e aos contextos de pajelança. Isso fica evidente na mensagem de Rerinho Ka'apor:

¹⁴ Um trabalho incipiente foi publicado pelo Centro Brasileiro de Estudos da América Latina (Sanches de Abreu, 2022)

Yman Kurupir... a'e... pandu:
"apo Tupã ihẽ ke muhem tĩ",
aja Kurupir pandu.
Pe, Kurupir aja yman te rahã,
apo katar ahy me'ẽ uhem ta.
Ako kwehe 2020 rahã,
de 2019 para 2020,
ako we jaxo inamõ rĩ.
Ihẽ apyhyk, sa'e. Ihẽ apyhyk.
Kurupir katar ihẽ apyhyk.
Ko... kurupir mukatu jande ngi.
Ihẽ reje'ẽha rehendu rahã,
mujywyr ihẽ pe sa'e. Rehendu, sa'e?
Pytun katu, André. Katu.
ame'ẽẽ... ka'a...
ka'a rupi Kurupir ixo.
Ka'a rupi Kurupir ixo.
Erehe ikatar ke a'e
mumemek katu jane pe.
Mu... mu... mupitu katu
mupitu jane pe.
Ik... i Kurupir katar ka'a
rehe ixo katu, Kurupir.
Erehe ka'a namõ a'e [corona vírus]
ke jukwa ima'e. A'e ijar.
Aja Ka'apor ukwaha. Rehendu?

Antigamente o Kurupir...ele... falou:
 "Agora Tupã vai me criar também"
 Assim disse o Kurupir
 Então, assim foi antigamente o Kurupir
 Agora uma gripe doentia vai surgir
 Há algum tempo, em 2020
 De 2019 para 2020
 Ainda estávamos com ela [a doença]
 Eu peguei, cara, Eu peguei.
 A gripe do Kurupir eu peguei
 Agora... O Kurupir curou da gente.
 Quando você me ouvir,
 Responda pra mim. Ouviu, cara?
 Boa noite, André. Boa!
 é... na mata...
 Na mata o Kurupir está [vive]
 Pela mata ele, o Kurupir, vive
 Então a gripe dele, ele
 Fez ficar bem mole para nós
 Bem dócil
 Bem dócil para nós
 A gripe do Kurupir na mata
 O Kurupir vive bem
 Por isso com ervas ele [o coronavírus]
 É morto. Ele [o Kurupir] é o dono.
 Assim os Ka'apor sabem. Ouviu?

Todo trabalho que antecedeu o campo teve repercussão assim que cheguei na Terra Indígena Alto Turiaçu e conheci algumas aldeias. O pouco que sabia da língua facilitou as conversas e o aprendizado, mas realmente ainda era insuficiente. Em algumas ocasiões, durante o primeiro trabalho de campo, fui convidado a me apresentar e dizer o que estava fazendo ali, tudo em ka'apor mal falado. Era acompanhado por alguém que decifrava minhas intenções de comunicação e as redizia em belo ka'apor. Minha frustração em não conseguir falar tão bem quanto gostaria era confrontada por uma alegria-cômica de quem começava a conhecer um *karai* ('branco', 'não-indígena') que tinha interesse em sua língua e em seus modos de vida. Como incentivo ouvi algumas vezes *pahar nde rehendu ta katu!*, 'rápido que você vai ouvir-aprender bem'.

Continuei e continuo aprendendo. Durante o trabalho de campo não deixei de trocar mensagens com os Ka'apor. E depois de retornar da Terra Indígena Alto Turiaçu, das duas vezes, a quantidade de mensagens se intensificou, o que me permite, hoje em dia, falar e ouvir ka'apor todos os dias. Não é incomum receber canções cantadas pelo

Rossi ainda pela manhã. Alguns dias da semana, à noite, recebo notícias de Rerinho sobre a situação na aldeia Paraku'y *renda*. Tuy Ka'apor, Makasseraĩ Ka'apor, Merã Pirer Ka'apor também costumam me pedir traduções do português para o ka'apor.

Algumas explicações centrais para a dissertação foram dadas por todos eles, também por Francisco (Xipi) Ka'apor, Valdemar Ka'apor, Aruin Ka'apor, Teha Ka'apor, entre outros. Tais mensagens entraram na minha dinâmica de documentação, principal maneira pela qual aprendo e estudo com meus amigos Ka'apor.

Documentação como método e estudo

Ao refletir sobre os motivos de algumas etnografias ocuparem lugares tão importantes na construção da antropologia e suas diversas áreas de conhecimento, percebi que todas elas se apoiavam em um longo e aprofundado estudo sobre a língua, e que essa disposição não era algo novo, pois presente em trabalhos clássicos com os quais o antropólogo em formação se depara (Evans-Pritchard, 1978, pp.312-315). Tal reflexão me ajudou a delinear meus interesses de pesquisa, que necessariamente envolviam o estudo da língua, do modo de significar, das construções de sentido de um povo. Afinal, como bem sintetizou Cesarino (2013a, p.7), “cada língua implica um mundo, uma construção de pensamento, uma estética e uma produção ritual”. Minha escolha me levou a cursar disciplinas na área da linguística e linguística antropológica, assim como estudar a documentação e a revitalização linguística.

As questões dos ka'apor não podem ser confundidas ou determinadas por pressupostos teóricos provenientes de outras matrizes de pensamento. Mas é justamente a aproximação dessas questões com o conhecimento da antropologia e da linguística que suscita questões pertinentes ao trabalho ao qual me proponho.

Durante o primeiro trabalho de campo, enquanto tentava manter conversas longas com os Ka'apor, dificilmente entendia algo além de uma ideia geral em cada situação de conversação. Em vários momentos, enquanto tentava me comunicar, perdia informações como se as palavras não fizessem o efeito que se espera para minha escuta. Elas também eram rápidas demais para uma anotação em caderno de campo e exigiam uma percepção que eu ainda não havia desenvolvido, apesar da formação em música. Fui aprendendo a ouvir, de modo que esse meu entendimento inicial, que era só uma ideia geral do assunto de cada conversa, se tornou um pouco mais aprofundado. Obviamente os Ka'apor também percebiam que às vezes eu me perdia nos diálogos e sempre eram muito generosos e tentavam me explicar várias e várias vezes algum termo, frase ou enunciado.



Figura 4: Rerinho Takwar ra'yr pejuha. Meu *pái anga*, Rerinho Ka'apor, toca a flauta transversa antes da festa do *kawĩ*.

Tive e tenho muitos professores. O mais jovem deles é Kakahu, que mora em Xie pihun *renda*. Ele tem por volta de 12 anos, e fez questão de me desenhar o corpo humano, escrevendo os nomes das partes do corpo, como ele aprendeu no período que precisou morar em Belém, mas também a partir do conhecimento ka'apor. Kakahu entendeu que minha maneira de aprender era também escrevendo. E essa mesma escrita virou alvo de críticas de Rerinho Ka'apor, meu *pái anga* ('padrinho'). Segundo ele, enquanto me preocupava em escrever, deixava de ouvir com atenção.

Por isso, talvez a atividade de transcrição tenha sido o grande momento de encontro entre a escuta atenta e a intenção de escrita. A possibilidade de ouvir e ver os registros audiovisuais do primeiro trabalho de campo, quantas vezes precisasse, para entender um fonema, uma frase, uma formulação sintática, intensificaram meu aprendizado até o angustiante (e motivador) momento em que se sabe o suficiente para perceber que há ainda tanta coisa para aprender. Todo registro sobre os Ka'apor passou a interessar tanto a mim quanto aos próprios Ka'apor.

Em todas as aldeias, à noite, promovemos sessões de filmes como os gravados por Heinz Forthman em 1949, quando acompanhou Darcy Ribeiro entre os Ka'apor, ou outras produções cinematográficas, como *Uirá, um índio em busca de deus* (direção de Gustavo Dahl, 1974), filmado a partir dos relatos coletados por Darcy Ribeiro sobre Wyratan, um pai enlutado que ruma ao encontro de Mair. Muitos não conheciam a produção e ficaram especialmente fascinados com as gravações feitas nas aldeias por Dahl e equipe. Inclusive o filme fez surgir lembranças como as relacionadas ao pajé Paraku'arixã; ou ainda relembrar todo o canto entoado por ele no filme (*Iri akang tuwyr wyra* / 'Pássaro andorinha de cabeça branca').

Alguém poderá dizer sobre os vários constrangimentos que as práticas de documentação podem implicar. Também poderão afirmar que a prática da documentação pode criar uma realidade ilusória, que não chega a se aprofundar num cotidiano, no conhecimento propriamente, ou ainda que esse mesmo conhecimento profundo é alheio a qualquer tentativa de captura de imagem e som. Mas qual trabalho de campo não implica algum constrangimento? Não é algo diferente do trabalho de campo em que há documentação audiovisual. Afinal, mesmo sem documentar, o pesquisador também se insere no cotidiano, participa das atividades e aprende a realizá-las, tudo sem câmera e sem gravador.

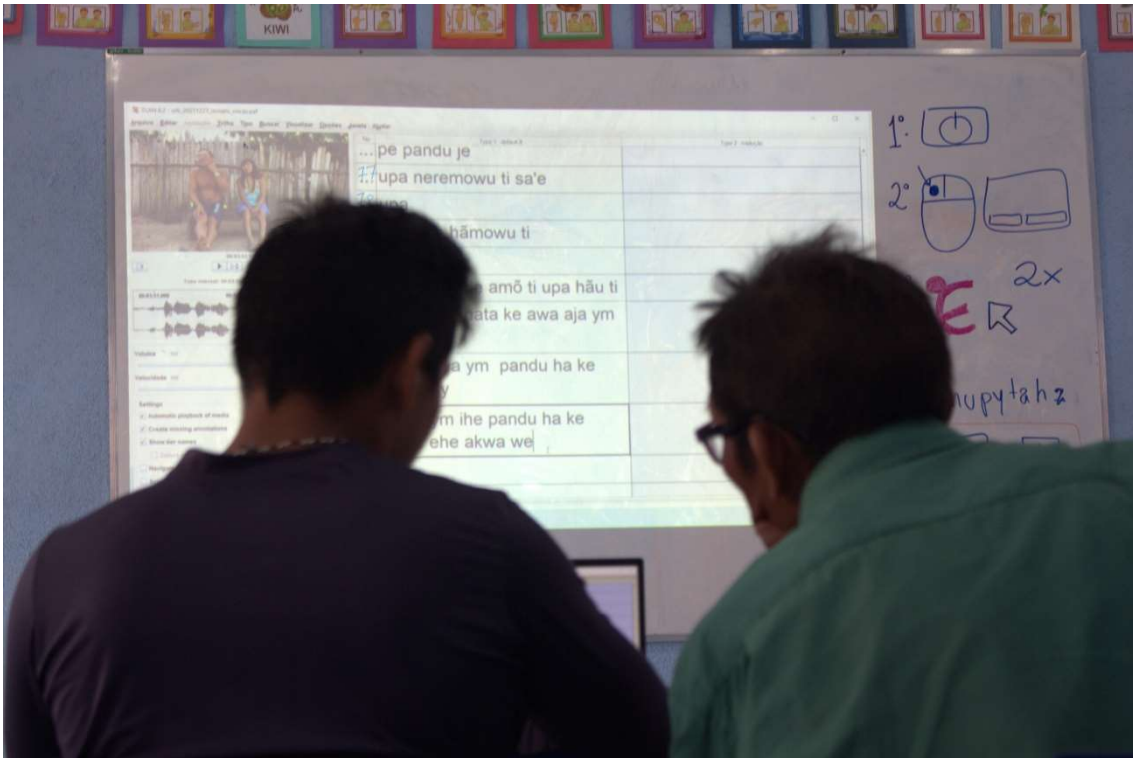


Figura 5: Iraka e Kahari transcrevem juntos durante a oficina de documentação.

A diferença reside justamente nos momentos em que a gravação acontece. Ela precisa ser consentida, anunciada, por vezes até agendada. Durante a gravação, é preciso que a pessoa que está sendo gravada queira conversar, consinta sobre o registro, sobre o tema do registro, sua duração e sua veiculação. Talvez não exista filtro melhor para o pesquisador estrangeiro, inicialmente estranho àquele contexto, que se preocupe em falar apenas sobre o que lhe é permitido. Afinal, aplicar algum juízo sobre alguma realidade também não é se afastar da prática antropológica?

Durante o período que compreende essa pesquisa, algumas atividades de formação foram feitas com os ka'apor, justamente para que o interesse deles em documentar tenha alguma autonomia. Ou seja, uma vez que estão interessados em documentar, em filmar, gravar, e até transcrever, qualquer formação sobre documentação permitirá que os próprios ka'apor realizem as próprias documentações, pesquisas, transcrições e construam o próprio acervo ao modo que lhes interessa e convém.

Tais formações propiciaram momentos de troca de interesses, em que os Ka'apor também participaram da minha pesquisa como tradutores, ou mesmo nas transcrições e explicações que integram essa dissertação.

Até aqui, acredito, começa a se tornar perceptível a profundidade e a complexidade com as quais construo minha relação com os Ka'apor. É por isso que a maneira como essa etnografia foi escrita segue minha vontade de não redigir uma síntese e de não transformar a profundidade necessariamente opaca de um conhecimento em algo que uma “luz indiferente” de uma língua analítica pode atravessar sem implicações e sem constrangimentos. Mas não pretendo abandonar a língua analítica, afinal o que existe de potência do que pude aprender neste período da pesquisa reside mesmo nas perturbações desse aprendizado sobre meu pensamento inicial. Assim, a redação deste trabalho gira em torno de tentativas de tradução da seguinte maneira: persigo as camadas de sentido de cada coisa que me contaram os Ka'apor para, a partir daí, também poder contar o que aprendi de um jeito mais condizente e coerente, embora talvez menos “cristalino”.

Além desta introdução, a dissertação está dividida da seguinte maneira:

No primeiro capítulo, faço uma breve revisão das etnografias disponíveis sobre os Ka'apor com a atenção voltada ao que essas publicações dizem sobre os pajés e a pajelança. Faço algumas considerações sobre uma “pajelança nativa” ou “pajelança original” que terão consequências ao longo da dissertação e nas minhas conclusões.

O capítulo dois tem como principal foco as entrevistas realizadas com os pajés ka'apor que conheci. A partir do que relataram, delinhei alguns conceitos centrais para a pajelança e a pajelidade ka'apor. Estão presentes, portanto, algumas reflexões sobre a noção de pessoa, sobre os vínculos que o pajé cria e quais as maneiras de empajelar-se

O terceiro capítulo privilegia aquilo que os Ka'apor, aqueles que geralmente não são identificados como pajés, pensam sobre a pajelança de antigamente e de agora. Há também uma reflexão ka'apor sobre o coronavírus, o relato de um aprendiz de pajé e alguns mitos em que o pajé movimenta a narrativa.

O quarto capítulo é uma descrição da pajelança que presenciei na aldeia Ywera *renda*, enquanto realizava-se a festa do *kawĩ*.

Por fim, a conclusão, com caráter reflexivo e analítico, portanto mais livre e provocativa do que conclusiva propriamente; e um glossário construído a partir do léxico da pajelança, após a bibliografia.



Figura 6: *Pytun rahã Jahy wera katu.*
O anoitecer na aldeia Xie pihun *renda*. Somente de noite que se pode pajelar.

1. À PROCURA DOS PAJÉS KA'APOR:

Soube da existência dos Ka'apor por meio do artigo “Uirá vai ao encontro de Maira”, de Darcy Ribeiro. Nele, Ribeiro narra a trajetória de um pai, que depois de perder seu filho para o sarampo, desenvolve um estado anímico que o leva a procurar Maíra – herói cultural dos Ka'apor, segundo o autor. Uirá, o pai enlutado, então, se veste com toda a famosa e exuberante plumária ka'apor e parte em direção ao leste, chegando até São Luís do Maranhão. Os colonos que encontra pelo caminho veem Uirá como guerreiro, o que lhe rende todo tipo de agressão, espancamento e prisão. Depois, Uirá é tido como louco e, ao fim, passa a ser considerado como valoroso líder por políticos locais. O artigo de Ribeiro, posteriormente, virou filme, dirigido por Gustavo Dahl (1974).

Como todos os escritos de Darcy Ribeiro, esse artigo, que se encerra com o trágico suicídio de Uirá nas águas do rio Pindaré, demonstra a sensibilidade do intelectual a partir do que pôde viver, em 1950 e 1951, entre os Ka'apor. À época, acreditava-se que os Ka'apor eram um povo de recente contato, algo que se iniciou no final da década de 1920 e se intensificou nas décadas seguintes.

Em 1939, a trágica jornada de Uirá foi noticiada em jornais e registrada em relatórios oficiais de São Luís. Já o artigo de Ribeiro, de 1957, examinava o acontecimento aproximando-o de outros movimentos classificados como messiânicos, e a partir do que vivenciou e viu durante seu trabalho como médico do SPI: os Ka'apor sendo consumidos pela gripe, coqueluche, sarampo e outras doenças que chegaram com a sociedade nacional e as frentes de colonização.

Segundo Ribeiro, à época os Ka'apor tentavam com todas as forças, reverter os efeitos do contato e, nesse intuito, acabavam se convencendo das catastróficas profecias dos pajés tembé. Afirma:

“Índios que nada sabiam de pajelança além dos relatos míticos, por insinuação dos pajés tembé, tomavam maracás e experimentavam o seu poder xamanístico num esforço por controlar as forças sobrenaturais e livrar sua gente das ameaças que acreditavam pesar sobre ela” (Ribeiro, 1974, p. 16, grifo meu).

Ribeiro não se refere àqueles dentre os Ka'apor que não conheciam a pajelança. Trata-se de mais um eco da “escandalosa” afirmação de que os Ka'apor já não possuíam uma pajelança original. Os escritos sobre os Ka'apor até meados da década de 1980, mais explicitamente a etnografia de Francis Huxley (1963) e os artigos de Darcy Ribeiro ([1957] 1974, 1962) suscitaram muitas questões sobre os Ka'apor, “notadamente quanto

à sua estrutura política e quanto ao problema de ausência de xamanismo” (Viveiros de Castro, 1985a, p.14). Isto porque, segundo Huxley e Ribeiro – e mais recentemente, embora de outro modo, em Balée (1998) e Samain (*apud* DINIZ, 2000) – não haveria pajés originais e tampouco uma pajelança nativa entre os Ka’apor.

Afinal, o que sustenta a afirmação de que não existiriam mais pajés entre os Ka’apor? Procurar os pajés ka’apor é um esforço em se aprofundar na história dos Ka’apor e, de algum modo, nos desenvolvimentos da etnologia indígena ao longo do tempo.

A busca

Em 1922 um jornal maldizia a pajelança dos negros da Vila Teta, em Belém, bem na frente do já célebre Museu Goeldi. Lá moravam “diversos negros de vida duvidosa”. Enganando os desavisados de noite com o suposto poder de sua pajelança, os negros transformavam o local em “aldeia dos índios Urubus”¹⁵. À época, os Ka’apor, então chamados de Urubus, aterrorizavam o entorno do rio Gurupi, quando, durante os verões, saíam para flechar alguns dos moradores que colonizaram a região e invadiram suas terras. Certamente esses bandos Ka’apor deveriam pajelar em sua “incivilidade”, supõe, com alguma certeza preconceituosa, o jornal. Aí, entre os Ka’apor, a pajelança estaria no lugar correto, mas não em Belém.

No escrito do jornal encontramos o escândalo que a presença da pajelança causava. Três décadas depois o que causará algum incômodo é seu inverso, a ausência da pajelança entre os Ka’apor.

A primeira publicação que tenho ciência e que menciona os Ka’apor, exceto os artigos e notas em noticiários, é de Frederick John Duval Rice, “A pacificação e identificação das afinidades linguísticas da tribo Urubú dos estados de Para e Maranhão, 1928-1929” (1930). Duval Rice descreve a iniciativa do Serviço de Proteção dos Índios (SPI) de montar o posto Canindé, numa ilha do rio Gurupi, como esforço de pacificação dos Ka’apor, “escondidos” da civilização por conta de sua “inimizade feroz e implacável” e localiza como prova da existência dos Ka’apor, “os cadavers transfitos por flechas cumpridas e pesadas que às vezes em quando jazeram nas beiras do rio” (*sic.* Rice, 1930, p.311).

O posto de atração, montado em 1928, serviu de lugar para reunião dos Ka’apor atraídos pelas mercadorias oferecidas pelo SPI. Segundo Duval Rice, de outubro de 1928

¹⁵ Episódio contado por Figueiredo (2010).

a janeiro de 1929 passaram mais de 1400 Ka'apor pelo posto, o que o leva a concluir, embora não evidencie seus cálculos, uma população estimada de 17.600 pessoas. Rice, com um inventário muito pequeno de palavras, ainda conclui que os Ka'apor são um povo tupi. E acrescenta:

Existe entre os Urubus uma hierachia religiosa e um governo secular por meio de chefes. Os chefes parecem ter uma influencia que não se ve entre as tribus que tem tido contacto durante muitos anos com a civilização. *O pajé, ou feiticeiro, conforme a mitologia tupi, deriva seu poder do espirito chamado Iriwari, mas contrario ás demais tribus parece que o pajé não inspira medo.* (grifo meu, sic. Rice, 1930, p.313)

Há aí um dado etnográfico. Duval Rice além de indicar a existência de pajés entre os Ka'apor, fala sobre o espírito Iriwari, fonte sobrenatural da pajelança. Afinal, então, os pajés ka'apor teriam desaparecido num intervalo de 20 anos, quando das pesquisas de Huxley e Ribeiro? E por qual motivo as pessoas não têm medo dos pajés ka'apor? E por que deveriam ter? Retomemos então o que dizem Ribeiro e Huxley.

Os dois antropólogos acreditavam que os Ka'apor descendiam diretamente dos Tupinambás da costa brasileira, com os mesmos atributos que descreveram os viajantes e cronistas do período colonial. Os Ka'apor, então, teriam migrado para o interior devido ao contato sempre violento com os colonos. Daí as expectativas de Huxley, que parte rumo ao Brasil com a vontade de estudar “alguma tribo sobrevivente de fala tupi” (1957, p.10), depois de ler *A religião dos Tupinambás* (Métraux, [1928] 1979). Na etnografia de Huxley existe uma intenção recorrente e cansativa de encontrar entre os Ka'apor os próprios Tupinambá em seus modos de vida, mas principalmente em seus rituais de vingança antropofágica.

Huxley teve a sorte de acompanhar Darcy Ribeiro que partia em sua segunda viagem às aldeias Ka'apor, em 1951. Em sua primeira viagem, Ribeiro soube como poderia chamar aqueles que acabara de conhecer: “Felizmente não tenho mais de chamar esse povo, os Tupinambá vivos, pelo apelido depreciativo de ‘Urubus’. Eles são é Kaapor, afinal descobri, e como tal serão doravante designados.” ([1996] 2008. p. 204). Huxley, contudo, continua a usar o termo Urubu:

“É lamentável que os urubus já não tenham, entre eles, verdadeiros xamãs, isto é, feiticeiros que curam doenças, vêem o futuro e podem restituir a alma, comida por algum fantasma” (1963, p.216).

Assim se inicia a seção dedicada à pajelança na etnografia de Huxley. O antropólogo nega a existência de pajés, sem, como ele mesmo afirma, possuir

informações sobre como eram os pajés antigamente. Contudo, diz que os antigos pajés ka'apor não se preocupavam em cantar, fumavam intensamente os cachimbos de barro, tinham apenas um espírito auxiliar, o gavião-de-cauda-branca *tapé-tapen*¹⁶ que lhe dava conselhos segundo os quais o pajé devia agir.

Para Huxley, a capacidade de pajelar seria um atributo hereditário, e o sumiço da pajelança se deve ao fato de os Ka'apor atuais descenderem de guerreiros, e não de pajés. Contudo, afirma Huxley, isso não desfez a crença dos Ka'apor numa função mágica que liga os diferentes mundos da experiência humana. Todas as coisas possuem uma agência humana, e essa agência está presente em toda sorte de acontecimentos cotidianos, como as doenças e a morte (1963, pp.14-16). Afirma:

Esta função da magia, de agir como uma espécie de cordão umbelical entre os dois mundos pela experiência humana, é mais bem compreendida por meio de um exemplo. *Acreditam os índios que os urubus são xamãs ou feiticeiros. O homem que atirar nêles, morrerá na certa.* (1963, p.15, grifo meu)

Há nesta citação um elemento central da pajelidade como pensada pelos Ka'apor. Conforme ficará claro ao longo da dissertação, o termo *paje* é costumeiramente atribuído aos animais. Ao ignorar a afirmação de que os urubus são pajés, Huxley afirma que, no momento de sua pesquisa, restavam apenas “pretensos” pajés que tentavam aumentar seus conhecimentos entre os Tembés. Os *paié-té*, ‘verdadeiros pajés’ já não existiam mais. Afirma também que são considerados bons pajés, mesmo que *paié-ran*, ‘pretensos pajés’ segundo o antropólogo, aqueles que cantam canções noite adentro e fumam cinco ou seis cigarrões de tauari. Huxley chega a firmar que a ausência de “pajés nativos” será o grande ponto fraco dos Ka'apor ao tentarem resistir aos impulsos da sociedade nacional. Afirma:

As poucas aldeias tembés que continuam a prosperar, devem-no ao fato de continuarem a praticar seu tradicional xamanismo, seu intercâmbio com os espíritos que jazem no âmago de sua moralidade. (...) Ninguém pode deixar de pensar que os urubus, cuja vida espiritual não se nutre num xamanismo nativo, como os tembés, estão condenados e que, em poucas gerações, a tribo se desintegrará, transformando-se seus sobreviventes em miseráveis camponeses (1963, p.104)

Desconsiderando-se alguma contradição, com os escritos de Huxley e de Duval Rice temos a seguinte descrição dos “verdadeiros” pajés ka'apor: é Iriwari a fonte das

¹⁶ Equívoco de Huxley pois *těpě-těpě* é o gavião-tesoura, tapema (*Elanoides forficatus*).

capacidades dos pajés, que não despertam medo nas pessoas e também não cantam. Eles são orientados pelo *tepê-tepê* e fumam cachimbo de barro até desmaiarem.

Sobre os “pretensos pajés” além de fumarem os cigarros de tauari, e usarem os cigarros como fumigadores, aprenderam a pajelar com os Tembé. A descrição da pajelança de Chico, interprete de Huxley e pajé tembé, ajudará a descrever os pajés à época do trabalho de campo de Huxley. Chico fora iniciado entre os Tembé, onde seguiu rigorosa dieta alimentar servindo-se apenas de carne de tartaruga, afirma Huxley. Seu pai o ensinou e um outro pajé lhe deu o que Huxley chama de *caruwas*, “amuletos que podiam curar ou causar doenças” (1963. p.218):

Chico, tonto de tabaco e também, provavelmente, de oxigênio em excesso, começou a gemer cavernosamente até que abandonou as canções comuns que estava cantando e começou verdadeira canção xamânica invocando Micur, o gambá, a fim de o auxiliar na cura que ia tentar. Repentinamente, caiu de costas no chão, onde permaneceu gemendo angustiadamente. Todos os demais deixaram de cantar, o que não deviam ter feito, tirando baforadas dos charutos e cavaqueando. Finalmente, dada a insistência das mulheres; recomeçaram a cantar. Quatro minutos mais tarde, Chico pôs-se de pé novamente, cantando mais alto que nunca, possuído do espírito do gambá. Uma das crianças sentia dor ao lado e, enquanto os demais continuavam a cantar, Chico palpou-lhe o lugar, soprou fumaça em cima, diretamente da ponta do charuto e depois, da boca. Em seguida, chupou o lugar muitas vezes e após haver enchido a boca com fumaça, vigorosamente, soprou-a contra a mão fechada, espichando o braço depois enquanto abria os dedos, para se libertar do que havia sugado. Finalmente, encheu a boca, outra vez, de fumaça, soprando-a, através da mão, no local dolorido. Tudo findou assim. Mostrou o que estava causando a dor - uma cousa pequena, repugnante, creio que um pedaço de carne que conservara na boca desde o jantar.

Em seguida, começou a dar uma *caruwa* revigorante a Tero, Toi e Pari. Fê-los soprar a fumaça dos charutos em suas mãos, postas em concha em frente ao rosto; em seguida, com o auxílio delas e de horrível tosse que produzia ruídos de vômito, algo como arrotos cavernosos, meteu a *caruwa* em seus corpos. Tão logo terminou essa operação, sentou-se para relaxar, durante alguns momentos, os músculos, do mesmo modo fazendo todos os demais. Ele, porém, levantou-se logo, e começou a puxar os braços e cabeças dos homens, puxando-lhes a pele, fazendo massagens, tudo para ajustar bem a *caruwa*, como me explicou depois. Finalmente, dissolveu-se a reunião, não antes, porém, de Chico avisar Tero de que tivesse muito cuidado com a alimentação. Não podia comer nada que cheirasse fortemente. Se o fizesse, a *caruwa* abandoná-lo-ia, o que o prejudicaria. Não poderia mesmo comer tartaruga, pois a *caruwa* poderia sentir o cheiro da carapaça ao ser assada. Ser-lhe-ia fatal dormir com uma mulher (Huxley, 1963, pp. 222-223).

Na procura pelos pajés ka'apor, tomemos distância antes de fazer as óbvias críticas às afirmações de Huxley. Até agora, com Duval Rice e Huxley, conseguimos

fazer um arranjo comparativo de duas pajelanças ou tipos de pajés. O primeiro, sobre uma “pajelança nativa”, que acabou se tornando termo de contraste para toda outra pajelança, principalmente a uma “pretensa” pajelança dos pajés atuais. “Atuais”, por sua vez, é uma marca de tempo das etnografias. A “pajelança nativa”, impossível de ser encontrada, pois faz menção há algo que já não é atual e leva Huxley a concluir de partida que não há “pajelança original” entre os Ka’apor. De forma heurística, é possível distribuir as diversas qualidades associadas a esses dois momentos da pajelança em duas colunas de um mesmo quadro:

“Pajelança nativa”	Pajelança atual
<ul style="list-style-type: none"> • Proveniente de Iriwari • Sem canto • Pajé não causa medo • Pajé fuma cachimbo de barro • Pajé é orientado por gavião-tesoura 	<ul style="list-style-type: none"> • Proveniente de caruwa (amuleto) • Com muito canto • Paje pode ser feiticeiro • Pajé fuma cigarros de tauari • Pajé é auxiliado por mucura, num ritual de possessão. (Huxley, 1963)

Assim como Huxley, mas com experiência qualitativamente melhor, Darcy Ribeiro se dedicava a inventariar os conhecimentos Ka’apor e seus modos de vida. No primeiro trabalho de campo, entre 1949 e 1950, Ribeiro não colocou atenção na pajelança, mas conheceu alguns pajés. Um deles é Domingos, Tembê e chefe de uma aldeia Ka’apor. Em seguida, em 23 de março de 1950, afirma sobre outros pajés Ka’apor que conheceu:

Os pajés atualmente mais conceituados são os capitães Xá-pyk, Syrúú e Karapanã, todos do Tury. Todos *pajé-rangá*. Haverá mesmo pajés ou a cultura kaapor os perdeu? É quase incrível que um elemento cultural tão importante para os povos tupis se esvanecesse até desaparecer. O certo é que, nas aldeias alcançadas por mim, não há nenhum pajé kaapor autêntico (Ribeiro, [1996] 2008, p.283)

Pajé-rangá é a maneira pela qual Ribeiro se refere aos *paié-ran*, termo utilizado por Huxley para se referir aos pajés que aprenderam a pajelar com os Tembê e que aparecem como importantes parceiros na sociologia ka’apor. E é exatamente pela influência tembê entre os pajés ka’apor que, para Ribeiro, os pajés que conheceu também não são autênticos. E como são os autênticos pajés Ka’apor? Certamente, para o antropólogo, são aqueles que em nenhum momento foram influenciados por qualquer outro modo de pajelar, principalmente o modo de seus vizinhos Tembê.

Ribeiro diz que os pajés também cantam fumando grandes cigarros de tabaco enrolados em entrecasca de tauari. Sempre marcam o ritmo com maracás, não importa se estão cantando por diversão¹⁷, o que fazem algumas noites, afirma Ribeiro, ou se cantam para remover a “Cariuíra”, palavra que Ribeiro traduz por ‘feitiço’. Ainda afirma Ribeiro que, antigamente, quando as aldeias tinham muita gente, juntavam-se grupos de dezenas de pajés.

Após os dois longos trabalhos de campo, conclui Ribeiro:

Primeiro, a questão da pajelança. Por alguma razão indecifrável para mim os Kaapor perderam esse traço cultural básico dos Tupinambá. Mas só o perderam como prática, como técnica operativa, não como saber, como crença, como temor que se expressa de mil modos, na conduta ansiosa com que buscam pajés também, querendo eles também se fazerem pajés. Sobrevive, principalmente, na mitologia que reitera copiosamente a cultura da pajelança, revalidando-a exaustivamente pela ação dos heróis xamãs. (Ribeiro, [1996] 2008, p.600)

A conclusão acima difere um tanto da afirmação do mesmo autor alguns anos depois, em 1957, no artigo sobre Uirá. Aqui, Ribeiro afirma que o conhecimento sobre pajés é algo presente na realidade Ka’apor, embora sua realização prática tenha já naquela época se perdido. Reformulando o que afirmou no artigo sobre Uirá, a partir dos seus diários, podemos concluir que os Ka’apor não mantêm vivas as práticas de pajelança de antigamente, o que não pode ser dito sobre o conhecimento a ela associada. Este conhecimento se revela principalmente nas narrativas tradicionais e nos relatos míticos, atualizados e reelaborados a partir do intenso fluxo de trocas ka’apor-tembé.

Vejamos então o que dizem as narrativas sobre pajé que Ribeiro pôde coletar. As informações que obtivermos ajudarão a completar o quando esboçado anteriormente e figurarão na coluna “pajelança nativa”.

Pajés nas narrativas

A primeira narrativa contada por Arí-djú, filho de Ianawaku, diz de um pajé que tinha intenções de ir até a morada de Maíra. Chegando lá, encontrou outros moradores que o mataram a flechadas. A comitiva do pajé, quando retornou, avisou a mulher da vítima sobre o assassinato de seu marido na terra de Maíra e que, por isso, morreria ela também em breve.

¹⁷ Entre os Ka’apor, o uso do maracá está restrito à pajelança. Todos os outros cantos não são ritmados pelo maracá (cf. Seção 2)

A segunda narrativa, também é sobre Maíra e o pajé, foi narrada por Karapanã e é escrito por tópicos num desenvolvimento de pouca fluidez: antes de Maíra atear fogo na terra, havia um pajé poderoso que conseguiu fugir do grande incêndio subindo aos céus. Levou seus camaradas e xerimbabos: abelha pajé, arara, japu e o gavião-tesoura. Quando o fogo chegou na terra, ficou lá em cima numa bacabeira com suas coisas e xerimbabos. Nesse relato, a casa do pajé era feita de pau-d'arco, o ipê. Um dos camaradas que estava com o pajé, foi descendo logo após o grande dilúvio que apagou o fogo. Ele encostou o pé na água e virou *yau* (um anfíbio)¹⁸.

No dia 10 de setembro de 1951, Darcy Ribeiro anotou em seu caderno a história contada por Piahú sobre o homem apanhado pelo anhangá, termo que o antropólogo traduz por 'espírito de pessoas mortas':

Um homem que estava com vontade de comer jacaré saiu sozinho para caçar. Lá encontrou dois homens desconhecidos que estavam também caçando jacarés. Acharam então um jacaré aparentemente morto na beira do rio. Os dois homens recomendaram ao Ka'apor que começasse a carneá-lo pelo rabo. Nisso o jacaré lhe agarrou e o levou para o fundo do igarapé. Continua Ribeiro:

O pessoal lá da aldeia esperou muito aquele homem. Como ele não voltou, o pajé foi cantar para saber onde estava. Nesse tempo os pajés cantavam sozinhos em casas fechadas. Aquele pajé cantou muito tempo, aí veio voando um gaviãozinho-tesoura (*tepe-tepe*) e desceu dentro da casa. O pajé cantou mais e desceu outro gavião-tesoura. O pajé tornou a cantar muito tempo e, já de madrugada, chegou outro gaviãozinho. Então, todos eles viraram gente e conversaram com o pajé velho.

— Que é que você quer de nós?

— Quero saber onde está meu parente que foi caçar jacaré e não voltou.

— Ah! Eu já sabia. Foi Anhangá que levou. Agora, ele está na morada dos Anhangás. Mas é fácil tomá-lo. Vocês esperam o tempo de amadurecer a cajarana (macajuba) e vão levar àquele homem para comer. Faça uma buzina de taquara e toque para espantar os Anhangás. Quando eles correrem, você pega aquele homem e traga para cá. (Ribeiro, [1996] 2008, p.414)

Um homem então foi fazer o que o pajé ordenou. Esperou três dias perto da macajubeira. No quarto, apenas, os anhangás apareceram carregando o homem

¹⁸ Ouvi em campo outras versões que chamam o Ipê, a embaúba e a bacabeira como árvores pajé (*myra paje*).

sequestrado. Ele já estava cabeludo, magro e murmurava indistintamente. Seu odor também era terrível. O homem que foi resgatá-lo tocou então a corneta¹⁹ enquanto os anhangas colhiam os frutos maduros. Quando os mortos ouviram o som da corneta, saíram correndo assustados e caindo por todos os lados:

Aquele parente pegou o homem, pôs no jamaxim e levou para a aldeia. Era como Anhangá, não sabia mais falar. O pajé levou o homem e não fez nada, esperou quatro dias. Então, mandou levá-lo para sua casa fechada, queimou bem a terra e deitou o homem em cima das cinzas. Aí ele cantou, cantou durante muito tempo. Veio um tepé-tepe, depois veio outro, depois um terceiro. Lá dentro, eles viraram gente e entregaram o remédio para o pajé velho. Ele lavou o homem com aquele remédio até sarar. Aí o homem contou tudo como foi e nós ficamos sabendo.

Antigamente tinha muito Anhangá, de vez em quando eles pegavam um velho e levavam para a morada deles. Naquele tempo, tinha muitos pajés verdadeiros. Eles cantavam, escondidos dentro de uma casa fechada, ninguém podia entrar lá dentro. Os pajés antigos comiam pouco, não tomavam chibé, só comiam rabo de camarão, mingau de tapioca e fumavam muito. Pajé não fazia *suruk*. (Ribeiro, [1996] 2008. p.414-415)

O próximo relato que faz menção aos pajés, também de Piahú, diz sobre os animais que moravam do outro lado do mar. Um menino havia sido levado para lá, depois de perseguir um bacurau para matá-lo. Lá foi cuidado pelos bichos que falavam como gente. Uma série de aves então começa a falar com o menino:

- Ô, menino, o que você faz aqui?
- Fui raptado por bacurau! — respondia o moleque.
- Eu já sabia. Sua mãe está lá do outro lado, quer que eu te leve?
- Não, você parece fraco — dizia o garoto.

Assim vieram, numa sequência, o tucano, o tucaiú (tucano-de-papo-branco?), a paturi, e por último a maria-faceira, que livra o menino dos apuros em que se meteu. Todos os bichos do outro lado do mar, chamados por Ribeiro de avôs, nos conta, eram pajés. Em outra ocasião, dado pouco aproveitado em seus trabalhos, Ribeiro acrescenta que os Ka'apor falam constantemente de animais pajés. E que chamam de pajé os bichos que conseguem escapar das suas investidas.

¹⁹ Sobre a corneta *jumi'a* e sobre *ajã*, cf. seção 2.1.

Já existem novas informações que podem ser acrescentadas ao nosso quadro comparativo. Contudo há ainda quatro narrativas dignas de nota, além de outras informações registradas no dia 14 de setembro de 1951 e contadas por Mirá-puie, filha de Ianawakú ([1996] 2008, pp.433-435).

Houve uma época em que as mulheres pariam apenas gêmeos. Não existia resguardo nenhum, pois quando nasciam, logo também cresciam. A mãe dava de amamentar, e saía para trabalhar. Quando voltava os meninos já eram grandes. Um tal pajé desfez a ordem das coisas e é por isso que agora as mulheres dão à luz uma criança por vez. Se nascem gêmeos, então um deles é pajé, mas só se forem os dois irmãos forem meninos. Segundo Mirá-puie, os últimos gêmeos foram os filhos do pajé Mutú-kui. Cresceram rapidinho e logo começaram a fumar os cigarrões de pajé, ainda crianças. Uma das crianças olhou para tapioca, apesar das advertências do pai, e seus olhos espocaram. Darcy Ribeiro também chega a comentar de dois irmãos gêmeos em outra aldeia. Diz que os Ka'apor afirmam que certamente um deles será pajé.

Mirá-puie conta sobre o tempo em que os pajés também falaram para as pessoas se vestirem com as peles dos animais. Nessa época, conta Mirá-puie, Maíra fez existirem muitas cobras. O pajé então cantou e fez todas as cobras irem para casa de Maíra.

Nesse mesmo tempo, era também o pajé quem garantia a abundância de adornos plumários pois, quando cantava, atraía as penas que vinham voando até ele. Vinham penas de tucano, de owí (*howy me 'ě*, 'anambé azul') e de beija-flor para fazer os colares das mulheres. Penas de japu, mutum, arara, tucano para fazer aqueles capacetes masculinos. Isso tudo acabou, segundo contou Mirá-puie a Ribeiro, quando o pajé foi para a morada de Maíra:

O primeiro pajé foi Kamady-ramúi, que era tuxaua, os outros eram capitães e miaçus. Foram cinco os pajés grandes, todos nasceram aqui, cresceram e, quando ficaram pajés bons, foram para junto de Maíra. Quando um estava bom, já cantava e fumava bem, ia para a casa de Maíra. Outro ficava bom, ia. (Ribeiro, [1996] 2008, p.435)

A primeira das últimas quatro narrativas que mencionam os pajés, diz sobre a instabilidade primeva do céu, sustentado apenas por um esteio de pau. Quando o esteio apodreceu, o céu caiu. Os antigos ka'apor abriram um buraco e entraram no céu, por isso que há alguns ancestrais ka'apor ainda lá em cima. Maíra então chamou o “pajé-preto-velho” que não possuía pênis. O pajé foi reunindo pedras até construir novos esteios definitivos, que não apodrecem mais. Não há mais risco de o céu cair.

O segundo mito diz sobre Añangará, que, segundo Ribeiro, é baixinho, preto, peludo como guariba, feio e fedido. Pode ser macho e fêmea. Se macho, possui o pênis sob o queixo, se fêmea, tem a vagina nas costas e muito peluda.

Alguns meninos foram sequestrados por Añangará. O pajé então faz com que Añangará traga de volta os meninos, mas eles já fedem e se parecem com o monstrengo. Sem ter o que fazer, o pajé então pede pra Añangará ir embora com os garotos.

O terceiro mito diz sobre a origem de alguns animais. Capinima era gente, caçador muito bom de caçar antas. Toda vez que ia caçar, voltava com um bocadão de carne de anta em seu apero. Campinima²⁰ ia logo pro mato, e fazia um cigarrão de tauari...

Acendeu o cigarro, tirou o terçado e começou a cortar-se. Primeiro enfiou nas costas, por baixo do casco, e cortou aquela pele que prende o casco no corpo. Acabou de cortar e soprou o cigarro em cima. Sarou logo. Ficou como gente. Aí ele cortou os quartos e aquele rabinho dele que parece de anta. Jogou os pedaços ali no chão. Fumou o cigarro e soprou fumaça em cima, sarou logo. Ficou como gente.

Depois, quebrou o peito com o terçado e jogou ali no chão. Tornou a soprar fumaça e sarou. Ficou como gente. Então, ele tirou o fígado, assou ali mesmo e comeu. Depois, foi fazer um apero, pôs dentro todos aqueles pedaços do corpo que tinha cortado e carregou. Tudo tinha virado carne de anta. Ele foi para casa com aquele apero carregado. Quando chegou perto, gritou como kaapor quando caça anta. A mulher dele, lá da casa, já ficou alegre.

— Eh! Ele já matou anta.

Foi olhar o apero. Era carne de anta mesmo. A mulher falou:

— Eh! Já vou encher a barriga.

Aquele Campinima cortou a carne toda e a mulher deu um pedaço para cada morador. Fizeram um moquém e puseram lá as costas da anta, o rabo, os quartos e o couro da barriga. Quando estava moqueado, deram daquilo também para todos os moradores. (Ribeiro, [1996] 2008. p.552)

Certo dia seu irmão foi atrás para vê-lo caçar e se deparou com a cena de Capinima se cortando. Ele gritava de dor e tinha sangue para todo lado. Voltou à aldeia e contou para todo mundo: Capinima é pajé, corta seu corpo e sopra cigarro de pajé para se curar.

Quando chegou na aldeia, Capinima foi confrontado. Nesse momento, largou o apero no chão e virou o bicho capinima. Suas coisas viraram outros bichos: muçum, *akã-apar* (uma espécie de tracajá que guarda a cabeça virando a para o lado), e outras tartarugas, e foram logo para o igarapé.

²⁰ Capinima, aqui é nome próprio. Contudo, também se refere ao cágado-do-maranhão, capininga. Um tipo de tracajá.

A última narrativa em que aparece o pajé, diz sobre Maju. A conto com mais detalhes na seção 2.1. Aqui, o pajé de nome Karará (também a maneira como os Ka'apor chamam o biguá) vai matar a sucuriju devoradora de crianças. Em outra versão, Karará é orientado pelo pajé sobre como proceder para matar a Maju que engoliu seu filho.

Até aqui reunimos informações que sustentam a afirmação sobre ausência de “autênticos pajés” entre os Ka'apor. São nas narrativas colhidas por Ribeiro que encontramos o que, se não os Ka'apor, ao menos Darcy Ribeiro, Francis Huxley e Duval Rice esperam de uma “pajelança original”.

Dediquemo-nos agora a encontrar os atributos dos pajés nas pajelanças vistas por Ribeiro durante seus dois trabalhos de campo. Localizemos também algumas outras reflexões do autor sobre o tema, nos próprios *Diários Índios*, que destoam do que afirmou nos anos subsequentes. Isso ajudará a caracterizar a “pajelança atual”, com vistas a terminar de preencher nosso quadro comparativo, o que suscitará algumas questões e provocações.

Pajelança nos Diários índios

Tomemos de partida que as pajelanças vistas por Ribeiro possuem um objetivo em comum: a extração da caruara de alguém adoecido. O autor define “caruara” a partir da conversa que mantém com João Carvalho, seu intérprete, e Cezário, cozinheiro da comitiva, acerca das “crenças dos caboclos”. Caruara seria um feitiço deixado por uma embiara (uma caça) ou por uma pessoa, afirma Ribeiro. O termo já se encontra dicionarizado em português brasileiro como ‘mal ou enfermidade causado por feitiço, quebranto, mau-olhado’.

No dia 28 de julho de 1951, Ribeiro combinou com um pajé guajajara a realização de uma pajelança a fim de curar sua dor de garganta, pretexto, segundo Ribeiro, “para ver como eles tiram o caruara”:

Durante os trabalhos foram tratados, além de mim, um rapazote, uma mulher e uma criança. O pajé, rapaz forte, de uns 25 anos, veio das aldeias do alto Pindaré. Ele fez preparar cinco enormes cigarros de tauari – dois dedos de grossura, por trinta a quarenta centímetros de comprimento. Fumou-os sucessivamente, tomava o cigarro aceso por outra pessoa e se punha a soprá-lo, freneticamente, atirando ao ar uma nuvem de fumaça e iluminando a sala escura com as fagulhas que

largava. Depois, aspirava fortemente, expelindo a fumaça pelo próprio cigarro. (Ribeiro, [1996] 2008, p.315)

O pajé então começa o tratamento em Ribeiro. Aplica-lhe massagens na garganta, enquanto canta, parando de quando em vezes para soprar a fumaça dos cigarrões em suas próprias mãos e nas do antropólogo. Afirma Ribeiro que o tratamento de todos os presentes aconteceu da mesma forma, exceto num momento...

em que o canto elevou-se muito. Um acólito colou-se atrás do pajé e ele caiu pesadamente sobre os seus braços. Ficou desfalecido, com os braços caídos durante longo tempo. Enquanto isso, as mulheres continuavam o coro em voz muito baixa, como num sussurro; continuaram assim até que ele começou a gemer, então o coro elevou-se e, à medida que o pajé voltava a si e retomava o canto, mais e mais alto e límpido era o coro. (Ribeiro, [1996] 2008, p.316)

Essa pajelança guajajara vira modelo para o antropólogo que agora avalia as outras pajelanças que experienciou nas aldeias. Ribeiro descreve uma primeira em 1 de setembro de 1951. Ela é tocada pelo pajé Toy (o Toi que menciona Huxley). Ribeiro relata o encanto e a expectativa de ver a “primeira pajelança kaapor”. Encanto e expectativa frustrados em pouco tempo, pois Ribeiro reconhece dois dos cantos, o de “Lontra” e o de “Borboleta”, que ouvira do pajé guajajara, e que considera belíssimos, ainda mais na voz de baixo profundo de Toy. Acrescenta que “O canto é o mesmo dos Guajajara e, na realidade, Toy é um pajé guajajara, pois aprendeu a curar com Domingos, o pajé também que vive há tantos anos com os Kaapor e é tão respeitado e querido por eles” (Ribeiro, [1996] 2008 p.387).

O que há no canto de Toy que o faz tornar um pajé guajajara, mesmo que Ribeiro o identifique como Ka’apor? O canto, inicialmente guajajara, que é afinal a primeira referência de Ribeiro, fez de Toy o próprio pajé guajajara, e da pajelança de Toy, manifestação do conhecimento dos mesmos.

Ora, essa afirmação de Ribeiro é descuidada e sem fundamento. A pajelidade, como a etnologia americanista já bem descreveu, e como ficará evidente ao longo da dissertação, se caracteriza por seu aspecto relacional, inclusive considerando-se a relação com povos vizinhos, apropriando-se de práticas, e realizações que não permite encerrar a pajelidade num limite étnico. A caracterização equivocada de Ribeiro tem origem numa perspectiva culturalista do antropólogo, o que o conduz ao juízo de algo “autêntico” ou não.

Aprofundarei essa crítica na conclusão, por ora nos detenhamos na descrição da pajelança feita por Ribeiro:

Toy fumava dois cigarros ao mesmo tempo, revezando-os. No banco em que me sentei estavam quatro outros, todos de tauari, muito grandes e grossos (um de trinta centímetros e de grossura proporcional). Ele aspirava fortemente o tauari e depois o soprava, respirando através do canudo enorme com uma violência espantosa.

(...)

Depois de cantar e fumar longo tempo, Toy voltou-se para o tuxaua [o enfermo] e perguntou onde lhe doía, soprando o tauari para fazer luz e ver onde o outro indicava: era a perna (...) O pajé cantou um pouco mais, aproximou-se, agachou junto do tuxaua e começou a aplicar na perna dele aquela mesma massagem que o pajé guajajara me fez na garganta. Afastou-se, depois, com a mão que fizera a massagem bem fechada, a modo de quem leva alguma coisa dentro. Foi ao outro extremo da casa e lá aspirou fortemente seu cigarro e soprou o calor da fumaça sobre a mão entreaberta, depois atirou fora, com violência, o enigmático conteúdo. Voltou ao tuxaua, repetiu a mesma operação duas vezes mais. Da segunda vez, depois da massagem, aplicou a boca sobre o músculo que doía e chupou com a força de uma ventosa.

Afastou-se e disse que tirara dois bichos (tapuru), que foram postos ali por um urubu. (Ribeiro, [1996] 2008, p.387)

Ao final da pajelança, os presentes comentaram como Toy havia adivinhado que o enfermo atirara contra urubus, o que motivou a retaliação com as caruaras que caíram sobre ele. O comentário era de que urubus são perigosos, afinal são pajés.

Em outra pajelança de Toy, descrita em 14 de setembro do mesmo ano, Ribeiro menciona a quantidade de cigarrões de tauari que Pajé e audiência fumam. Lhe chamou atenção também a presença de um maracá com o Ka'apor Itá-nurú, item que não havia visto nas pajelanças até agora. É um maracá do Tembé Domingos, o mesmo pajé que ensinou Toy. Para Ribeiro, isso esclarece o tom da relação entre Ka'apor e Tembé. A seção dedicada a análise desta relação se chama “terrorismo tembé”.

Antes da pajelança, contudo, conta sobre um marido que cuida de sua esposa com fortes dores abdominais. Diz que o homem não é pajé, mas que fuma o cigarro de tauari e defuma a esposa, fazendo também o mesmo que pajé faz, mas sem cantar. Ribeiro afirma que o diagnóstico do marido “cabe bem nos esquemas de pajelança tupi”, afinal a doença era resultado de uma caruara atirada por anhangá enquanto ela pescava.

Tais descrições são muito semelhantes com o que pude aprender sobre a pajelança em trabalho de campo e nas conversas com os Ka'apor. Há aqueles que, embora não cantem, removem caruaras. Algumas vezes são identificados pelas outras pessoas como

pajé, mas não se consideram assim, justamente por não saberem cantar. Nas próximas seções discorro sobre a importância dos cantos, *jyngariha*.

Ribeiro descreve a tradução simultânea realizada por João a partir dos cantos de pajelança. Os descreve como verdadeiras conversas entre o animal para o qual se canta e o pajé. Toy cantou os cantos de Lontra, Calango, Borboleta, Abelha e outros. Para Ribeiro, a partir do momento em que Toy ficou tonto com a intensidade das tragadas nos cigarrões de tauari, eram os próprios bichos que cantavam, perguntavam e respondiam. João lhe traduziu o seguinte diálogo no canto da abelha, que diz também sobre a mulher enferma a partir da qual Toy removiu a caruara:

— Vai morrer. Ela vai morrer.

— Não, não morre, vai sarar, vai sarar.

— Eu sou amigo. Sou amigo.

João também traduziu o canto da Borboleta para Ribeiro que trata sobre disputa entre o vento e a borboleta. A borboleta diz para o vento que é forte e que resiste a ele, enquanto o vento diz que é ainda mais forte que a borboleta.

Nessa ocasião, Toy dirige a palavra para Ribeiro, alertando-o sobre os muitos caminhos até a aldeia Parawá, que o antropólogo tentava visitar, e o risco de se perder. Segundo Ribeiro, Toy “esquecera a doente e tratava agora de nossa viagem com a má vontade de quem não quer ir” (Ribeiro, [1996] 2008, p.424), como se o pajé utilizasse do momento da pajelança como desculpa para seus interesses.

A análise de Ribeiro sobre a influência dos Tembé é diametralmente oposta às de Huxley. Nela, os Tembé são um povo decadente que tenta, de algum modo, se apoiar nos medos e crenças dos Ka’apor a fim de fazer valer o seu conhecimento da prática da pajelança como poder Ribeiro, ([1996] 2008, pp.486-487). Também Ribeiro começa a aceitar a suposição de uma pajelança hereditária. Ou seja, os Ka’apor, tendo se preocupado tanto com os conflitos, acabaram por se tornar um povo estritamente guerreiro, e o espaço da pajelança ficou reservado aos relatos míticos.

Nesse sentido, a recuperação da pajelança a partir do conhecimento Tembé é vista de um modo dúbio. Embora seja um recurso concreto, prático e útil de que podem os Ka’apor lançar mão contra doenças e dores, é ao mesmo tempo um processo motivado pelo contato, e pelos males trazidos pela sociedade nacional. Afirma Ribeiro:

Dentro de algum tempo, em poucos anos, é bem possível que esse traço se difunda de tal modo que um etnólogo encontraria pajés em cada aldeia, cantando os mesmos cantos, já afeiçoados ao gosto kaapor e muito a sério. Não faltarão, infelizmente, nos tempos futuros, desgraças e misérias que acelerem a reassimilação da pajelança, reforçando a crença nos pajés como a única salvação. (Ribeiro, [1996] 2008, p.487)

Se nos detivermos apenas nas informações trazidas pelos autores até aqui, então é possível completar nosso quadro comparativo além de corrigir algumas imprecisões de Huxley. Com os dados reunidos, parece haver muito mais aproximações do que diferenças entre a “pajelança nativa” ou “pajelança autêntica” com a “pajelança atual” pela perspectiva das etnografias clássicas.

É realmente um pensamento imediato este de qualificar a pajelança ka’apor atual como uma espécie de redução da pajelança antiga. Parece necessário, contudo, ouvir os Ka’apor sobre o assunto, proposta de toda esta dissertação.

“Pajelança nativa”	Pajelança atual
<ul style="list-style-type: none"> • Proveniente de Iriwari • Sem informações sobre remoção de caruara • Com muito canto • Pajé não causa medo • Pajé fuma muito cigarros de tauari • Pajé é orientado por gavião-tesoura • Pajé Ficava sozinho numa casa • Pajé come pouco • Os bichos são pajés • Pajé orienta vinganças. • Pajé fazia previsões. • Pode ter origem na gemelaridade • Pajé não mantém relações sexuais • Pajé fuma cachimbo de barro • Sem canto 	<ul style="list-style-type: none"> • Proveniente de caruwa (amuleto) • Remove caruara • Com muito canto • Paje pode ser feiticeiro • Pajé fuma muito cigarros de tauari • Pajé conversa com os bichos dos cantos: Abelha, borboleta, ariranha e outros. • Pajé não fica sozinho • Evita comidas que cheiram • Os bichos são pajés • Pajés fazem previsões • Pode ter origem na gemelaridade • Pajé evita relações sexuais • Pajé é auxiliado por mucura, num ritual de possessão.

Depois das primeiras etnografias

Se na época em que Ribeiro e Huxley realizaram o trabalho de campo acreditava-se que os Ka'apor eram um povo de recente contato²¹, hoje acredita-se que séculos antes os Ka'apor já estavam envolvidos com os jesuítas. É Balée (2009) quem sugere esse contato anterior a partir de algumas peculiaridades linguísticas que encontra entre os Ka'apor: os empréstimos do português e da língua geral amazônica, mas principalmente a maneira como os Ka'apor se referem ao cacau. Segundo o pesquisador, o termo *kaka*, que tem origem mesoamericana, foi emprestado a partir da língua geral amazônica ao ka'apor, uma vez que o cacau figurou como importante item de comercialização e moeda de troca nos assentamentos jesuíticos. A inovação diante a outras línguas e outros povos tupi (que mantiveram algo próximo do termo em tupi antigo *akaib*, e suas variações para se referirem ao cacau) indicam que os Ka'apor provavelmente se envolveram com as dinâmicas econômicas de coleta das drogas do sertão, organizadas pelos jesuítas no início do séc. XVIII, (Balée, 2009, pp. 33-53).

Certo modo, as premissas de Huxley e de Ribeiro já não se sustentam. Afinal, os Ka'apor não estavam isolados desde o suposto primeiro contato em meados de 1920. Tampouco estavam os Ka'apor sem se relacionar com outros indígenas da região, o que torna irrelevante e arbitrária a busca por uma “pajelança autêntica”.

Após as constatações de Balée, dois trabalhos tratam sobre o tema da pajelança entre os Ka'apor. O mais importante deles, a tese de doutoramento de Gustavo Godoy (2020), sobre as línguas e os gestos entre os Ka'apor, aprofunda questões levantadas em sua dissertação de mestrado (2015). Nos dois trabalhos Godoy menciona Japiiai, um falecido pajé surdo, que acabou guiando inicialmente essa pesquisa e sobre o qual falo mais detidamente na seção 3.1.

Há ainda a dissertação de Hugo Camarinha (2019), que traz diferentes elementos da pajelança ka'apor além de refutar a alegação dos pajés já não existirem:

No presente estudo constam a etnografia do ritual de pajelança, assim como preposições sobre música, não-humanos e o xamanismo. Fruto do contato com o campo e resultante etnográfica, dos levantamentos [bibliográficos] precedentes, e a partir de algumas asserções relativas à comparação entre práticas xamanísticas, percebi que o processo musical aplicado ao ritual de pajelança Ka'apor, assiste a corporificação

²¹ Darcy Ribeiro já havia levantado essa mesma hipótese: “O mistério desafiante é *Xirikitã*, porque significaria cristão. Seria reminiscência de uma identificação induzida pelos velhos jesuítas? O sentido geral do que ele me disse é: somos caboclos, moradores da mata e cristãos. Com efeito, a frase registra, como reminiscência, um convívio deles com missionários quaisquer” (p.204)

com transe (incorporação de agentes não-humanos), e a (conhecida) viagem do xamã (excorporação), alicerçada na musicalidade coletiva (...) Por este conjunto de permissivas, refuto a alegação de que o xamanismo foi extinto entre os Ka'apor.

Lembremos, contudo, a indicação de Ribeiro que previa um momento em que etnólogos encontrariam pajés em todas as aldeias ka'apor, cantando as melodias tembé e guajajara já transformadas em cantos na língua ka'apor. Assim como Ribeiro, Camarinha viu a pajelança; e o que para o primeiro foi constatação de que não haveria pajelança autêntica, para o segundo é a própria constatação da pajelança. Aprofundarei esta questão ao final deste primeiro capítulo.

Para Camarinha, na pajelança, a música é mediadora de fronteiras entre “territórios multidimensionais”, tem objetivos “terapêuticos, profiláticos, restauradores da vitalidade e removedores de enfermidade” (Camarinha, 2019, p.30). Ou seja, Camarinha se dedica a estudar a música dos rituais xamânicos, encarando-as como a própria manifestação dos “espíritos auxiliares do pajé”, os animais sobre os quais cantava Toy e Chico nos trabalhos de Ribeiro e Huxley. Assim o plano acústico apararia ou propiciaria “aquiescência inter e transespecífica sob a regência da figura do protagonista ritual (pajé) e agentes não humanos (espíritos animais, donos)” (Camarinha, 2019, p.49).

Ao analisar as variações acústicas dos cantos do pajé, Camarinha identifica diferenças de intensidade, altura e timbre como indicadores de deslocamento da agência do fazer xamânico do pajé para o animal sobre o qual se canta.

Aliás, são os próprios “espíritos auxiliares”, segundo Camarinha, os autores dos cantos que compõem a pajelança. Os pajés aprendem os cantos e os reproduzem durante o ritual “sob a influência de tais agências [...] Haja vista que os *tupiwár* [...] são também intérpretes de seus próprios cantos”.

Assim como Huxley, Camarinha descreve parte do ritual da pajelança como um momento de incorporação e possessão. Localiza assim dois métodos que acompanham o fazer xamânico do pajé: o transe com possessão ou corporificação com transe, e a viagem auxiliada pelos espíritos. Nos dois casos os cantos são imprescindíveis, seja pelo canto do próprio pajé, ou pelo canto da audiência do ritual que sustentam sua atividade. Diz o autor:

Os agentes não humanos se manifestam no ritual de cura Ka'apor através do pajé na interação do transe (com possessão ou corporificação), que foi o que sucedeu no ritual relatado. E quando o caso é mais grave, acontece a “viagem” do pajé. Quando ele, então, perde os sentidos, seu corpo desmaia, seu espírito deixa a fisicalidade

(inerente a este plano) e sai em resgate da alma do enfermo que, provavelmente, foi vítima de rapto e aprisionamento nos planos adjacentes (pois o mundo Ka'apor é estratificado). Trata-se de esfera acima ou, no fundo (subsolo), onde habitam tais sujeitos (animais antropomorfos com elementos culturais e sociais análogos aos vigentes entre os Ka'apor). Com auxílio das entidades que ajudam nos processos de cura, o espírito do pajé é levado ao plano onde a alma do enfermo foi aprisionada. Lá, negociam ou rivalizam e afrontam os oponentes espirituais até o resgate acontecer. Estes opositores não humanos podem operar por meio de feitiçaria a mando de terceiros (agentes humanos), ou por punição por má conduta, como já vimos anteriormente. (Camarinha, 2019, p.93)

Cabe aqui fazer uma crítica breve ao trabalho de Camarinha. A maneira de pajelar dos Ka'apor difere da maneira de pajelar dos sacerdotes de umbanda e tambor de crioula da região. Isto foi afirmado pelos próprios pajés que sabem ou não pajelar como os *karai* (não indígenas). É, portanto, um equívoco de saída considerar a pajelança um ritual de possessão. Também é necessário dizer que a fisicalidade do corpo e a espiritualidade da alma, neste contexto, não são coisas radicalmente opostas como elaborada pela metafísica cristã. O esforço tradutório para tais conceitos exige cautela, assim como qualquer conclusão sobre excorporação e incorporação. Não há possessão na pajelança ka'apor. Há sim uma pessoa que, por conta de uma experiência anterior de adoecimento ou situação de extrema vulnerabilidade, tem seu corpo modificado com a presença de *karuwar*, que passa a configurar a relação do pajé com outros entes, bem como o trânsito de capacidades entre eles. Ademais, há que se ter cuidado ao afirmar o protagonismo do pajé na pajelança. Os próprios pajés descrevem maior protagonismo das *tupiwar*, conforme descrevo nas próximas seções. Localizar o pajé como protagonista é um pensamento apriorístico de quem atribui a pajelança à figura do pajé.

Mas afinal a existência ou não da pajelança reside no modelo, na base teórica, ou no juízo de quem tenta explicá-la? Se é comum ouvir algum Ka'apor negar a existência de pajés – e, pelo que pude viver com os Ka'apor, realmente é - isso significa confirmar a ausência de todo e qualquer pajé e sua prática de pajelança? Como é possível negar a existência de algo que está constantemente presente? Sobre algo que é vivido cotidianamente? Da mesma forma, como é possível atestar a existência de algo tão frequentemente negado pelos Ka'apor? A pajelança ka'apor ilustra as peças que certos desafios descritivos e conceituais podem nos pregar. É um desses fenômenos que existem em estados complexos, e desafiam a imaginação etnográfica, suas classificações e expectativas.



Figura 7: Kerewi, Parawa'y Hu e Tãin Hu tomam banho no igarapé de Axingi

2. PAJE REHE HAR (sobre os pajés)

Ainda que a pajelança e a existência de pajés sejam negadas com frequência entre os Ka'apor, há aqueles que são reconhecidos e se reconhecem como pajés. Este capítulo está fundamentado em uma série de registros audiovisuais de entrevistas realizadas com aqueles que são identificados como *paje*.

Conversar com os pajés sobre seus conhecimentos e seus modos de agir é uma das maneiras de se aproximar do tema da pajelança, entender melhor seus contornos e quais tipos de relações ela movimenta e determina. Se a pajelidade não está restrita à figura do pajé, e nem tem nele seu ponto focal, é a partir dos conhecimentos do pajé e da realização prática desses conhecimentos, que o conjunto maior de características da pajelidade pode também ser vislumbrado e compreendido.

Assim, as entrevistas giram em torno da pajelança, dos modos de aprendizagem de cada pajé e dos modos de pajelar de antigamente em comparação à pajelança que se realiza agora. Também contribuem para as explicações presentes nesse capítulo as conversas cotidianas com os Ka'apor, durante o campo, ou por ligações e mensagens de áudio. Essas conversas não são, contudo, direcionadas como as entrevistas. São conversas corriqueiras em que temas relacionados à pajelidade aparecem, como alguma reflexão sobre resguardos e proibições, ou ainda sobre destino pós-morte de alguém, ou um comentário sobre o horário em que cantam os guaribas, ou ainda o motivo pelo qual existem os trovões.

Há que se notar, apesar de apresentarem muitas características em comum, como a maneira de empajelar-se de cada entrevistado difere. Tais peculiaridades impossibilitam a consideração de um sistema homogêneo da pajelança, mas indicam uma concepção sobre os conhecimentos a ela relacionados, geralmente associados ao tipo de vínculo que cada pajé estabelece com os seres e entes que habitam as florestas, rios e céus. Assim, se é comum ouvir histórias sobre Yrywar quando um pajé conta sobre sua aprendizagem, é possível também ouvir a história de como o pajé em formação foi conhecer a família do Sol, sobre a aparência física e humana dos membros dessa família, e sobre a maneira como cantam (cf. seção 2.3).

Cada subseção foi escrita em prosa corrida a partir do que disse cada entrevistado. Me coloco como narrador de seus relatos, de modo a identificar assuntos centrais a partir dos quais cada pajé narra suas experiências e a encadeá-los de modo a favorecer a narrativa e a descrição. A prosa é intercalada com trechos que se destacam do regime

narrativo - são algumas reflexões antropológicas, geralmente acompanhadas de um excerto de narrativa transcrita, interlinearizada e traduzida – e também algumas justificativas tradutórias. Outras narrativas também compõem o capítulo, elas são reconhecidas pelo recuo do texto e indicação de fonte e autoria.

Os registros audiovisuais podem ser consultados a partir da tabela a seguir:

Pajé	Aldeia	Duração	Data	Acesso
Seção 2.1				
Mati	Xie	25'	15/11/2018	https://www.elararchive.org/uncategorized/SO_acf3db71-6f74-4c95-9d3d-d5bd8fd81184/
Sarumã	Xie	88'	19/01/2022	https://www.elararchive.org/uncategorized/SO_4cdb7bcb-3d8f-4e3c-a53e-73d6979d2dfc/
Seção 2.2				
Ximi	Axingi	74'	05/02/2022	https://www.elararchive.org/uncategorized/SO_58729c32-6720-418b-9b37-95027e837bd9/
Seção 2.3				
Xa'y	Paraku'y	22'	04/03/2022	https://www.elararchive.org/uncategorized/SO_a46d36d6-93d9-4256-8564-55c613c63381/
Xa'y	Paraku'y	52'	30/09/2022	https://www.elararchive.org/uncategorized/SO_01455d42-bd19-4346-86ed-1a5782fd623b/
Seção 2.4				
Iri	Embaúba	378'	15/09/2018	https://www.elararchive.org/uncategorized/SO_3837a79b-6dd7-4d1e-b242-e177722df9b9/
Iri	Embaúba	28'	06/02/2022	https://www.elararchive.org/uncategorized/SO_0acf2d4f-5d74-4d18-999b-f94c987baa48/

Além das entrevistas realizadas durante os trabalhos de campo em 2022, devo destacar o registro realizado antes disso por Gustavo Godoy, a gravação com Mati, agora já falecido, e que infelizmente não conheci.

2.1 Sarumã amõ Sarumã-ru rehe har (sobre Sarumã e Mati)

Quando Ira chegou na aldeia, na antiga Ita *renda*, começou a sentir muitas dores. Isso já faz algum tempo. Foi antes de se mudar para onde mora agora com sua família, na aldeia Xie pihun. Ita *renda* ficava às margens do rio Gurupi, o Paranã, como chamam os Ka'apor. Lá, Ira tinha ido pescar. Sua mãe, Filomena, logo percebeu que algo doía para o filho “Por que está cantandinho? Vai lá ver!”, disse ao seu marido Mati, agora já falecido.

Mati logo enrolou um cigarrão de tauari (*pytymyr*) e foi pega-pegando no filho: “O que foi que você matou?”

Ira, ou Salomão, como também o chamam alguns *karai* que moram por perto, tinha ido até o Paranã. Foi lá que aprendeu primeiro sobre *paje*. Tinha ido pescar. No rio, puxava umas piranhas (*pirahu*) que insistiam em levar toda a carne que estava usando como isca. Foi por isso que ficou brabo, *parahy*, “Agora quando puxar, vou cortar elas todinhas!”, pensou. Assim fez! Foi por isso que doeu doído mesmo pra ele.

Salomão não era *paje*, não sabia *paje* nem sabia fazer como *paje*. Mas seu pai sabia. Mati enrolou um cigarrão de tauari e foi pega-pegando no filho:

— O que eu matei foi piranha, cortei ela todinha. Meu fígado agora tá fraco. Dói! — disse Sarumã

— É a *ijar* da piranha! A dona dela vai te levar! Pois vai te levar mesmo! — alertou Mati.

Não foi bom! Mati enrolou um cigarrão de tauari e puxou a fumaça. Salomão não queria mesmo ir, não queria morrer, ser levado pela dona da piranha (*pirahu jar*). Então veio até ele aquele seu padrinho, aquele que o levantou na festa do cauim, seu *pái anga*. Seu nome era Caetano. Veio até ele cantar e puxar fumaça. Chegou também o agora já falecido Panda. Todos eles mais seu pai, Mati. Todos cantaram por Salomão. Mati foi tirar a dona da piranha: o que *paje* faz é, quando gente chama, acabar com a dor.

Quando amanheceu, então Salomão estava bom. Assim que Ira aprendeu primeiro *paje*, contou. O aprendizado de Ira, Salomão, ou /sarumã/ como costumeiramente lhe chamam os Ka’apor, não difere tanto do que contou há alguns anos Mati, seu pai – e é por ser pai de Sarumã, que chamam Mati de Sarumã-ru.

Já faz muito tempo, estava no rio, em pé, puxando peixes também. Tinha ido com Tarawe, lá perto de onde hoje é a aldeia do João da Mata, Bacurizeiro, Urutawy *renda*. Estavam pelo taquaral, tentando puxar os peixes. Foi quando veio pelo rio e chegou para ele.

Mati conta que aquilo veio pelo rio, amarelo, parecendo gente, igual *karai*. Trouxe três bananas amarelas consigo, dessas que têm em algumas aldeias. Na aldeia Xie pihun *renda* também tem! Aquilo pegou o anzol de Mati e furou a banana. Então jogou as bananas presas pelo anzol no igarapé. O anzol se debatia, brilhou tanto. “Foi logo virando peixe!”, conta Mati. E era peixe forte, se diz. Mati não sabia o nome, mas foi puxa-puxando. Pegou um, dois, foram três. No primeiro, perguntou pra Tarawe qual peixe forte

era esse. “*Jukujã!*” (Piranambu), foi o que ele disse. Então voltou para a aldeia com três, cada um com o tamanho de uma criança.

Xo-ru, quem criou Mati, foi logo ver o resultado da pescaria:

— O que foi que você pescou? *Jukujã* você pescou? Mas como? Nem tem *jukujã* por aqui: água rasa demais!

Ao ouvir Xo-ru, Mati foi desmaiando. Sua língua endureceu e seu queixo também. Quando anoiteceu outro *paje* foi cantar por ele. O chamavam de José Puku. Ele cantou o que aprendeu com os antigos Tembê. Aqueles que viam a pajelança não a viam completamente: José Puku, com a quantidade de fumo que ingeriu, desmaiou cantando. O que ninguém viu é que, enquanto José Puku cantava, também partia em busca da alma de Mati. Sua *i’ã* foi buscar Mati nas profundezas do rio; mergulhou. Enquanto cantava, foi. Canta-cantava ainda, pegou Mati. Então voltou, trazendo Mati. Sua *i’ã*, chegou-trouxe a alma de Sarumã-ru (*Sarumã-ru ‘ã*), e juntou com o que tinha ficado ali no que as outras pessoas conseguiam ver da pajelança. Tudo enquanto cantava.

Mati então acordou. Perguntou pra mãe onde estava seu peixe. Foi lá e comeu. Assim que Sarumã-ru aprendeu primeiro *paje*, contou.

Foi Yrywar que apareceu para Mati. Foi também Yrywar que levou a vitalidade de Sarumã para as profundezas do rio. Yrywar é como os Tembê²² chamam *pirahu jar*, a dona da piranha; os Ka’apor a chamam de Maju, me Explicou Sarumã. Alguns brancos também dizem que se chama Mãe d’água. Yrywar, a Maju, costuma marcar o momento em que as pessoas empajelam-se.

Na história dos antigos Ka’apor, Maju é sucuriju de muitas cores. Assim narrou Mariuza Ka’apor para Garcés (2011)²³:

Diz-se que antigamente Maju deslizava pelos rios e apreciava engolir crianças descuidadas que se banhavam em suas águas. Então alguns Ka’apor decidiram consultar o *paje* sobre o que poderia ser feito. *Paje* falou para Karara, pai de uma criança devorada pela sucuriju:

— Você vai levar um pedaço de cuia, e a cabeça de um mutum. Com isso vai fazer muito barulho, como um *maraka*. Assim Maju vai aparecer.

²² Segundo Harrison & Harrison (2013), além de Yrywar os tembés usam dois outros termos para se referir à Maju: *ànàm* e *’ywàn*.

²³ Aqui retraduzo a narrativa a partir da transcrição do relato de Mariuza Ka’apor. A transcrição, bem como uma tradução da narrativa, encontra-se em Garcés (2011).

Karara então seguiu as orientações do *paje*. Quando Maju apareceu, entrou logo dentro de seu bocão. Lá dentro viu ossos de muitas crianças. Rapidamente, Karara cortou o coração de Maju e saiu do corpo do bicho, pelo rabo. Quando contou para *paje* tudo que tinha visto e feito, *paje* aconselhou que a aldeia fosse transferida, pois o corpo de Maju iria cair sobre todos! Assim fizeram.

Naquele tempo, todos os pássaros eram pretos. Depois de alguns dias, o corpo do bicho morto começou a boiar no rio. Foi quando outros pássaros vieram se pintar com o sangue multicolorido do bicho: ararajuba de amarelo, *arar hu* de vermelho. Anambé azul (*howy me'ê*) se pintou de azul. Mutum só pintou o bico de vermelho e o rabo assim de branco. Jacamim tinha ido caçar, e chegou tarde, quando já não tinha mais cores, então ficou preto mesmo. É por isso que os pássaros hoje são diferentes entre si²⁴.

Maju é o nome que se dá aos entes aquáticos que mantêm relações próximas com os habitantes dos rios, os *y pe har* (água LOC NMLZ). É, portanto, *ijar* ‘dona dele(s)’, o que quer dizer que protege todos aqueles em seu domínio. Não é raro que Maju ataque os Ka’apor descuidados, agressores excessivos e até as crianças que zoam muito nos rios. É uma espécie de juíza, que também aplica penitências por vingança, seja por meio de projéteis, as *karuwar*, que atingem o corpo dos afetados, ou pelo rapto de sua vitalidade, *i'ã*, ocasiões em que o *paje* é chamado para intervir.

A *i'ã* (3-alma), certo modo, conforma a pessoa ka’apor. Além dela, cada pessoa é composta de outra *i'ã*, que se diferencia da primeira em sua destinação após a morte. Há ainda a *ipirer* ou *awa rete*. A *Ipirer* (3-pele) pode ser traduzida como pele, recipiente da carne (*awa rukwer*), dos ossos (*awa kangwer*), do sangue (*awa ruwy*) e da própria *awa 'ã* (alma de gente). *Awa rete* pode ser traduzida mesmo como ‘corpo’ e é composta por esses mesmos elementos.

Quando do rapto da *i'ã* de alguém, o próprio pajé pode desmaiar e ir em busca da alma extraviada. Nessa ocasião, se diz *paje manõ~manõ*, ‘pajé morreu-desmaiou’ o que quer dizer que sua alma viajou (*i'ã oho*) ao encontro daquela outra que foi raptada. *I'ã* pode ser traduzida de várias formas: aqui chamo de (1) ‘alma’, o que também pode ser chamado de ‘duplo’, ‘princípio vital’ ou ‘vitalidade’²⁵.

²⁴ Cabe lembrar que *karara* é a maneira como os Ka’apor chamam o biguá (*Nannopterum brasiliense*), conhecido por mergulhar e permanecer grandes períodos sob a água em busca de alimento. Na versão colhida por Darcy Ribeiro, em 21 de outubro de 1951, ([1996] 2008, pp.557-558) Karara é um velho pajé. Nessa mesma versão, Maju sobe aos céus e sua marca fica por lá, é a Via Láctea. Depois Maju caiu na terra e o buraco que faz dá origem aos mares.

²⁵ Não estou dizendo que ‘alma’ é o termo que mais se aproxima do sentido de *i'ã*. Creio que a melhor tradução é mesmo a explicação presente nas páginas seguintes. Existe algo entre esses termos que *i'ã*

Todas as alternativas de tradução não dão conta do sentido que *i'ã* aponta. Embora faça menção a múltiplas existências em diferentes planos que compõem a realidade, uma atual e muitas virtuais, “duplo” parece interromper e dificultar a leitura, afinal costuma ser tido como adjetivo, o que nos leva a perguntar “duplo o que?” ou “que coisa é dupla?”. Quando aparece como substantivo “duplo” costuma denotar ‘semelhança’, o que não descreve a relação de *i'ã* com a pessoa. Além do mais, “duplo” parece não dar conta da existência atual da *i'ã* quando desprendida do corpo. ‘Princípio vital’ ou ‘vitalidade’, por sua vez, leva a crer que *i'ã* se diferencia das outras partes que formam a pessoa, pois mais importante para manutenção de sua integridade. Contudo, o corpo, assim como a *i'ã*, é essencial para a vitalidade de alguém. Já ‘alma’ não contempla os aspectos corpóreos-materiais, em uma presença que também é etérea, de *i'ã*.

Quando a pessoa morre, me explicou Faustino Rossi Ka'apor, essas três partes se separam²⁶:

- | | | | | | | |
|---|-----------------------------|-----------------------------|------------------------|------------------------------|----------------------------|---------------------|
| (1) | <i>Awa</i>
Gente | <i>Ø-manõ</i>
3-morrer | <i>rahã</i>
quando | | | |
| ‘Quando alguém morre’ | | | | | | |
| (2) | <i>Awa</i>
gente | <i>rete</i>
corpo | <i>ke</i>
AFT | <i>Ø-jytym</i>
3-enterrar | | |
| ‘Seu corpo é enterrado’ | | | | | | |
| (3) | <i>Awa-’ã</i>
gente-alma | | <i>soroka</i>
fora | <i>pe</i>
LOC | <i>u-hem</i>
3-aparecer | <i>o-ho</i>
3-ir |
| ‘Sua alma sai para fora’ | | | | | | |
| (4) | <i>Amõ</i>
outro | <i>ywa</i>
céu | <i>pe</i>
para | <i>i-xo</i>
3-estar | | |
| ‘Uma fica no céu’ | | | | | | |
| (5) | <i>Amõ</i>
Outro | <i>o-ho</i>
3-ir | <i>ym</i>
NEG | | | |
| ‘Outra não vai’ | | | | | | |
| (6) | <i>Korupi</i>
aqui-por | <i>Ø-wata</i>
3-andar | <i>i-xo</i>
3-estar | | | |
| ‘Por aqui ela fica andando’ | | | | | | |
| (7) | <i>Ame’ẽ</i>
Isso | <i>kangwer</i>
esqueleto | <i>upa</i>
acabar | <i>pe</i>
Então | <i>Ø-pyta</i>
3-ficar | |
| ‘Essa, pra ver os ossos acabarem, ela fica’ | | | | | | |

aponta. Me refiro ao interessante uso de ‘alma’ em Fausto (2001), o uso de ‘duplo’ em Cesarino (2011, 2018a, 2018b) e o uso de ‘vitalidade’ em Gallois (1985, 1988, 1996).

²⁶ Explicação fornecida por meio de mensagem no dia 11 de outubro de 2023

- (8) *Xangwer* *Ø-harõ-ha*
 3-esqueleto 3-esperar-NMLZ
 ‘Aquele que espera o osso’
- (9) *Awa* *rete* *pe* *túi*
 Gente *corpo* *DEI* *estar (deitado)*
 ‘O corpo está lá’
- (10) *Ywy* *wã* *upa* *u-wak* *o-ho* *tĩ*
 Terra *PROSP* *Tudo* *3-virar* *3-ir* *também*
 ‘Quando terminar de virar terra, vai também’
- (11) *Ame'ẽ* *ja* *Ø-saka*
 ANA-NMLZ *ANA* *3-parecer*
 ‘É assim’

Ambas as *i'ã*, a que vai para o céu, e a que perambula pela terra, possuem alguma semelhança com a pessoa enquanto estava viva, mesmo depois de se separar de seu corpo. Mas, a partir da separação após a morte, passam por um processo de indiferenciação.

A *i'ã* celeste gradualmente se afasta da sua existência anterior. Me contou Akadjurixa Ka'apor, que, assim que ela chega no céu, encontra todos os seus parentes que já morreram e lhes conta todos os acontecimentos até sua chegada (*mirandu* é o nome desse regime discursivo, relato que se faz quando se chega em uma outra aldeia, ou quando se visita os Ka'apor). Quando a pessoa foi ‘desrespeitosa’ em vida, *awa maí*, é levada a um cômodo celeste e lá permanece em resguardo por sete dias. Depois disso, é queimada por Tupã, que a assopra na sequência. Cabe às Borboletas pajé, as *tawarukwa* ou *tarukwa*, reunir novamente a poeira da *i'ã* queimada e espalhada por Tupã. Então, a partir da reunião da poeira da *i'ã* queimada, surge uma pessoa nova que não morre e nem some, pois no céu não há morte.

Da terra os vivos escutam o céu queimando, assim contou Akadjurixa em 7 de novembro de 2023:

xuwe'ẽ ta jahendu
ma'e ramõ rahã ywa ke ukwái
tyapu ywa ke
ape jande japandu
"apo ame'ẽ manõ a'e ke tupã hapy"
aja jande jakwaha
pe ma'e "apo Tupã mukatuta a'e ke y"
aja jande jakwaha
ame'ẽ ywa ke ukwái jande jahendu
ko ywy ngi. nde rehendu

nós os vivos nós ouvimos
 Quando o céu queima
 faz um barulhão o céu
 então nós escutamos
 "Agora o morto Tupã acabou de queimar"
 assim é nosso conhecimento
 então é... "agora Tupã vai melhorá-lo"
 assim é nosso conhecimento.
 Quando o céu queima, nós escutamos
 Aqui da terra. Entendeu?

A *i'ã* terrestre permanece vinculada à pele, *ipirer*, e às outras partes do corpo, até que se decomponha e se transforme em terra. Esse período é considerado perigoso para os vivos, que também identificam a *i'ã* terrestre como *xangwer harõha* e *ajã*. O termo *xangwer harõha* (3-esqueleto 3-esperar-NMLZ) é utilizado para se referir à presença de *i'ã* nos ossos do defunto, enfatizando, assim, sua conexão com os restos mortais. Por outro lado, *ajã* é traduzido pelos Ka'apor como 'morto', embora outras traduções possíveis incluam 'espectro', 'assombração', 'fantasma' ou 'visagem'.

A *i'ã* terrestre que perambula nas proximidades dos restos mortais e nos lugares que a pessoa, enquanto viva, frequentava, é também atraída pelas coisas que utilizava. *Ajã* aparece nos caminhos e é uma ameaça a todos aqueles que por descuido, acabam o vendo ou até mesmo conversando com ele. As pessoas não costumam vê-lo, mas é comum que se escute os gemidos de *ajã*. Se alguém vê *ajã*, então rapidamente também morre.

Enquanto estive em Axingi *renda*, Pypy, esposa do meu amigo Hói, faleceu com fortes dores na barriga. Me contaram que, dias antes, ela, sem perceber, havia tomado *u'i tykwar* (chibé) contaminado com *ajã* e, por isso, faleceu. Somente *paje* pode ver *ajã* sem falecer.

Antigamente, se diz, para evitar encontrar *ajã*, os vivos, após enterrarem o falecido, raspavam o cabelo bem no meio da cabeça. Então *ajã* quando via, ficava com medo e não se aproximava. Também era comum as pessoas se deslocarem e permanecerem na mata por cinco dias, evitando assim os lugares que o morto frequentava em vida. Rossi Ka'apor explicou que essa é maneira de respeitar (*pyhuha*) o morto e sua *i'ã*. Hoje quando alguém morre, os vivos não vão para a mata, por isso acontece de *ajã* levar a *i'ã* de outras pessoas, principalmente das crianças.

Para afastar *ajã* dos vivos, os Ka'apor costumavam tocar a corneta *jumi'a* nos limites do espaço da aldeia. *Jumi'a* é feita de cedro (*yrary'y*), que é também repelente de *ajã*. Faz *ajã* correr quando tocada, sempre depois da morte de alguém. Eles ficam com medo e voltam para o lugar onde o corpo foi enterrado.

Tocar a *jumi'a* era a maneira de anunciar a chegada de um grupo visitante em uma outra aldeia. Os visitantes tocavam assim, pertinho da aldeia, e as pessoas de lá logo pensava "Tá chegando gente, nosso povo/família" ("*Awa apo tur! Amõ tekoha pehar ta,*

awa anam ta”). Não pude ver ninguém tocando a *jumi'a* enquanto estive em campo. Esse não é um conhecimento que todos os ka'apor detém atualmente²⁷.

Cabe ainda mencionar que parece não haver nenhuma primazia ou hierarquia entre as três partes que compõem a pessoa em termos de valores de vitalidade; vitalidade não está somente em *i'ã*. Contudo, a estabilidade da pessoa depende de uma espécie de ancoragem de *i'ã* em seu corpo, obtida a partir de resguardos e de uma boa conduta (*pyhu katuha*). Quando *i'ã* de alguém é levada, rapidinho a pessoa morre. O que torna muito comum que os Ka'apor digam, em situações de susceptibilidade, que a *i'ã* de alguém 'saiu' (*i'ã soroka pe uhem*), ou que 'se foi' (*i'ã oho*). Quando a *i'ã* de alguém é raptada, diz-se que se torna animal (*so'o uwak*) e xerimbabo daquele que a raptou, sendo levada para os confins da terra (*ywy pyta*) ou mesmo para o fundo dos rios (*yvy pe*). Pode acontecer também da *i'ã* de alguém sair do corpo por algum outro motivo, como a tristeza.

Além disso *i'ã* também denota (2) 'fôlego, respiro', como em *nde 'ã ehykíi katu*, ou 'respire fundo', ou na maneira como os Ka'apor chamam os pulmões *i'ã wewi*; e (3) 'figura, imagem' como a fotografia, desenho, filmes, gravuras, e ícones. Assim, *i'ã* não é um atributo somente da pessoa. Animais, coisas, plantas e procedimentos possuem *i'ã*, o que remete também a uma aparência e/ou a uma forma de se apresentar.

Às vezes a imagem de Maju, *Maju 'ã*, surge dos igarapés, do Gurupiúna, *paranã*. As pessoas que veem não podem apontar para ela, sob o risco de ser atacado mesmo por Maju, ou até perder a mão. Quem quer indicar sua presença costuma usar o cotovelo. Daí que, na Língua de Sinais Ka'apor, fala-se sobre Maju indicando seu grande olho e o modo como se deve apontá-la, usando mesmo o cotovelo (Godoy, 2022, pp. 19-20).

Ver a imagem de Maju (*maju 'ã*; 'arco-íris') desse jeito é perigoso, mas mais perigoso é o jeito que Maju aparece para quem vai começar a pajelar. Foi por conta do contato com Maju que Mati começou a aprender *paje*. E Maju, além de ter raptado a alma de seu filho Sarumã, também o acompanhou em seu aprendizado. É no momento da doença, das dores, que alguém aprende *paje*.

²⁷ As informações deste e do parágrafo anterior foram dadas por Gustavo Godoy. Informações sobre a *jumi'a* podem ser conferidas na enciclopédia em elaboração por Rossi Faustino Ka'apor e Gustavo Godoy: https://www.elararchive.org/index.php?name=SO_d5523b1e-256f-4aad-a323-bb0958274309&hh_cmis_filter=imdi.topic/Encyclopedia. O verbete sobre a corneta *jumi'a* foi redigido a partir das explicações dadas por Valdemar Ka'apor. Há ainda os registros de confecção de uma *jumi'a* feita por Valdemar Ka'apor: <https://www.youtube.com/watch?v=bCPLYBq6FEI&t=1s>.

Algum tempo depois de ter sua alma raptada por Maju, Sarumã foi aprender com seu pai e seu padrinho, *pái anga*, na mata. Levou seu pequeno cachorro que, de pequeno, acabou morrendo na floresta. Quando voltaram de lá, Sarumã, que não quis levar seu falecido cachorro, adoeceu novamente. “— É doído de ver”, disse seu padrinho Caetano. “— Sua alma ficou por causa do seu xerimbabo”. Mais uma vez a vitalidade de Sarumã precisou ser recuperada.

Não foi muito tempo depois que Maju voltou a encontrar Sarumã. Num outro dia, estava sonha-sonhando. Era um sono muito agitado, então uma voz chegou até ele:

— EEE, vamos para lá! Agora você vai aprender!

Isso já faz algum tempo, Sarumã era rapazote e já tinha a sua esposa, Irari-mã. Novamente Sarumã e seu pai estavam na mata. Foram pescar batendo timbó e mergulhando o cunambi na água. Os peixes ficaram doidinhos! Pegaram muitos e os moquearam. De noite, voltaram para uma gruta em que estavam dormindo. Então Sarumã decidiu ir caçar jacaré. Levou apenas uma lanterna, *surukuku reha* (‘olho de surucucu’). No rio a água estava agitada, borbulhando em corredeira. Esse é um sinal da presença de Maju, mas disso só pajé sabe. Sarumã naquela época ainda não sabia.

O rio barulhava sem parar pra ele. Então algo mergulhou. Sarumã não teve medo, e continuou. Viu a pedra de corredeira, e lá tinha algo em pé. Pensou ter finalmente encontrado o jacaré. Iluminou com sua lanterna e viu dois olhões desse tamanho. “- Será que é onça?”, pensou. Não era. Era Maju. Tinham um bocão de engolir gente! Ficou mostrando sua grande língua para Sarumã, que achou melhor ir embora.

Quando caiu de sua rede, Sarumã percebeu que ainda estava lá na gruta, sonhando. Mati acudiu o filho “- O que você viu?”. Sarumã disse que não tinha visto nada, não. “— Diga logo!”, disse seu pai. Sarumã não disse nada. Quando voltaram, Sarumã estava cansado, dolorido. Decidiu contar para o pai o que havia acontecido. “— Agora eu vou trazer pra você”, disse Mati, “— O que é seu eu vou trazer!”.

Mati decidiu ensinar o filho e passar para ele as coisas de *paje*. Assim quando Mati sumisse (*kanin rahã*), seu filho continuaria pajelando na aldeia Xie pihun. Pegou a mão de Sarumã e passou pra ele o que era seu.

— *Katu!* Concordou Sarumã.

Então seu pai canta-cantou. Fortaleceu o filho. Reforçou sua cabeça, sua *i’ã* também. Agora Sarumã estava pronto para aprender e para pegar os cantos de pajé. Por

isso, Sarumã se juntou ao seu pai, foi barulhar o *maraka* e cantar os cantos durante a pajelança, pra ver se aprendia para si. Assim conseguiu pegar um primeiro canto.

— Então agora tente!, disse Mati.

— Como é que vou cantar? Eu ainda não sei! — respondeu Sarumã.

— Tente agora!

Sarumã começou a cantar. Não aguentou muito e logo começou a tremer (*ipy'a tytyk*) e sentir dores (*ipy'a ahy*). Faltava algo para a eficácia de seu canto, para que não sentisse dores enquanto cantava.

— Agora eu sei! Sua concepção eu vou fazer ficar! — disse Mati, seu pai — Quando lá tiver uma mulher caminhando, não cruze o caminho dela, não! Se cruzar seu trajeto, então você vai cair!

Sarumã fez como ensinou o pai. Toda vez que aparecia uma mulher, virava e andava na outra direção, evitando o caminho das mulheres. Somente assim aprendeu a cantar e a pajelar.

Em sua primeira pajelança, Sarumã cantou por uma criança adoentada. Quando sua visão girou, Yrywar lhe disse:

— Ei, agora me chame que vou até você!

Então Sarumã se fez cantador:

— Agora eu vim-cheguei. Como é que vocês fazem? Agora, quando a criança está doente, como é sua feitura? Me explique! Aqui estou eu, Yrywar!

Virou para a mãe da criança e perguntou sobre o estado de seu filho. A mãe enfatizou as dores do pequeno. Então Sarumã falou para a mãe, mas era Yrywar quem se comunicava a partir de Sarumã²⁸:

— Seu filho, a alma dele saiu e foi levada. Comeu muitos peixes! Eu sou a dona deles.

— Agora o seu filho viu a dona dos peixes! — disse Sarumã — Você quer sua melhora? Pois então vou buscá-lo!

²⁸ O caráter polifônico da voz do Pajé não indica uma possessão, um controle de Yrywar sobre as ações do pajé, mas sim que o corpo do pajé, a partir da cantoria, assume múltiplas posições. Nesse sentido, funciona como uma espécie de rádio-comunicador, em que Yrywar se faz ouvir por meio da voz do pajé. Isso fica claro quando Sarumã afirma “*Pe ihẽ ame'u. Ihẽ ame'u ym. Yrywar me'u ihẽ pe*” ‘Então eu falei. Eu não falei. Yrywar que falou pra mim’.

Sarumã então canta-cantou ainda mais. Seu corpo caiu pelo chão. Foi trazer a alma da criança. Quando voltou, colocou a alma de volta na criança e pronto. Já estava boa! Assim Sarumã aprendeu.

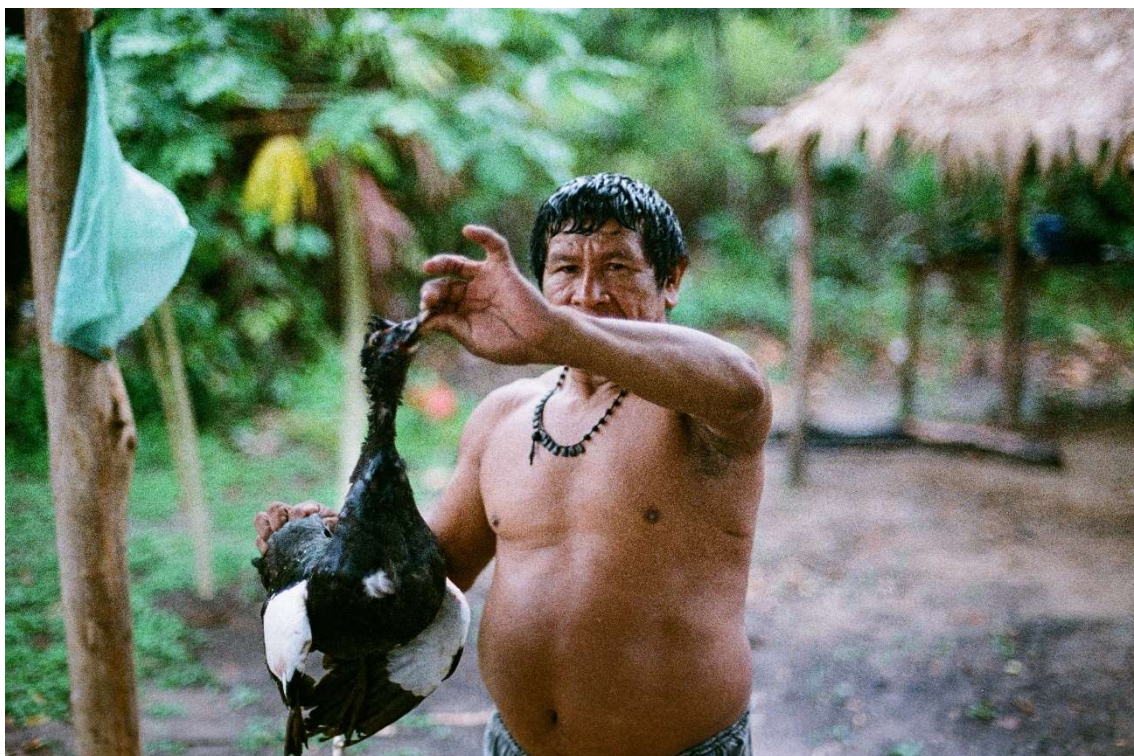


Figura 8: Sarumã mostra o pato (*urumã*)
que abateu próximo à sua roça
Aldeia Xie pihun *renda*.

Em nenhuma pajelança o *paje* canta sozinho. Há entre os Ka'apor aqueles que o acompanham e que sabem todos os cantos, embora jamais se atrevam a cantar sozinhos. Se alguém canta sozinho então *ipy'a huwy*, 'seu fígado sangra', me contou Rerinho. Quando o pajé canta, então sua visão se altera:

Sarumã (220) *ihẽ* *a-jyngar* *py* *ma'e* *ihẽ* *a-manga*
 1.sg 1.sg-cantar primeiro HES 1.sg 1.sg-tentar

Yrywar *y* *pe-har*
Yrywar rio loc-NMLZ

'Eu cantei primeiro é... Eu tentei primeiro o canto de Yrywar, a do rio'

(221) *pe* *ma'e*
 Então HES

'então...'

(222) *pe* *Ihẽ* *a-manga* *Yrywar* *ihẽ* *a-manga*
 Então 1.sg 1.sg-tentar Yrywar 1.sg 1.sg-tentar

'Então eu tentei. Yrywar eu tentei'

(223) *pe* *ihẽ* *ajyn** *a-manga*
 Então 1.sg HES 1.sg-tentar

'Então eu cant... tentei'

(224) *pe* *ihẽ* *reha* *u-wak*
 Então 1.sg POSS.visão 3-girar

'Então minha visão girou'

(225) *ihẽ* *reha* *u-wak*
 1.sg POSS.visão 3-girar

'Minha visão girou'

(226) *Pe* *ihẽ* *a-sak* *ma'e* *ihẽ* *"pe'ẽ* *apo"* *je*
 Então 1.sg 1.sg-ver HES 1.sg LOC-NMLZ Agora HSY

'Então eu vi. Eu "Ali agora..." disse'

(227) *"yrywar* *pe* *apo"* *je*
 Yrywar LOC Agora HSY

'"Yrywar está ali", disse'

(228) *pe* *ihẽ* *pe* *Ø-pukwái*
 Então 1.sg DAT 3-chamar

'Então ela me chamou'

O verbo *uwak* (3-girar) é um dos principais verbos utilizados para denotar a mudança de percepção de alguém. Não se restringe somente às percepções dos pajés, pois

a mudança de percepção também é um risco àqueles em período de suscetibilidade (como na couvade, no luto, na preparação do cauim). Para o pajé é uma mudança desejável. É nesse momento que pode enxergar os entes e criaturas com uma aparência humana, conversar com elas, e investigar os motivos das doenças que acometeram as vítimas.

Há três momentos da pajelança e cada um deles acontece em dois lugares:

Num primeiro momento, enquanto o *paje* e a audiência cantam, faz chegar até ele - o *paje* com a visão alterada - a dona dos peixes, Yrywar. É no e pelo canto que a comunicação entre *paje* e Yrywar acontece. Enquanto conversa com Yrywar, conversa também com o doente, ou, nesse caso, a mãe da criança adoentada. Num segundo momento, a *Sarumã'ã* sai em busca da alma da criança enferma. O corpo do pajé fica estendido pelo chão. Por fim, a *i'ã* de Sarumã retorna com a *i'ã* da criança e a introduz novamente em seu corpo (*i'ã muxe ipe*).

Nem sempre uma pessoa que adoeceu teve sua alma raptada. Quando a pessoa sente dores localizadas diz-se que ela foi atingida por *karuwar* (*karuwar u'ar ipe*). *Karuwar* é atirada (*karuwar ombor*) pelos seus donos, as embiaras *paje* ou pelos entes que as protegem, como Yrywar. É como um projétil que pode levar a pessoa afetada à morte, caso o pajé não a remova a tempo. Somente o *paje* consegue vê-la. Quando uma pessoa caça em excesso, ou quando não flecha bem sua presa, pode ser atingida por *karuwar*. Também se o caçador maldiz sua caça, ou quando não assume um comportamento esperado, de respeito (*pyhu katu*), então ele ou seus filhos podem ser atingidos por *karuwar*, atirada pelo dono daquilo que desrespeitou.

Karuwar é coisa de pajé (*karuwar paje ma'e*), me disse Makassérain. Quando atinge a pessoa, faz com que ela comece a cantar. Por isso Salomão ficou cantando quando voltou do *paraná*, depois de ter pescado piranhas, as fatiado e devolvido ao rio. Sarumã também tinha sido alvo de *karuwar*. A partir do momento que a pessoa é atingida pela *karuwar*, tem sua percepção afetada: começa a cantar como *paje*, a ver como *paje*, a ouvir como *paje*. Por isso, seu sono fica agitado. E o pajé carrega dentro de seu corpo as *karuwar* com as quais aprendeu a cantar. Assim me contou Rerinho Ka'apor²⁹:

Rerinho (128) *karuwar Ø-mu'e* (129) *karuwar*
Karuwar 3-ensinar Karuwar
'A *Karuwar* ensina, a *Karuwar*'

²⁹ Gravação de 3 de março de 2022.

(130) *ma'e amõ* amõ* ma'e ø-mondo ma'e ø-me'ẽ i-pe*
 HES HES HES 3-manda HES 3-dar 3-DAT

‘Ela manda, dá para ele’

(131) *ape a'e ø-jyngar karuwar namõ a'e ø-jyngar*
 LOC 3 3-cantar Karuwar Com 3 3-cantar

‘Aí, ele canta com a *karuwar*, canta’

(132) *karuwar nixói ehe rahã Ø-jyngar ym ta*
 Karuwar Nenhum LOC.PESS Quando 3-cantar NEG FUT

u-kwa ym ta Ø-jyngar-ha
 3-saber NEG FUT 3-cantar-NMLZ

‘Se não tem *karuwar*, não vai cantar. Não vai saber o cante’

(133) *ere* karuwar i-hĩ ehe, a'erehe a'e Ø-jyngar*
 HES Karuwar 3-estar LOC.PESS então 3 3-cantar

‘*Karuwar* está nele, então ele canta’

Diz-se que quando *karuwar* acerta a pessoa, dói bem doído mesmo. Dói também quando o *paje* remove a *karuwar* da pessoa afetada. Para o *paje* a *karuwar* é também algo desejável. Para as outras pessoas, rapidinho leva à morte. Quando alguém adoece por *karuwar*, vai em busca de pajé, que conhece bem as doenças de *karuwar* e sabe fazer parar a dor (*ahyha putu'u katu*).

As *karuwar* são retiradas pelo pajé com auxílio dos cigarros de tauari (*pytymyr*), com o *maraka* e com o *kyryhu hyk*.

2.2 *Ximi rehe har* (sobre Ximi)

— *Kyryhu hyk* é como diclofenaco! — Assim me disse o pajé Ximi. O conheci na aldeia Axingi *renda*, quando ele ainda era *kapitã*. Para explicar a pajelança Ximi, numa entrevista que realizamos com mais de uma hora de duração, começa a usar comparações. Esse é seu método de tradução:

— *Awa* ‘ã é assim, como chapéu. Tem que colocar bem no meio do cocuruto!

— *Jyngariha*, o canto, é como mensagem de telefone. A gente manda pra saber onde está a *i'ã* da criança.

Como Sarumã, Ximi aprendeu primeiro em Ita *renda*. Antigamente na aldeia Ita *renda* existiam muitos pajés. Quando eles se reuniam para começar a cantoria - o que acontecia com tanta frequência que parecia sempre uma grande festa, me contaram outros

Ka'apor - Ximi logo ia barulhando o maracá. Foi com Caetano, com Eri, com Sarumã-ru e com seu pai, Xa'y, que Ximi aprendeu primeiro.

— Você quer também? — perguntavam a Ximi.

— Vocês que sabem! — respondia.

Então colocavam gradativamente em Ximi as *karuwar*. “Pronto, agora, daqui a algum tempo, você vai pajelar também”, diziam. Foi assim por um bom tempo, Ximi barulhando seu *maraka*, ao lado dos pajés. Naquela época ele não cantava, não. Não tirava *karuwar* e nem puxava os cigarrões de tauari, como fazem os pajés. Só acompanhava a cantoria com seu *maraka*.

Foi com o falecido *paje* Asurin que Ximi foi aprender a tirar *karuwar*. Aqueles que moravam em Ita *renda* (*ita renda pe har*), se mudaram. Montaram novas aldeias nas margens da Terra Indígena Alto Turiaçu, para impedir a entrada de invasores. Alguns foram para Ximbo *renda*, outros para Xie pihun *renda* (como Mati e Sarumã). Ximi foi para Axingi *renda*. Também estava por ali o *paje* Asurin, que veio da aldeia Açaizinho. Foi Asurin quem fez questão de passar sua concepção para Ximi:

Ximi (36) "nde e-jo'ok ma'e y"
2.sg IMP-tirar coisa agora

““Você, tire a coisa!””, dizia’

(37) ihẽ a-jo'ok
1.sg 1.sg-tirar

‘Eu tirava’

(38) i-pe a-raho "ko nde ma'e"
3-DAT 1.sg-levar Aqui 2.sg coisa

‘Levava pra ele “Tome aqui ela”’

(39) pe Ø-m-ãtã rahã
Então 3-CAUS-endurecer quando

‘Era quando fazia endurecer’

(40) ita Ko-'ẽ-ja saka ita ja
Pedra Aqui-NMLZ-ANA parecer Pedra ANA

‘Parecia essa pedra assim, se parecia com pedra’

(41) pe ko je k* karuwar u-sak-ha je
Então Aqui HSY HES Karuwar 3-ver-NMLZ HSY

‘Então “Aqui”, dizia “essa é a aparência da *karuwar*”, dizia’

- (42) *aja* *Ø-pandu-ha*
ANA 3-falar-NMLZ

‘Assim era seu dizer’

Ainda antes de falecer, era da vontade de Asurin que seu conhecimento ficasse com Ximi. “Como um papel escrito, que alguns enxergam bem, mas nem todos”, me contou Ximi.

Quando Asurin morreu, não existia mais *paje*. Mas há sempre *paje*. E as *karuwar*, atiradas pelas embiaras, também ensinam as gentes. De tudo que se leva, sempre fica um pouco, se diz. Rapidamente as crianças começaram a adoecer e Ximi ficou preocupado, mas não disse nada para ninguém. “Agora quem vai cuidar da gente?” outros se perguntavam. Nessa época, Ximi ainda não cantava, não. Mas seus netos começaram a adoecer e Ximi precisou tirar a *karuwar* de todos eles. Não demorou muito para ser convocado a remover a *karuwar* dos enfermos da aldeia.

Todas as embiaras podem jogar *karuwar*:

- Ximi** (706) *upa* *so'o* *paje*
tudo embiara pajé

‘Todas os animais são pajé’

- (707) *awa* *Ø-mai* *rahã*
gente 3-desrespeitar quando

‘quando as pessoas não respeitam’

- (708) *pe* *awa* *ke* *Ø-japi* *te*
então gente AFT 3-flechar INTENS

‘então, os animais as acertam mesmo [com suas *karuwar*]’

Se os animais são pajés, diferentemente de curar como os pajés humanos, fazem a vez de feiticeiros. O termo *paje*, mais comumente atribuído aos animais, diz desse atributo de alguns animais de poder se vingar, ou ainda evitar a caçada, além de agredir os humanos. Com as *karuwar*, os animais-pajé acertam (*japi*) as pessoas. A remoção de *karuwar* é feita com auxílio dos longos cigarros enrolados na casca do tauarizeiro (*pytymyr pিরer*), do *maraka* e do breu sucuúba (*kyryhu hyk*). Quando o pajé chacoalha seu maracá, encontra todas as *karuwar*. Seu som atravessa a superfície dos rios, e vai acordando todos os seres potencialmente agressores. Ximi diz que é instrumento de reunião de *karuwar* e que tudo isso só pode ser feito de noite. Não se pode tirar *karuwar* enquanto ainda está claro, muito menos iniciar a cantoria de pajé.

Os termos que costumam estar relacionados com a *karuwar* indicam que ela possui muitos aspectos e aparências. *Karuwar*, recebe as ações de extração (*karuwar ke jo'ok*), e de endurecimento (*karuwar ke mantã*). Quando o *paje* começa a examinar o corpo do doente, a *karuwar* se revela como um verme, ou um bicho-de-pé:

Ximi (125) *ahy-ha* *ø-je-sak* *katu* *tĩ*
Doer-NMLZ 3-INTRS-ver INTENS Também

‘[*kyryhu hyk*] evidencia a doença também’

(126) *Ø-je-kwa* *katu* *Tĩ*
3-INTRS-saber INTENS Também

‘também é esperta’

(127) *ma'e* (128) *ma'e* *aja* *ø-saka-ha* *tumbyr* *je*
HES HES ANA 3-parecer-NMLZ Bicho-de-pé HSY

‘Como é sua aparência, com um bicho de pé [a doença] se parece, se diz’

Saka e sakaha são os termos mais utilizados para estabelecer comparações, mas também se referem à aparência, ou à maneira como as coisas se apresentam para as pessoas ou para o *paje*, que enxerga diferente das pessoas comuns. *Saka e sakaha*, embora comumente utilizados para comparações, também são utilizados para falar sobre as qualidades de algo ou a maneira como esse algo se apresenta, além de indicar quem, afinal, o está vendo ou ouvindo.

A maneira como os *paje* enxergam *karuwar*, *tupiwar*, os animais-pajé, e *ijar* não se distancia da existência propriamente destes entes. A visão do *paje* não é uma visão desviante se comparada com a visão “ordinária” entre os Ka’apor, mas o *paje* enxerga as aparências não evidentes para as outras pessoas. Nos enunciados, o que evidencia a qualidade não desviante da maneira como os *paje* enxergam e ouvem são os intensificadores.

Ximi (142) *u-sak* *ym* *awa* *ke* *ehe*
3-ver NEG Gente AFT para

‘As pessoas não a vêem [a i’ã]’

(143) *amõ* *ta* *ke* *u-sak* *ym* *ehe*
Algum/outro COL AFT 3-ver NEG LOC.PESS

‘Outros não a enxergam também’

(144) *paje* *u-sak* *katu* *ehe* *pe* *i'ã* *ihẽ* *a-m-uxe*
Pajé 3-ver INTENS LOC.PESS Então 3-alma 1.sg 1.sg-TRNS-entrar

‘O pajé que a vê bem. Então eu faço a i’ã entrar [na pessoa]’

- (145) *ma'e myja ø-saka-ha.. sape i-akã rehe a-munde*
 HES Como 3-parecer-NMLZ Chapéu 3-cabeça LOC.PESS 1.sg-vestir
 'é... como é sua aparência? Chapéu, em sua cabeça eu visto'

- (146) *a-me'ẽ ja sape ja ø-saka-ha*
 ANA-NMLZ ANA Chapéu ANA 3-parecer-NMLZ
 'é assim. Se assemelha a um chapéu'

Uma vez que o pajé encontrou a *karuwar* agressora na pessoa afetada, então pode a retirar até mesmo a colocar dentro do seu próprio *maraka*. Assim faz Ximi. Seu *maraka* não pode ser tocado por mais ninguém, principalmente por nenhuma criança. Se o faz, recebe logo um forte tabefe das *karuwar* que estão lá.

Com o cigarrão de tauari, e a fumaça que *kyryhu hyk* faz com o fogo, Ximi assopra-assopra sobre a pessoa enferma. Rapidinho a *karuwar* começa a tremer, a se revelar. Então Ximi a remove. Com a fumaça, o pajé endurece a *karuwar* e esfria as dores-doenças causadas por ela, geralmente piréticas. O processo todo envolve muita ingestão de tabaco. Por isso o *kyryhu hyk*, que alivia a dor de cabeça do pajé, suas tonturas e náuseas, e refresca a fumaça do cigarro. É parecido mesmo com diclofenaco, se diz.

Assim que Asurin morreu, já não havia mais pajé. Mas Ximi começou a cantar, o que fazia só de noite. Se alguém ficava muito dolorido, era sinal de que sua *i'ã* havia ido embora. O pajé nunca canta sozinho. Se há algum pajé cantando lá longe, Ximi logo começa a ouvir, e já não pode e nem consegue mais dormir. Por isso que dorme sempre ao meio-dia. De noite, participa de todas as cantorias de todos os pajés que cantam.

Me contou Ximi que quando o *paje* canta, não canta sozinho, não. É preciso que estejam outros lá com ele. Podem ser outros pajés, ou outras pessoas que às vezes também são identificadas como pajé: é preciso que esteja alguém tocando o *maraka*; ainda outra pessoa pra ir enrolando os grandes cigarros de tauari; principalmente outras pessoas que sustentam a cantoria enquanto o pajé faz sua viagem em busca da *i'ã* da pessoa adoecida.

Quando o *paje* canta empreende uma pesquisa: qual será o grande motivo da doença da pessoa afetada? Enquanto canta, faz chegar até ele os *tupiwar* que o ajudarão a encontrar a alma e as razões do rapto da *i'ã* de alguém. *Tupiwar* gosta do cheiro do cigarro, e principalmente do perfume refrescante de *kyryhu hyk*. É como comida pra ele, me disse Rerinho. O pajé Ximi, quando começou a cantar fez chegar até ele *japukanĩ* (gavião?), *panã* ('borboleta')...



Figura 9: Ximi fuma seu *pytym* com *kyryhu hyk*.

- Ximi** (76) *a'e* *ngi* *amõ* *i-ma'eahy* *te* *'y*
 3 A partir de algum 3-adoentar-se INTENS PFV
 'Quando um deles adoecer mesmo'
- (77) *i'ã* *ke* *o-ho*
 3-alma AFT 3-ir
 'Sua alma vai embora'
- (78) *arahã* *ko* *ihẽ* *a-jyngar* *rĩ*
 quando aqui 1.sg 1.sg-cantar IPFV
 'É quando eu começo a cantar'
- (79) *pe* *ihẽ* *a-jyngar* *rĩ*
 então 1.sg 1.sg-cantar IPFV
 'Então eu fico cantando'
- (80) *pe ramõ* *a-jyngar* *ihẽ*
 recente 1.sg-cantar 1.sg
 'Então eu canto'
- (81) *ø-je-sak* *katu* *ihẽ* *pe*
 3-INTRS-ver INTENS 1.sg DAT
 'Aparece bem para mim'
- (82) *katu* *ihẽ* *pe*
 bom 1.sg DAT
 'Mesmo pra mim'
- (83) *pe* (84) *Ø-pandu* *ihẽ* *pe*
 então 3-falar 1.sg DAT
 'Então fala comigo'
- (85) *nde...* *tu** *tupiwar..* *tupiwar* *Ø-pandu* *ihẽ* *pe*
 2.sg HES Tupiwar tupiwar 3-falar 1.sg DAT
 "'Você"... *tupiwar* fala pra mim'
- (86) *ma'e...* (87) *"nde* *nde* *katu"* *je*
 HES 2.sg 2.sg bom HSY
 'é... "Você é bom" diz'
- (88) *"nde* *namõ* *jande"*
 2.sg junto de 1.pl
 "'Com você, nós..."'
- (89) *"ihẽ* *ar** *ihẽ* *a-rury* *ta,* *jande* *ja-rury*
 1.sg hes 1.sg 1.sg-alegrar-se FUT 1.pl 1.pl-alegrar-se
ta *ja-xo"* *aja* *ihẽ* *pe*
 FUT 1.pl-estar ANA 1.sg DAT

“Eu... eu ficarei feliz. Nós ficaremos felizes” assim falam para mim’

Tupiwar é coisa de pajé, me disse Rossi. São os auxiliares do pajé no momento em que investiga sobre os motivos da doença de alguém. Costumam ser seres celestes: tapema (*tepẽ-tepẽ*) é *tupiwar*; andorinha (*wiriri*); urubu-rei (*yrapuimbor*); borboleta (*panã*); gavião-real (*wyrahu*); *japukanĩ*; todos são também. As pessoas costumam vê-las como aves, ou como borboleta. Mas quando *tupiwar* chega até o pajé, ele as enxerga como gente e com elas conversa. É pela fagulha do cigarro que o pajé enxerga as *tupiwar* como gente. Quando o pajé canta, de noite, as *tupiwar* chegam até ele e o ensinam. É o momento em que o pajé localiza a alma da pessoa doente, e também conversa com os agentes agressores, aqueles que raptaram a *i'ã* do enfermo. O pajé chama as *tupiwar* de ‘afilhadas’ (*ta'yr-anga*).

Tupiwar então explicam para ele “Foi o dono daquele animal que olhou pra essa criança. Sua alma levou”. Então o pajé parte atrás da alma da criança ou pede para que *tupiwar* a traga. As outras pessoas não a enxergam, só o *paje*, que devolve a *i'ã* para a pessoa enferma, encaixando-a em sua cabeça, como um chapéu, me explicou Ximi.

Quando o pajé canta e inicia sua pesquisa, vai cantando para diferentes *tupiwar*. Algumas podem não conhecer a origem da doença, ou não conseguem se comunicar com os *ijar*. Pode acontecer também das *tupiwar* enxergarem uma mesma doença de formas diferentes, com donos diferentes, como no caso do coronavírus, o *kurupir katar*, ou ainda *ayhu katar*, que trato na seção 3.2.

O ritual de comunicação entre o pajé e *karuwar* exige que o afilhado seja atraído, agradado e convencido. E a comunicação é toda feita pelos próprios cantos de pajé que, apesar de possuírem um tema fixo, o que torna possível reconhecer cada canto para cada *tupiwar* a partir de sua melodia, possuem realização de repente e improvisado, a partir das informações que o pajé possui sobre o doente e o contexto em que se inserem. É pelo canto que o pajé conversa, é pela fagulha do cigarro que enxerga a *tupiwar* como gente.

Quando perguntei a Rossi Ka'apor por que o pajé cantava e fumava cigarros com *kyryhu hyk*, Rossi me respondeu que essas coisas deixavam *tupiwar* felizes, da mesma maneira que alguém fica feliz quando acaba de comer, ou quando dança numa festa. Por isso, pode acontecer, além dos cigarros, do *kyryhu hyk* e das cantorias, que se prepare um panelão de mandiocaba docinha para que as *tupiwar*, que chegam famintas, comam felizes.

A relação com *tupiwar*, assim como a maioria das relações que o *paje* estabelece, é vivida a partir de um protocolo rígido. Não há, de partida, uma intenção cooperativa das *tupiwar*, inclusive são as grandes aves pajés poderosíssimas e muito agressivas para todas as outras pessoas. Assim explicou Ximi:

Ximi (844) *japukanĩ tēpē-tēpē*
gavião tapema

‘Gavião e tapema’

(845) *ko u-wyr ym ko*
aqui 3-vir NEG aqui

‘Aqui não chegam’

(846) *u-'ar u-wyr rahã*
3-cair 3-vir quando

‘Se viessem, descessem aqui’

(847) *pe awa ø-japi ta*
então gente 3-acertar FUT

‘então acertariam as pessoas’

(848) *japukanĩ aja.. ø-je'ẽ rahã*
gavião ANA 3-soar quando

‘Gavião é assim, quando vocaliza’

(849) *japukanĩ ø-je'ẽ rahã*
gavião 3-soar quando

‘quando soa’

(850) *pytun rahã pe awa ke i-ma'eahy ta*
noite quando então gente AFT 3-adoecer FUT

‘De noite então as pessoas adoecem’

Para não serem agressivas com o *paje*, é preciso que o pajé siga determinadas regras como a que descreveu Sarumã sobre evitar o caminho das mulheres. Além disso, me contou Ximi, o pajé também não pode consumir alimentos que cheirem muito, como o jabuti.

Ouvi de Ximi e de seu pai, Xa'y que antigamente, o pajé não podia ter esposas como agora, nem viver na proximidade das outras pessoas da aldeia. Era improvável que fosse caçar, e costumava ser servido por criancinhas que levavam as comidas e as consultas dos outros Ka'apor. De noite, ouvia-se de longe que o *paje* fazia grandes festas, cantava e dançava. Mas ninguém podia ver com quem. Trato disso na seção 3.3.

Cada canto de pajé permite a comunicação com alguma *tupiwar* ou com alguma embiara pajé, ou ainda com os *ijar*. Ximi diz que aprendeu bem a cantar com *japukanĩ*, com tapema, com borboleta. A cantoria é um chamado, logo que o *paje* começa a cantar, a *tupiwar* é atraída e começa a olhar para ele. O verbo *usak* ('ele olha'), é utilizado tanto para denotar um cuidado e zelo, mas também como ameaça ou uma intenção agressiva. Não se deve cantar os cantos de *paje* sem uma real intenção de conversar com *tupiwar*.

Ximi (103) *jyngariha* *awa* *ø-mondo*
 3-cantar-NMLZ Gente 3-mandar

'Quando mandamos o canto'

(104) *mensagem aja* *ø-saka-ha*
 Mensagem ANA 3-parecer-NMLZ

'é parecido com mensagem'

(105) *telefone aja*
 Telefone ANA

'telefone assim'

(106) *aja* *ø-saka-ha*
 ANA 3-parecer-NMLZ

'é assim que se parece'

2.3 *Xa'y rehe har* (Sobre *Xa'y*)

Xa'y é pajé em Paraku'y *renda*, de onde também é kapitã. Durante as entrevistas que realizamos, está sentado no banco que fica em frente de sua casa, próximo à ramada, que costuma fazer a vez de escola das crianças e dos jovens. Está de noite e há outros Ka'apor assistindo aos registros dos conhecimentos do kapitã *Xa'y*

— Agora eu vou tentar um pouco. Vou tentar um pouco do canto de pajé.

Disse *Xa'y* com seu *wyrara*, seu cocar, e um colar de dentes de *tejahu*, queixada. Já era noite na aldeia Paraku'y *renda*. As casas estavam iluminadas ao som do gerador a óleo diesel. Somente de noite que o pajé pode cantar seu canto, mas não pode começar a entoá-lo sem causa, não. Canto de pajé nunca é à toa. *Xa'y* sabe muitos cantos e faz questão de mostrar tudo o que aprendeu a cantar. O da cigarra, o canto dos antigos sobre as aves, como o de *soko*, a maria-faceira, de *sarakur-ran*, a saracura-azul. O de *maturija*, jacu-cigana, ele mesmo que criou. Assim disse *Xa'y*:

— Um monte de canto eu sei: o de pajé, o do vento, o dos pássaros. Vou cantar canto de pajé. Mas vou tentar esse aqui, sobre o vento, primeiro. É assim:

<i>Ywytu</i>	Vento
<i>Ywytu</i>	Ventania
<i>Ywytu</i>	Vento
<i>Ywytu rahã</i>	Quando venta
<i>Myra pukwái</i>	As árvores chamam
<i>Heee Heee</i>	Heee Heee
<i>Ywytu</i>	Ventania
<i>Ywytu rahã</i>	Quando venta
<i>Myra pukwái</i>	As árvores chamam
<i>Heee Heee nã</i>	Heee Heee
<i>Ywytu rahã</i>	Quando venta
<i>Myra pukwái</i>	As árvores chamam
<i>EE ka'a rupi</i>	EE pela mata
<i>Myra pukwái</i>	As árvores chamam ³⁰

Foi também em Ita *renda*, assim como Sarumã e como Ximi, que Xa'y aprendeu a pajelar. Naquela época, muito antes de XImi, seu filho, virar pajé, ainda antes de Sarumã também empajelar-se, estava lá Caetano, quem pôde ensinar muita coisa para todos os pajés atuais. Em Ita *renda* se cantava muito os cantes de pajé, junto com os Tembê também, contou Xa'y. A cantoria era sempre de noite. Cantava-se sobre mucura, sobre *japukanĩ*. Todos esses chegavam e apareciam para os pajés quando se cantava.

Às vezes acontecia dos Ka'apor irem à aldeias tembê pra poder cantar. Xa'y que é bom cantador, também era chamado. Lá cantava sobre *Ywy'ã* ('morro' ou 'montanha') e sobre o *warahy*, o sol, sobre *jahy*, o Lua:

<i>Pytun rahã ihẽ awera katu</i>	Quando é de noite eu ilumino bem
<i>Pytun rahã ihẽ awera katu</i>	Quando é de noite eu ilumino bem
<i>Pytun rahã jahy wera katu</i>	Quando é de noite o Lua ilumina bem
<i>Pytun rahã wera katu a'e</i>	Quando está de noite, ilumina
<i>Ihẽ jahy rata namõ ihẽ awera</i>	Com as estrelas eu brilho
<i>Ihẽ jahy rata namõ ihẽ awera katu</i>	Eu, junto com as estrelas
<i>Ihẽ</i>	brilho

Uso o artigo masculino para me referir a Lua por conta da narrativa dos antigos em que Lua é um irmão incestuoso. O mito de Lua foi narrado por Mariuza Ka'apor, está presente na coletânea organizada por Garcés (2011, p.88):

³⁰ Opto por aqui por colocar a tradução sem a interlinearização com a intenção de facilitar a leitura e a comparação do texto original com a tradução. Todos os outros cantos nesta dissertação são apresentados da mesma maneira

Antigamente, se diz, todas as noites, um rapaz ia namorar sua irmã às escuras. Escondido mesmo. Ela o recebia, mas não sabia quem era, não. Pensava que era outro homem. Se perguntava “quem será que é esse homem que vem me namorar?”. Assim era seu pensamento. Então foi conversar com sua mãe que lhe disse:

— Minha filha do meu marido, quando vocês tomarem uma cachacinha de caju e ele for te namorar, então com o sumo do jenipapo você esfrega na cara dele.

A moça foi retirar o sumo de jenipapo para seguir o conselho da mãe. À noite, quando todos já estavam bebinhos de *kawĩ*, então a moça, *kujãtãi*, esperou o namorado no quarto. Lua chegou para namorar e estava tudo escuro. Então sua irmã, enquanto namoravam, passou jenipapo no seu rosto.

No dia seguinte, cedinho, a filha e a mãe foram procurar o rapaz entre os homens da aldeia. Nenhum deles estava com o rosto pintado. Então a mãe lembrou-se que seu filho não tinha participado da festa. Acharam-no embrulhado em sua rede. Quando a abriram viram que o rosto do rapaz estava preto-preto de jenipapo. A mãe ficou brava com seu filho do seu marido.

Ele também se enraiveceu com a mãe e disse que ia embora pro céu. Sua irmã disse que também iria. Então Jahy, o Lua, foi flecha-flechando o céu. Uma atrás da outra, as flechas formaram uma escada, para onde o menino subiu junto com seu arco e suas flechas.

Três noites depois, apareceu no céu o Lua. Então foi sua mãe quem o Lua flechou primeiro. E todas as outras mulheres da aldeia foram flechadas logo depois. As mulheres então berravam assustadas. Foram falar com o pajé, que sabia bem o que havia acontecido. Segundo o pajé elas haviam sido flechadas pelo Lua, e por isso sangrariam toda vez que ele aparecesse ou desaparecesse no céu. Agora seria assim, até que elas envelhecessem.

Assim disse o pajé, se diz.

Xa’y me contou que também subiu lá no alto, no céu. Além de aprender a cantar com os pajés, aprendeu os cantos em seus sonhos, enquanto dormia. Pois quando ainda era rapazote começaram a aparecer pra ele todos os avôs dos bichos. O primeiro foi *ma’ewyra ramũi*, Avô das aves:

Xa’y (109) *ma’ewyra ramũi ø-pandu*
 Pássaros avô 3-falar
 ‘Avô das aves falou’

(110) *"nde re-ho ta ywate?" je*
 2.sg 2.sg-ir FUT Alto HSY

“Você vai para o alto?” disse’

(111) *"ywate re-sak ta"*
 Alto 2.sg-ver FUT
 "você vai ver o alto"

(112) *Aja* (113) *a-ker-ha* *pe* *a-sak*
 ANA 1.sg-dormir-NMLZ então 1.sg-ver

a-xo *a-ker-ha* *pe*
 1.sg-estar 1.sg-dormir-NMLZ LOC

‘assim. na minha dormida eu fui ver, na minha dormida’

(114) *a-ker-ha* *pe* *ihẽ* *a-ker* *pe* *ihẽ* *ke**
 1.sg-dormir-NMLZ LOC 1.sg 1.sg-dormir então 1.sg HES

ihẽ *a-kerai* *ehe*
 1.sg 1-sonhar LOC.PESS

‘no sono, então eu dormia e então eu sonhei isso’

(115) *ihẽ* *a-kerai* *ihẽ* *pe*
 1.sg 1.sg-sonhar 1.sg DAT

‘eu sonhei para mim’

(116) *pe* *ihẽ* *a-kerai* *ehe*
 Então 1.sg 1.sg-sonhar LOC.PESS

‘então eu sonhei sobre isso’

Ainda em sonho, uma mulher veio falar com Xa’y. Disse que Xa’y iria encontrar o Sol, e ficar ao seu lado. “Eu vou”, disse Ximi-ru. Uma corda havia sido colocada ali no caminho pelo avô aranha, *jandu ramũi*. Então o jovem Xa’y subiu e ficou bem lá no alto, onde dormiu. Foi lá em cima que viu todas as coisas: viu Maju; viu *ma’ewyra ramũi*; e viu o sol. Viu Sol mulher, Sol homem. Eram vermelhos e bonitos. A mulher ficava assim, olhando e cuidando das coisas. O homem sozinho gira-girava:

Xa’y (159) *i-jar* *warahy* *jar* *ø-ma’ã*
 3-dono Sol Dono 3-olhar

‘o dono, o dono do sol cuida’

(160) *i-jar* *i-ma’e* *rehe* *ø-ma’ã*
 3-dono 3-coisa LOC.PESS

‘o dono fica cuidando do que é seu’

(161) *pe* *u-sak~ u-sak* *ehe*
 Então 3-ver LOC.PESS

‘então via, via aquilo’

- (162) *heta ym ngã*
Muitos NEG 3.pl
'não eram muitos'
- (163) *kuja jō heta*
Aqui-ANA Só muito
'somente este tanto [mostra cinco com a mão]'
- (164) *warahy jar*
Sol dono
'os donos do sol'
- (165) *aja a-sak ihẽ*
ANA 1.sg-ver 1.sg
'assim que eu vi'
- (166) *pe ø-pandu*
Então 3-falar
'então disse'
- (167) *ma'e ko warahy jar aja ø-pandu*
HES Aqui Sol dono ANA 3-falar
'ehh...o dono do sol assim disse'
- (168) *"nde re-sak katu re-jywyr rahã nde re-sak katu ta,*
2.sg 2.sg-ver INTENS 2.sg-voltar quando 2.sg 2.sg-ver INTENS FUT
re-sak katu ta nde re-jywyr re-jur tĩ" aja ø-pandu
2.sg-ver INTENS FUT 2.sg 2.sg-voltar 2.sg-retornar Também ANA 3.falar
'"você vai olhar bem quando você voltar, você vai olhar bem, você vai olhar bem quando
você vier voltando também", assim falou'

- (169) *a-me'ẽ-ja a-sak-ha*
ANA-NMLZ-ANA 1.sg-ver-NMLZ
'desta forma que eu vi'

Ainda em sonho, o *warahy jar*, Dono do Sol, disse para Xa'y ver o avô guariba. Esse Guariba era barbudão, e falava numa língua diferente. Parecia língua de americano, que Xa'y não sabia falar.

— Você entende o que eu digo? — disse *wari ramũi*.

— Não entendo, não! — respondeu Xa'y.

Então o guaribão pediu para que Xa'y se sentasse no cerne de uma árvore. Abriu-se um caminho para o qual Xa'y ficou olhando. O avô guariba disse para Xa'y voltar por lá. No final do caminho, encontrou de volta a corda colocada pelos avôs-aranhas. Enquanto ia, ouvia o Guaribão falando – parecia canto de branco a fala dele. Xa'y desceu e voltou para onde dormia.

Assim Xa'y aprendeu, em sua dormida.

Nas noites seguintes, os sonhos se repetiram. Xa'y viu todos os avôs dos animais, *so' o ramõi*. Assim soube todos os cantos que canta hoje. Além de aprender boa parte deles com Caetano.

Além da maneira peculiar a partir da qual Xa'y tornou pajé, se compararmos com a maneira como outros pajés empajelaram-se, pela conversa com Xa'y é possível conhecer alguns termos de parentesco que são utilizados no contexto da pajelança: *Hamõi* pode ser traduzido como 'avô'. Quando Xa'y diz de *jandu ramõi* (avô aranha), *ma'ewyra ramõi* (Avô ave), está se referindo aos ancestrais animais que o pajé vê. *Hamõi* também parece caracterizar um animal arquetípico, ou indicar um único animal, dentre outros de sua mesma espécie, que possui um comportamento diferenciado: não foge enquanto é caçado, ou então fica encarando o caçador.

É o elo de apadrinhamento que garante a comunicação do pajé com os *tupíwar*. Apenas com a ajuda de seus afilhados é que o pajé identifica a origem da doença e os modos de cura.

Assim que identifica a origem das dores de alguém, o pajé então pode ir ao encontro do ente agressor, aos quais se refere como *hamõi*, 'avô'. O pajé também chama de *ta'yr*, "filho" as *karuwar*, que são vistas como descendentes dos entes agressores. O pajé, durante seu canto então conversa com os pais da *karuwar*, os *ijar*.

Ijar é 'dono', mas também pode ser traduzido por 'mestre'. O que *ijar* faz é olhar, *ma'ã*, cuidar daquilo pelo que tem apreço, e interesse. Diz-se de quem sempre tem dinheiro que é *tamatare jar* ('dono do dinheiro'); de quem está organizando a festa do cauim, que é *kawĩ jar*, 'dono do cauim'. A relação que se estabelece entre alguém e seu xerimbabo, faz da pessoa *ijar* do xerimbabo. *Maju* ou *Yrywar* é *y pe har jar* (dona daqueles que são aquáticos), e há ainda o mestre de *Maju*, *maju jar*.

Xa'y diz de *Warahy jar*, 'dono do sol'. Há ainda *so' o jar*, 'dono das embiaras'; *ka'a jar*, 'dono da mata'; *ywate jar*, 'dono do alto'; *Ywy'ã jar*, 'dono das serras e montanhas'.



Figura 10: Festa do Wiraohawo. À esquerda, o pajé tembé Peri; no meio O jovem Xa'y em visita à aldeia tembé, à direita, um tembé do Guamá. (Foto de Virgínia Valadão, 1983 – CEDI, 1985)

Figura 11: Xa'y mostra como antigamente, na época do incêndio de Mair, levaram a casa do pajé para o alto. (12 de outubro de 2023)

Quando perguntei a Rossi o que era *ijar*, ele me respondeu: “Quando se fala assim ‘*Ijar*’ é sobre os donos das *karuwar* do pajé. É isso ‘*ijar*’” (“*Ijar aja pandu rahã, pajé karuwar jar. Ame'ẽ ijar*”). *Xa'y* também deixa claro que todas as *tupiwari* também são donas de *karuwar*: *têpê-têpê*, *wyrahu* todos esses têm *karuwar* e jogam nas pessoas. *Yrywar* também. Se uma mulher na aldeia se pinta de urucum, então *yrywar* fica com inveja e joga *karuwar*. Por isso também que não se pode cantar para *tupiwari* à toa.

Era já de noite em Paraku'y *renda*, o motor à óleo diesel que acende as luzes nas casas desligaria em breve. De repente *Xa'y* nos pergunta as horas. Eram 21h15. Então começa a entoar bem rapidinho o canto de *Yrywar*:

<i>Jande japukwa~pukwái Eeee Eee</i>	Nós chama-chamamos Eeee Eeee
<i>Ijar peEEEE</i>	Pelo dono EEEE
<i>Jande japukwa~pukwái</i>	Nós chama-chamamos
<i>Ko nde jar pe</i>	Aqui pelo seu dono
<i>Ko ã He Heã E heee</i>	Ko ã he heã E heee
<i>Jande ko japukwa~pukwái</i>	Nós aqui chama-chamamos
<i>Ko nde jar pe a'e</i>	Aqui pelo seu dono
<i>Apo te we te we katu</i>	Agora vai ficar muito melhor
<i>Ko nde jar ? ma'e</i>	Aqui pelo seu dono fazemos
<i>Ko te we apo me'ẽ</i>	Aqui mesmo agora diz
<i>Ja ko japukwái wã</i>	Assim, aqui, nós chamaremos
<i>Apo ijar riki japukwái wã</i>	Agora o dono dele nós chamaremos
<i>He Heã E heee</i>	He Heã E heee
<i>Apo te we te we katu</i>	Agora vai ficar muito melhor
<i>Apo jande japukwái já'am</i>	Agora nós estamos chamando
<i>Apo te we te we katu</i>	Agora vai ficar muito melhor
<i>E ko'ẽ japukwái wã</i>	É este que nós chamaremos
<i>Ahe He Heã E heee</i>	Ahe He Heã E heee
<i>Jande japukwái ijar pe</i>	Nós chamamos pelo seu dono
<i>Jande ko jamury ngã pe</i>	Nós aqui os faremos felizes
<i>Ijar ijar pe jande ja'ẽ ã</i>	O dono, pelo dono assim
<i>Ahe He Heã E heee</i>	Ahe He Heã E heee
<i>Jande</i>	Nós
<i>Apo te we te we katu</i>	Agora vai ficar muito melhor
<i>E jande japukwái</i>	Nós chamamos
<i>Apo te we te we katu</i>	Agora vai ficar muito melhor
<i>E jande japukwái ã</i>	Nós chamaremos
<i>He Heã E</i>	He Heã E
<i>Ijar pe</i>	Pelo dono
<i>Ijar pe ko japukwái</i>	Pelo dono aqui nós chamamos

— Quando eu vou pegar, Quando a criancinha está doente, então eu canto — Afirma *Xa'y*.

— Então o *ijar* vem e chega. O *ijar* retira e leva embora a doença da criança.

— O que eu sei é assim, só um pouco. Antigamente era diferente! Contou Xa'y que também quis mostrar um pouco do canto de *japukanĩ*:

<i>Wyra ta pe myraa</i>	Aves na árvore
<i>Wyra ta pe myraa</i>	Aves na árvore
<i>Aeeee</i>	Aeee
<i>Wyra ta pe myraa</i>	Aves na árvore
<i>Jande ko japukwái katu jande ijar te</i>	Nós aqui chamamos, nós, sua dona
<i>ywa rupi</i>	Pelos céus
<i>Jande japukwái atu</i>	Nós chamamos
<i>Japukanĩ Wyra</i>	Ave <i>japukanĩ</i>
<i>Japukanĩ Wyra (wyra pukanĩ?)</i>	Ave <i>japukanĩ</i>
<i>Pe jande japukwái</i>	Então nós chamamos
<i>Japukwái te ijar pe</i>	Nós chamamos mesmo pelo seu mestre
<i>Japukwa~pukwái katu</i>	Nós chama-chamamos
<i>Japukanĩ wyra</i>	Ave <i>japukanĩ</i>
<i>Wyra Japukanĩ pe</i>	Pela ave <i>japukanĩ</i>
<i>Erembor katu wyra jande ehe</i>	Jogue o que é bom por nós, ave
<i>Erembor katu wyra jande ehe</i>	Jogue o que é bom por nós, ave

Em 2015, quando Hugo Camarinha esteve em Paraku'y estudando os cantos de pajé, Xa'y cantou de um jeito diferenciado: colocou no meio do canto a informação de que o canto era só pro branco ouvir. Ximi também fez isso quando pedi para que ele cantasse um pouquinho o canto de pajé. Os dois pajés fizeram isso pois apenas de noite que se canta os cantos de pajé, e não se pode cantar à toa, com risco de *tupiwár* se enraivecer. O canto de pajé, bem cantado, é acompanhado do *maraka*. Os outros cantos dos Ka'apor não costumam sê-lo.

2.4 *Iri rehe har* (Sobre Iri)

Quando sua esposa começou a sentir dores na altura do estômago, Petrônio a levou ao médico da cidade para consultas e exames. O câncer estava lá, doutor disse. Mas Irai, ou *Yra'yr* (“Como riozinho”, explicaram seus netos), preferiu não se submeter à cirurgia. Decidiram chamar Iri para tirar as caruaras. O motivo, dona Y ra'yr me contou em outra ocasião:

Sansã ra'yr, seu neto, matou uma jiboia mas não tirou sua pele (*mupirok*). Então Y ra'yr rallhou com ele: “Já não é mais menino, tem que tirar a pele, fazer as coisas direito”.

Jiboia ouviu, não gostou e jogou *karuwar*. Então Iraí dormiu. De noite, a garganta coçou. Era intestino de jiboia, disse. Sua barriga cresceu e cresceu, ficou dura como árvore. Doeu doído.

Então chamaram o Benedito, pajé da conquista, mas ele não resolveu. Foram então até o Jorge, *kamarar pajé* de Zé Doca. Ele disse que a jiboia tinha mandado a doença. Já o médico da cidade viu que Iraí tinha água no estômago (*y ipy'a pe*) então colocou duas agulhas grandes e drenou o líquido.

Y ra'yr ficou preocupada, estava ficando amarela, pensou que ia morrer e chorou. Petrônio, seu marido, também achou que perderia a esposa. Então decidiu acionar os amigos e os parentes e foi juntando dinheiro para a melhora da esposa. O doutor passou remédio, fez ressonância e endoscopia. Petrônio fez empréstimo pra pagar: 4 mil reais para a saúde da esposa.

Pelos exames, o doutor viu que o estômago estava inflamado (*py'a pere*) então passou remédio caro. Y ra'yr melhorou um pouco, mas não de tudo. Então chamaram Iri, quem Petrônio chama de “*kamoko véi*” (‘caboclo velho’), da aldeia Embaúba. Iri, me disse ele, é *pajee*”. Esticar a última vogal é também a maneira dos Ka'apor de intensificarem uma qualidade.

Iri puxou o tauari e caçou a *karuwar*. Chupou a coisa e endureceu (*mantã*) na mão. Eram dois. Depois os mostrou para quem estava por perto: eram ossos de jiboia para quem estava presente.

Y ra'yr viveu bem por mais um ano. Depois faleceu.

Parece que Iri não cantou, mas fez oração. Isso porque não tinha *kyryhu hyk*, tampouco seu *maraka*. Mas não cantou mesmo porque estava ao lado dos brancos e teve medo, disse Petrônio.

Sobre as orações, Petrônio disse saber algumas também. Mas que nunca viu uma, pois que oração se embrulha em pano, em saco e carrega consigo por aí, pra proteção, se diz.

Irié o pajé mais velho de todos com os quais conversei. Talvez também o mais reconhecido entre os pajés, sendo referência para todos eles. Iri teve oportunidade de aprender com todos os mestres dos animais, assim me contou. Outros Ka'apor me contaram que ele aprendeu também a pajelidade do branco, com orações, garrafadas, rezas e passes. Tudo isso fez de Iri o grande pajé da região. Não é sem razão que convocam ele para doença, dolorido, que alguém tenha por aí. Iri já foi mesmo até o Ceará

curar gente, me contou. O pajé nunca pode negar atendimento, pois se fizer também corre sérios riscos. Dessa vez são menos os projéteis *karuwar*, mas mais os projéteis de chumbo das pessoas que, em agonia, também se enraivecem e buscam se vingar do pajé que não foi curar. É por isso que Iri contou estar cansado. Viaja tanto que mal consegue descansar em sua aldeia. E pra piorar, as crianças agora não parecem nunca estarem de fato curadas, nem os adultos parecem melhorar mesmo, como dona Iraí.

Iri aprendeu foi rio abaixo (*y rumaha*), descendo o Gurupi. Ele também estava em Ita *renda* antes de se mudar para a aldeia Amba’y. Lá em Ita *renda* cantava-cantava, puxava os cigarrões de tauari, cada um com um braço de cumprimento. Era quando se mostravam para ele aqueles que o ajudariam na pajelança. Todos os entes que são celestes chegavam: a *tarukwa*, a borboleta amarela ou azul, tapema, andorinha e *japukanĩ*. Com os cigarrões, Iri diz fazer todas elas muito felizes, e elas todas cooperam logo. É também puxando o cigarrão que traz para si a *i’ã* da criança raptada, para depois enfiá-la no cocuruto do pequeno.

Iri consegue ver bem, como gente, o *tuxĩ*, ave que branco às vezes chama de saci. Vê também *Tymakanã*, ente que anda por aí barulhando suas pernas pela floresta. Estão pelas matas também o mestre dos porcões, o *Awara*, homem peludo e perigoso que se transforma em bicho, assim como faz também *tymakanã*³¹. Iri vê bem também o avô das onças (*jangwate ramũi*); o *kupy’y ramũi*, o avô cupu, *typyku’ẽ jar*, o dono do cupinzeiro e o besourão *murumuru*.

É pelo cigarrão que o pajé vê. Engana-se quem pensa que pajé enxerga os auxiliares todo o tempo. Explicou Iri que só quando canta, quando fuma o cigarrão de tauari à noite que pode ver os *tupiwar*. São nesses momentos que a visão do pajé gira e tudo se ilumina:

Iri	(67)	<i>pytun</i>	<i>rahã</i>	<i>ihẽ</i>	<i>a-sak,</i>	<i>pyt*</i>	<i>pytym</i>	<i>a-hyk’yi</i>	<i>we</i>
		Noite	quando	1.sg	1.sg-ver	HES	cigarro	1.sg-puxar	+/-
		<i>rahã</i>	<i>ø-je-sak</i>	<i>ihẽ</i>	<i>pe</i>				
		quando	3-INTRS-ver	1.sg	DAT				

‘Quando é de noite eu vejo, quando puxo o fumo mostram-se para mim’

³¹ Para tentar me explicar a natureza de *Tymakanã*, *Tuxĩ Tapere* e *Awara*, Rerinho Ka’apor menciona o *Livro de São Cipriano*. Trata-se de um compilado atribuído a São Cipriano de Antioquia, bruxo que, segundo a mitologia Cristã, converteu-se ao cristianismo. O livro ao qual se refere Rerinho diz sobre o que se entende popularmente como magia negra, ocultismo. Também traz descrições de rituais de cura, adivinhação e outros feitiços de transformação. Há menções sobre o *Livro de São Cipriano* nos contextos de feitiçaria entre Ticuna em Bueno (2014) e Matarezio Filho (2019).

- (68) *pe* *ø-je-sak* *pe* *upa* *wera*
 Então 3-INTRS-ver Então Tudo claro

‘então aparece, tudo fica claro’

- (69) *wera* *ka** *wera* *o-ho*
 Claro HES Claro 3-ir

‘então fica claro’

- (70) *pe* *ø-je-sak* *ihẽ* *pe*
 então 3-INTRS-ver 1.sg DAT

‘então aparece pra mim’

- (71) *aja* 'ẽ *ke* *a-jyngar*
 ANA NMLZ AFT 3-cantar

‘depois disso, eu canto’

- (72) *pe* *amõ* *ø-m-uwyr* *karu** *karuwar* *ø-m-uwyr*
 Então Outro 3-TRNS-vir HES *Karuwar* 3-CAUS-vir

‘então eles mandam alguma caruara’

- (73) *po* *pe* *a-pyhyk* *a-pyhyk*
 Mão INSTR 1.sg-pegar 1.sg-pegar

‘Eu pego com a mão’

- (74) *ta'yn* *ta* *aja*
 Criança COL ANA

‘São como crianças’

Logo que alguém adoece, chamam o Iri. Ele vai até lá, localiza e aprende sobre a doença, pelo conhecimento das *tupiwar* que ensinam para o pajé. Quando no outro dia a criança amanhece, já está bem melhor. Aqueles que aparecem para Iri e lhe jogam *karuwar*, também se alimentam através de Iri. Enquanto Iri come, e enquanto ele canta, as *tupiwar* se alimentam também.

Iri também conta que, para poder cantar, saber fazer chegar suas afilhadas auxiliares, Iri precisou juntar todas as *karuwar* em seu peito:

- Iri** (115) *pe* *ngã* *ø-m-uwyr*
 então 3.pl 3-CAUS-chegar

‘Então eles mandam’



Figura 12: Iri enxerga as *tupiwar* quando puxa o tauari.
(06/02/20232)

- (116) *karuwar* *ø-m-uwyr* *ihẽ* *pe* *ngã*
 Caruara 3-CAUS-chegar 1.sg DAT 3.pl
 ‘Mandam *karuwar* para mim’
- (117) *pe* *ihẽ* *a-pyhyk*
 Então 1.sg 1.sg-pegar
 ‘então eu pego’
- (118) *aja* *ø-ma'e-ha* *riki* *aja*
 Assim 3-fazer-NMLZ ENF ANA
 ‘Assim se faz’
- (119) *a-mu-jy'ar-ha* *ihẽ* *pixi'a* *rupi*
 1.sg-CAUS-reunir-NMLZ 1.sg Peito Ao longo de
 ‘Faço uma reunião em meu peito’
- (120) *pe* *upa* *ø-mu-jy'ar*
 Então Tudo 3-CAUS-reunir
 ‘Então todas ficam reunidas’

Quando as *tupiwár* visitam Iri, durante a sua pajelança, ele também costuma acompanhá-las para o céu, bem alto. Também vai para o fundo da terra e dos rios. Depois volta, puxa o cigarro de tauari e continua cantando.

O *maraka* é o responsável por fazer os *tupiwár* e os entes agressores felizes. Dentro do *maraka* do Iri, que fica pendurado no teto de sua casa, estão também os *ijar*, os pais de *karuwar*, me contou. Por essa razão, às vezes as pessoas escutam o *maraka* de Iri barulhando sozinho à noite.

- Iri** (398) *ihẽ* *ngã* *pái* *je* *ihẽ* *ngã* *pái*
 1.sg 3,pl Pai HSY 1.sg 3,pl pai
 ‘Eu sou pai delas, se diz. Sou pai delas’
- (399) *tupiwár* *ta* *pái*
Tupiwár COL pai
 ‘pai das *tupiwár*’
- (400) *ere** *erehe* *Ø-ma'e* *aja* *rahã*
 HES Por isso 3-fazer ANA quando
 ‘por isso fazem assim’
- (401) *ø-py'a* *katu* *ihẽ* *rehe* *ngã*
 3-pensar INTENS 1.sg LOC.PESS 3.pl
 ‘Pensam bem sobre mim, elas’

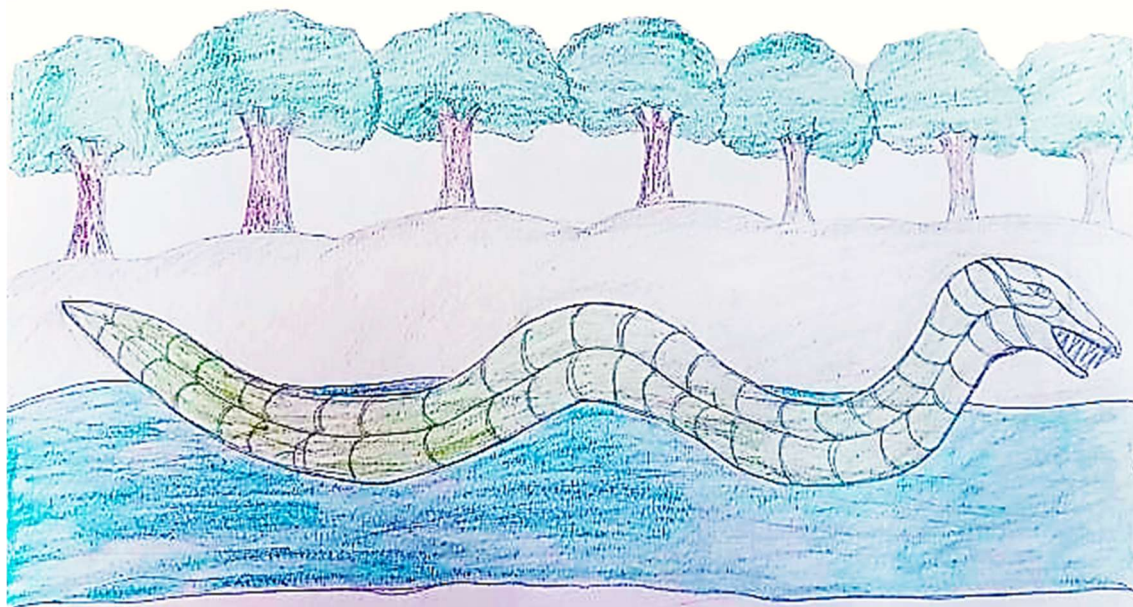
- (402) *ngã ma'e ø-m-ury*
 3.pl HES 3-CAUS-alegrar-se
 'elas se alegram'
- (403) *ø-um-je-sak ihẽ pe ngã ø-m-uwyr karuwar*
 3-CAUS-INTRS-ver 1.sg DAT 3.pl 3-CAUS-chegar caruara
 'elas me mostram e me mandam a caruara'
- (404) *a'e ø-um-je-sak ngã ø-m-uwyr*
 3 3-CAUS-INTRS-ver 3.pl 3-CAUS-chegar
 'elas me mandam e me mostram'
- (405) *tawari ihẽ a-sak tawari tawari a-hykýi*
 Tauari 1.sg 1.sg-ver Tauari tauari 1.sg-puxar
 '(pelo) tauari eu vejo, quando eu fumo'
- (406) *pe ø-je-sak ihẽ pe ø-je-sak*
 então 3-INTRS-ver 1.sg DAT 3-INTRS-ver
 'então aparece para mim, aparece'
- (407) *pe heta mã te hũ ngã*
 Então Muitos ? INTENS INTENS 3.pl
 'Eles são muuuitos mesmo'
- (408) *heta ahy hũ táí ngã*
 Muitos INTENS INTENS INTENS 3.pl
 'São muitas, muitas mesmo todos elas'
- (409) *ma'e ta tẽpõtẽpõ, wiriri (410) tẽpõtẽpõ (411) wyrahu*
 coisa COL tapema andorinha tapema Gavião real
 'aqueles, gaviões-tesouras, andorinhas, tapema, gavião real'
- (412) *uruhu tamõi (413) pixiri ramõi*
 Urubu-velho Marreco-Avô
 'O velho urubu, o avô marreco'
- (414) *heta hũ te ja*
 Muitos INTENS INTENS ANA
 'São muitos mesmo assim'
- (415) *ma'e ta*
 coisa COL
 'Aqueles'
- (416) *tupiwar ta xe (417) ywate*
 Tupiwar COL DEI Alto no céu
 'As tupiwar; lá; no céu'

(418) *a'e riki I=xo heta hũ tĩ ngã*
DEI ENF 3-estar Muitos INTENS também 3.pl
'É lá que elas estão. São muitas'

Quando o *araity* floresce, ou seja, no mês de maio, Iri vai cantar junto com Ximi, que considera um ótimo pajé. Considera um bom pajé também o Xipi, ou Francisco, sobre o qual falo na conclusão.

Mas em outras aldeias não há mais pajés. Segundo Iri, as outras pessoas não querem isso, não. Não querem mais ser pajé, pois é coisa muito trabalhosa, também não querem as *tupiwari*. Por isso também que Iri precisa viajar tanto para curar as pessoas em todos os outros lugares: em Ximbo *renda*, não há pajés; em Marata'y *renda*, não há pajés. No sul da Terra Indígena Alto Turiaçu, na Aldeia Turizinho, também não há pajés. Os únicos outros que existem por lá são Sarumã, na aldeia Xie pihun *renda*, e Xa'y, na aldeia Paraku'y *renda*.

Figura 13: *Maju'ã*
Desenho de Makassérain Ka'apor 13/10/2023,
Aldeia Axingi *renda*.



3. KA'APOR PANDUHA PAJE REHE HAR (o que dizem os ka'apor sobre pajé)

Até aqui foi possível compreender a maneira como a pajelança costuma acontecer entre os Ka'apor: há um pajé que canta e atrai seus afilhados auxiliares, as *tupiwar*, para com elas encontrar os motivos que levaram ao adoecimento de alguém. O pajé pode tirar os projéteis *karuwar*, ou ainda ir atrás da alma, *i'ã*, raptada do enfermo. Em todo o caso, são as *tupiwar* que ajudam o pajé a investigar sobre a doença. Elas chamam o pajé de padrinho, *pái anga*, e, portanto, são suas afilhadas, *ta'yr anga*.

A maneira como cada paje empajeliza-se pode variar. Mais comum é que o próprio pajé seja um ex-enfermo: alguém que, numa situação extrema de vulnerabilidade e/ou de doença, tenha se recuperado de algum modo, até mesmo por intervenção de outros pajés. Esse é o momento em que o futuro pajé inicia sua relação com outros entes, como Yrywar ou os *ijar*. Há, contudo, aqueles pajés que aprendem em outra situação de susceptibilidade, os sonhos, momento em que também se aprende sobre os cantos. E há, sobretudo, os animais que são pajés e, por isso mesmo, são agressivos como feiticeiros. São, basicamente, todos os animais que, se não são pajés eles mesmos, possuem em sua coletividade um animal arquetípico e pajé, geralmente chamado pelos Ka'apor de *hamüi*.

As entrevistas e conversas com os pajés ka'apor permitiram identificar traços da pajelança e da pajelidade prática nos dias atuais. Elas evidenciam também que houve alguma transformação nesse conhecimento, o que poderia indicar o grande motivo pelo qual os Ka'apor negam a existência de pajés e da pajelança. É importante notar, contudo, que essas transformações não parecem ser decorrentes do contato com os não-indígenas suas tecnologias e conhecimentos. Se hoje os pajés não são tão eficazes, não é por conta de uma supereficácia da medicina dos não-indígenas, por exemplo. Ao contrário, há muito mais semelhanças na ineficácia da pajelança atual com a medicina não-indígena, sendo duas coisas passíveis de comparação. Assim, em conversa com Petrônio, *kapitã* da aldeia Turizinho, ele lembra que hoje os pajés são “*katu we*”, ‘mais ou menos bons’, como os próprios remédios. Se não há pajés efetivos como antes, isso se deve a uma comparação com os pajés de um passado que pode ser remoto ou imediato, motivo de toda esta seção.

A recorrente afirmação sobre a inexistência de pajés, nos leva logo a supor, apoiados nos estudos sobre a pajelança, que os Ka'apor podem possuir uma pajelança sem pajé, afinal a pajelidade seria um sistema maior que envolveria, além do especialista e sua prática, conhecimentos sobre as relações entre tudo o que existe. Nesse contexto hipotético, é imprescindível que se deixe de procurar um especialista pajé, para então

entender quais são os termos em que se organizam a pajelança: quais são as relações que se estabelece com os entes das matas e dos rios; quais são os conceitos que baseiam estas relações; qual a maneira de se portar e aprender a pajelar; quais são as transformações na pajelança verificáveis por meio dos relatos. Para entender a maneira como a pajelança se difunde e se dispersa entre os Ka'apor foi imprescindível ouvir outros Ka'apor, não necessariamente pajés, sobre a pajelança.

Desse modo, optei por distribuir as informações desta seção em quatro subseções diferentes:

A primeira subseção, a 3.1, é a descrição de quatro modos de virar *paje* e que opto por chamar de “quatro antigamentos”. Essas quatro formas indicam trabalhosos métodos de criação de pajés que se inicia antes da concepção de uma criança, por exemplo. É possível reconhecer, além de quatro modelos de criação de pajés, quatro momentos anteriores dessa prática, o que também serve como crítica à busca de uma pajelança autêntica e original.

A segunda subseção é uma reflexão sobre o coronavírus, o *korõ ahy*, sobre o qual me contou Rerinho ainda antes de realizar meu primeiro trabalho de campo propriamente. O que me contou Rerinho e Sarumã sobre a doença e a epidemia ajudam a entender os perigos que uma relação descompensada com os *ijar* suscita. Há aqui uma reflexão sobre as doenças que são dos não-indígenas e as doenças que vieram da mata. O coronavírus considerado como doença da mata é uma gripe enviada pelo Kurupir.

Na seção 3.3, conto brevemente o relato de Iwâtarixã Ka'apor sobre o período em que ficou perdido na floresta. Este momento de vulnerabilidade também diz sobre o risco de retaliação em uma caçada, além de indicar o caráter coletivo da pajelança e as alianças que o aprendiz de pajé faz com alguns entes agressores.

Na última subseção, apresento quatro narrativas dos antigos (*ymanihar ke panduha*) que tratam também sobre as relações de pajelança. Tais narrativas compõem o repertório ka'apor de narrativas dos antigos que se configura como lugar privilegiado de comentários a respeito da relação dos entes que habitam o mundo e, portanto, do próprio sistema em que pajés e pajelança se inserem.

3.1 Paje yman ixoha (como eram os pajés antigamente)

Quantos “antigamentos” podem existir?

Quando os Ka'apor falam da pajelança, pude perceber ao menos quatro tipos diferente de “antigamente”. Afinal, se a pajelança ka'apor nunca deixou de existir,

também não continuou existindo como antigamente. A lembrança de várias pajelidades passadas demonstram o equívoco que existe em qualquer busca pela “pajelança original”. E a pajelança mesmo aparece como dispositivo intelectual em direção à aculturação, à apreensão de outros modos de pensar e perceber o mundo que auxiliam o pajé, e os ka’apor em geral, nos momentos de aflição.

Os quatro antigamente que descrevo indicam as transformações pelas quais um conhecimento e uma prática passaram. Tornar-se pajé não é um processo homogêneo. Tais processos, tão peculiares quanto a forma de pajelar de cada pajé, incluem uma série de prescrições e resguardos. Se hoje alguns pajés casam-se tem filhos, trabalham e se alimentam sem prescrições adicionais, antigamente os pajés viviam em isolamento e não se casavam, mantendo suas relações apenas com os seus afilhados auxiliares. Se num passado recente os pajés atuavam juntos com outros pajés tembés, mais antigamente o pajé vivia aparentemente isolado e cantava aparentemente sozinho.

1º antigamente: os falecidos pajés

Antigamente, se diz, na aldeia Ita *renda* existiam muitos pajés. Estavam lá os já mencionados pajés tembés, mas também aqueles entre os Ka’apor que também pajelavam: Mati, Xa’y, Iri. Petrônio, que era *kapitã* de Ita *renda*, me disse que por lá estava cheio de *paje ran* também. Mas que *paje ran* é diferente de ser pajé tembé. Estes últimos, me contou, sabem muito bem.

Em Itarenda morava também Caetano, falecido pajé do qual os Ka’apor hoje lembram com vitalidade. É Rerinho Ka’apor quem me conta sobre como Caetano aprendeu a pajelar junto com o Tembé Arakanpuri, ou Nelson.

Naquele tempo, estavam os dois pelo Gurupi, indo buscar alguns peixes. O que viram foi Ariranha (*irakahu*), que é *paje te* (pajé INTS). A mataram e quando voltaram pra aldeia, já de noite, não conseguiram mais dormir. Quando uma pessoa não dorme, me explicou Xipi, significa que ela está sonhando, *xerai*, tem o sono agitado, perturbado mesmo, e que essa pessoa foi atingida pela *karuwar* que fica alojada, como um projétil, em seu corpo.

Foi também *karuwar* o que atingiu Caetano. Mas, diz-se que, naquele tempo, também chegou até o Caetano o próprio *Irakahu Jar*, mestre da ariranha. Quando matou a ariranha, Caetano *pyhu atu ym*, ou seja, não seguiu uma boa conduta. Falou para o dono: “Venha cá brigar comigo!”. Assim me contou Rerinho Ka’apor no dia 3 de março de 2022:

Rerinho (51) *"ma'e rehe ihẽ ke re-mai? ma'e rehe*
 Coisa LOC.PESS 1.sg AFT 2.sg-desrespeitar coisa sobre

*ihẽ** *ihẽ pe aja re-pandu? Ihẽ ke mai*
 1.sg 1.sg DAT ANA 2.sg-falar 1.sg AFT Desrespeitar

aja ihẽ pe"
 ANA 1.sg DAT

“Por que você quer brigar? Por que você disse assim pra mim? ‘Brigue comigo’”, disse’

(52) *ihẽ pái ambyr ø-pandu i-pe "anĩ. ihẽ a-putar*
 1.sg Pai Falecido 3-falar 3-DAT NEG 1.sg 1.sg-querer

nde ma'e pajeha" Je*
 2.sg HES Paje-NMLZ HSY

‘meu falecido pai disse " Não. O que eu quero é sua pajeleza" disse’

(53) *"apo ame'ẽ ta nde pe" je*
 Agora Isso FUT 2.sg DAT HSY

“Agora vou dar pra você" disse’

Caetano aprendeu com ariranha. Por isso que Caetano sabia muito bem, me explicou Rerinho. Para Rerinho e para outros Ka’apor, não existem hoje pajés tão bons como Caetano e os antigos pajés de Ita *renda*. Caetano cantava muito bem e assim que alguém era atingido por *karuwar* ele rapidamente chegava até o enfermo e a retirava.

Irakahu, a ariranha, me disse Petrônio no dia 10 de novembro de 2022, é *so’o pিরer jar*, dona do couro de bicho, se referindo ao cinto que não usava. Petrônio me explicou que, por isso, ariranha pode ajudar nos momentos do parto, quando a criança não quer nascer:

Petrônio (486) *ma'e ta'yn ta ke ø-mujar je*
 HES Criança COL AFT Colar HSY

‘Faz com que a criança grude, se diz’

(487) *arahã ta u-hem ym aja ø-pandu-ha*
 Quando FUT 3-surgir NEG ANA 3-falar-NMLZ

‘na hora, não nasce, assim se diz’

(488) *erehe katu ta'yn ta pahar katu ja ø-pandu-ha*
 por isso bom criança COL rápido bom ANA 3-falar NMLZ

‘é por isso que rapidinho faz a criança melhorar, é o que dizem’

Pois esse também era o conhecimento de Caetano, quem ensinou a quase todos os pajés atuais.

Rerinho conta que Caetano chegou a ressuscitar Pakuriran, uma das filhas de Rerinho. Foi ele quem juntou Rerinho, Xa'y, Xupera, e Eri para que eles também aprendessem a pajelar. Todos foram tocar maracá com Caetano. Por isso que Eri, que mora com os Tembê, é pajé hoje também. Todos eles barulhavam o *maraka* com Caetano, que aprendeu tudo o que ouvia. Dizem até que Caetano chegou a dar língua de tucano para quem quisesse virar pajé, da mesma maneira como faziam os Ka'apor em outro antigamente (cf. pp. 102-106).

Rerinho cantou um pouco da canção de Aru. Me explicou que esse era um dos principais cantos do seu pai. Aru, me disse Rerinho, é como um sapinho pequeno:

<i>ma'e rehe atu we te ko</i>	Por que agora ficará melhor
<i>ajyngar amu ihẽ ã aru aru pira</i>	Eu estou cantando para você, <i>aru, aru</i> , peixe
<i>ae he heeeee ae hehee</i>	Ae he heeeee ae hehee
<i>Ma'e rehe katu atu we ajyngar nde</i>	Por que eu estou cantando o melhor
<i>pe ihẽ</i>	Para você, eu estou
<i>aru aru aru pira</i>	<i>Aru, aru, aru</i> , peixe
<i>apo te we³² atu we kwehe</i>	Agora está muito melhor do que antes
<i>o ihẽ ru tĩ ajyngar aman ehe ja</i>	Meu pai também, eu canto sobre a chuva
<i>aru aru aru aru pira</i>	<i>Aru, aru, aru, aru</i> peixe.

Tudo que Caetano pôde aprender com os pajés tembê, e também com as *tupiwar*, ensinou para os pajés atuais. Ensinou que é a *karuwar* que também ensina o pajé. Também ensinou que a *karuwar*, quando pega a pessoa, a faz cantar. Ensinou também que é *Maju*, *Yrywar* quem coloca os cantos nos pajés. Não só ela, mas todos que mandam as *karuwar* nas gentes, afinal são as *karuwar* que levam os cantos. Ensinou ainda que quando não há *karuwar*, também não tem canto, não. A pessoa parece assim, *je'engai*, 'mudo', traduziu Rerinho: "Quando a *karuwar* entra no paje, ele pula, canta com ela, faz soar o *maraka*. 'Eeee venham!!', assim diz o pajé, enquanto puxa seu cigarrão de tauari. A *karuwar* primeiro entra pela brasa do cigarro, depois no peito do pajé"

Quando perguntei a Rerinho por que a *karuwar* não matava o próprio pajé que as tem em seu peito, me explicou que *karuwar* só não faz mal ao pajé se ele seguir as regras dela: o pajé não pode se relacionar com mulheres, não pode falar por aí, não fala com

³² Os cantos de pajelança Ka'apor conjugam o ka'apor e o tembê. Por isso, algumas traduções são extremamente complicadas de serem feitas. Rerinho me conta que '*apo te we*', uma expressão tembê, refere-se a um tempo recente, como prospecção, podendo ser traduzido como 'agora'. Já Rossi Faustino me explicou que a mesma expressão não é bem entendida pelos Ka'apor. E que uma versão análoga em ka'apor seria *amõ we uwyr*, ou seja, 'outro está vindo' referindo-se às *tupiwar*.

outras pessoas, não passa perfume. A única coisa que *karuwar* quer é breu-cheiroso, *kyryhu hyk*. Às vezes *tupiwar* também deseja breu de maçaranduba, *irikywa hyk*, que antigamente era utilizado para endurecer as imensas talhas de fermentação do sumo do caju, os *kamuxĩ*.

Todas as *karuwar* não são boas, me disse Rerinho, mas os pajés as querem, pois com elas aprende a cantar, criam vínculos, além de também poderem jogá-las nas pessoas, como um feitiço. Caetano não jogava *karuwar* em ninguém. Atacava a *karuwar* primeiro e a pegava da pessoa enferma. Depois jogava embora. Assim que ensinou para quem quis aprender. Para quem quis e pôde ser pajé. Rerinho não pôde, me contou. Seu pai percebeu que o filho viraria *parahywar*, enraivecido, o que causaria a morte de seus familiares. Isso foi logo que se mudarem para Ita *renda*.

Caetano sabia cantar não só com *irakahu*, a ariranha, mas também com *japukanĩ*, com *wyrahu*, o gavião-real, com as aves *têpê-têpê* (*tapema*), *kará-kará* (*carcará?*), *uruhu tamũi* (urubu de cabeça amarela), que são todos pajés. Se as pessoas mexem com esses urubus eles jogam *tapuru* na cabeça das pessoas, me disse.

Petrônio se lembra bem dos pajés de Itarenda. Tinha o Tembê José Noronha, sogro de Valdemar, que sabia bem aprender o de pajé. Foram também os Tembê que falaram para Petrônio uma forma antiga de pajelar dos Ka'apor, pois também aprenderam a pajelidade ka'apor com outros pajés.

Em Ita *renda*, o cigarro dos pajés era grandão. Os pajés puxavam e caíam no chão, desacordados. Era o momento de ir atrás da *i'ã* de uma criança. Quando voltava, o pajé assoprava a alma de volta pro pequeno adoecido.

Quando Petrônio saiu de Ita *renda*, veio também o falecido pajé Mati. Foi Mati quem tirou a *karuwar* de Petrônio na época em que os Ka'apor expulsavam os invasores de suas terras. Petrônio, envolvido na perigosa e grandiosa tarefa, começou a sentir dores nas pernas. Não era reumatismo, me disse Petrônio que pediu para seu filho buscar o pajé Mati. Foi o pajé Mati que tirou da perna de Petrônio três cruces. Essa era a forma da *karuwar*, a maneira como ela se apresentou, e que Mati mostrou para Petrônio e para os que estavam presentes na pajelança. Era *karuwar* de branco enraivecido. Foram os brancos que jogaram em Petrônio, afirmou Mati. Petrônio poderia ter se vingado, mas não quis devolver a *karuwar*. Então Mati mandou para bem alto no céu. Foi o Gavião-Real, *wyrahu*, que as levou embora.



Figura 14: *Itarenda.*

De costas o político alemão Willi Hoss, em visita à aldeia *Itarenda* em 2000. De Wyrara, está Petrônio, kaítã de *Itarenda*. Ao lado da sua esposa Iraí. À esquerda de Iraí está o pajé Mati. Ao Fundo, da esquerda para a direita, Joanahy e Filomena.

Nessa época existiam muitos pajés mesmo. Em outras aldeias também. Tinha o pajé tembé Kwandu, o Aratari, o Peri que, junto com Arakanpuri, cantaram para Etienne Samain (1988) gravar. Tinha Sarara, paje que também ensinou tantos outros pajés ka'apor. Tinha também Aragão, Asurin. Naquela época também tinha Japiiai, o pajé surdo – ou mudo, que é como se diz.

Hoi, que hoje mora em Axingi *renda*, contou sobre Japiiai para Gustavo Godoy em 2018. Também contou para nós dois em janeiro de 2022. Japiiai era *paje te*. Morava na antiga aldeia Gurupiúna, na mesma aldeia em que Hói nasceu. Quando era juvenzinho, o pai de Hói lhe fez um pequeno arco com o qual foi também caçar pequenas coisas. Num dia, achou um teju, o acertou e falou pra ele:

— Eu flechei um *teju howy!*

Então outro pajé ouviu, o *ijar, teju ramüi*. Duas noites depois, a cabeça de Hói ficou doida. Estava sonhando, não dormiu, *xerai*. Seu pai então lhe esfregou *hape ka'a ro* (literalmente ‘folha do mato do caminho’), sem grandes efeitos. A mãe de Hói então vestiu o filho e decidiu levar para quem entendia do assunto.

A mãe de Hói chegou para Japiiai, que já estava com um tauari, e explicou ‘para ele o que acontecia. Um outro pajé (GODOY, 2020) veio ajuda-lo, Ararü era seu nome. “*Ijar* levou o seu filho”, disse para mãe do Hói. Foi quando Japiiai soprou a fumaça sobre os olhos do Pequeno Hói e tirou dele um tejuzinho, que era a forma da *karuwar*, que estava no Hói.

— Agora você não pode mais matar *teju*. Se matar *teju*, ele vai te levar mesmo!

Era verdade mesmo, contou Hói, que disse também que o pajé surdo Japiiai cantava muito bem! E pelo que se relata, também fazia chegar até ele os *tupiwar* por meio do seu canto.

2º antigamente: a língua de tucano-pajé

Me contou Xupera no dia 4 de outubro de 2022 que, quando os Ka'apor queriam um pajé, não se fazia assim como se faz hoje. O pajé se fazia sozinho, sem que outro pajé lhe ensinasse. “Ia estudar mesmo, se formar, como Doutor”, assim disse.

Quando alguém decidia criar um pajé, deixava de comer qualquer coisa. *Jaxi*, o jabuti, não podia mais comer. Esperava-se a criança nascer. Se fosse homem, então era possível de criá-lo. Davam pra ele a pena de arara. Então o pai ia atrás de caçar um tucano. Mas não era qualquer tucano, não. É o *tukwan paje*, o tucano-pajé, que não vocaliza bem

como os outros, canta diferente “KWÉKWÉKWÉ”. É *tukwan je'engai*, explicou Xupera. Na língua de tucano-pajé tem *tupiwari*, contou o pajé Xa'y.

Era esse tucano que os antigos matavam. O tucano de fala dura. Então matavam o bicho e depois cortavam a ponta de sua língua. Quando a criança, então, completava um mês, davam para ela. Sua mãe lhe oferecia a língua no peito, enquanto a amamentava e a criança então a engolia. A língua de tucano não podia voltar, tinha que ficar na criança. Quando a criança defecava, então seus pais iam lá procurar pra ver se a língua de tucano tinha saído. Se encontravam, então lavavam muito bem e repetiam o processo. Da segunda vez, também encontravam a língua ali no cocô do bebê.

Xupera (55) *ko'ẽ* *mapyrha* *rehe* *pe* *u-'u* *ja* *y*
aqui-NMLZ 3-NMLZ LOC.PESS LOC 3-comer ANA PFV
pe *pusu* *pe* *ø-pyta* *o-ho*
Então Barriga LOC 3-ficar 3-vai

‘Essa, na terceira [vez] que comia assim, então ficava lá na barriga’

(56) *pe* *paje* *u-wak* *ta*
Então Pajé 3-virar FUT

‘Então virava pajé’

Pronto, a criança já viraria *paje*. Então a mãe da criança seguia uma rigorosa restrição alimentar. Não comia mais carne alguma, nem de jabuti. Enquanto estava amamentando o futuro pajezinho, só comia mingau de farinha (*u'ijyk*). Quando o pajezinho já estava um pouquinho maior, então sua mãe podia comer rabo de camarão, *muxĩ ruwái*. Comia sempre acompanhado de mingau de farinha. Seu pai fazia assim também. Os dois precisavam aguentar e comer apenas isso, o mingau de farinha e rabo de camarão.

Os de antigamente sabiam se portar, *pyhu atu*, me disse Xupera que diz não ser mais assim atualmente. É por isso que as coisas de antigamente somem e não existe mais, explicou. A criança então ficava com sua mãe, o pajezinho também só comia mingau de farinha e camarão. Quando o pajezinho já começava a andar, então seus irmãos cuidavam dele e lhe davam os cigarros de tauari.

Xupera (102) *i-pái* *hury,* *i-mãe* *hury* *tĩ.* “*paje* *ihẽ*
3-pai alegrar-se 3-mãe alegrar-se também paje 1.sg
ra'yr *ihon* *ta* *kỹ*”
Filho 3-vai FUT PROP

‘O pai fica Feliz, a mãe fica Feliz também “Agora meu filho é pajé”’

(103) *kuja ø-wata ka* ø-wata wã my*
 ANA 3-andar HES 3-andar recentemente ?

‘Quando anda é... acabou de começar a andar’

(104) *pe ta'yn ra'yr ø-jyngar jeje ø-jyngar a'e tekoha*
 Então criança pequena 3-cantar Sozinho 3-cantar 3 Lugar
rupi ø-Jyngar
 ao longo 3-cantar

‘Então a criancinha começa a cantar sozinho. Canta pelo lugar dela, canta’

Quando o jovem pajé tinha uns 14 anos, então seus irmãos de idade próxima cuidavam dele. Eram eles que faziam e levavam o mingau de farinha. Eram eles também que caçavam pra ele, uma quantidade considerável de *wyjo*, a ave cricrió. Seus pais nesse momento de desenvolvimento do jovem pajé, podiam comer de tudo, seu pai já voltava a caçar embiaras. Mas o pajezinho não podia comer. Em uma das noites, já com essa idade, ele começava a cantar sozinho.

Seus familiares então colocavam uma casinha pra ele lá longe. Sozinho ele ficava lá na casinha, quando tinha seus 16 anos. Quando ficava assim um rapazote, então cantava, momento em que começavam a chegar para ele as *tupiwar*. O avô *japukanĩ*, os avôs do gavião real. Todos que estão lá nos céus, chegavam.

Pronto. A partir deste momento, quando alguém era pego por doença, levavam lá para o pajé criado.

Xupera (141) “*hã. xatu rahã ihẽ a-sak ta ehe kỹ.*
 AFRM Mais tarde 1.sg 1.sg-ver FUT LOC.PESS PROP

xatu rahã. ko tupiwar ta ø-usak ehe kỹ” aja ø-pandu-ha je
 Mais tarde aqui tupiwar COL 3-ver LOC.PESS PROP ANA 3-falar-NMLZ HSY

“‘Tá, mais tarde vou querer vê-lo. Mais tarde as *tupiwar* veem”, assim falava, se diz’

(142) *a'e ym ta u-sak pe ehe je tĩ.*
 3 NEG FUT 3-ver LOC LOC.PESS HSY também

a'e ta'yr anga pe u-sak ta ehe
 3 Afilhado LOC 3-ver FUT LOC.PESS

‘Ele não via, se diz. Mas seus afilhados que iam ver.’



Figura 15: *Arara'ã.*

São as penas de arara, além da língua de tucano que os pais dão para a criança que vai virar pajé.

(143) *pe pytun rahã pe ngã ø-pandu y. Ngã Pe*
 então noite quando então 3.pl 3-falar PFV 3.pl DAT

ø-pandu y
 3-falar PFV

‘Então, de noite, eles falam. Pra eles falam.’

(144) *Pesak a'e rehe pejur pe*
 2.pl-ver 3 LOC.PESS 2.PL-VIR loc

‘Vocês olham ele, então venham’

A descrição que Xupera faz sobre a pajelança dos antigos, até aqui, não difere da pajelança praticada atualmente. Antigamente, assim que chegavam as *tupiwar* para ver a pessoa adoecida, então era preciso fechar as mulheres num cômodo da casa, *kapy*. Todas as mulheres ficavam lá, não podiam andar por aí. Então as *tupiwar* cantavam felizes. E a pajelança acontecia.

Assim me explicou Makassérain, jovem que mora na aldeia Itarenda: “*paje ma'e ukwa ym rahã pe tupiwar mujekwa ipe tĩ*”; ‘Quando o pajé não sabe, então as *tupiwar* ensinam para ele’.

Agora já não é desse jeito, diz Xupera. Agora a pajelança é só um pouco boa, como a medicina dos não-indígenas, afirma. Não há mais nenhum pajé a partir de língua de tucano. Agora não existem mais pajés mesmo. Pajé mesmo não morre, disse.

Xupera (197) *tamũi o-ho pe ta'yr anga ta ø-raho*
 Velho 3-ir Então Afilhados COL 3-levar

pe je ywate pe ø-raho y
 Então HSY Alto LOC 3-levar PFV

‘Envelhecia, então seus afilhados o levavam la pro alto’

(198) *apo jande ke paje rahã my ihẽ paje*
 Agora 1.pl AFT Paje Quando ? 1.sg pajé

‘Agora, quando somos pajés, se eu fosse pajé’

(199) *xupe koty ihẽ tamũi ihẽ amanõ ta tĩ*
 Depois 1.sg Velho 1.sg 3-morrer FUT também

‘Depois eu de velho, morro, também’

(200) *ihẽ ra'yr ke u-sak ta ihẽ a-manõ y rehe*
 1.sg Filho AFT 3-ver FUT 1.sg 3-morrer PFV ACOPL

"Paje anĩ a'e" ta'yn ta
 Paje NEG 3 Filho COL

‘Meus filhos vão ver que eu morri “ele não é pajé”, vão dizer’

3º antigamente: a árvore-pajé

Antigamente, se diz, os falecidos anciões se faziam pajé de outra forma, contou Rossi quando lhe contei o que havia aprendido sobre o procedimento da língua de tucano³³. Rossi disse que, além desse ser um procedimento mais recente, é algo que foi aprendido com os tembé. Então explicou, por escrito, a maneira antiga de empajelar-se, que envolve a *myra paje*, a árvore-pajé de nome *parixa 'y*:

Myra paje rehe har (Sobre a árvore pajé)

- (1) *Tamüi ambyr ta ø-jumupajeha.*
Velho Falecido COL 3-REFL-CAUS-paje-
NMLZ

‘A maneira como os antigos viravam pajé’

- (2) *Tamüi ambyr Ta ø-jumupaje ta rahã,*
Velho Falecido COL 3-REFL-CAUS-paje-NMLZ FUT quando
parixa'y ro ke ø-muxirik
Parica Folha AFT 3-CAUS-secar

‘Os falecidos anciões, quando queriam se fazer paje, secavam as folhas do paricá’

- (3) *Pe, pytym wã ø-pukek.*
Então Cigarro PROSP 3-embrulhar

‘Então enrolavam o que seria um cigarro’

- (4) *Upa ø-pukek rahã, kurumĩ ø-hykýi.*
Fim 3-embrulhar Quando Criança 3-puxar

‘Quando terminavam de enrolar, então uma criança puxava’

- (5) *ø-ka'u ingi, ywy rupi túi.*
3-endoidecer a partir de terra ao longo de 3-estar (deitado)

‘Endoidece com ele, pelo chão fica deitado’

- (6) *ø-ka'u-ha upa ø-asa o-ho rahã, amõ ø-hykýi tĩ.*
3-endoidecer-NMLZ PFV 3-passar 3-ir quando outro 3-puxar também

‘Quando a doideira vai atravessa, puxa de novo também’

- (7) *ø-ka'u ngi tĩ.*
3-endoidecer a partir de também

‘Endoidece com ele outra vez’

³³ Escrito de Rossi Ka'apor em 29 de setembro de 2023.

- (8) *ø-ka'u upa ø-asa oho rahã, amõ we ø-hykýi tĩ.*
 3-endoidecer PFV 3-passar 3-ir quando outro ainda 3-puxar também

‘Quando a doideira vai passando, mais outro fumo puxa’

- (9) *Pe, i-pái ta kapy pe kurumĩ ke ø-raho ø-inõ.*
 Então 3-pai COL cômodo LOC menino AFT 3-levar 3-deitado

‘Então seus pais levam o menino (deitado), para um quarto’

- (10) *Paite kurumĩ ke ø-m-ou rĩ.*
 DEI Menino AFT 3-CAUS-deitar IPFV

‘Lá longe colocam-no (no quarto) deitado’

- (11) *Amõ ok pe kurumĩ ke ø-m-ou.*
 Outro Casa LOC Menino AFT 3-CAUS-deitar

‘Outra casa colocam o menino deitado’

- (12) *Jeje. ø-m-ou rĩ*
 Sozinho 3-CAUS-deitar IPFV

‘Sozinho fica deitado’

- (13) *Pytun pyter pe tupiwar u-hyk u-wyr ehe.*
 Noite Meio LOC Tupiwar 3-chegar 3-vir LOC.PESS

‘De noite, as *tupiwar* chegam até ele’

- (14) *ø-pandu i-pe.*
 3-falar 3-LOC

‘Falam pra ele’

- (15) *“Ma’e nde pe my?”*
 Coisa 2.sg DAT ?

‘‘E aí, como tá?’’

- (16) *Aja kurumĩ pe ø-pandu:*
 ANA menino DAT 3-falar

‘Assim falam para o menininho:’

- (17) *Hã! Katu.*
 AFRM bom
 ‘‘Hã! Tá certo.’’

- (18) “*A’e tỹ*”.
AFRM
“Uhum”
- (19) *y rupi ta upa u-hyk u-wyr ehe.*
Rio Ao longo de LOC Todos 3-chegar 3-vir até
‘Então os que ficam pelos rios chegam até ele’
- (20) *So’o ’ã ta u-hyk u-wyr ehe tĩ.*
Imagem da embiara COL 3-chegar 3-vir Até também
‘A imagem das embiaras também chegam até ele’
- (21) *Pira ramũi ’ã ta u-hyk u-wyr ehe tĩ.*
Peixe Avô Imagem COL 3-chegar 3-vir Até também
‘As imagens dos ancestrais dos peixes chegam até ele também’
- (22) *Ma’ewyra ramũi ’ã ta u-hyk u-wyr ehe tĩ.*
Pássaro Avô Imagem COL 3-vir 3-chegar Até também
‘As imagens dos ancestrais dos pássaros também chegam até ele’
- (23) *Mbói ramũi ’ã ta u-hyk u-wyr ehe tĩ.*
Cobra Avô Imagem COL 3-vir 3-chegar Até também
‘As imagens dos ancestrais das cobras também chegam até ele’
- (24) *Sowo’i ramũi ’ã ta u-hyk u-wyr ehe.*
Verme Avô Imagem COL 3-vir 3-chegar até
‘As imagens dos ancestrais dos vermes chegam até ele’
- (25) *Upa katu ma’e ramũi ta uhyk uwyr ehe.*
Todos INTENS Coisa Avô COL 3-chegar 3-vir até
‘Todos os ancestrais chegam até ele’
- (26) *Sawa’e ke tupiwar ta ø-japi rahã, paje ø-jo’ok ingi.*
homem AFT tupiwar COL 3-acertar Quando pajé 3-tirar A partir de
‘Quando *tupiwar* acerta alguém, pajé vai tirar dele’
- (27) *Paje ukwa katu.*
pajé 3-saber INTENS
‘Pajé sabe bem’

29 09 2023

Apoin qui venda

Faustino Rossi Kaapor.

myra pase rehehar.

Tamũi ambyr ta Jumupateha. Tamũi ambyr
ta Jumupase ta rahã, parixa'y ro ke maccirik.
Pe, pyxyu wã pukek. upa pukek rahã, Kurumĩ
hykõi. Ameê pase wã ta. Towari pe pukek.
Pe, hykõi. Ka'u ingi, ywy rupi tũi. Ka'u ha upa
asa oho rahã, amõ hykõi tĩ. Ka'u ngi tĩ.
Ka'u upa ara oho rahã, Amõ we hykõi tĩ.
Pe, ipai ta kapu pe Kurumĩ ke raho inõ.
paite Kurumĩ ke mau rĩ. Amõ ok pe
Kurumĩ ke mau. Tese mau rĩ. pyfun pyter
pe tupiwar uhyk uwyr ehe. pandu ipe. ma'e
nde pe my? Aja Kurumĩ pe pandu:
Hã! Katu. Aety. yrupi ta upa uhy uwyr
ehe. so'õ õ ta, uhyk uwyr ehe tĩ. pira
ramũi'ã ta uhyk uwyr ehe tĩ, ma'e wyra
ramũi'ã ta uhyk uwyr ehe tĩ. mboi ramũi
ã ta uhyk uwyr ehe. Tesu ramũi'ã ta
uhyk uwyr ehe tĩ. so'õ'õ ramũi'ã ta
uhyk uwyr ehe. upa katu ma'e ramũi
ta uhyk uwyr ehe. sawa'e ke Tupiwar
ta Tapi rahã, pase so'õk ingi. pase
ukwa Katu ma'e ahy ha rehe pokok.
rahã pahar ma'e ahy ha ke to'õ ingi.
Karulwar ke to'õk. pase so ma'e ahy ukwa
katu so'õkiha. Aja Kaapor ramũi Jumupase
ha kwe.

Figura 16: Rossi mupiniha.

Rossi escreve sobre a maneira como os antigos
se faziam pajé.

(28) *ø-ma'eahy-ha* *rehe* *ø-pokok* *rahã,* *pahar* *ø-ma'eahy-ha*
 3-adoecer-NMLZ LOC.PESS 3-atacar Quando Rápido 3-adoecer-NMLZ

ke *ø-jo'ok* *ingi.*
 AFT 3-tirar A partir de

‘Quando ataca a doença, rapidinho ele a tira’

(29) *Karuwar* *ke* *ø-jo'ok.*
 Karuwar AFT 3-tirar

‘Ele tira a *karuwar*’

(30) *Paje* *jõ* *ø-ma'eahy* *u-kwa* *katu* *ø-jo'ok-ha.*
 Pajé Somente 3-adoecer-NMLZ 3-saber INTENS 3-tirar-NMLZ

‘Somente o pajé sabe a remoção de doenças’

(31) *Aja* *ka'apor* *ramõi* *ø-ju-um-paje-ha* *kwe.*
 ANA Ka'apor Avô 3-REFL-CAUS-paje-NMLZ antes

‘Assim os velhos ka'apor se empajelavam antes.’

4º antigamente: o primeiro pajé

Antigamente, me contou Petrônio, o primeiro pajé surgiu junto com os ancestrais ka'apor que saíram das árvores. É por isso que antigamente os Ka'apor eram pajés e já tinham pajés também, contou Petrônio. Esses pajés de antigamente eram mesmo pajés poderosos! Fumavam um cigarrinho assim, bem pequeno, parecido com cigarro de carteira.

Quando os primeiros pajés fumavam, rapidamente traziam as crianças, seus afilhados, sem nem cair, nem desmaiar. Então trazia de volta a *i'ã* da criança doente e colocava lá nela. Era tudo muito rápido, a criança ficava boa logo. Os antigos eram os melhores, se diz.

Mair pela sua palavra fez os primeiros pajés, contou Petrônio. “Assim que você vai trabalhar, como a variedade de trabalhadores *karaĩ*”, foi o que Mair disse para o pajé. Esses pajés eram *paje te*. Não iam com mulheres, ficavam sozinhos numa casa bem alto no céu que Mair fez pra eles. Não comiam qualquer coisa, não. Somente rabo de camarão, se diz. Foi Mair quem o orientou a fazer desse jeito. É por isso que sabiam tão bem, eram pajés mesmo!

Quando os primeiros pajés cantavam, rapidinho mergulhavam, ninguém nem via. Eles iam para as águas. Lá no fundo do rio tem casa como a dos brancos, parece com uma cidade. Então iam lá cantar, no fundo dos rios. Algumas pessoas ouviam, mas ninguém podia ver, é impossível das pessoas irem também. De repente aparecia outra vez, com a alma da criancinha doente. Para os céus ele também ia, ao lado do Gavião real, se diz.

Agora não. Agora com o cigarrão apenas que as pessoas veem. Eles não vão mais assim, como os primeiros pajés. Muitos aprenderam com os pajés também, que são bons também.



Figura 17: Kixin-ru, Petrônio, mostra o tamanho dos cigarros dos primeiros pajés. (10/11/2022)

3.2 *Korõ ahy rehe har* (sobre o coronavírus)

Kurupir katar, como já mencionei, é a maneira como ouvi os Ka'apor das aldeias ao sul da Terra Indígena Alto Turiaçu chamar o coronavírus. Ouvi falar sobre a *Kurupir katar* pela primeira vez por uma mensagem de áudio enviada por Rerinho. Nela, Rerinho me explicou que Mati, falecido pajé, tinha comunicado a seus parentes ka'apor sobre a vinda de uma nova gripe, enviada pelo *Kurupir*, uma *kurupir katar*, conforme me contou Rerinho por mensagens de Whatsapp. Rerinho também disse haver uma distinção entre a doença de branco, de *karai*, e a doença da floresta; esta última que pode ser curada por pajé. O coronavírus é uma doença que conjuga aspectos das doenças de branco e da floresta: ela foi feita por Kurupir, por isso é da mata; mas foi trazida aos Ka'apor pelos brancos.

Em campo, pude gravar explicações sobre o surgimento do coronavírus com Rerinho e Sarumã. Rerinho me disse em ka'apor que antigamente o *Kurupir* estava na China e *Tupã, Jesu Ra'yr*, estava também pela terra:

Naquele tempo, Kurupir era gente e os brancos começaram a destruir sua morada, acabando com a floresta. Não tinha mais mata porque os brancos acabaram com tudo. Por isso foi que o Kurupir ficou bravo mesmo. Assim que o falecido Mati contou: o Kurupir vai mandar uma gripe por muitos lugares, ele disse. Isso foi lá pra 2016, quando o Gustavo ainda não tinha chegado. Um pouco antes dele chegar.

Mati fala-falou “agora a doença gripe vai chegar”. Nós não sabíamos ainda naquele tempo. Quando Mati quase tinha morrido foi que ele contou. Então o Kurupir bravo veio a partir da China e agora ele está aqui, pela mata. A floresta que ele quer. Na China, sua esposa foi devorada. Ele subiu na árvore bem alto. E com seu grande espelho (*waruwa hu*) começou a procurar. Estava procura-procurando, não achou. Então o velho Kurupir ficou muito bravo “Vou embora daqui” disse. Então ele veio e mandou sua gripe pra China. Foi assim que Mati falou. Falou também que o remédio estava ali [na mata].

Quando nós pegamos, a gente sabia pelo nosso pensamento. Por isso não compramos remédio nenhum. Fizemos aqui mesmo. Pelo nosso conhecimento e nossa experiência nós procuramos e fizemos. Nós fizemos e todos tomaram, minhas crianças tomaram esse remédio que é da mata. Rapidinho a gente ficou bom. Muitos ficaram com a garganta coçando e eu disse “o remédio está ali”. É por isso que estamos bem agora. Por que? Porque o Kurupir não tem raiva de nós, tem raiva dos brancos. A casa dele os brancos destruíram, assim ele falou. Quando chegou aqui disse “agora essa é a minha casa, vou ficar”.

Perguntei a Rerinho como, então, o coronavírus tinha chegado na aldeia. Ele me disse que foi um dentista da Sistema Especial de Saúde Indígena que levou até a aldeia Xie pihun *renda*. As crianças correram pra falar com ele e mostrar um ou outro dente que estava doendo. Então a doença se espalhou rápido, mas rapidamente os Ka'apor se medicaram com ervas da mata e se curaram. Inclusive alguns médicos e enfermeiros da

cidade quiseram saber qual remédio era esse. Quando perguntei como Mati tinha ouvido do Kurupir sobre a doença, Rerinho me explicou:

Foi cantando. Quando cantou. Estava de noite e ele cantou. Então fez chegar até ele a imagem do Kurupir. Até Mati ela chegou. “Agora vai chegar pra vocês a doença gripe”, ele disse. Por isso que Mati sabia bem. Foi pelo canto, puxando fumo. Pelo cigarro ele entrou e chegou, o Kurupir. “Mati, agora o remédio contra a gripe você vai falar para sua família” ele disse. Muitos se perguntam “como que os Ka’apor se livraram do coronavírus tão rápido?”. Nenhum de nós morreu por aqui. O remédio nós tomamos. Em outras aldeias morreram sim, porque eles não souberam. Em outras aldeias, *paje* não soube por lá, então alguns morreram. Por que eles morreram? Porque não tem *paje*. Mati que era pajezão mesmo. Sabia muito mesmo, por isso Kurupir falou pra ele. Agora ele está aqui, o Kurupir. A gente poderia vê-lo, eu e você, mas como não somos *paje*, nós não vemos. Se você fosse *paje*, se eu fosse *paje*, então a gente falaria com ele.

Há uma crítica de Rerinho aos pajés atuais, que não são tão conhecedores como os pajés já falecidos. Também a constatação de que a ausência de pajés em outras aldeias deixa todos mais vulneráveis às doenças da pajelidade. Perguntei a Rerinho sobre como era Kurupir, então ele me explicou que O Kurupir é o mestre, cuidador das embiaras:

Kurupir é cuidador de queixada, do caititu, da cotia, do veado foboca, do veado mateiro, anta, tatu, jabuti tinga. Kurupir é dono de todos os bichos. Ele os vigia, todos eles! Ele é doutor também. Quando Os Ka’apor vão caçar, e acertam errado o porcão, Kurupir está lá, olhando:

— Ee, Ka’apor atirou no meu bicho. Vou curá-lo.

Então assopra-assopra o fumo sobre o bicho doído-doente e rapidinho ele fica bom. Kurupir parece médico, doutor que opera. Parece pajé. Quando as gentes vão pra mata, primeiro falam com ele e pedem licença, *pyhu katu*:

— Não faça nada com a gente! — Depois disso oferece um pouco de fumo pro Kurupir:

— EE meu avô, me dê uma caça.

Além de Kurupir, existem outros entes que estão pela mata e zelam pelos animais que vivem por lá. Rossi me contou de Awara, e de Tymakanã, por exemplo³⁴.

O Pajé Sarumã também disse sobre a maneira que seu pai conheceu a doença, antes mesmo de virar uma pandemia:

A doença coronavírus chegou. Chegou perto, se diz, de São Luís. De Belém. Em Zé Doca ainda não tinha chegado, nem em Paragominas. Então chegou em Paragominas, também em Zé Doca, em Santa Inês. Um montão de branco ficou doente. Aqui nós pegamos também. Foi um branco que trouxe de Belém. Doutor. Chegou aqui em Xie primeiro. Ele trouxe, chegou de helicóptero falando que tinha se testado. “Aqui eu vim, estou bem”, disse. Mas veio com ele. Eu vi bem. Disse “a doença coronavírus está aqui”,

³⁴ Cf. seção 2.4

assim eu disse “nós vamos pegar”. Valdemir pegou primeiro e quase morreu. Então nós fizemos remédio. Mas todos pegaram e ficaram cansados: minha esposa e minha mulher ficaram cansadas. O remédio estava pela mata. Eu fiz remédio com limão, folha de algodão, folha de pau-de-colher, tudo junto com casca de cedro.

Então eu dormi. O que falou para mim? O que chegou para mim? O Avô Borboleta (*panam*). Então “EEE cara, você não está sabendo. Essa é uma doença brava mesmo. Matou vários *kamarar* é por isso que vou falar pra você um remédio que está lá na mata”.

Então o avô borboleta disse “Agora nós já mandamos a doença embora, nós cantamos com Tupã, nosso pai único, com a força *paje* nós mandaremos embora”. Então eu cantei e foi chegando, gambá, aririnha. Vieram falando “Vocês vão ficar bem, deslizará sobre vocês o coronavírus”. Assim foi. Por isso que nós não morremos, aqui em Xie. Em Axingi morreram nove. Iri que sabe bem me disse “eu não sei daqueles, eu não vejo os seus donos. Não conheço o dono do coronavírus”

A maneira como o Pajé enxerga o *korõ ahy* depende também do modo como *tupiwár* o enxerga e ensina ao pajé. Inicialmente o *korõ ahy* aparece para Sarumã como uma larva, que é a maneira como enxerga a Borboleta.

O coronavírus parece com uma larva vermelha. Aí tinha a borboleta. Apareceu outra, do tamanho de um morcego, ela brava. A casa eu tinha derrubado. Então passaram quatro dormidas, ela disse: “- você jogou fora toda minha casa”. “-Vou consertar”, eu disse. Então fiz outra. Eu ia fazer igual de branco, mas ela não gosta, não quer. Só essa (de ubim) que é boa. De branco é muito quente pra ela.

Borboleta viu bem o coronavírus também. Viu também o dono do Coronavírus, sobre o qual te falei.

Para a *tupiwár* *japukanĩ*, o coronavírus é *a'yhu katar*, ‘gripe da preguiça’. A maneira como os diferentes seres vêm as doenças parece influenciar a maneira como o *paje* atua. *Japukanĩ* enxerga o *korõ ahy* como uma mão de preguiça, *a'yhu*, com umas unhas que apertam o pescoço e fecham a garganta de quem a doença pegou. É *a'yhu katar*. O pajé não cura gripe, mas ajuda a curar. A *a'yhu katar*, o pajé precisa ajudar *japukanĩ* a tirar. Ele puxa a mãozona da preguiça que esgana o doente. Assim é a aparência da doença, *a'yhu katar* ‘ã:

Sarumã (741) *A'yhu pyãpẽ* *ø-pyhyk*
preguiça unha 3-pegar
‘A unha de preguiça pega’

(742) *paje u-sak-ha a'yhu pyãpẽ*
Paje 3-ver-NMLZ Preguiça unha
‘Assim é como o pajé vê, como unha de preguiça’

(743) *erehe ma'e*
Por isso HES
‘por isso...’

- (744) *ma'e panam kurupir katar*
 coisa borboleta Curupira gripe
 ‘Para borboleta, é gripe do *Kurupir*’
- (745) *kurupir katar a'e pe*
 curupira gripe 3 DAT
 ‘Gripe do *kurupir* pra ela’
- (746) *Japukanĩ a'yhu katar*
Japukanĩ preguiça gripe
 ‘*Japukanĩ*, gripe da preguiça’
- (747) A'yhu katar i-pe ihẽ a-me'u-ha ma'e japukanĩ
 Gripe preguiça 3-DAT 1.sg 1.sg-falar-NMLZ HES *japukanĩ*
 ‘Gripe da preguiça para ele. Meu dizer é.... *japukanĩ*’
- (748) “*Ma'e pehẽ Pe-reko*” je. “*A'yhu katar Pe-reko*” je
 O que 2.pl 2.pl-ter HSY Preguiça Gripe 2.pl-ter HSY
 “‘O que vocês têm’”, disse. “‘É gripe de preguiça’”, disse’
- (749) *pehẽ kurukwa ahy rahã ø-pyhyk pehẽ ke*
 2.pl Garganta Doer Quando 3-pegar 2.pl AFT
 “‘Quando a garganta de vocês doer assim, ela que pegou’”
- (750) “*apo nde re-sak ta" je*
 Agora 2.sg 2.sg-ver FUT HSY
 “‘Agora você a verá’”, disse’
- (751) “*amõ ima'eahy pe nde re-pyhyk ta,*
 alguém 3-adoecer Então 2.sg 2.sg-pegar FUT
pe ipo 'ã nde re-jo'ok”
 Então 3-mão-imagem 2.sg 2.sg-tirar
 “‘Quando alguém adoecer, então você vai pegar. Então a imagem da mão [da preguiça] você vai retirar’”
- (752) *amõ u-sak ym paje usak atu a'e*
 Alguns 3-ver NEG Paje 3-ver INTENS 3
 ‘As pessoas não veem. O pajé que a enxerga bem.’

3.3 *Iwãtarixã ka'a pe kanim oho* (Chicão se perdeu na floresta)

Iwãtarixã Ka'apor é um jovem guardião da floresta (*ka'a usak ha ta*), que mora na aldeia Turizinho junto com esposa e filhos. Certo dia me chamou no cômodo onde estava dormindo durante os dias que passei em sua aldeia. Disse que queria me contar da vez que se perdeu na floresta. Eu já tinha ouvido falar sobre da história e fui logo montando os equipamentos.

Iwãtarixã, de apelido Chicão, começou contando sobre a luta dos Ka'apor em defender o território, a importância da floresta para os Ka'apor e seu modo de vida. Tudo em português. Depois me disse sobre quando se perdeu.

Estava caçando queixadas (*tejahu*) e, depois de ter pego um, achou por bem ir atrás do bando para caçar outros. De repente, começou a ver queixadas correndo em todas as direções e, quando se percebeu, já não sabia mais em que direção seguir para sair da floresta. Tentou voltar para a aldeia, mas já estava bem dentro da mata fechada. Foram mais de sete dias vagando pela mata, dormindo bem alto nas árvores para fugir dos animais, onças e outros entes que vivem por lá.

Numa das noites sonhou com Apĩ, um dos principais interlocutores de Darcy Ribeiro, que o chama por Anakãpuku. Apareceu para ele em sonho junto a uma criança e fumando um longo cigarro enrolado em casca de tauarizeiro, ao modo dos *paje*. Chicão me disse que Apĩ era *paje te*, pajezão, e que viera lhe falar sobre o motivo de ter se perdido na mata: quem confundiu Chicão foi *Kurupir* que é *tejahu jar* ('dono dos queixadas'). Chicão não havia sido cuidadoso, *pyhu atu ym*, ao ir atrás do bando de queixadas para fazer mais uma vítima, além do primeiro animal que já havia abatido. Apĩ também disse que ele, Chicão, era *paje* e por isso escaparia da mata nos próximos dias. Assim foi.

Chicão, que antes não acreditava nessas coisas de pajelança, conseguiu sair da mata em outra aldeia. São nos momentos de doença, vulnerabilidade e suscetibilidade que a confiança na pajelança se estabelece. Logo depois de se recuperar foi ter com *kamarar kujã paje* ('mulher branca pajé') que lhe contou tudo que havia acontecido, sem que ele precisasse dizer nada a ela.

Outros *paje*, como o já mencionado Mati, lhe falaram o mesmo que Apĩ em sonho. Desde então, Chicão tem sonhado muito, aprendido *paje jynhariha* ('canto de pajé'), embora se sinta inseguro de cantá-los para todos. Esse processo de aprendizagem, que começa com o período em que se perdeu na mata e com os sonhos com outros *paje*, também é acompanhado de recomendações e restrições à conduta de Chicão que me disse não poder mais caçar queixadas desde então.

Quis entender um pouco mais sobre sua interdição de caçar queixadas. Chicão passou a me contar o que aconteceu depois do período em que ficou perdido.

Em determinada ocasião, alguns parentes avistaram um bando de queixadas em um riacho próximo da aldeia e, como ele foi um dos primeiros a ser informado sobre a possibilidade de caça, foi ao encontro do bando.



Figura 18: Festa do *Kawĩ*

Iwãtarixã está na quarta rede, da esquerda para a direita, com Wyrara, e o colar de *wyrahukangwer* (osso de gavião-real), ao seu lado esquerdo está seu irmão, Juta. Os dois, junto com suas respectivas esposas, foram os donos da festa de nomeação das crianças em Ywera em 2022 (5 de novembro de 2022)

Ao atravessar um riacho, sentiu uma dor muito forte no pé. Era uma cobra que o havia mordido. Pelo menos foi o que pensou no momento da caçada. Chicão foi levado às pressas até Zé Doca, onde fica um dos polos da Secretaria de Saúde Indígena, e lá ficou internado por mais de uma semana, cuidando da mordida de cobra.

Em uma das noites, enquanto esteve internado, me disse: em sonho *Kurupir* apareceu para ele e pediu para que o acompanhasse até o riacho. Chicão, junto ao *Kurupir*, pôde ver uma reunião de queixadas próximo ao riacho. Eles pareciam gente, eram altos e tinham o pescoço mais claro que o resto do corpo branco e coberto de pelos. Estavam em círculo, cantan-cantando (“*tywa tywa tywa*”) e dançando. Enquanto dançavam, o colar que usavam batia em seus peitos, o que fazia o mesmo som dos dentes das queixadas no mato. Ao centro havia um queixada-bicho a partir do qual *Kurupir* fez sair um queixada-gente, curando-o das feridas ocasionadas por caçadores ruins.

Depois do queixada-gente, *Kurupir* colocou Chicão no centro da roda e removeu de seu pé uma flecha. Foi então que disse a Chicão que a flecha tinha sido endereçada ao seu parceiro de caça, mas que ele colocou seu pé na frente; *Kurupir* disse ainda que ele não iria morrer dessa vez e precisava ensinar seus parentes a caçar direito, mas que ele mesmo não poderia caçar nunca mais os seus xerimbabos. No dia seguinte, Chicão acordou melhor.

Todas as histórias que ouvi sobre *Kurupir* dizem que as pessoas não podem vê-lo. Se alguém o enxerga, rapidamente morre. Menos o pajé. Pajé conversa com *Kurupir*, como fazia o finado Mati. A experiência de Chicão é extrema. Além de ter sido atingido pelo *Kurupir*, que o acertou com sua flecha, depois foi curado por ele, ao modo como os pajés tiram a *karuwar*.

3.4 *Ymanihar ke panduha* (fala dos antigos)

Duas narrativas dos antigos foram apresentadas até aqui. A de Maju, na seção 2.1 e a de Jahy na seção 2.3. Há ainda aquelas colhidas por Darcy Ribeiro ([1996]2008) e apresentadas no primeiro capítulo.

Na história de Maju, é o pajé quem orienta a maneira de matar a sucuriçu devoradora de crianças, além de indicar as maneiras de se livrar da criatura depois de morta, recomendando o abandono da aldeia antiga e o deslocamento de seus habitantes para outro lugar.

Na história de Jahy, é o pajé quem pode entender o que estava acontecendo com as mulheres após a fuga de Jahy para o céu. A origem da menstruação das mulheres tem a ver com a vingança de Jahy, que do céu, atira suas flechas acertando todas elas.

Nas narrativas dos antigos, *ymanihar ke panduha*, aparecem algumas informações sobre os feitos de pajé, ou ainda sobre situações em que as relações de pajelidade acontecem, embora o pajé esteja ausente.

I. *Wyrahu rehe har* (sobre o gavião real)³⁵

A primeira narrativa pertence ao grupo de narrativas sobre o desaninhador de pássaros. Ela foi narrada por Mariuza Ka'apor e transcrita na coletânea organizada por Garcés. A partir da transcrição proponho uma outra tradução:

Antigamente, um homem foi levado pelo gavião real. Seu irmão estava enfurecido com ele, pois cobiçava a mulher do primeiro. Então falou para ele:

— Ei meu mano. Vamos ali no ninho do gavião real? Eu vi um filhotinho dele lá.

Então os dois foram e fizeram uma escada para subir no ipê (*tajy*) em que Gavião-Real tinha feito ninho.

Quando o primeiro irmão subiu na árvore, o segundo quebrou toda a escada. O primeiro irmão ficou gritando lá em cima, no ninho do gavião real. Então a filha do Gavião o ouviu:

— Quem agora está gritando? Ela disse.

Era o primeiro irmão quem gritava.

— Venha por aqui! assim falou pra ele.

O homem então contou tudo para filha do gavião:

— Meu irmão me jogou aqui. “Agora o gavião irá te comer”, foi assim que ele disse pra mim.

— Hã! Disse ela.

Então levou o homem e enfiou dentro do seu quarto e foi falar com seus pais.

O grande *Wyrahu* tinha ido caçar guaribas, que gosta tanto de comer. Nesse momento os olhos do homem viraram (*eha uwak*). Agora via tudo como se estivesse numa casa de gente.

A filha do Gavião, então pegava a comida para os dois. Rapidamente levava o guariba cozido para o quarto e dava ao homem. Voltava sempre com mais fome. O que fez seu pai estranhar muito.

³⁵ Narrado por Mariuza Ka'apor. Texto disponível em Garcés (2011) a partir do qual fiz a tradução.

Rapidamente a filha de gavião cresceu. Foi quando ela anunciou para o pai:
— Meu pai, aqui chegou até mim um homem, que está no meu quarto. — Assim disse a mulher gavião ao seu pai. — O irmão dele disse assim “agora o *wyrahu* vai te comer”, pois estava bravo com ele.

— Assim é meu entendimento também. — Disse o pai já querendo comer o homem.

Pois que a mulher gavião queria se casar com o homem. E o pai precisou consentir. Foi até ele e lhe deu uma roupa de gavião para que o homem se vestisse. “com essa você vai conseguir voar”, disse:

— Agora vamos comer seus irmãos, disse ao homem já vestido de gavião.

Voaram os dois então até a antiga aldeia do esposo da mulher gavião. O gavião menor sentou ao lado do seu antigo irmão, e logo levou para o Sogro comer. Foi quando outros foram falar com o pajé pra entender o que estava acontecendo.

— Os gaviões querem comer todos vocês. O gaviãozinho é seu parente, foi deixado lá em cima pelo homem que acabou de ser devorado. Agora eles querem comer todos.

Assim o pajé disse, então recomendou que todos saíssem daquela aldeia, para que não fossem devorados.

Agora acabou.

II. *Sawa'e iākā ohok ame'ē rehe har*³⁶ (Sobre o homem que perdia a cabeça)

De noite, a cabeça do homem se desprende de seu corpo. Ele não tinha bebido água, estava sedento. Sua cabeça com sede então se desprende. No meio da noite foi tomar água. Então sua esposa foi olhá-lo. Seu homem não tinha cabeça mesmo não! Então ela berrou-berrou. A cabeça então veio-chegou. Foi até a mulher, até o pescoço dela, e se enfiou lá bem dura. Já não dava mais pra tirar!

A mulher não conseguia mais comer e nem tomar água. A cabeça ingeria tudo no lugar dela. Quando ela ia comer, aproximava a cuia assim da boca e o outro bocão do lado engolia antes. A mulher foi ficando magrinha, quase não tinha mais carne no corpo dela.

Então foram falar com Pajé que a mulher já não comia....

(28) *Pe, paje pytym ø-pukek.*
então pajé cigarro 3-embrulhar

‘Então o pajé enrolou o cigarro’

³⁶ Escrita por Rossi Faustino Ka'apor no dia 8 de março de 2023.

(29) *Pytun rahã, ø-jyngar ø-jyngar.*

Noite Quando 3-cantar 3-cantar

‘De noite, canta-cantou’

(30) *Pe pytym ø-hykýi ø-hykýi.*

Então Cigarro 3-puxar 3-puxar

‘Então o cigarro puxa-puxou’

(31) *Pe, tupijar ta uhyk uwyr ehe.*

Então Tupiwar COL 3-chega 3-vir até

‘Então, as *tupiwar* chegaram até ele’

(32) *Paje pe ø-pandu tĩ.*

Pajé DAT 3-falar também

‘Com o pajé também falaram’

(33) “*Ma’e nde pe my?*”

Coisa 2.sg LOC ?

“‘E aí, o que foi?’”

(34) *Paje pe tapijar ta ø-pandu.*

Pajé DAT Tupiwar COL 3-falar

‘As *tupiwar* falaram pro pajé’

(35) “*Kũjã rehe i-xawa’e akã ke i-hon uĩ.*”

Mulher Sobre 3-homem Cabeça AFT 3-ir 3-estar

“‘É sobre a mulher. O homem dela, a cabeça dele foi embora’”

(36) “*Kũjã mã rãkã [ym] ma’e ke u’u ha.*”

Mulher Impossibilidade NEG coisa AFT 3-comer NMLZ

‘Pra ela está impossível comer as coisas’

(37) “*A’e tỹ.*”

AFRM

“‘Pois tá certo’”

(38) *Aja tupijar ta.*
 ANA tupiwar COL

‘Assim falaram as *tupiwar*’

(39) *Tupijar ta ø-pandu ipe.*
 Tupiwar COL 3-falar 3-DAT

‘Assim disseram as *tupiwar* para ele’

(40) *Paje pe “ka’a pyter pe Pe-raho”*
 Paje DAT Mata Meio LOC 2.pl-levar

‘Pro paje: “Pro meio da mata vocês irão”’

(41) *“Jaxi ke peteĩ Pe-raho tĩ”*
 Jabuti AFT 1 2.pl-levar também

‘‘Um jabuti vocês vão levar’’

(42) *“Ka’a pyter pe Pe-’u i-pe”*
 mata meio LOC 2.pl-comer 3-DAT

‘‘Lá no mato vocês comem. Pra ele’’

(43) *“Ki’ĩ tái peraho tĩ”*
 Pimenta Ardida 2.pl-levar também

‘‘Pimenta bem ardida vocês levam também’’

(44) *Iãkã ohok ame’ẽ pe:*
 3-cabeça 3-arrebentar Isso DAT

‘‘Pra cabeça que se soltou, o seguinte:’’

(45) *“Y nixói te, ame’ẽ pe jaxi ke pe’u ipe”*
 Água Nenhum INTENS Isso DAT Jabuti AFT 2.pl-comer 3-DAT

‘‘Nada de água, pra essa cabeça. Vocês comam só o jabuti’’

(46) *“Y rake ym”*
 Água Beira NEG

‘‘Não fica perto de rio’’

(47) *“Paite’y ngi jaxi ke pemuhã.”*
 Longe-rio A partir de jabuti AFT 2.pl-fatiar

‘‘Bem longe do rio, vocês partem o jabuti’’

(48) *Aja tupijar ta ø-pandu.*
ANA tupiwar COL 3-falar

‘Assim disse *tupiwar*’

Então, quando amanheceu, quatro homens foram. O Pajé era o quarto. A de duas cabeças eles levaram. Uma pimenta ardida também levaram. A *tupiwar* também falou para o pajé:

— Quando comerem o jabuti no lugar que eu disse, então cusparam! A cabeça arrancada então vai ficar maluca!

Pela mata foram os homens. Acenderam um foguinho. Fizeram o jabuti em pedaços. Cozinharam bem a carne do jabuti. Então, quando acabaram de preparar, os homens comeram. O jabuti estava cheio de pimenta braba. A cabeça inconveniente, sem saber, foi logo comendo tudo que via pela frente. Os homens diziam pra cabeça:

— Pode ir comendo cabeça. Fizemos para você.

A cabeçona começou a arder-arder.

— Eita que essa comida tá ardendo. Vou ali tomar uma aguinha. Disse a cabeça

— Vai nada, falaram os homens que tinham a comida ainda na boca. — Aqui não tem água perto, não. Só depois é que a gente vai voltar e beber água.

Então a cabeçona barulhou e se arrancou da cabeça da mulher, sedenta. Nesse momento todos saíram correndo até a casa do pajé e só lá cuspiram a comida ardida. A cusparada foi assobiando diferente. Quando a cabeça chegou lá, ninguém estava lá. Só o assobio diferente que a cabeça temperamental ouviu. Lá, a cabeça foi embora. Então, quando ela foi, o assobio esquisito, foi também. A cabeça estava já muito doida, eles tinham matado o pensamento da cabeça.

Cadê todo mundo, a cabeça se perguntava?

Então a cabeça achou um caminho de anta e foi xeretar. Se pendurou num cipó e esperou aparecer a anta. De tardinha, a anta apareceu e a cabeça grudou ali no pescoço dela. Então disse: coma aí as coisas para mim. A anta saiu correndo mesmo, já não conseguia engolir mais nada. Correu-correu até cansar, depois a anta morreu. A cabeça temperamental pensava diferente. Agora só queria saber em quem chegar. Ficou lá esperando, então a anta foi apodrecendo.



Figura 19: Mulheres carneiam o jabuti.

Chegou então o avô mosca, o *irapũimbor* urubu-rei. Vieram todos pela carniça da anta. Veio também o cara-cara. Todos vieram comer a anta. Irapũimbor comia bem a larva da anta também. Pra ele parecia assim como peixinho. Era gostoso pra ele mesmo.

Foi aí que a cabeça chegou no urubu e grudou no pescoço dele. Ele saiu voando bem alto, bem alto. Até agora não voltou, não. A cabeça ficou lá com *irapũimbor*.

Agora acabou.

III. *Ae rehe har*³⁷ (Sobre o onço Ae)

Uma mulher queria contas azuis, feitas de osso de Ae. Por isso foi brigar com o marido:

— Vai lá matar uma!

Então o marido foi. Não sabia muito bem como fazer isso, não. Fez uma casinha, um cercadinho perto da faveira, e esperou. O Ae veio vindo assim junto com o vento SHHHHHH. KWIN!, e se sentou no galho da jupuúba.

Ae Pegava cada flor de jupiúba com a mão e espremia numa cuiazinha. Espremia-esprenha-esprenha-pegava-esprenha. Então tomava. Era docinho pra ele, parecido com mel. Pegava outra, e outra e outra...

Aquele homem estava lá observando. Pegou seu arco e sua flecha. “— Agora eu mato o onço!”, pensou. Mirou e... mirou mal. Acertou foi o ombro de Ae com a taquarona de metal.

— HOHOHO! quem foi que atravessou minha pele? Disse Ae. – Foi o cabeça preta, será?

Ele olhou, achou o homem ali no cercadinho. Pegou seu *tamarã*. POOOO. Caiu pelo chão o cabeça preta. Então Ae levou o da cabeça quebrada. Levou pelo buraco, desse tamanhinho, que é o caminho pro onçaral.

A esposa do homem esperou ansiosa pelas miçangas. Mas nada dele voltar pra casa. Esperou até amanhecer assim. Então foi até o pajé. Uma mocinha foi até o pajé consulta-lo:

Filomena	(55)	“ <i>u-hyk</i>	<i>rĩ</i>	<i>ym</i> ”	<i>je</i>	“ <i>xawa’e</i>	<i>ke</i> ”	<i>je</i>
		3-chegar	IPFV	NEG	HSY	3-homem	AFT	HSY

“Não chegou não” disse “o homem daquela mulher”, disse’

³⁷ Versão narrada por Filomena Ka’apor em 25 de fevereiro de 2022. A gravação está disponível em: https://www.elararchive.org/uncategorized/SO_9c3f0bd1-459f-4e7f-91a0-e9179554e81c/

- (56) “*xe i-hon nã my” je*
DEI 3-ir Talvez ? HSY
“Ele foi pra lá talvez”, disse’
- (57) “*Ae ra'yr ø-jukwa* Ae ra'yr ke ø-jukwa ta Jeje”*
Ae Pequeno 3-matar Ae Pequeno AFT 3-matar FUT sozinho
“Foi matar um Aezinho sozinho”
- (58) “*Hã”*
AFRM
“Hã”, disse o pajé
- (59) *Pe paje ø-peju*
Então pajé 3-soprar
‘Então ele assoprou [o cigarrão de tauari]’
- (60) *Tupiwar ta pe ø-pandu*
Tupiwar COL DAT 3-falar
‘Para as *tupiwar* disse’
- (61) “*myja nde Re-kwa-ha awa u-'am” je*
Como 2.sg 2.sg-saber-NMLZ Gente 3-estar (na vertical) HSY
“Como, em seu conhecimento, onde ele está [em pé]?”, disse’
- (62) “*Hã” je*
AFRM HSY
“Hã”, disse
- (63) *pe paje*
Então pajé
‘Então o pajé’
- (64) *Kuja je "Ae u-'u ø-raho y"*
ANA HSY Ae 3-comer 3-levar PFV
‘Assim falou “Ae o levou para comê-lo”’

Então foram contar lá para os familiares do falecido. Eles foram lá ver naquele buraquinho do onçaral. Procuraram, procuraram, procuraram a entrada. Então pronto. Estava lá a entrada, disse o pajé. Então cavaram, cavaram, cavaram, até ficar um buracão mesmo. De manhazinha cavaram, cavaram, cavaram, cavaram. Aí lançaram uma corda e o irmão do falecido foi para o onçaral. Caiu lá.

Ae estava na rede, deitado. Então foi ao encontro do irmão de sua vítima:

— HOHOHO! Por que foi que você veio? Seu irmão quase me matou aqui!

— Não, não é meu irmão, não. — Disse o *akã pyhun*, irmão da vítima de Ae.

— Eu vim aqui só dar uma espiadela. É que quero saber o que você sabe. Vim ver o *wyrara*, o cocar, ver como faz com as contas, miçangas. Queria ver como faz o colar de osso de Gavião-real, *wyrahu kangwer*.

— Ham! Então Ae foi se deitar.

Então uma cabeçona vermelha, sussuarana, que estava na tocaia, desse tamanhão, disse:

— Ei, Ae, venha logo que o pai quer falar com você.

Quando voltou Ae estava todo enfeitado. Tinha *wyrara*, o capacete, tinha *jywa pyta rupi har*, o bracelete, tinha *arara*, a pulseira. Pois que o Ae se pôs a cantar. O irmão do morto se sentou. Foi ver bem o que Ae fazia. Então Ae ia e voltava, dançando. Um pé na frente, outro pra trás sempre segurando seu *tamarã*. Então o deu para o visitante.

— Tente você também! — disse Ae.

O homem pediu todos os enfeites também, para dançar bonito. E foi ensaiando os passos ao lado de Ae. Dava um passo pra frente e ia logo pra trás, imitando os passos do onço que se sentou. Daí que chegou um *jawarete*, ‘onça-pintada’, trazendo um porcão. “Eu vou mesmo matar esse onço”, pensava o *akã pyhun* enquanto continuava dançando.

Então apareceu *A’ũ* a onça preta. Trouxe consigo uma anta. Então Ae virou-se para ver. POOOO. Pela nuca o irmão do morto cacetou o Ae que caiu morto. Então a viúva veio logo correndo

— EEEE o *akã pyhun* matou aqui o velho.

O homem saiu correndo, com todas as onças vindo atrás dele. Pegou logo na corda. E lá de cima seus camaradas³⁸ o puxaram. Então foram jogando dentro do buraco as águas que haviam deixado pra ferver lá fora. Uma depois da outra, viravam as panelonas com água quente lá dentro do buraco. Todos morreram: Ae, *A’ũ*, *jawarete*, *marakaja pu’i* (maracajá pequeno).

³⁸ A versão narrada por Filomena diz que o irmão do homem morto por Ae estava acompanhado de *ajã kamarar*, o que poderia ser traduzido como ‘morto camarada’. *Ajã kamarar* são os mortos, nas narrativas míticas, aliciados pelos Ka’apor a cooperarem em alguma jornada e incursões guerreiras.

Então o pajé assoprou sobre o homem assassino de Ae. Foi assopra-soprando tudo. Todo o cheiro de Ae, o pajé assoprou. Pegou.

Então outro homem achou por bem ir lá ver o onçaral destruído. *Waraxi ar te ame'ẽ ja* ‘parecia um monte de melância’³⁹. Então o pajé disse para irem todos embora. Tentaram fechar definitivamente o buraco, mas não conseguiram.

Naquela época ainda não existiam os animais na floresta, estavam todos no onçaral. Então eles foram saindo pelo buraco aberto pelos homens: anta, porcão, todos.

É assim que se conta.

Agora acabou.

IV. *Ywytu ai rehe har* (sobre o Ywytu)⁴⁰

Ywytu já ia caçar. A esposa disse: – “Teu filho furou!” (=foi abortado). – “Uhum. Tá bem. Não está vivo, você matou meu filho.” E foi. – “Assim você vai encontrar anhangá!” – “Não, eu não vou encontrar.” Ia matar veado-vermelho. O veado estava brabo com ele, visto que o filho dele foi abortado (isto é, não estava arisco e fugiu, como devem normalmente agir as caças). O veado ficou encarando, correu e depois acossou Ywytu, já que estava brabo. Então o dono do veado fez Ywytu ficar doido.

Ywytu dormiu ao lado da vareda. Quando ficou mais tarde ia sair de lá, mas sua conhecença foi apagada. A vareda estava próxima de Ywytu, que sabia onde estava quando estava caçando. Agora seu discernimento sumiu. Então, ilusoriamente, Tatu estava num bananal, da variedade sarara. Ywytu estava em um marajazal (*Bactris maraja*). Estava escurecendo, então fazia um barulho, alguém estava cortando algo.

Então um grupo de pessoas dizia – “É agora que vai acontecer.” Tinha um cajueiro. Iam levantar criança⁴¹. Era o cauim de Tatu. Era a base de um grande cajuí, que tinha um buraco nela. Naquele buraco, ficava muita água. É isso que os tatus bebiam. Então Ywytu estava sentado, escutando. Então, sua visão girou. Seu ouvido girou também, sua audição. – “É agora que vai acontecer.” – “Que seja assim.” – “Ham.” – “Como que vai ser?” – “Juntem-se nele.” Disse para a mulher, a esposa de Tatu.

³⁹ Esta é uma expressão utilizada para figurar a cena de um conflito e a quantidade de mortos. A comparação com uma roça de melância aproxima seus frutos da quantidade de cabeças de pessoas mortas. Explicação dada por Rossi Faustino Ka'apor.

⁴⁰ Cf. análise da narrativa de Ywytu em Sanches de Abreu & Godoy (2023). Retomo a tradução feita por Gustavo Godoy na ocasião a partir da narração de Sarumã.

⁴¹ Levantar a criança significa batizá-la.

O senhor Tatu (mexia no camucim) KWA KWA KWA era o barulho. Mas nem era camucim: era só o toco do cajuzeiro. KWA KWA KWA, mexia no camucim. Antigamente que o olhar de Ywytu girou, por isso quem observava se apresentavam como gente. KWA KWA KWA. Tinha uma criançada e uma mulherada. As cuias delas eram muito belas. Então, uma pegava uma cuiada, outra vinha e pegava outra cuiada de cauim. Então a Tatu distribuía, ia dando carregando o cauim na cuia. Era uma vereda de tatu – mas ao olhar de Ywytu era um caminho como o de aldeia: a Tatu dava o cauim através das casas.

A Tatua cantava: – “Eu gosto de comer ovo de carumbé! Eu gosto de comer ovo de carumbé! Eu gosto de comer ovo de carumbé!” Foi cantando, sumiu de vista. Então o avô Tatu cantava “hm-hmm, xirararau, hm-hmm xirararau hmm”. Estava na rede, onde a Tatu chegou para dar-lhe cauim. Foi cantando. Chegou até os bichos e deu cauim. Ficaram bêbados. Mateiro, Caititu, Foboca, Cuxiú, Paca, Cutia, Pomba-Amargosa, Araçari-Banana. Todos ficaram bêbados.

Quem chegou primeiro foi o Quati. O Quati cantou: – “Quati òrê! Quati òrê!” Cantava de longe – “Quati òrê! Onde o inimigo se levanta agora?” Estava olhando para o Jaguaretê. Então pulou da árvore. – “Nós já estamos indo vindo!” Estava pegado no braço da esposa. – “Temos muitas flechas de tabocas conosco! Muito afiadas!” A esposa do Quati falou – “A taboca vai me cutucar!”. – “Quati! Quati òrê! Quati! Quati òrê! Onde o inimigo se levanta agora?” Chegaram até o Tatu. – “Ê aí que você está, irmão!” – “Aqui eu amarrei sua rede, Xômano!” A filha do Tatu olhou o Quati e disse – “Ê avô de queixo afiado.” O Quati ficou irritado e retrucando apontou sua flecha para o pescoço da Tatuzinha. A Senhora Tatu disse para não fazer assim, que as crianças são à toa mesmo, meio variadas das ações. Trancaram a filha Tatua na casa, isso é, colocaram ela no buraco do tatu, que ficava no chão.

Outro chegou, o Caititu. Cantou “Sou devorador de fígado de cachorro!” Também cumprimenta e vai até sua rede. Na sequência chega Mateiro, Paca e Rato-Curu. Então chegou o louco do Cutia “kíkíkíkíkíkĩ kĩĩĩĩ kĩĩĩ kĩĩ kĩ”. Batia pisando na terra “PU PU PU PU”. Pegou no braço da filha do tatu e surucou ela. “Assim não, Avô!” disse a senhora Tatua. Chegou depois o Mucura. Chegou Cuxiú “XÕXÕXÕXÕ”. Estava cortando as madeiras. Chegou Pomba-Amargosa cantando “Sou comedor de comida de saí!” Junto de Pomba-Amargosa chegou Araçari-Banana. Este último disse: “Eu sou serrador de ipê”. Pomba-Amargosa disse “Eu também sou assim. Minha carne é amarga. Os Netos não me comem. Os netos, os Cabeças-Pretas [isso é, o povo ka’apor]”. Araçari ficou bravo e eles

brigaram. Separaram a briga deles. Chegou o Caça-Numerosa (ou Caça-Cambeba) [talvez um furão] e perguntou “HUMF HUMF! O que está cheirando de gostoso aqui? Eu quero comer isso! Deve ser gostoso mesmo, na minha opinião! Onde que colocaram?” As mulheres falaram que não tinha nada. Ywytu velhaco se afastou, mundando um pouco de lugar. A filha de Caça-Cambeba chegou até Ywytu e disse “Afaste-se um pouco mais daqui! O papai quer comer carne de gente! Vai te comer! Vai entrar em você e te comer inteiro! Vá! Afasta mais!”. Caça-Cambeba procurava, mas só tinha o lugar onde Ywytu estava.

Então, ficou claro. Chegou Macaco-da-noite. Veio cantando e quase tava chegando. Meio de longe perguntou “Ainda tem mais. Xômano?” “Acabou o cauim! Pode voltar, indo embora!”. Ele ficou brabo e voltou com a esposa.

Clareou o dia, Ywytu olhou e não tinha mais nada daquilo. De noite havia se transformado, parecia uma aldeia. Quando clareou, não, parecia floresta de novo. Olhou e viu o toco do cajueiro, cheio de líquido. Tava partido o toco. Em volta estava tudo limpo o chão, como chão de casa.

Ywytu foi olhando e viu o rabo de um tatu saindo. “Você que agora tinha acabado de se girar (=transformar).” Ywytu flechou o Tatu na garganta e foi embora. Ywytu viu que só havia a pera (=tipo de cestaria descartável para carregar caça). O mateiro que ele matara e carneara não estava mais lá. A carne do mateiro, que já havia sido trinchada, grudou-se de volta. O mateiro tinha ressuscitado, ido embora e jogado fora a pera e foi. Jabuti ainda estava ali. Ywytu foi pelo caminho. Tinha dormido bem perto do caminho. Ywytu pegou todos os cantos. Sabe o que parece? Parece câmara, gravador. Gravou tudo. Ao voltar tomou banho. De noite, contou que viu tatu batizando e cantou todas as músicas. Os outros pegaram os cantos também. Depois que pegaram, até hoje os cantos estão aqui, desde antigamente.

Agora acabou.

Foi assim.

Ao analisarmos as narrativas, percebemos que o pajé é procurado em situações extremas, quando há uma ameaça sem precedente e sem aparente resolução, quando não há certeza sobre o que fazer. Em I, a história do Gavião Real, é o pajé que explica para as pessoas da aldeia o que aconteceu com o rapaz que foi enganado pelo próprio irmão. A solução do pajé é abandonar a aldeia e recomenda que todos se mudem para longe de onde o irmão, agora gavião, mora com sua esposa e sogro.

Em II, o pajé é consultado sobre a cabeça sobressalente da mulher que a impedia de comer. O pajé então fuma e se comunica com os *tupiwari* (outras grafias possíveis são *tupijari*, e *tapijari*). O pajé é orientado por *tupiwari* sobre como proceder com a cabeça e removê-la do pescoço da mulher. Para isso, prepara seu cigarro, canta à noite até que as *tupiwari* cheguem até ele. São elas que elaboram o plano envolvendo a pimenta super ardida.

Em III é o pajé quem informa sobre o que aconteceu com o marido que tentou em vão matar Ae. Ele é informado também pelas *tupiwari*. Na narrativa de Filomena, o pajé não é consultado diretamente, mas por meio de uma garotinha, à maneira como eram consultados os pajés antigamente

Por fim, o pajé remove o cheiro de Ae do homem que o matou soprando nele a fumaça do cigarro.

Em IV, o que desencadeia os eventos do mito é um abortamento. Trata-se de um dos momentos de vulnerabilidade em que pessoas passam por situações com excesso de sangue; situações que exigem resguardo, como o nascimento, a primeira menstruação e o homicídio.

Ywytu vai caçar quando seu filho abortou e por isso começa a enxergar os animais em sua forma humana. É curioso o fato de não aparecer um pajé na narrativa, visto que o pajé é costuma estar associado a situações semelhantes. As percepções de Ywytu, contudo, se transformam (*uwak*) à maneira das percepções do pajé. No momento em que Ywytu passa a enxergar e ouvir os bichos como gente, experimenta as sensações do pajé sem ser propriamente pajé. Embora não diga sobre os feitos de um pajé, a narrativa diz sobre uma pajelidade difusa.

4. PAJE MA'EHA (pajelança)

Já era o 11º dia de preparação da grande festa do *kawĩ* quando Sarumã chegou com sua esposa, Irari-mã. A festa do *kawĩ* é a ocasião em que se prepara a bebida fermentada de caju, servida durante a nominação das crianças. Em 2022 duas festas foram feitas: uma na aldeia Bacurizeiro e outra na nova aldeia Ywera. Em novembro de 2022, Ywera completava pouco mais de um ano de existência. Foi fundada com a intenção de fechar mais um acesso ilegal feito pelos invasores da Terra Indígena Alto Turiaçu.

Durante a festa do *kawĩ*, atualmente, os Ka'apor nomeiam as crianças, além de também ser o momento de reconhecer a passagem e amadurecimento das meninas moças. Geralmente é organizada por dois casais: os pais da criança que será nomeada (em Ywera, Juta e Kanawi), e seus padrinhos (Ywãtarixã e Kupa'y Putyr). Os moradores de outra aldeia costumam aparecer para nomear seus filhos e para tomar a cachaça de caju.

A preocupação dos Ka'apor em Ywera era manter uma festa seguindo o costume dos antigos, e nos convidaram, Gustavo Godoy e eu, para registrar todo o processo de preparação que envolve: tecer as tipóias que carregam as crianças (*ham*) e as redes (*kyha*), o que exige a construção de teares; a confecção de muitos adornos plumários como *arara*, *wyrara*, *wyrahu kangwer*, e outros; a construção de casas, para receber os convidados de outras aldeias, o que inclui a coleta de uma grande quantidade de folhas de ubim para os telhados; todos os processos de coleta, cozimento e fermentação do caju para preparação do *kawĩ*; a coleta de casca de tauari para enrolar os cigarros que serão enrolados e servidos. Ainda há os dias em que as redes são lavadas e em que os cabelos de todos da aldeia são cortados.

Durante a preparação da festa e ao longo do período de fermentação do *kawĩ*, os casais organizadores seguem uma série de interdições e restrições: tomam apenas o mingau de farinha de mandioca, *u'i jyk*, todos os dias, podendo se alimentar de outras coisas (desde que, sem pimenta, sem sal e sem limão) e beber água apenas ao anoitecer, único momento em que podem também defecar e urinar. Os casais não podem manter relações sexuais durante esse período.

O *kawĩ* permanece fermentando durante todo esse período em uma bombona, que faz a vez dos antigos e imensos *kamuxĩ*, talha de barro que só os antigos sabiam fazer. O *kamuxĩ* fica em uma *tukwái*, tocaia, escondido das outras pessoas, para que fermente bem e fique bem forte.



Figura 20: *Valdinele Ham mujãha.*
Valdiline tece uma tipóa no tear. 27/10/2023

Figura 21: *Petrônio mukapitã.*
Petrônio nomeia Valdilene e Quintiran os capitães de Ywera. 5/11/2023

A inovação ficou por conta da nomeação dos *Kapitã*: pela primeira vez uma mulher também foi tornada *kapitã*. Valdilene é esposa de Quintinran, os dois, que são pais de Juta e Iwãtarixã, receberam o pano vermelho em suas cabeças, durante as orientações de Petrônio, *kapitã* da aldeia Turizinho e pai de Quintiran.

Por volta das 20h do décimo primeiro dia das preparações da festa do *kawĩ*, o pajé Sarumã e Irari-mãi começaram a cantar. Era canto de festa do *kawĩ*, e a intenção era ensinar os mais novos. Durante aquele dia choveu muito, e a chuva foi parar perto de amanhecer. Por isso, durante a noite, muitos foram dormir mais cedo e não ficaram na casa onde estavam os organizadores da festa. Mas Sarumã e Irari-mãi ficaram. A casa tinha um telhado novinho feito do trançado de ubim. Os presentes estavam ou deitados em suas redes, ou em pé, fumando alguns cigarrinhos enrolados em casca de tauarizeiro. Sarumã começou a cantar e a ensinar ainda em pé: cantou a canção guerreira de *kamaji*, que chama de *jangariha te* (cantar-NMLZ INTS; ‘cantoria de verdade’) também cantada durante o batizado das crianças (*ta’yn ta hupyr ha*).

Kamaji pode ser chamado também de *kywojy*, que os *karai* nas redondezas da Terra Indígena Alto Turiaçu chamam de broqueiro. EM toda região amazônica é conhecida também como acariquara. É uma árvore utilizada principalmente para a confecção das estruturas das casas ka’apor (*hok kangwer* ‘esqueleto de casa’). Assim é parte do seu canto:

heeeE hEEEEe heeee
Kamaji ke ihẽ po pe areko
Kamaji ke ihẽ po pe areko
Tamarã namõ
heeeE hEEEEe heeee

heeeE hEEEEe heeee
Kamaji eu tenho em minha mão
Kamaji eu tenho em minha mão
Com o tamarã
heeeE hEEEEe heeee

A canção de *kamaji* diz também sobre um *tamarã* (porrete) feito com a mesma madeira. Os versos costumam se repetir, intercalados e com algumas variações.

O segundo canto que Sarumã ensina, agora já sentado é o de *ywytu* (o vento): *Ywytu atu rahã ame’ẽ ma’e myra mondok ke* ‘O vento forte derruba as árvores’. O canto diz sobre forte ventanias: preste atenção quando o vento é forte, pois derruba as árvores.

Iwãtarixã e Kupa’y Putyr permanecem deitados em suas redes. Juta senta-se ao lado de Sarumã. Os cantos são interrompidos momentaneamente, e os jovens aproveitam

para se servirem de mais cigarros enrolados em tauarizeiro. Chicão então começa a ensaiar um pouco a *takwar ra'yr* ('taquarinha', a flauta ka'apor⁴²).

Já sem camiseta e sem boné, mas com dois *arara*, um em cada pulso, Sarumã começa a cantar novamente. Dessa vez com um pequeno cigarro na mão. Inicia o canto que os convidados da festa do *kawĩ* devem cantar quando chegam na aldeia. Trata-se de canto com estrutura fixa, mas que permite repente. Os versos alteram em métrica e tratam sobre a chegada dos convidados à aldeia e a expectativa em se beber o *kawĩ*.

Depois do canto sobre o *kawĩ*, Sarumã volta a cantar o canto de *kamaji*. Dessa vez Sarumã fecha os olhos para cantar e sua expressão é de quem está compenetrado na realização do canto. Quando termina de cantar, sua esposa se senta ao seu lado.

Irari-mã canta muito bem mesmo, me disse Filomena. Começa então a entoar dois cantos, executados por aqueles que vão levantar (*hupir*), ou seja, batizar, as crianças: um deles é o de *tururi* (sururina; *Crypturellus soui*) cantado pelas mulheres.

Após o canto de *tururi*, Irari-mã começa a cantar a canção daqueles que esperam que o *kawĩ* seja servido. Marca os tempos fortes com o pé, indicando o andamento da canção. Sarumã tenta a acompanhar, mas logo pára para ouvir sua esposa.

Ahyk katu ihẽ ko
Akaju rykwer ke
rehe ajur ihẽ
Hẽ Hẽ ã

Eu cheguei bem aqui
O sumo de caju
Por ele eu vim
Hẽ Hẽ ã

Ajandu ta ihẽ ke
Xatu rahã
Hẽ Hẽ ã

Vou me embebedar
Mais tarde
Hẽ Hẽ ã

Aka'uhũ ta
Ko ihẽ ke xatu rahã
Akaju kawĩ a'u rahã
Hẽ ã

Ficarei bebinho
Aqui, eu, mais tarde
Quando tomar o cauim de caju
Hẽ ã

Ajandu ta ko
Ihẽ ke xatu rahã
Hẽ ã

Vou me embebedar
Eu mesmo, mais tarde
Hẽ ã

⁴² As flautas Ka'apor são feitas de taquara e são transversais. Possuem seis ou sete furos e uma escala predominantemente de tons inteiros, embora o bordão diste um tom e meio da segunda nota mais grave. Outras notas são executadas pelo intérprete a depender da posição dos dedos, ou até mesmo da oclusão parcial dos buracos da flauta.

Hẽ Hẽ ã

*Aha'u atu rahã
Ihẽ ke aka'uhũ ta
Xatu rahã
Hẽ Hẽ ã*

*Aka'u te'e ta
Koja ko xatu rahã
Pytun rahã ngã ta u'u ta
Hẽ Hẽ ã*

*Aka'uhũ ta
Ihẽ ke
akaju kawĩ a'u rahã
Hẽ Hẽ ã*

*My koty
Heta me'ẽ ta
ke apo my?
Hẽ ã*

*pejy'ar te hũ ta
Akaju kawĩ rehe pejur
Hẽ ã*

*Ahendu ta
Ihẽ ke xatu rahã
Hẽ ã
Hẽ Hẽ ã*

*Akaju
Kawĩ pe'u ta
Pehẽ jupe
Pejur ja je nãi je
Hẽ Hẽ ã*

*Ahyk atu ko
Akaju kawĩ rehe
ihẽ ajur
Hẽ ã*

Hẽ Hẽ ã

Vou esperar um pouquinho
E vou me embebedar mesmo
Mais tarde
Hẽ Hẽ ã

Vou ficar doido à toa
Assim aqui mais tarde
De noite, eles todos vão beber
Hẽ Hẽ ã

Vou ficar bem doido
Quando eu
Tomar o cauim de caju
Hẽ Hẽ ã

Onde é
Que esse povo
Está agora?
Hẽ ã

Bora se juntar
Pelo cauim de caju se reúnam
Hẽ ã

Eu ouvirei
A mim mesmo mais tarde
Hẽ ã
Hẽ Hẽ ã

Cauim
De caju você tomarão
Para vocês
Então venham, se diz⁴³
Hẽ Hẽ ã

Cheguei mesmo aqui
Pelo cauim de caju
Que eu vim
Hẽ ã

⁴³ Não estou certo sobre a tradução deste verso.

O canto de Irari-mã, que também é de repente sob um motivo melódico pré-estabelecido, é um convite para que as pessoas apareçam. Os participantes que estavam só ouvindo decidem tentar cantar também. Os homens se levantam e começam a entoar todos os cantos ensinados até então. Antes disso, os organizadores da festa vão até a *tukwái* do *kawĩ* e assopram a fumaça dos cigarros dentro do *kamuxĩ*. Durante a preparação do *kawĩ* isso é feito várias vezes, desde a primeira porção de sumo de caju fervido e alocado na bombona que fez a vez de *kamuxĩ*. As mulheres organizadoras da festa então pegam uma grande cuia de *kawĩ* e vão servir a bebida. É a primeira vez que a servem já amarga (*irok*) para todos os convidados que estão na casa dos organizadores e que tentam cantar as canções que acabaram de aprender.

Por volta das 23h, Sarumã pediu um *maraka*. Por sorte, tínhamos levado um dos maracás que ganhamos durante o trabalho de campo. Sarumã, sentado ao lado da esposa, começa a girar o *maraka*. Entoa o primeiro canto da pajelança. Os cantos de pajé são entoados sempre acompanhados do *maraka*. E o *maraka* costuma ser tocado apenas durante a pajelança. Os presentes também cantam junto de Sarumã. Nem todos sabem o canto, mas acompanham a melodia.

O primeiro canto dessa pajelança foi o de *japukanĩ*. Sarumã então levanta e procura seu *pytym*. Quem toca o *maraka*, marcando o andamento da cantoria, é o jovem Makak.

A esposa de Sarumã, sentada, começa a enrolar longos cigarros para seu marido. Acende para ele com um isqueiro e logo começa a enrolar o tabaco em outra folha de papel. O canto de Sarumã mantém um mesmo *ostinato* melódico. Mas o teor do canto muda. Sarumã está cantando sobre os acontecimentos da pajelança: a preparação dos cigarros e a falta de tauari para enrolá-los. O canto de pajé, como me contaram os Ka'apor e descrevi nas seções anteriores, é um chamado e uma conversa.

De repente, após uma queda de dinâmica na cantoria, Sarumã entoa o segundo canto. Dessa vez está cantando para *panã* (borboleta). Sarumã segura o cigarro com as duas mãos e repete os versos do canto de borboleta várias vezes. Então começa a tragar o cigarro profundamente e sucessivas vezes, enquanto os presentes sustentam o canto. Irari-mã acende o segundo cigarrão para Sarumã que sopra a fumaça do cigarro em suas próprias mãos.

Um dos participantes da pajelança disse que estava sentindo muitas dores no ombro. Começou logo depois de uma caçada e a dor permaneceu ali por dias. Sarumã

continuou cantado e soprando a fumaça dos cigarros nas mãos. O canto entoado nesse momento é afirmação de que a cura virá. Sarumã diz que vai tirar a *karuwar* do enfermo.

Os outros participantes acompanham o canto com “hêêhêê”, seguindo a melodia, mas sem especificar o teor da canção. É Sarumã quem começa a variar o canto: trata-se da conversa com *tupiwar*. Enquanto canta, faz uma massagem no ombro do enfermo, como se concentrasse em uma única região do braço aquilo que está causando a dor. Cuquinha, o enfermo, sente calafrios e fecha os olhos como se estivesse sentindo muitas dores. Enquanto reúne as dores no ombro do doente, Sarumã também lhe sopra a fumaça do cigarro. O canto de Sarumã nesse momento é um pedido para que *tupiwar* leve a *karuwar*, que está no enfermo, embora. Enquanto isso, Irari-mã traga o cigarro enrolado para Sarumã, para que não se apague. Quintino, que está sentado ao lado dos dois, também mantém um longo cigarro, enrolado em tauarizeiro e folha de caderno, aceso.

As massagens de Sarumã indicam que ele está puxando algo de dentro do ombro do enfermo. Faz gestos de retirada da *karuwar*, que fazem com que Cuquinha comece a tremer. Dessa vez, Sarumã não mostrou aquilo que retirou de seu ombro. Deu logo para que *tupiwar* levasse.

Enquanto cantava para Cuquinha, chegaram até a casa onde estava acontecendo a pajelança Kupa’y e sua filha, desacordada. A filha de Kupa’y há dias não comia direito, estava vomitando e tendo fortes diarreias. As febres eram recorrentes. Seu pai a carregou e sentou em uma das redes que não estava desocupada, mas que foi cedida para que a pajelança seguisse.

A cantoria é interrompida. Sarumã examina a filha de Kupa’y. Sopra em sua cabeça um tanto de fumaça dos cigarros. Então começa um novo canto:

<i>Ywytu ywytu rupi apyta-pyta katu</i>	Venta pelo vento vou fica-ficando
<i>Ywytu-ywytu rupi</i>	Venta pelo vento
<i>Ywytu ywytu rupi apyta-pyta katu</i>	Venta pelo vento vou fica-ficando
<i>Ywytu-wytu rupi</i>	Venta pelo vento
<i>Ihê apyta-pyta katu</i>	Eu vou fica-ficando mesmo
<i>Aeeee Eeã Aeeee</i>	Aeeee Eeã Aeeee
<i>Aeeee Eeã Aeeee</i>	Aeeee Eeã Aeeee
<i>Heta ke ejur rahã</i>	Venham logo, muitos
<i>Heta ihê ke ejur rahã</i>	Venham agora para mim
<i>Ko tata wyraaaa</i>	Aqui pássaro de fogo
<i>Ko tata wyraaaa</i>	Aqui pássaro de fogo
<i>Ywytu-wytu rupi</i>	Venta pelo vento
<i>Apyta katu rahã</i>	vou fica-ficando

Sarumã pega mais um cigarro para continuar o canto de *tata wyra*⁴⁴. Coloca o peito da mão na testa e continua cantando, cada vez mais forte. Colocar o peito da mão na testa é um gesto de *paje* que se tornou sinal para *jyngar* (3-cantar) na LKS (Godoy, 2020).

Sarumã começa a dançar, agora sempre olhando a filha de Kupa'y. O canto fica mais forte e mais rápido. Sarumã agora traga o cigarro longamente e sucessivas vezes, aticando a brasa do cigarro que fagulha. A alma da criança foi raptada, e o canto é um pedido para que *tata wyra* traga sua *i'ã* de volta.

O pajé continua tragando profundamente. No intervalo entre as tragadas, passa a brasa do cigarro em seu troco e braços, como se estivesse se defumando ou se perfumando, mas não se queima. Cada vez mais rápido e forte, Sarumã canta batendo o cigarro em seu peito, na altura do esterno. Então traga o cigarrão oito vezes consecutivas antes de perder a consciência. *Sarumã manõ-manõ*.

Enquanto a *i'ã* de Sarumã vai buscar a *i'ã* da filha de Kupa'y, o *maraka* continua a barulhar nas mãos do jovem Makak. A cantoria é interrompida brevemente. Depois os presentes começam a cantarolar a melodia do canto de *tata wyra*, liderados pela esposa de Sarumã. O corpo do pajé fica estendido, no meio da casa, por cerca de 4 minutos. Depois começa a cantarolar bem baixinho, sem se mexer. Sarumã já vem voltando.

Ainda no chão, Sarumã começa a articular o canto. Continua o canto deitado por dois minutos, quando Irari-mãi vai até ele e o ajuda a levantar. Uma vez de pé, se mantém sozinho, com um novo cigarrão aceso nas mãos. Então volta a tragar e soprar a fumaça nas mãos, esfregando-as uma na outra. Aproxima-se de Kupa'y e de sua filha. Pega a cabeça da menina com as duas mãos e a assopra bem no topo. Então faz um duto com uma das mãos. Apoia na cabeça da criança doente e começa a produzir sons estertores, como se tivesse expelindo algo de seu estômago. Está colocando a *i'ã* de volta no corpo da criança.

Sarumã assopra a fumaça do cigarro ainda várias vezes na cabeça da pequena. Com a mão esquerda, envolve todo o seu crânio, como se o estivesse tampando. Assim que tira a mão da cabeça da criança, então passa em sua palma a brasa do cigarro, como se escrevesse com a brasa. Então manipula com as mãos algo que carrega e passa na cabeça da criança. Novamente lhe assopra sobre a cabeça a fumaça de cigarro.

⁴⁴ Kakumasu (2007) diz que *tata wyra* é o tiê-fogo, mas estou incerto sobre tradução, pois tiê-fogo parece ser típico da mata atlântica.



Figura 22: *Sarumã pytym hykyí.*
Sarumã traga o cigarro, atíçando a
brasa que fagulha. 04/11/2022
(Quadro da gravação realizada por
Gustavo Godoy)



Figura 23: *Sarumã ta'yn 'ã ke
muxe.*
Sarumã coloca a alma da criança
doente de volta em seu corpo.
04/11/2022 (Quadro da gravação
realizada por Gustavo Godoy)

O pajé volta a dançar e a cantar. O teor do canto é sobre o retorno de *tata wyra* e sobre o alimento que levou, provavelmente o tabaco. Então, durante o canto, exclama “— *EEE, IHON!*” (“EEE, FOI!”). Continua o canto com o peito da mão apoiado na testa, mas agora intensidade e andamento vão minguando. O canto também diz sobre o aprendizado daquele momento, junto de *tata wyra*. O *maraka* interrompe.

— *Pe hũ tiki rĩ* (Obrigado) — Diz Sarumã.

— *Apo upa rĩ!* (‘Agora acabou’). *Apo jande kawĩ ja’u ta* (‘Agora vamos beber cauim’),

As mulheres, organizadoras da festa, vão até a bombona e pegam mais uma grande cuia de *kawĩ*, que servem, em cuias pequenas, a todos os presentes.

Toda a pajelança aconteceu em aproximadamente três horas. Desde o começo do ensinamento dos cantos da festa do cauim, aproximadamente cinco horas. No dia seguinte, a filha de Kupa’y acordou com algum apetite: estava se recuperando. Cuquinha também deixou de sentir dores no ombro. Os dois aproveitaram a festa do cauim, que se inicia antes do sol se levantar e segue, até meio dia, aproximadamente.

CONCLUSÃO

Pajelança

A ausência de pajelança, tão escandalosa num grupo tupi, como os etnólogos estão acostumados a considerá-lo, poderia também dar margem a considerações num ensaio de história conjectural. As reminiscências de uma antiga pajelança ativa, tão claras na recordação dos Ka'apor, levariam o senhor X a crer que esse foi um traço banido pelos esforços jesuíticos de conversão. Mas podiam, igualmente, dar argumentos ao senhor Y para “provar”, com essa ausência de pajelança e essas meras reminiscências, que os Ka'apor não têm tido contatos maciços e esmagadores com elementos europeus. Pois a pajelança só tem sido reforçada pelos contatos como o último reduto de resistência contra-aculturativo e mais viceja onde mais forte é a pressão estranha sobre o grupo, como ocorre com os Guarani.

Darcy Ribeiro, Diários Índios ([1996] 2008)

O objetivo maior desta dissertação é o de localizar a pajelança à maneira como os Ka'apor contam. Para isso, foi fundamental o esforço de me afastar das duas hipóteses levantadas por Darcy Ribeiro na epígrafe desta conclusão. Afinal, como fica latente na afirmação de Ribeiro - apesar de também ser um dos anunciadores das duas hipóteses -, a argumentação que as sustenta parece se servir de elementos, preocupações e vocabulários que são exógenos à questão inicial.

Mas afinal o que seria a ausência de uma pajelança ka'apor? Ou mesmo a “lembrança de uma pajelança ativa”? Claramente, Ribeiro faz menção ao momento em que o pajé coloca em prática seu conhecimento. Ao longo da pesquisa, e como descrevi até aqui, os pajés praticam curas ao conduzir cantorias noturnas, chacoalhando maracás e puxando cigarros de tauari com breu sucuíba (*kyryhu hyk*), extraem e manipulam as *karuwar*, que são os motivos das dores, e são atiradas principalmente pelos bichos em retaliação ao mau comportamento das pessoas. Os pajés invocam os ajudantes afilhados (seus *ta'yr anga*), os *tupiwar*, que exploram as origens dessa ou daquela doença, atuam na cura, e levam embora a *karuwar* já endurecida, ou seja, inativa. São eles que aconselham as pessoas e ensinam os procedimentos preventivos que os afetados devem seguir. Na pajelança, por vezes os pajés caem no chão e, quando vemos apenas seu corpo estendido e desacordado, é porque uma parte sua, sua *ã*, viajou a regiões distantes, até a

extremidade do mundo (*ywy pyta*), para buscar a 'ã perdida dos adoentados. Quando retorna da viagem, o pajé introduz novamente a 'ã no corpo do doente (*i'ã muxe ipe*) por meio de seu sopro (*pejuha*).

Contudo a pajelidade não se restringe à prática estrita mencionada acima. Abrange diversas dimensões da vida dos Ka'apor, como as narrativas dos antigos, as canções, o conhecimento dos entes das matas, águas e céu, os rituais de cura e as doenças. A pajelança está agregada em diferentes formas como as pessoas interagem e compartilham conhecimento dentro das aldeias. É justamente essa presença intensa e dispersa por toda a vida cotidiana que atualiza e transforma a pajelança. Por essa razão, meu trabalho se concentra apenas em uma fração do sistema no qual a pajelança está incluída. Ainda há muitos elementos na vida dos Ka'apor que requerem um estudo mais atento, como um que trate sobre os pajés nos mitos: quando eles aparecem na narração e como contribuem para o dinamismo da narrativa. A pesquisa sobre a mitologia ka'apor já está em desenvolvimento.

Com isso em vista, não é sem razão que proponho refletir sobre a aparente contradição ilustrada pelo título dessa dissertação: “Tem, mas acabou”. Como lidar com a recorrente afirmação dos Ka'apor sobre a inexistência de *paje*, ainda mais quando a cura para todo tipo de enfermidade parece exigir, em primeiro lugar, alguma pajelança: seja na forma de extração da *karuwar*, ou apoiada no reestabelecimento da pessoa com a recuperação de sua 'ã?

Pois quando são perguntados sobre *paje*, as respostas dos Ka'apor muitas vezes tratam sobre peixes, aves e outros animais da floresta que têm ou são *paje*. Aqueles que são identificados como pajé também preferem o furtivo movimento de negar e indicar outros *paje*, ou ainda afirmar que sabem muito pouco sobre isso. Há ainda aqueles que realmente negam a existência de *paje te* e argumentam que hoje em dia só existem *paje* que não são tão eficazes como antigamente. E *paje* entre os Ka'apor pode aparecer como nome, ação, qualidade, estado.

Tudo isso se apresenta como complexidade adicional para o simples movimento de considerar *paje* algo equivalente a um cargo, ou a algo do domínio social humano propriamente. Por essa razão a ideia é menos a de afirmar que encontrei o que ninguém encontrou — afinal pajé acabou se tornando um conceito-hiperonímia que se distancia muitas vezes das diversas práticas e conhecimentos que pretende englobar — do que proporcionar o encontro do que foi dito em etnografias clássicas com o que me contaram meus amigos ka'apor sobre *paje*.

Certamente tentar localizar *paje* somente em uma pessoa, em um único acontecimento de pajelança, é equivocado. A negação da existência de pajés deve ser considerada e encarada como fenômeno que não indica a inexistência da pajelança propriamente. É dizer que, embora possa se referir a uma perda do conhecimento humano, não nega a existência de *paje*, uma vez que *paje*, e os conhecimentos aos quais faz menção, aparecem primeiramente em outros domínios. Além do mais, se os pajés e a prática pajelânica (pessoalizadas) desapareceram em certa época, reaparecem a partir da apropriação da pajelança tembé; sem nunca deixarem de existir nas narrativas ka'apor. Trata-se também de uma realidade virtual que, a despeito da sua ausência, preenche a experiência dos Ka'apor e fundamenta os móveis íntimos de seu pensamento.

Pajé não pode ser uma manifestação individual

Está claro que os Ka'apor desde sempre sabem *paje*, mesmo que alguém acredite que “apenas” a partir das narrativas míticas. Também está claro que há aqueles entre os Ka'apor que praticam *paje*, que aprenderam junto aos Tembé. Em que situação seria possível afirmar, então, a ausência de *paje* entre os Ka'apor?

As etnografias de Huxley e Ribeiro sobre os Ka'apor apresentaram a pajelança como prática aquém da lógica, figurando um estágio primitivo da magia e da religião, geralmente associado ao animismo; ou ainda afirmam que a pajelança funcionaria como renovadora dos vínculos sociais em contexto de convulsão social que o contato com não-indígenas parece ter criado. É importante notar que é a partir de um Sujeito-pajé, e a manifestação exterior de sua subjetividade, como tentativa de controlar aquilo que foge de sua compreensão, que as ações do pajé são descritas nas etnografias clássicas tanto sobre os Ka'apor, como em Huxley e Ribeiro, quanto sobre outros povos ameríndios. A pajelança, nesta perspectiva, seria uma espécie de movimento individual rumo ao coletivo, e a atuação do Sujeito-pajé pôde ser lida por Ribeiro como um movimento messiânico, devido ou a uma suposta falta de lucidez atribuída aos povos indígenas, ou por uma tentativa inconsciente de criar e recriar determinada coesão social. É assim que o antropólogo explica como povos indígenas, em seu pensamento, num caminho sem volta da aculturação e do assimilacionismo, se esforçavam para controlar as “forças sobrenaturais” e as “ameaças que acreditavam recair sobre eles”⁴⁵.

⁴⁵ Recuperando o que afirmou Darcy Ribeiro sobre os Ka'apor: “Índios que nada sabiam de pajelança além dos relatos míticos, por insinuação dos pajés Tembé, tomavam maracás e experimentavam o seu poder xamanístico num esforço por controlar as forças sobrenaturais e livrar sua gente das ameaças que acreditavam pesar sobre ela” (Ribeiro, 1974, p. 16, grifo meu).

As interpretações de Huxley e Ribeiro atribuem à pajelança uma força centrípeta, ocasião em que os vínculos sociais, as posições individuais seriam reforçados, renovados e recriados. Também exemplificam o que foi indicado por Cesarino (2018, p.275): uma vez que a análise parece se confrontar com um caso que desafie a “imaginação etnográfica”, parece lançar mão automaticamente de explicações que atestam um mecanismo subjetivo da crença. Continua Cesarino, apoiando-se em Viveiros de Castro (2002): “Além do mais, quando a análise se fia à noção de crença ou à mobilização de critérios de atribuição de verdade, ela também termina por reduzir os dilemas ontológicos alheios a uma questão psicológica e subjetiva” (Cesarino, 2018).

A mesma perspectiva, portanto, parece reduzir a pajelança que não aparente ser “original”, por assim dizer. Como se aquilo que os pajé fazem atualmente fosse uma invenção particular e sem fundamento a partir de repertório de pajelança alheia, no caso a pajelança tembé. Mas o que é uma pajelança original? Por que uma pajelança transformada também não pode ser chamada de original, se nela também há elementos de originalidade? Além do mais, por qual razão correlacionaríamos a pajelança com os limites dessa ou daquela unidade social? As perguntas, assim colocadas, parecem desfazer por si a perplexidade causada pelo fato dos Ka’apor utilizarem e refazerem sua pajelança a partir do conhecimento tembé.

Isso também vale para outros conhecimentos de pajé supostamente "externos" à "sociedade" ka'apor entendida num sentido muito restrito, como uma unidade que exclua suas coligações internas, a saber os casamentos e as redes de circulação de conhecimento interétnicos. Pois que o sistema da pajelidade Ka’apor parece basear-se nas noções de partilha e abrangência e, neste sentido, reconhece elementos de pajelidade para além da prática realizada pelos ka’apor atualmente, da pajelança em tempos antigos ou mesmo de uma hipotética pajelança ideal. Como no caso do Benedito, sacerdote de umbanda, com seu salão no povoado da Conquista, na margem da Terra Indígena Alto Turiaçu. Benedito vai regularmente às aldeias para aliviar dores, orientar sobre a ingestão de infusão de ervas, garrafadas, e outros procedimentos que aliviam os infortúnios das pessoas afetadas. Os Ka’apor também frequentam o salão do Benedito, tocam os tambores para que as entidades do terreiro se manifestem durante as festas e giras. Ao mesmo modo, outras mulheres pajé são consultadas principalmente em períodos de gestação das mulheres ka’apor. Soube ao menos de Dona Fátima, falecida pajé apiacá que morava em Belém, e

mais duas Fátimas: uma em Paragominas e outra na Caip⁴⁶. Incluídos no sistema de pajelança ka'apor, esses pajés são reconhecidos pelos Ka'apor, inclusive a partir das diferenças nos conhecimentos que fundamentam sua prática. Sarumã conta de sua conversa com Benedito:

Sarumã (468) *ihẽ a-jumu'e ihẽ a-kwa-ha rupi*
 1.sg 1.sg-aprender 1.sg 1.sg-saber-NMLZ Ao longo de.
 “Eu aprendi pela minha conhecença”

(469) *"ma'e rupi... <Kutur> rupi ihẽ a-jumu'e" je*
 HES Ao longo de Cultura Ao longo de 1.sg 1.sg-aprender HSY
 “Pela minha cultura”, disse’

(470) *ihẽ a-kwa-ha rehe ihẽ a-ju-mu'e...*
 1.sg 1.sg-saber-NMLZ Sobre 1.sg 1.sg-REFL-ensinar

Ka'apor paje rupi
 Ka'apor Pajé Ao longo de

‘Pelo meu conhecimento eu aprendi... pela pajelidade ka'apor’

(471) *erehe... amõ. nde amõ...*
 Por isso Outro 2.sg outro
 ‘Por isso, seu conhecimento é outro’

(472) *kamarar Ø-ju-mu'e-ha rupi*
 Branco 3-REFL-ensinar-NMLZ Ao longo de
 ‘É pela aprendizagem do branco’

Apesar de tudo isso poderia se dizer que a afirmação atual dos Ka'apor sobre a inexistência de pajés ecoa o que já foi dito nas etnografias clássicas. A sentença *apo nixói paje!* (‘agora não tem mais nenhum paje’) parece evidente e conclusiva: realmente não há pajé entre os Ka'apor. Contudo, essa afirmação dos Ka'apor não quer dizer que não exista pajelança, nem que não exista propriamente os pajés, tampouco que se deixe de conhecer e comentar sobre esse assunto regularmente. As práticas e conhecimentos pajelatórios apresentados na dissertação revelam isso.

Durante o trabalho de campo, sucessivas vezes ouvi que não existiam mais *paje* atualmente. Costumeiramente, essa afirmação era uma resposta à minha pergunta - pertinente enquanto pergunta, mas equivocada na expectativa da resposta - sobre quem, hoje, era pajé. Uma dessas ocasiões me parece exemplo privilegiado: quando Filomena

⁴⁶ Paragominas é uma cidade no Estado do Pará. Seu nome é uma aglutinação de Pará, Goiás e Minas Gerais, representando a movimentação de colonização da Amazônia na década de 1960, a partir dos interesses de Célio Miranda, mineiro, e sua equipe de colonos goianos. A vila Caip é um dos assentamentos iniciais da comitiva.

(Sarumã-mã), que é mãe do pajé Sarumã e esposa do falecido pajé Mati, afirma não existirem mais *paje*, ainda que seu filho a indique como quem também conhece sobre o assunto:

- Sarumã-mã** (254) *Apo nixói paje. Nixói.*
 Agora NEG pajé NEG
 ‘Agora não tem mais pajé. Nenhum!’
- André Sanches** (255) *Apo nixói paje?*
 Agora NEG Pajé?
 ‘Agora não tem nenhum pajé?’
- Sarumã-Mã** (256) *U-kwa ym. Nixói*
 3-saber NEG NEG
 ‘Ninguém sabe. Nenhum!’
- (257) *U-kwa ym Ø-ma'e*
 3-saber NEG 3-fazer
 ‘Não sabe mais como fazer’
- André Sanches** (258) *Nde membyr Ø-pandu nde paje*
 2.sg Filho de mulher 3-falar 2.sg pajé
 ‘Seu filho disse que você pajela’
- Sarumã-mã** (259) *Ta'yn ihẽ a-kwa*
 Pequeno 1.sg 1.sg-saber
 ‘Só um pouco que eu sei’
- André Sanches** (260) *Ta'yn nde Re-kwa?*
 Pequeno 2.sg 2.sg-saber
 ‘Só um pouco que você sabe?’
- Sarumã-mã** (261) *Ta'yn ihẽ a-kwa. (262) Anĩ!*
 Pequeno 1.sg 1.sg-saber NEG
 ‘Um pouco eu sei. Não!’
- (263) *Ihẽ a-kwa katu tipe ã*
 1.sg 1.sg-saber INTENS FRUST
 ‘Eu sei bem, mas sem efeito.’



Figura 24: *Apo nixói paje.*
Sarumã-mãi faz o sinal de negação enquanto me diz que os pajés já não existem mais.

Sarumã-mãe tenta me fazer compreender o tamanho de seu conhecimento sobre a pajelança. E afirma saber bastante, mas não com o efeito que se espera. O frustrativo da linha 263, *tipe*, qualifica o conhecimento de Sarumã-mãe nos termos de sua execução e praticidade: embora saiba bem, sua pajelidade não alcança o resultado que se espera. Isto é, apesar de seu conhecimento pajelógico, suas ações não curam, pois não sabe como tirar a *karuwar* da pessoa doente, uma das funções que caracterizam o pajé. Em outras conversas que tive durante o trabalho de campo, e mesmo após, outras aparentes contradições indicavam as condições e as complexidades da pajelança. Conforme descreverei a seguir, *tipe* nessa fala de Filomena, e em outras conversas com os Ka'apor, passou a indicar uma condição para que pajelidade, entre aqueles que não se dizem *paje*, seja realmente efetiva.

O que Sarumã-mãe também ensina é que, para pajelar é preciso que o pajé aprenda; em cada doença, em cada pajelança, o pajé empreende uma nova pesquisa, um novo aprendizado com a *karuwar* e com auxílio dos *tupiwar*. Transcrevo, já em português, a continuação da explicação de Filomena:

Sarumã-mãe: Quando uma criança adoeceu, sua barriga doía. Então eu a peguei. Branco diz “quebranto ela pegou”, se diz. Então eu aprendi~aprendi~aprendi, então eu aprendi~aprendi. Então ficou bom. Boa. Ficou toda boa. Fazer tirar? Fazer tirar [a *karuwar*] eu não sei.

Esse, aquele meu filhinho, meu filho do meu marido, Sarumã. Extrai bem. Retira bem. Foi o pai dele quem ensinou. Faz tempo Mati ensinou. Então assim, Mati, ele, quando tinha esse tamanho (aponta para um dos netos com aproximadamente 12 anos), já soube bem sabido. Não sabia como fazer pegar. Também sentia dores.

Assim foi sua conheçença:

Foi pescar peixes. Era um riozinho, nenhum peixe estava lá, por conta de sua pequenez. Então, o que espetou: foi banana amarela. Parecia um peixe assim, tirou. Era Piranambu. *Jukujã*. Então Mati foi desmaiando. Então outro paje, seu irmão, foi lá soprar [o cigarro], então ficou bom. “Agora este daqui vai pajelar” disse. “Então quando for grande, será pajé” falou.

Quando branco adoecia, O Mati ia. Em Belém o branco adoecia, ele ia. Retirava, curava, fazia melhorar. Pra lá, pro Maranhão também. Os brancos chamavam por ele quando adoeciam, então ele ia. Todos ele curava. Branco falava “Eee eu vou morrer”. E Mati falava “Não! Não vai morrer, não”. E rapidinho melhorava. Então davam dinheiro pra ele. Davam pra ele.

Sarumã-mãe resume o que o aprendizado do seu falecido marido, da mesma maneira que Mati contou para Godoy em 2018, e que descrevi na seção 2.1 desta dissertação. Diz também sobre o cotidiano agitado do pajé que vai ao encontro das

peessoas adoecidas em outras aldeias, até mesmo em outros Estados para curar e retirar *karuwar*. Essa agitação da vida de um pajé também é um dos motivos para que existam menos pajés agora.

Em outra ocasião, quando já tinha voltado do trabalho de campo, me contaram que Xipi (Francisco), da aldeia Axingi *Renda*, também tirava *karuwar* e por isso o chamavam de *paje*. Então procurei conversar com ele por meio de mensagens de áudio.

André: Meu amigo Xipi, ouvi dizer que você é *paje*! Você sabe sobre *paje*?

Xipi: Entendi. Entendi Eu ouvi, André. Entendi.

Mesmo? Alguns dizem que eu sou. Como eu faço melhorar? Por isso as pessoas me chamam de *paje*. Eu não sou *paje* assim. Quem é verdadeiramente *paje* por aqui. Iri está aqui. O velho. Iri. Ele canta. Ele puxa *tauari*. Então seus afilhados chegam até ele. Então falam: a *karuwar* está lá, então tira. Assim é. Por isso eu não sou.

Como é minha visão: Então, alguma criança, como diz, sente dores, sua cabeça dói. Então trazem para mim. "Olhe ela", dizem. Então meu cigarro eu enrolo. Então meu cigarro eu fumo. Nela eu sopro em minha mão (a fumaça) nela eu pego. Está lá (a *karuwar*), eu tiro. Quando não tem nada, não. Então eu falo: "Não. essa é uma dor de cabeça de gripe. O medicamento leve pra ele." Então a criança toma remédio.

Isso que você queria saber. Assim sou eu. Como eu sou, é assim. Se está lá, eu retiro. Sopro tudo. Então pra casa levam então. A dor de cabeça dele alivia, então a criança dorme bem. Alguma criança dorme com dificuldade. Você sabe *xerai*? Sonhou, branco fala. Sonhando muito, assim branco fala. Ou então 'espanta de noite', assim branco fala também. De noite seu sono, não dorme. Fica doendo, se diz. Está dormindo com dificuldades, desse jeito nós dizemos. Isso eu sei um pouco também. Então eu falo, eu sopro. Termino de soprar então de noite já não dói. Dorme bem. Você entendeu?

O que você quer saber. Assim eu faço, de outro jeito também: quando sente dores no meio da barriga. Na fala do branco "Estômago" que branco fala: "dói seu estômago". Assim: o meio da barriga dói. Assim falamos. Assim, a criança quando sente dores, então trazem pra mim então eu sopro. Eu pego, se a *karuwar* está lá, então eu retiro. O que a atingiu? Quem atingiu? Os que são dos rios. Lá estão: Maju; os de Maju, que é dona deles. Esses quando ficam bravos, jogam coisas. Disso eu sei um pouquinho também então eu pego, eu sopro embora. É quando vai parando pra ele.

Às vezes eu vejo que não. Que está cheio de verme só, eu falo: "Vai tomar remédio" digo. Assim que eu vejo como eu sou, assim. Por isso meus parentes ficam dizendo "ele é pajé".

Pelo que eu sei, eu não sou pajé. O pajé de verdade está aqui: Iri. Ele puxa o *tauari*, canta. Eu não. Eu não canto. Eu sou assim. Eu sei um pouco a cantoria também. Essa eu sei um pouquinho a cantoria. Essa, a cantoria de *paje*. Entendeu?

Além de precisar saber tirar a *karuwar*, o que já é suficiente para alguém ser identificado como pajé, a conversa com Francisco Ka'apor indica que um bom pajelador

tem que cantar, tem que fumar cigarros de tauari, para que assim faça chegar até ele os seus afilhados, seus *ta'yr anga ta*, os *tupiwar*. São os *tupiwar* que auxiliam na comunicação com os entes agressivos, ou no transporte da *karuwar* para os confins da terra. Por vezes são os *tupiwar*, os pais das *karuwar*, a quem muitas vezes chamam de ‘meu filho’ (*ihẽ ra'yr*).

Se Francisco não canta para os *tupiwar*, a maneira como se desfaz das *karuwar* é mais imediata: as esmaga (*kamirik*) em sua mão. Ao final da sua explicação não pude deixar de estranhar, assim como me chamou a atenção a maneira como *tipe* aparece na fala de Sarumã-mã, uma aparente contradição sobre o conhecimento de Francisco dos cantos de pajé. Embora não use o mesmo frustrativo de *Sarumã-mã*, sua explicação descreve um conhecimento cuja efetividade parece condicionada.

Francisco (80) *ihẽ* *a-kwa-ha* *ihẽ* *paje ym* *ihẽ*.
 1.sg 1.sg-saber-NMLZ 1.sg Pajé NEG 1.sg
 ‘O que eu sei, eu não sou pajé’

(81) *Awa* *paje* *te* *ko* *i-xo* *Iri*
 Gente Pajé INTENS Aqui 3-estar Iri
 ‘Quem é pajé mesmo? Está aqui: Iri’

(82) *a'e* *Tawari* *Ø-hyk'yi* *Ø-jyngar*
 3 Tauari 3-puxar 3-cantar
 ‘Ele puxa tauari, canta’

(83) *ihẽ* *anĩ*
 1.sg NEG
 ‘Eu não’

(84) *ihẽ* *a-jyngar* *ym* *ihẽ*
 1.sg 1.sg-cantar NEG 1.sg
 ‘Eu não canto, não, eu’

(85) *ame'ẽ* *ja* *Ø -saka*
 Isso Assim 3-parecer
 ‘então é assim’

(86) *a-kwa* *we* *tĩ* *Ø-jyngar-ha* *tĩ*
 1.sg-saber Mais ou menos também 3-Cantar-NMLZ também
 ‘Eu sei um pouco o canto de pajé’

(87) *ame'ẽ* *a-kwa* *atu* *we* *Ø-jyngar-ha*
 Isso 1.sg-saber INTENS Mais ou menos Cantar-NMLZ
 ‘isso eu sei um pouco, o canto’

- (88) *ame'ẽ* *ja* *ma'e* *Ø-jyngar-ha*
 Isso Assim HES Cantar-NMLZ
 'isso assim é... o canto'
- (89) *paje* *Ø-jyngar-ha*
 Pajé Cantar-NMLZ
 'o canto de pajé'
- (90) *nde* *re-hendu?*
 2.sg 2.sg-ouvir
 'Você ouviu (entendeu)?'

Como é possível que se saiba algo bem, sem que isso signifique uma plena realização? Como é possível saber um canto, sem cantá-lo? Nas duas conversas, com Sarumã-mãi e Xipi (Francisco), fica latente um valor de incompletude de seus conhecimentos. Apesar disso, não se trata de um conhecimento ilegítimo, nem espúrio. Se não é uma pajelidade ideal, não deixa de ter alguma eficácia. O que a incompletude desse conhecimento revela é o caráter coletivo da pajelança. É essencial que Sarumã-mãi participe na cantoria com seu filho pajé, assim como era essencial sua cantoria nas pajelanças de seu agora finado esposo.

O mesmo pode ser dito de Francisco: mesmo que Xipi saiba extrair a *karuwar* doentia, ele não se considera pajé por não possuir os vínculos com *tupiwár*, como Caetano e Asurin, e outros pajés com os quais cantava durante as pajelanças na antiga aldeia *Itarenda*. Mesmo assim de um ponto de vista externo, ele é pajé: coexistem diferentes pontos de vistas nativos.

Tanto Sarumã-mãi quanto Xipi são imprescindíveis na pajelança em sua forma mais plena, nas cantorias noturnas. A pajelança Ka'apor, portanto, não pode ser reduzida a uma única pessoa. Se existem pajés reconhecidos e autodeclarados, nem mesmo eles realizam a pajelança sozinhos. Além disso, aqueles que o acompanham possuem conhecimento suficiente para realizar certas práticas, a ponto de também serem identificados como pajés.

Petrônio, *kapitã* da aldeia Turizinho, explicita isso ao contar sobre Sarumã-ru e sobre seu pai de criação:

- (159) *Ø-jyngar* *katu* *Sarumã* *tĩ*
 3-cantar INTENS Salomão Também
 'Canta bem também o Salomão'

- (160) *u-kwa* *we* *Sarumã* *a'e* *tĩ*
 3-saber +/- Sarumã 3 também
 ‘Ele sabe um pouco também’
- (161) *i-pái* *ambyr* *ø-jyngar* *atu* *riki,* *Mati* *ambyr*
 3-pai Falecido 3-cantar Bem ENF Mati falecido
 ‘Seu falecido pai que cantava bem, o falecido Mati’
- (162) *u-kwa* *katu* *a'e* *tĩ*
 3-saber Bem (INTENS) 3 também
 ‘Sabia bem ele também’
- (163) *i-namõ* *ihẽ* *a-jyngar* *a-xo* *kwe*
 3-com 1.sg 1.sg-cantar 1.sg-estar Antes
 ‘com ele eu costumava cantar’
- (164) *Mati* *ambyr* *namõ*
 Mati Falecido com
 ‘com o falecido Mati’
- (165) *ihẽ* *a-kwa* *we* *ihẽ* *i-namõ* *tĩ*
 1.sg 1.sg-saber +/- 1.sg 3-com também
 ‘Eu sabia um pouco com ele também’

Petrônio afirma saber todos os cantos de pajé: o de *japukanĩ*, o de *Wyrahu*, ‘gavião real’, o da ave tapema. Mas então por que Petrônio não é pajé? Por que não canta de noite? Não canta, pois tem medo de cantar sozinho, somente acompanhado que ele canta. Se cantar por conta, então as *tupiwar* o acertarão com suas *karuwar*. Complementa Petrônio que ele não consegue ver os *tupiwar*, pois não é pajé.

- (185) *akwa* *katu* *tipe ã*
 1.sg-saber INTENS FRUST.
 ‘Eu sei bem, mas sem efeito’
- (186) *Ajuda-ha* *ihẽ* *akwa* *katu*
 Ajudar-NMLZ 1.sg 1.sg-saber INTENS.
 ‘Eu sei como ajudar’

(187) *ame'ẽ* *ja* *violão* *ma'e* *riki* *rĩ* <*akõpãja/acompanha*>
 ANA-NMLZ Assim Violão HES ENF IPFV Acompanhar
karai *ø-pandu* *Rĩ*
 Branco 3-falar IPFV

‘é assim, como acompanhamento de violão, diz o branco’

(188) *Amõ* *sãfona* *ø-hykýi* *atu* *riki*
 Outro Sanfona 3-puxar INTENS. ENF

‘outros tocam sanfona bem’

(189) *ame'ẽ* *ja* *ihẽ* *tĩ.*
 Assim ANA 1.sg também

‘eu sou assim também’

(190) *A-kwa* *katu* *ø-jyngar-ha*
 1.sg-saber INTENS 3-cantar-NMLZ

‘eu sei bem o canto’

(191) *ma'e* *ihẽ* *jeje* *rahã* *ihẽ* *a-kwa* *ym*
 HES. 1.sg Sozinho Quando 1.sg 1.sg-saber NEG

‘é... quando eu estou sozinho eu não sei’

(192) *ihẽ* *a-kyje*
 1.sg 1.sg-ter.medo

‘eu tenho medo’

(192) *Pe* *ta*
 Então FUT

‘se fizer assim’

(192) *karuwar* *ihẽ* *Pe* *ø-m-uwyr*
 Caruara 1.sg DAT 3-fazer.chegar

‘vão mandar *karuwar* em mim’

Como na realização de uma música, a pajelidade ka'apor é dispersa entre aqueles que participam ativamente da pajelança. E a pajelança é o encontro de muitas vozes: é imprescindível que outros cantem e saibam cantar, que toquem também o *maraka* que auxiliem na preparação dos grandes cigarros de tauari. A comparação de Petrônio é especialmente ilustrativa pois, como em uma peça musical, que se caracterize, por

exemplo, por ser uma textura de melodia acompanhada, se perguntarmos a um dos músicos acompanhantes se ele sabe tocar a tal música, a resposta certamente será afirmativa. Mas se pedimos para que ele a interprete sozinho, o resultado não será aquele que esperamos. Alguns podem mesmo nem reconhecer a música, mesmo que apenas o solista a interprete. Talvez como Petrônio, em música poderia se dizer que os interpretes, quando acompanhados, sabem muito bem (*ukwa katu inamõ*)!

Mais do que uma melodia acompanhada, a pajelança ka'apor tem textura polifônica, facilmente verificável no momento da pajelança. Quem assiste a pajelança percebe que são muitas pessoas que a realizam. Mas a polifonia também acontece em outros planos. Como indica Ximi, Iwãtarixã, Iri, nenhum pajé canta sozinho. Todos os pajés imediatamente escutam e participam da pajelança, mesmo que aparentemente não estejam presentes. Além disso, o canto de pajé tem essa função de mobilizar pela estética os *tupiwar*. Os pajés dançam, pulam e cantam com seus afilhados que também são mobilizados e alimentados pelo tabaco e pelo *kyryhu hyk* (breu sucuíba).

Mas nem sempre a pajelança foi pratica coletivizada. Me refiro às descrições sobre os modos de pajelar de antigamente, em que o *paje*, via de regra, ficava aparentemente isolado em uma casa longe dos outros Ka'apor. Esse modo de virar pajé evidenciava ainda mais os vínculos que o *paje* criava para fora do seu contexto social original. Nesse sentido, a pajelança, de ontem, mas também a atual, é um vetor para a exterioridade agressora. É um conhecimento originalmente externo, atribuído com uma frequência ainda maior aos animais e aos outros entes das matas e rios e aprendido parcialmente pelos Ka'apor.

Os animais pajés e os seres jar⁴⁷

“*Upa so 'o pajé*”. “Todas as embiaras são pajé!”

Essa é a principal afirmação sobre a pajelança, o que nos leva a questionar a questão inicial sobre quem é pajé. Quando os Ka'apor vão falar sobre pajé, começam falando sobre os verdadeiros grandes pajés: os bichos.

Peixe é pajé. Piranha é muito pajé! Se você quer encontrar dono da piranha é só cortar ela e jogar de volta no rio, como fez Sarumã. No mesmo dia aparece *Yrywar* para fazer justiça, jogar sua *karuwar* ou levar a alma do desaforado.

⁴⁷ Agradeço a Gustavo Godoy pelas ideias contidas nesta subseção da conclusão. Embora cada atribuição de pajelança aos animais se refira a tudo que foi contado e descrito durante a dissertação, foi Godoy quem primeiro escreveu sobre a pajelidade dos animais, além de provocar muitas questões desenvolvidas neste trabalho.

Ariranha é pajé. Não pode matar ariranha à toa, se não certamente o caçador será alvo de *karuwar*. Antigamente, o chefe do Posto do Serviço de Proteção aos Índios, o João Carvalho, comprava couro de ariranha. Mas quem matava mesmo era só o Caetano. Porque era pajé, e aprendeu com a própria *irakahu jar*.

Andorinha é pajé. É *tupiwara*. E é por isso que as crianças não devem estilingar com baladeira as andorinhas nos entornos da aldeia.

Teju também é pajé. Esse teju que vem roubar ovo de galinha perto das casas. Por isso não é bom matar ele, se não também manda *karuwar*. *Teju howy* é pajé também e atacou Hói, quando este não se portou corretamente diante do bicho. Hói teve que ser curado pelo pajé Japiai, seu avô.

Tem um Tucano que é mais pajé do que os outros, tem um canto diferente. Era desse tucano-pajé que os antigos pegavam a língua para transformar bebezinho em pajé. Tinha que fazer um pequenino ingerir a língua do tucano junto com o leite materno. Isso já fazia a criança virar pajezinho.

Mucura é pajé também. Diz-se que também é uma transformação da alma de morto, *ajã*. Por isso não pode matar.

Gavião Real é pajé. Por isso que é difícil matá-lo. Somente o pajé pode caçar o bicho para usar seus ossos na confecção da flauta, usada para dar nome pra menino e menina na festa do *kawĩ*.

Urubus são pajés! Por isso não se mexe com eles também. O Gavião japukanim também é pajé, mestre *tupiwara*. Assim também é gavião-tesoura, borboleta, *tawarukwa*.

Tem Guariba pajé. Também tem árvore pajé, que não queimou – tanto na época em que Mair incendiou a floresta, quanto agora com os incêndios dos humanos. São o Ipê, a bacaba, a embaúba.

Preguiça também é pajé. É a imagem da preguiça que agarra o pescoço daqueles que foram pegos pelo coronavírus.

Cobra-coral é muito pajé. Cobra-preta é pajé também. O Sapo-Cururu é *paje te*, por isso criança não pode matar cururus depois que vem uma chuva e eles se proliferam pela aldeia.

Jibóia é pajé. Sucuri é pajé. *Aru* é pajé também, faz o pajé ka'apor cantar e cantar.

Até aqueles que não costumam ser pajés, que são mais caçados, podem ter pajé. São seus donos, os *so'o jar*.

O termo *paje* é mais frequentemente atribuído aos animais do que às gentes. Não se trata de algo inicialmente do domínio social humano (estrito senso, afinal as embiaras todas aparecem pro pajé como gente).

Círculo da pajelidade

Se é verdade que durante algum tempo a pajelança ka'apor não teve pajés, o que nos levaria precipitadamente a classificar o fenômeno como um “xamanismo sem xamã”, os pajés sempre estiveram presentes em outros domínios. São os animais os maiores exemplos de pajelidade.

Uma boa maneira de ordenar os diferentes níveis de pajelidade, de acordo com seus graus de eficácia, em uma ordem ascendente, seria partir de um centro onde está a pessoa que adoeceu. Como descrito, esse é o momento em que a pessoa pode aprender a pajelar, é onde também o pajé encontra os fundamentos da confiança que as outras pessoas têm sobre ele e sobre suas práticas. Uma experiência de quase morte, de melhora diante a uma doença severa, ou até a superação de situações de vulnerabilidade extrema, como a de se perder na floresta, são momentos de aprendizado em que se pode “virar pajé”.

No esquema da próxima página, portanto, o doente está no centro do círculo de pajelidade. Neste círculo, quanto mais nos afastamos do centro, encontramos mais eficácia de pajelidade, encarando pajelidade como esse atributo e trânsito entre os domínios que formam o mundo como vivem os Ka'apor. Cada pajé aí pode tanto atuar como diplomata empenhado na resolução de conflitos, ou até mesmo ser o grande motivador de intenções agressivas, atirando suas *karuwar*, ensinando a caça e a vingança. Podemos identificar diferentes posições e grupos em oposição dentro do círculo de pajelidade:

Logo após a pessoa afetada, estão as pessoas que auxiliam na pajelança, mas sem qualidades específicas de *paje*. São aqueles que participam da pajelança, como os pais da criança que adoeceu, ou mesmo os habitantes das aldeias que presenciam o momento da pajelança e/ou procuram os pajés em momentos de intranquilidade. As pessoas identificadas como pajés vêm logo em seguida. São elas que auxiliam sistematicamente nos rituais, mas que não se identificam como pajé. Algumas apenas cantam (como Petrônio e Rerinho), outras cantam e enrolam os cigarros (como Sarumã-mãi), outros também tiram *karuwar*, mas numa pajelança sem cantoria (como Xipi).

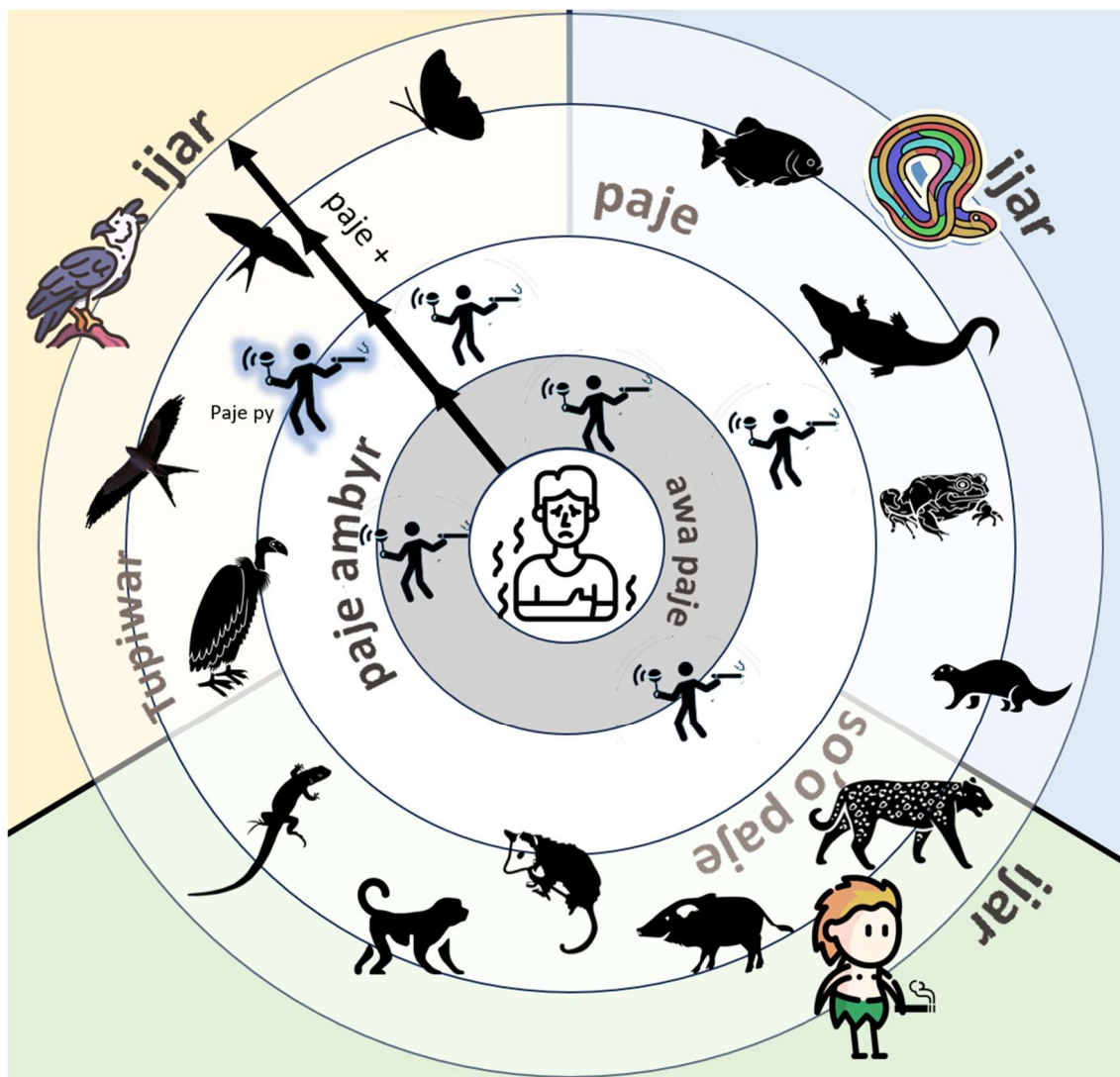


Figura 25: Círculo de pajelidade.

Ao centro, o ka'apor doente; logo após, os pajés humanos que cantam e pajelam por ele; as embiaras paje altamente agressivas; alguns ijar que vigiam os rios, os céus e a floresta (Esquema que criei ao longo da redação desta dissertação).

Em seguida, estão os pajés auto declarados, como Iri, Mati, Salomão, Ximi, Xa'y e Eri que são reputados bons e se aceitam publicamente como *paje* (embora nem sempre tenha sido assim). Ao lado deles, com eficácia semelhante, mas com conhecimento divergente, estão os *kamarar paje*, geralmente vizinhos próximos (como Benedito e Dora) e visitados periodicamente. São semelhantes a eficácia de pajelidade e a prática da pajelança dos pajés tenetehara que, por isso, compõem certa contiguidade com a pajelança ka'apor. Tanto o *kamarar paje* quanto os pajés também parecem se opor à prática da pajelança praticada por pajés de outros povos indígenas. Estes são muito eficazes, o que justifica longas viagens para as sessões de pajelança em Belém ou em São Luís, por exemplo.

Os pajés finados, como Caetano, Japiái, Asurin, Aragão, Mati são exemplos de uma maior pajelidade do que os atuais. Por isso estão ainda mais distantes do centro do círculo de pajelidade. Chegam a ser considerados como *paje te*. Embora sejam ka'apor, próximos por etnicidade, estão distanciados cronologicamente e apresentam um modelo atualmente inalcançável. Aqui também poderíamos localizar os pajés citados nos mitos. E o maior pajé entre eles, o primeiro paje que surgiu junto com os primeiros Ka'apor.

Após os extratos de pajelidades humanos, existem os preenchidos pelos animais e pelos *ijar*. Estão primeiro os animais que não são *paje*. E que podem ser caçadas e consumidas sem tantas preocupações, embora ainda assim apresentem algum risco, pois são xerimbabo dos animais *paje*. Logo após estão os grandes animais *paje*. São os controladores de *karuwar*, extremamente agressivos. Esses estão em um nível alto de pajelidade e distante socialmente do cotidiano de um ka'apor leigo. Se opõem aos pajés humanos. Nesse mesmo extrato estão as *tupiwari* inicialmente agressoras, mas que estabelece vínculos com os *paje* Ka'apor. A pajelidade das *tupiwari*, portanto, pode ser agressiva ou conciliativa.

Por fim, existem três grandes domínios e seus principais *ijar*, vistos principalmente pelos *paje* humanos: o domínio aquático/fluvial, vigiado principalmente por *Maju/Yrywar*; o domínio terrestre (o domínio da floresta), vigiado por *Kurupir*, por *Awara*, por *Tymakanã*; e um domínio celeste, em que as aves são as principais mestras.

Nesse sentido, a pajelidade não é algo homogêneo e restrito ao espaço da pajelança.

BILIOGRAFIA

ANDRADE, Lucia M. M. de. Xamanismo e cosmologia Asurini — algumas considerações iniciais. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, p. 91–114. 1985.

ANDRADE, Ugo. M. Na fronteira: mobilidades xamânicas entre Brasil e Guiana Francesa. **Horizontes Antropológicos**, v. 24, n. 51, p. 203–227, maio 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-71832018000200008>. Acesso em: 10 dez. 2023.

BALÉE, William. Biodiversidade e os índios amazônicos. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & CUNHA, Manuela (orgs.) **Amazônia Etnologia e História Indígenas**. São Paulo, USP-NHII/FAPESP, 1993.

BALÉE, William. **Footprints of the forest: Ka'apor ethnobotany – the Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People**. Nova Iorque: Columbia University Press. 1994.

BALÉE, William. Verbete - Ka'apor. In: **Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil**. ISA, 1998.

BALÉE, William. Landscape Transformation and Language Change: A Case Study in Amazonian Historical Ecology. In: ADAMS, C., MURRIETA, R., & NEVES, W. A. **Amazon Peasant Societies in a Changing Environment**. New York: Springer. 2009.

BRASIL. MINISTÉRIO DO INTERIOR. Fundação Nacional do Índio. **Mu'eha 3 – Cartilhas Urubu-Ka'apor**, Brasília, DF. 1975a.

BRASIL. MINISTÉRIO DO INTERIOR. Fundação Nacional do Índio. **Mu'eha 4 – Cartilhas Urubu-Ka'apor**, Brasília, DF. 1975b.

BRASIL. MINISTÉRIO DO INTERIOR. Fundação Nacional do Índio. **Mu'eha 5 – Cartilhas Urubu-Ka'apor**, Brasília, DF. 1975c.

BUENO, Maria Isabel Cardozo da Silva. **Sobre encantamento e terror: imagens das relações entre humanos e sobrenaturais numa comunidade Ticuna (Alto Solimões, Amazonas, Brasil)**. 2014. 252 p. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

CALDAS, Raimunda B. C. **Uma proposta de dicionário para a língua ka'apór**. 2009. 334p. Tese (Departamento de linguística). Programa de pós-graduação em lingüística, português e línguas clássicas, Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

CAMARINHA, Hugo Maximino. **Entre o Voo e Pouso de Yapucani e os Repertórios Musicais Xamanísticos do Povo Ka'apor**. 2019. 201 p. Dissertação (Antropologia social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2019.

CESARINO, Pedro de N. **Oniska: poética do xamanismo na Amazônia**. Editora Perspectiva. São Paulo, 2011

CESARINO, Pedro de N. **Quando a terra deixou de falar: cantos da mitologia marubo**. Editora 34, São Paulo. 2013a

CESARINO, Pedro. de N. Cartografias do cosmos: conhecimento, iconografia e artes verbais entre os Marubo. **Mana**, v. 19, n. 3, p. 437–471, dez. 2013b. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93132013000300002>. Acesso em: 10 dez. 2024.

CORRÊA-DA-SILVA, Beatriz. C. **Urubú-Ka'apor - Da gramática à história: a trajetória de um povo**. 1997. 119p. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Instituto de Letras da Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

DINIZ, Roberto Belisário. Um pouco da cultura dos índios Urubu-Kaapor. **Revista Eletrônica de Jornalismo Científico**. 2000. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/amazonia/amaz27.htm>. Acesso em: 10 dez. 2023.

DUVAL RICE, Frederick J. A pacificação e identificação das afinidades linguísticas da tribo Urubú dos estados de Para e Maranhão, 1928-1929. **Journal de la Société des Américanistes**. Paris, v. 22, n. 2, p. 311-316, 1930. DOI <https://doi.org/10.3406/jsa.1930.1073>. Acesso em: 10 dez. 2023.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, 316 p.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia**. 1. ed. São Paulo: EDUSP. 2001. 588 p.

FERREIRA-BRITO, Lucinda. Similarities and Differences in Two Brazilian Sign Languages. **Sign Language Studies**. v. 42, p. 45–56. 1984.

FIGUEIREDO, Aldrin. M. de. O índio como metáfora: política, modernismo e historiografia na Amazônia nas primeiras décadas do século XX. Projeto História: **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, n. 1, v. 41, agosto de 2011. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/6543>. Acesso em: 15 dez. 2023.

GALLOIS, Dominique T. **Movimento na cosmologia waiapi: criação, expansão e transformação do universo**. 1988. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

GALLOIS, Dominique T. O pajé waiãpi e seus ‘espelhos’. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, p. 179–196. 1985.

GARCÉS, Claudia López (org.). **Ka'apor ma'e panu ha ke - a palavra dos moradores da mata: narrativas tradicionais do povo indígena Ka'apor**. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém. 2011. 95p.

GARCIA, Uirá. **Crônicas de caça e criação**. São Paulo: Hedra: Fapesp, 2018. 656 p.

GODOY, Gustavo de. **Dos modos de beber e cozinhar caum: ritos e narrativas dos ka'apores**. 2011. 165 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

GODOY, Gustavo de. **Os Ka'apor, os gestos e os sinais**. 2020, 388 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2020.

GODOY, Gustavo de. Língua de sinais, gestos e cores: o caso ka'apor. **LIAMES: Línguas Indígenas Americanas, Campinas**, São Paulo, v. 22, n. 00, p. 1-14. 2022. DOI: <https://doi.org/10.20396/liames.v22i00.8667939>. Acesso em: 14 out. 2023.

GODOY, Gustavo. & SANCHES DE ABREU, André. **Yman har ma'e pandu ha: Myths and accompanying co-speech gestures in Ka'apor**. Endangered Languages Archive. Handle: <http://hdl.handle.net/2196/333h4354-as2w-2282-g85q-98hbb458990o>. 2022.

HARRISON, Carl & Harrison, Carole. **Dicionário Guajajara-Português**. Anápolis/GO: Associação Internacional de Linguística SIL – Brasil.

HUXLEY, Francis. **Selvagens Amáveis: Um antropologista entre os índios Urubus do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1963. 332 p.

KAKUMASU, James. **Urubu-Kaapor Sign Language**. SIL Brasil. 1968. 10 p.

Kaapor: cantos e pássaros não morrem. Campinas: UNICAMP; MINC/SEAC, 1988.

KAKUMASU, James Y.; KAKUMASU, Kiyoko. **Dicionário por tópicos Ka'apor-português**. Cuiabá: Associação Internacional de Linguística SIL Brasil. 2007. 210 p.

KAKUMASU, James Y. Urubu-Kaapor. *In: Handbook of Amazonian Languages*. vol 1., Desmond Derbyshire and Geoffrey Pullum (eds.). Berlin: Mouton de Gruyter, 1986. p. 326-403.

LANGDON, Esther J. (org.) **Xamanismo no Brasil. Novas perspectivas**. Editora da UFSC, Florianópolis. 1996. 188p.

LARAIA, Roque de B. Uma etno-história Tupi. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, p. 27–28. 1985.

LIMA, Tânia S. **Um peixe olhou para mim**. Os Yudjá e a perspectiva. São Paulo: Ed. UNESP/ISA/NuTI. 2005. 400 p.

LIMA, Tânia. S. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, [S. l.], n. 69, p. 118-136, 2018. DOI: 10.11606/issn.2316-901X.v0i69p118-136. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145636>. Acesso em: 14 dez. 2023.

LINS, Elizabeth Travassos. Música e xamanismo entre os Kayabi do Parque do Xingu. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, p. 127–138. 1985.

MATAREZIO FILHO, E. T. Do resgate de almas à execução do feiticeiro: notas sobre o xamanismo Ticuna. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 22, n. 1, 2019. DOI: 10.5216/sec.v22i1.49691. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/49691>. Acesso em: 14 dez. 2023.

MÉATRUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com a das demais tribos Tupi-Guaranis**. Tradução: Estêvão Pinto. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional. 1979. 225 p.

- MENEZES Bastos, Rafael José de. O ‘payameramaraka Kamayurá’: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, p. 139–177. 1985.
- MICHAEL, Lev et al. A Bayesian Phylogenetic Classification of Tupí-Guaraní. **Liames**, Campinas, v. 15, n. 2, p. 193-221. 2015.
- MÜLLER, Regina A. P. Asurini do Xingu. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, p. 91–114. 1985.
- NOELLI, Francisco S. The Tupi expansion. *In*: Helaine Silverman; William H. Isbell (orgs.). **The handbook of South American Archeology**, Nova Iorque, Editora Springer. 2008
- PALOMINO, C. L. **Sem a floresta os Ka’apor não existem, sem os Ka’apor a floresta não existiria. O pensamento político ka’apor e a política interétnica**. 2017. 167 p. Dissertação (Mestrado em antropologia social) Universidade de Brasília. 2017.
- PÉREZ-GIL, L. O sistema médico Yawanáwa e seus especialistas: cura, poder e iniciação xamânica. **Cadernos de Saúde Pública**, v. 17, n. 2, p. 333–344, mar. 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2001000200008>. Acesso em: 10 dez. 2023.
- PÉREZ-GIL, Laura. **Metamorfoses yaminawa. Xamanismo e sociedade na Amazônia peruana**. 2006. 370 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.
- RIBEIRO, Darcy. **Diários Índios: os Urubus-Kaapor**. ed. São Paulo: Companhia das Letras. [1996] 2008.
- RIBEIRO, Darcy. **Uirá sai à Procura de Deus**. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra. 1974.
- RIBEIRO, Darcy. Os Índios Urubus - Ciclo Anual de atividades de subsistência de uma tribo da floresta tropical. **Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas (São Paulo, 1954)** v. I, p. 127-57 São Paulo. Editora Anhembi. 1962.
- RODRIGUES, Ayron D. Relações internas na família linguística tupi-guarani **Revista de Antropologia**, v. 27/28, **Revista de Antropologia**, v. 27/28, pp. 33-54. 1985.
- SANCHES DE ABREU, A.; GODOY, Gustavo. O Cauim do Tatu. **XI-SAPPGAS - MN/UFRJ, Rio de Janeiro. Anais do XI Seminário Des Alunes - PPGAS - MN/UFRJ**. Rio de Janeiro. p. 55-73. 2023
- SANCHES DE ABREU, A. Mujekwa: tradução, interpretação comunitária e conhecimento entre os Ka'apor. *In*: Centro Brasileiro de Estudos da América Latina. (Org.). **Tradução e Interpretação Comunitária**. 1ed. São Paulo: Memorial da América Latina, p. 26-47. 2022.
- SIL. **Mu'eha 1 – Cartilhas Urubu-Ka’apor**, 2ª ed. Instituto Linguístico de verão, Belém, PA, 1989a.

SIL. **Mu'eha 2 – Cartilhas Urubu-Ka'apor**, 2ª ed. Instituto Linguístico de verão, Belém, PA, 1989b.

Uirá, um índio em busca de Deus. Direção: Gustavo Dahl. Produção de Gustavo Dahl. Roteiro: Gustavo Dahl e Darcy Ribeiro. Brasil: 1973. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9eO2VuWr-GA>. Acesso: 10 dez. 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Bibliografia etnológica básica tupi-guarani. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, **Revista de Antropologia**, v. 27/28, p. 7–24. 1985a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os Deuses Canibais — A morte e o destino da alma entre os Araweté. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, p. 55–90. 1985b.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Proposta para um II Encontro Tupi. **Revista de Antropologia**, v. 27/28, p. 403–407. 1985c.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, v. 8, n. 1, p. 113–148, abr. 2002.

GLOSSÁRIO

Ajã

Substantivo

‘Morto’, ‘assombração’, ‘visagem’, ‘espectro’.

Ajã é a forma final de uma das duas *i’ã* da pessoa que morre. É a *i’ã* terrestre, que está vinculada ao corpo e por isso espera que ele se decomponha. Após a morte de alguém, *ajã* perambula pelos caminhos que o morto costumava seguir enquanto vivo. Ela também vai atrás de suas coisas, o que representa um grande risco para os vivos. Quem vê *ajã*, logo morre. Somente o pajé enxerga *ajã* sem morrer.

Antigamente, os Ka’apor convenciam *Ajã* de trabalharem em suas causas, principalmente em conflitos com outros povos. Eram chamadas de *ajã kamarar*.

akã pyter

Substantivo

‘O cocuruto’.

Literalmente, o centro ou meio da cabeça. É no cocuruto que o *paje* assopra novamente a *i’ã* da pessoa enferma que foi recuperada nos confins do mundo (*ywy pyta*).

Aru

Substantivo

Um tipo de anfíbio. *Aru* é pajé!

Rerinho	(163)	<i>aru</i>	<i>jande</i>	<i>je’ëha</i>	<i>i-pe</i>		
		Aru	1.pl	Falar-NMLZ	3-DAT		
		‘ <i>Aru</i> é nossa fala pra ele’					
(164)	<i>a’e</i>	<i>kururu</i>	<i>ø-saka,</i>	<i>kurur</i>	<i>ra’yr</i>	<i>ja</i>	<i>ø-saka</i>
	3	Sapo	3-	Cururu	Pequeno	ANA	3-
			parecer				parecer
		‘Ele se parece com um sapo, como um sapinho assim se parece’					

i’ã

Substantivo possuível.

‘Alma’, ‘Duplo’, ‘essência vital’, ‘vitalidade’, ‘imagem’, ‘fôlego’

A *i’ã* (3-alma) é uma das três partes que formam a pessoa ka’apor. Ambas as *i’ã*, a que vai para o céu, e a que perambula pela terra, possuem alguma semelhança com a pessoa enquanto estava viva, mesmo depois de se separar das outras partes que constituem a pessoa. Mas, a partir da separação após a morte, passam por um processo de indiferenciação.

A *i’ã* celeste gradualmente se afasta da sua existência anterior. Me contou Akadjurixa Ka’apor, que, assim que ela chega no céu, encontra todos os seus parentes que já morreram e lhes conta todos os

acontecimentos até sua chegada (*mirandu* é o relato que se faz quando se chega em uma outra aldeia, ou quando se visita os Ka'apor). Quando a pessoa é desrespeitosa, *awa maí*, é levada a um cômodo celeste e lá permanece em resguardo por sete dias. Quando sai de lá, é queimada por Tupã, que depois a assopra. Cabe às Borboletas pajé, as *tawarukwa*, reunir novamente a poeira da *i'ã* queimada por Tupã. Então a partir da reunião da poeira da *i'ã* queimada, surge uma pessoa nova que não morre e nem some, pois no céu não há morte. Da terra os vivos escutam o céu queimando (*xuwe'ẽ ta jahendu ma'e ramõ rahã ywa ke ukwái*) e sabem que é Tupã queimando a alma do morto (*apo ame'ẽ manõ a'e ke tupã hapy*), para melhorá-lo (*apo Tupã mukatuta a'e ke*).

A *i'ã* terrestre permanece vinculada à pele, *ipirer*, e às outras partes do corpo, até que se decomponha e se transforme em terra. Esse período é considerado perigoso para os vivos, que também identificam a *i'ã* terrestre como *xangwer harõha* e *ajã*. O termo *xangwer harõha* é utilizado para se referir à presença de *i'ã* nos ossos do defunto, enfatizando, assim, sua conexão com os restos mortais. Por outro lado, *ajã* é traduzido pelos Ka'apor como 'morto', embora outras traduções possíveis incluam "espectro", "assombração", "fantasma" ou "visagem".

Além disso *i'ã* também denota (2) 'fôlego, respiro', como em *nde 'ã ehykíi katu* ou 'respire fundo', ou na maneira como os Ka'apor chamam os pulmões *i'ã wewi*; e (3) 'figura, imagem' como a fotografia, desenho, filmes, gravuras, e ícones. Assim, *i'ã* não é um atributo somente da pessoa. Animais, coisas, plantas e procedimentos possuem *i'ã* o que remete também a uma aparência e/ou a uma forma de se apresentar.

Rossi (3)	<i>Awa</i>	'ã	<i>soroka</i>	<i>u-hem</i>	<i>o-ho</i>
	Gente	alma	Fora	3-aparecer	3-ir
	'Sua alma sai para fora'				
(4)	<i>Amõ</i>	<i>ywa</i>	<i>pe</i>	<i>i-xo</i>	
	Outro	Céu	Para	3-estar	
	'Uma fica no céu'				
(5)	<i>Amõ</i>	<i>o-ho</i>	<i>ym</i>		
	Outro	3-ir	NEG		
	'Outra não vai'				
(6)	<i>Korupi</i>	<i>wata</i>	<i>ixo</i>		
	Aqui-por	3-andar	3-estar		
	'Por aqui ela fica andando'				

ijar

Substantivo possuível
‘dono’, ‘mestre’

O que *ijar* faz é olhar, *ma’ã*, cuidar daquilo pelo que tem apreço, e interesse. Diz-se de quem sempre tem dinheiro que é *tamatare jar* (‘dono do dinheiro’); de quem está organizando a festa do cauim, que é *kawĩ jar*, ‘dono do cauim’. A relação que se estabelece entre alguém e seu xerimbabo, faz da pessoa *jar* do xerimbabo. *Maju* ou *Yrywar* é *y pe har jar* (dona daqueles que são aquáticos), e há ainda o mestre de Maju, *maju jar*. *Xa’y* diz de *Warahy jar*, ‘dono do sol’. Há ainda *so’o jar*, ‘dono das embiaras’; *ka’a jar*, ‘dono da mata’; *ywate jar*, ‘dono do alto’; *Ywy’ã jar*, ‘dono das serras e montanhas’.

Quando perguntei a Rossi o que era *ijar*, ele me respondeu: “Quando se fala assim ‘*Ijar*’ é sobre os donos das *karuwar* do pajé. É isso ‘*ijar*’” (“*Ijar aja pandu rahã, pajé karuwar jar. Ame’ẽ ijar*”).

Ximi (821)	<i>pe</i>	<i>ahy</i>	<i>karuwar</i>		
	Então	3-doer	karuwar		
	‘Então a <i>karuwar</i> dói’				
(822)	<i>ijar</i>	<i>awa</i>	<i>pe</i>	<i>ø-ombor~ombor</i>	
	3-dono	Gente	DAT	3-jogar-3jogar	

‘Nas pessoas seu dono joga-joga’

ma’eahy

Verbo estativo.
‘Está doente’, ‘está dolorido’, ‘sintomático’.

Trata-se de um verbo estativo que denota os sintomas da pessoa atingida por *karuwar*, ou que perdeu sua *i’ã*. Também diz sobre a pessoa que está com sintomas, sente dores, o que pode estar relacionado a outras doenças ou lesões.

Ximi (95)	<i>mykur</i>	<i>awa</i>	<i>ma’eahy</i>	<i>rahã</i>	<i>piaite</i>	<i>ø-pyhyk</i>
	Mucura	Gente	3-adoecer	Quando	Longe	3-pegar

‘mucura, quando a gente está doente, pega longe [a doença]’

Ipirer

Substantivo possuível
‘Pele’, ‘couro’

A *Ipirer* (3-pele) pode ser traduzida como pele, recipiente da carne (*awa rukwer*), dos ossos (*awa kangwer*), do sangue (*awa ruwy*) e da própria *awa’ã* (alma de gente).

Japi

Verbo

‘Acertar’ no sentido de quem atinge algo.

É utilizado principalmente no contexto de caça. Também se diz que os *ijar* acertam as pessoas com suas *karuwar*.

Ximi (169)	<i>y</i>	<i>pe</i>	<i>u-'u</i>	<i>rahã</i>	<i>Yrywar</i>	<i>u-sak</i>	<i>ta</i>
	Água	LOC	3-comer	Quando	Yrywar	3-ver	FUT
	<i>ehe</i>	<i>pe</i>	<i>Ta</i>	<i>ø-raho</i>			
	LOC.PESS	Então	FUT	3-levar			

‘se comer no rio, Yrywar vai olhar para elas [as crianças], então vai levar’

(170)	<i>pe</i>	<i>ta</i>	<i>ø-japi</i>	<i>pe</i>	<i>ta</i>	<i>ø-raho</i>	
	Então	Fut	3-acertar	Então	FUT	3-	
						levar	

‘então vai atirar, e vai levar’

Japukanĩ

Substantivo

Um tipo de gavião

Japukanĩ é auxiliar afilhado do pajé. Quando o pajé canta, faz chegar até ele o *japukanĩ* e outras aves e entes com o qual conversa. *Japukanĩ* também é dono de *karuwar*.

Ximi	(848)	<i>japukanĩ</i>	<i>aja..</i>	<i>ø-je'ẽ</i>	<i>rahã</i>		
		gavião	ANA	3-soar	quando		

‘Gavião é assim, quando vocaliza’

(849)	<i>japukanĩ</i>	<i>ø-je'ẽ</i>	<i>rahã</i>				
	gavião	3-soar	quando				

‘quando soa’

(850)	<i>pytun</i>	<i>rahã</i>	<i>pe</i>	<i>awa</i>	<i>ke</i>	<i>ima'eahy</i>	<i>ta</i>
	noite	quando	então	gente	AFT	3-adoecer	FUT

‘De noite então as pessoas adoecem’

Jo'ok

Verbo

‘retirar’, ‘comprar’

Diz-se do pajé que ele retira a *karuwar*. *Karuwar jo'ok*.

Rerinho	(58)	<i>karuwar</i>	<i>u-'ar</i>	<i>rahã</i>			
		Karuwar	3-cair	quando			

‘quando a *karuwar* caia [na pessoa]’

(59)	<i>a'e</i>	<i>ø-pyhyk</i>	<i>ø-</i>	<i>ehe</i>			
			<i>pokok</i>				
	3	3-pegar	3-	ACOPL			
			atacar				

‘Ele a pegava-atacava’

- (60) *pe* *o-jo'ok*
Então 3-tirar
'então tirava'

Jukujã

Substantivo

'Piranambu' (*Platynematchthys notatus*).

Peixe de água doce. Habita rios e igarapés profundos. *Yrywar* que é mestre dos seres aquáticos o enxerga como banana. Por essa razão não se pode deixar que as crianças comam banana perto dos rios, pois assim chamam a atenção de *Yrywar* (*Maju*) que, olhando para elas, faz suas almas abandonarem o corpo (*i'ã oho*).

jumi'a⁴⁸

Substantivo

'Corneta'

A corneta é puçanga contra fantasma. Faz corneta de cedro. O cedro é puçanga contra fantasma. Faz fantasma correr. Quando alguém morre, sopra bem (a corneta). Quando sopra, os fantasmas ficam com medo da corneta. Quando os fantasmas ouvem, tremem muito. Todo fantasma vai correndo. A corneta manda os mortos de volta para o cemitério. Há mais. Quando a gente vai caminhar em direção de nossos companheiros, de longe, então, se assopra e assopra (a corneta). De longe, quando outros vão chegar, também sopram a corneta. Para anunciar a chegada. Então, quando escutam "Tá chegando gente agora! é agora outros vão chegar", diz-se, "Os moradores de outra aldeia, do nosso povo/família", assim eles ficam sabendo. É desta forma a corneta. Há mais. Quando a gente fica soprando a corneta, a chuva faz trovejos. Então, quando troveja, pode chover. Além disso, os porcões ficam nervosos com ela também. Quando a gente sopra e assopra (imitando) porcão, o porcão fica bravo. Então os porcões chegam em volta da aldeia. Desta forma, os porcões vão comer mandioca. Assim é a corneta.

⁴⁸ Informações sobre a *jumi'a* podem ser conferidas na enciclopédia em elaboração por Rossi Faustino Ka'apor e Gustavo Godoy: https://www.elararchive.org/index.php?name=SO_d5523b1e-256f-4aad-a323-bb0958274309&hh_cmis_filter=imdi.topic/Encyclopedia. O verbete sobre a corneta *jumi'a* foi redigido a partir das explicações dadas por Valdemar Ka'apor. Há ainda os registros de confecção de uma *jumi'a* feita por Valdemar Ka'apor:

<https://www.youtube.com/watch?v=bCPLyBq6FEI&t=1s>.

Juruja

Verbo transitivo
'Confiar', 'acreditar', 'botar fé'

Valdemar Ka'apor traduz como 'botar fé'. Diz-se sobre algo em que se acredita, em que se confia. Pode estar relacionado a decisões de lideranças em situações difíceis, como as relacionadas à proteção territorial. Aparece no contexto da pajelança relacionada à eficácia dos procedimentos realizados e/ou sugeridos pelos paje.

Jyngar

Verbo
'cantar', 'entoar'

Diz-se que paje é quem canta para as *tupiwar*. Durante o canto, o paje também conversa com seus auxiliares afilhados. Ver *paje jyngariha*.

Karuwar

Substantivo possuível

Quando a pessoa sente dores localizadas diz-se que ela foi atingida por *karuwar* (*karuwar u'ar ipe*). *Karuwar* é atirada (*karuwar ombor*) pelos seus donos, os animais *paje* ou pelos entes que as protegem, como *Yrywar*. É como um projétil que pode levar a pessoa afetada à morte, caso o paje não o remova a tempo. Somente o *paje* consegue vê-la. Quando uma pessoa caça em excesso, ou quando não flecha bem sua caça, pode ser atingida por *karuwar*. Também se o caçador maldiz sua caça, ou quando não assume um comportamento esperado, de respeito (*pihu atu*), então ele ou seus filhos podem ser atingidos por *karuwar* atirada pelo dono daquilo que desrespeitou.

Karuwar pode ser a origem das dores de alguém. *Karuwar* também é tida como filha dos *ijar*. É ela quem leva o canto até o paje.

Rerinho (131) *ape a'e ø-jyngar karuwar namõ a'e ø-*
Aí 3 3-cantar Karuwar Com 3 3-
cantar

'Aí ele [o paje] canta, com a Karuwar'

(132) *karuwar nixói ehe rahã ø- ym ta,*
Caruara NEG LOC.PESS Quando 3- jyngar NEG FUT
cantar

ukwa ym ta ø-jyngar-ha
3-saber NEG FUT 3-cantar-NMLZ

'Quando não tem karuwar para ele, não vai cantar. Não vai saber cantar'

(133)	<i>ere*</i>	<i>karuwar</i>	<i>ngi</i>	<i>ehe,</i>	<i>a'erehe</i>	<i>a'e</i>	<i>ø-jyngar</i>
	HES	caruwar	A partir	LOC.PESS	Por	3	3-cantar
			de		isso		

‘por conta da Karuwar que então ele canta’

Katar

Substantivo possuível
‘Gripe’.

Katar é um tipo de doença que não é *karuwar*, por isso o pajé não pode removê-la. O que o pajé faz, nestes casos, é recomendar remédios da floresta, os *ka'a rupi puhã*, ou indicar que a pessoa vá até o posto de saúde. Contudo, *katar*, que é claramente um empréstimo do português, não se refere apenas às doenças que são dos brancos. É o caso, por exemplo, de *kurupir katar*, *ayhu katar*, *sapukái katar*.

Korõ ahy

Substantivo
‘coronavírus’

O termo tem origem no português, sua transformação em *ka'apor* parece receber também o *ahy* do *ka'apor*, que denota dor. Como as outras doenças, é o *korõ ahy* que pega as pessoas.

Filomena (394) *Korõ ahy?*
3-tirar

‘O coronavírus?’

(395)	<i>Pyhyk</i>	<i>ko</i>	<i>ihẽ</i>	<i>tĩ</i>	<i>tate</i>	<i>ko</i>	<i>ihẽ</i>	<i>ø-jukwa</i>
	3-pegar	Aqui	1.sg	Também	Quase	Aqui	Eu	3-matar

‘Me pegou também. Quase me matou aqui’

Kurupir

Substantivo
‘Curupira’

Kurupir é *ka'a jar*, ‘dono da mata’. Ele é um dos donos da floresta e zela pelos entes que lá habitam, principalmente os *tajahu*, queixadas. As pessoas não veem *Kurupir*, mas escutam seus assobios. Diz-se que, se alguém vai caçar, é de bom tom oferecer ao *kurupir* algum tanto de fumo e pedir sua permissão para a caça. *Kurupir* é como o *paje* dos animais. Ele cura os animais que foram feridos e não foram mortos, e se enraivece com os maus caçadores. As embiaras são xerimbabos de *Kurupir*.

Rerinho	(172)	<i>Kurupir</i>	Ø- <i>ɟyngar</i>	<i>rahã.</i>	Ø- <i>ɟyngar</i>	<i>rahã.</i>	<i>pytun</i>
		Curupira	3- cantar	Quando	3- cantar	Quando	Noite
		<i>rahã</i>	<i>Ø-ɟyngar</i>				
		quando	<i>3-cantar</i>				
				‘Kurupir quando cantou. Quando cantou. De noite cantou’			
(173)		<i>Iã</i>	Ø- <i>m-uwyr</i>	<i>u-wyr</i>			
		3-alma	3-TRNS- voltar	3-voltar			
				‘A imagem dele fez vir chegarr’			
(174)		<i>Iã</i>	<i>muwyr.</i>	<i>Mati</i>	<i>pe</i>	<i>muwyr</i>	
		3-alma	3-TRNS- voltar	Mati	DAT	3-TRNS- voltar	
				‘A imagem dele fez chegar. Para Mati fez chegar’			

Kurupir
katar

Substantivo
‘gripe do *Kurupir*’

A gripe do *Kurupir* é a doença enviada pelo *Kurupir* aos brancos, em retaliação por terem acabado com sua morada, a floresta. É por isso que foi tão severa entre os brancos. Para os Ka’apor, o *Kurupir* já havia informado a doença anos antes. Foi o Pajé Mati quem ficou sabendo da doença e dos remédios que os Ka’apor utilizaram para amolecer a doença. *Kurupir* também amenizou a doença para os Ka’apor, por isso não sofreram tanto com o coronavírus. A doença foi levada até a Terra indígena alto Turiaçu por um dentista da SESAI.

Rerinho	(33)	<i>aja</i>	<i>Mati</i>	<i>ambyr.</i>	Ø- <i>pandu</i>
		ANA	Mati	Falecido	3-falar

‘assim falou o falecido Mati’

(34)	<i>"Kurupir katar</i>	Ø- <i>me'ẽ</i>	<i>ta"</i>
	Curupira	Gripe	3-dar FUT

‘"O Kurupir vai mandar uma gripe"’

(35)	<i>"heta ha</i>	<i>pe"</i>	<i>je</i>
	Muitos	NMLZ	DAT HSY
	‘"para um monte [de gente]" disse		

Kyryhu hyk

Substantivo
‘Breu sucúba’, ‘breu cheiroso’

Resina proveniente da sucuuba (*Himatanthus sucuuba*). O pajé a queima com seu cigarro. São várias as funções do *kyryhu hyk*: alivia a

dor de cabeça do pajé, suas tonturas e náuseas, e refresca a fumaça do cigarro. A fumaça produzida pelo breu também auxilia o pajé a encontrar a *karuwar* no corpo do enfermo, além de convencer as *tupiwar* para que trabalhem com o pajé. O *kyryhu hyk* é perfumoso, o que agrada as *tupiwar*.

Sarumã	(423)	<i>Kyryhu hyk</i> Breu sucúúba	<i>myra...</i> Árvore	<i>myrahyk</i> Seiva de árvore	<i>kyryhu'y</i> sucúúba		
		‘O breu sucúúba é seiva de árvore sucúúba					
(424)		<i>ko</i> Aqui	<i>ihẽ</i> 1.sg	<i>a-reko</i> 1.sg-ter	<i>paje</i> Pajé	<i>ko</i> Aqui	<i>ø-reko</i> 3-ter
		‘Quando termina de tirar [a <i>karuwar</i>], então o pajé cura’					

Maju

Substantivo

Maju é a maneira como os Ka'apor chamam *Yrywar*.

Sarumã	(142)	<i>ma'e</i> HES	<i>riki,</i> ENF	<i>mbói</i> Cobra	<i>Maju</i> Maju	<i>jande,</i> 1.pl	<i>Maju</i> cobra
		‘O que é.. Cobra a Maju, para nós Maju’					
(143)		<i>ko</i> Aqui	<i>Tyha-pa</i> Tamanho-NMLZ	<i>juru*</i> HES	<i>juru</i> Boca	<i>ø-pirar</i> 3-abrir	
		‘Desse tamanho. Sua boca abriu					
(144)		<i>pe</i> Então	<i>hembe</i> Língua	<i>ø-</i> 3-mostrar-RED	<i>ihẽ</i> 1.sg	<i>pe</i> DAT	
		‘Então ficou mostra-mostrando a língua pra mim’					

Manõ

Verbo

‘desmaiar’, ‘morrer’, ‘perder os sentidos’

Diz-se do pajé que vai atrás da *i'ã* de alguém, que ele *manõ~manõ*. É o momento em que a *i'ã* do pajé também faz sua viagem em busca da *i'ã* da pessoa enferma.

Mantã

Verbo

‘endurecer’, literalmente ‘fazer ficar duro’

O pajé endurece a *karuwar*. Desse jeito o projétil fica inativo. É nesse momento que também mostra para os presentes na pajelança aquilo que tirou. Depois joga fora a *karuwar* endurecida para seus *tupiwar* levarem embora.

Mukatu

Verbo

‘Melhorar’, ‘curar’, ‘fazer ficar melhor’

O pajé quando tira a *karuwar* faz as pessoas *mukatu*.

Sarumã	(399)	<i>ø-jo'ok</i> 3-tirar	<i>'y</i> PERF	<i>pe</i> Então	<i>paje</i> Pajé	<i>mukatu</i> 3-curar
		‘Quando termina de tirar [a <i>karuwar</i>], então o pajé cura’				

Paje

Pajé pode assumir vários sentidos, conforme descrevi ao longo da dissertação. Nos enunciados, costuma aparecer em três formas diferentes:

Verbo estativo

Ximi	(25)	<i>“yman</i>	<i>rahã</i>	<i>nde</i>	<i>nde</i>	<i>paje</i>	<i>ta</i>
		Algum tempo	Quando	2.sg	2.sg	Paje	FUT
<i>’y</i>	<i>tĩ”</i>	<i>aja</i>	<i>ihẽ</i>	<i>pe</i>	<i>ø-</i>		
					<i>pandu</i>		
PFV	Também	Assim	1.sg	DAT	<i>3-falar</i>		

“‘Daqui algum tempo você empajelara também”, assim falaram pra mim’

Substantivo

Sarumã-mãi	(254)	<i>Apo</i>	<i>nixói</i>	<i>paje.</i>	<i>Nixói.</i>
		Agora	NEG	pajé	NEG

‘Agora não tem mais pajé. Nenhum!’

Adjetivo

Sarumã	(870)	<i>tukwan</i>	<i>nde</i>	<i>Re-kwa.</i>	<i>Tukwan</i>	<i>Paje?</i>
		Tucano	2.sg	2.sg-saber	Tucano	pajé

‘Tucano você sabe? Tucano pajé’

Paje *jyngariha*

Substantivo

‘O canto de pajé’

Cada canto de pajé permite a comunicação com alguma *tupiwar* ou com algum animal pajé, ou ainda com os *ijar*. A cantoria é uma conversa e um chamado, logo que o *paje* começa a cantar, a *tupiwar* é atraída e começa a olhar para ele. Não se deve cantar os cantos de *paje* sem uma real intenção de conversar com *tupiwar*. O canto de pajé também é um chamado.

Ximi	(103)	<i>ø-jyngar-ha</i>	<i>awa</i>	<i>Ø-mondo</i>
		3-cantar-NMLZ	Gente	3-mandar

‘Quando mandamos o canto’

(104)	<i>mensagem</i>	<i>aja</i>	<i>Ø-saka-ha</i>
	Mensagem	ANA	3-parecer-NMLZ

‘é parecido com mensagem’

Pako tawa Substantivo
'Banana amarela'

É a maneira como maju (Yrywar) enxerga o peixe *jukujã*.

Panam Substantivo
'Borboleta'

Panam é *tupiwar*. Também é pajé! Ela auxilia o pajé na pesquisa que empreende para descobrir a origem da doença de alguém. Em algumas casos, também pode trazer de volta a *i'ã* de alguém que foi raptada. Diz-se de Panam que ela enxerga o coronavírus como *kurupir katar*.

Sarumã (730) *Panam* *ø-me'u* *kurupir* *katar*
Borboleta 3-falar Kurupir Gripe

'A borboleta chama de gripe do *Kurupir*'

Parixa'y Substantivo
(provavelmente) 'paricá'

Com o paricá, os antigos se faziam pajé. Misturavam no cigarro e davam para uma criancinha fumar sucessivas vezes. De noite, a criança era visitada pelos *tupiwar*.

(2) *Tamüi* *ambyr* *ta* *ø-ju-um-paje* *ta* *rahã*,
Avô Falecido COL 3-REFL-CAUS- FUT quando
paje
parixa'y *ro* *ke* *ø-muxirik*.
Paricá Folha AFT 3-CAUS-secar

'Os falecidos anciãos, quando queriam se fazer paje, secavam as folhas do paricá'

(3) *Pe*, *pytym* *wã* *ø-pukek*.
Então Cigarro PROSP 3-embrulhar

'Então enrolavam o que seria um cigarro'

(4) *Upa* *ø-pukek* *rahã*, *Kurumĩ* *ø-hykýi*.
Fim 3- Quando Menino 3-puxar
embrulhar

'Quando terminava de enrolar, então uma criança puxava'

Peju Verbo
'Assoprar'

O pajé assopra sobre a pessoa enferma para encontrar a *karuwar*. Também assopra a fumaça de cigarro para perfumar a si mesmo e à pessoa enferma.

Filomena (58) “Hã”
AFRM

“Hã”, disse o pajé

(59) *Pe* *paje* *ø-peju*
Então Paje 3-soprar

‘Então ele assoprou [o cigarrão de tauari]’

Pyhu katu Verbo

‘respeitar’, ‘seguir conduta’, ‘obedecer’

Pyhu katu refere-se a uma série de comportamentos esperados que, se não forem cumpridos, costumam ocasionar doenças. Diz também sobre falar apenas coisas boas; ouvir o que os mais velhos dizem; sobre não tomar banho no rio à noite, por exemplo, com risco de ser atacado por *Maju*; entre outras coisas.

Pytym Substantivo

‘cigarro’

Pytym é coisa de pajé. Com ele, o pajé faz fumaça e encontra as *karuwar*. É por meio das fagulhas do *pytym* que o pajé enxerga as *tupiwar* em uma forma humana.

Rerinho (437) *pytym* *jõ* *ø-putar* *katu*. *Pytym* *ko*
cigarro apenas 3-querer intens cigarro aqui

kyryhu hyk

breu sucúba

‘Só quer cigarro [a *karuwar*]. Cigarro e breu sucúba’

Tawarukwa Substantivo

‘borboleta’

~

Tarukwa

Como são chamadas as borboletas amarelas e azuis, que também são pajés. São elas que reúnem as cinzas da *i'ã* celeste de alguém que Tupã queimou. Depois de reunidas as cinzas, surge uma pessoa nova, boa, que não morre e nem sofre.

Ta'yr anga Substantivo possuível
'afilhado'

Os *ta'yr anga* de alguém são as crianças que a pessoa nomeia e levanta durante a festa do *kawĩ*. Na pajelança, os afilhados do pajé são as *tupiwari*.

Francisco (9) *A'e* *ø-jyngar*
3 3-cantar

'Ele [o pajé Iri] canta'

(10) *tawari a'e ø-hykýi*
Tauari 3 3-puxar

'O tauari ele puxa'

(11) *pe, ta'yr anga ta u-hyk U-wyr ehe*
Então afilhado COL 3-chega 3-vir Até

'Então seus afilhados [*tupiwari*] chegam até ele'

Tupiwari Substantivo
'ajudantes afilhados'

Tupiwari é coisa de pajé. São os auxiliares do pajé no momento da investigação sobre os motivos da doença de alguém. São celestes: gavião tesoura é *tupiwari*; *andorinha*, *urubu-rei*; *borboleta*, *gavião real*. As pessoas as enxergam como aves, borboleta. Mas quando *tupiwari* chega até o pajé, ele conversa com elas e as enxerga como gente. Quando o pajé canta, de noite, as *tupiwari* chegam até ele e o ensinam. É pela fagulha do cigarro que o pajé as enxerga, assim que as vê como gente. Enquanto o pajé canta, está conversando com *tupiwari*, e costuma as chamar por afilhadas (*ta'yr-anga*).

Rossi *Pytun pyter pe tupiwari ø-uhyk ø- ehe.*
(13) *uwyr*
Noite Meio LOC Tupiwari 3-chegar 3-vir até

'De noite, as *tupiwari* chegam até ele'

(14) *ø-pandu ipe.*
3-falar 3-DAT

'Falam pra ele'

(15) *"Ma'e nde pe my?"*
Coisa 2.sg LOC ?

“E aí, como tá?”

Uwak

Verbo
'girar'

O verbo *uwak* (3-girar) é um dos principais utilizados para denotar a mudança de percepção de alguém. Não se restringe somente às percepções dos pajés, pois também é um risco aqueles em período de suscetibilidade (na couvade, no luto, na preparação do cauim, na história de Ywytu, que conto na seção 3.4). Para o pajé é uma mudança desejável. É nesse momento que pode enxergar os entes e criaturas com uma aparência humana, conversar com elas, e investigar os motivos das doenças que acometeram as vítimas.

- (224) *pe ihẽ reha u-wak*
Então 1.sg Visão 3-girar
'Então minha visão girou'
- (225) *ihẽ reha u-wak*
1.sg Visão 3-girar
'Minha visão girou'
- (226) *Pe ihẽ a-sak ma'e ihẽ "pe'ẽ apo" je*
Então 1.sg 1.sg-ver HES 1.sg LOC-NMLZ agora HSY
'Então eu vi. Eu "Ali agora..." disse'
- (227) *"yrywar pe apo" je*
Yrywar LOC Agora HSY
'"Yrywar está ali", disse'
- (228) *pe ihẽ pe ø-pukwái*
Então 1.sg DAT 3-chamar
'Então ela me chamou'

Xangwer *harõha*

Substantivo
Literalmente, 'O paciente dos ossos'

O mesmo que *ajã*.

- Rossi** (6) *Korupi ø-wata i-xo*
Aqui-por 3-andar 3-estar
'Por aqui ela [a *i'ã* terrestre]fica andando'
- (7) *Ame'ẽ kangwer upa pe Ø-pyta*
Isso esqueleto acabar Então 3-ficar
'Pra ver os ossos acabarem, ela fica'
- (8) *Xangwer Ø-harõ-ha*
3-esqueleto 3-esperar-NMLZ
'Aquela que espera o osso'
-

Xerai

Verbo estativo

‘sonhar’, ‘dormir mal’

Quando alguém é atacado pelos *ijar*, sendo atingido por *karuwar*, começa a sonhar. Também se a *i'ã* foi raptada, a pessoa não dorme bem. Então o pajé a chamado a interferir. Contudo, o pajé aprende com os *ijar*, e com os outros pajés, durante os sonhos. Para o pajé, sonhar é algo desejável.

Xa'y (109) *ma'ewyra ramüi Ø-pandu*
Áve Avô 3-falar

‘ancestral de ave’

(110) *"nde Re-ho ta ywate?" je*
2.sg 2.sg-ir FUT Alto HSY

‘"você vai para o alto?" disse’

(111) *"ywate Re-sak ta"*
Alto 2.sg- FUT
ver

‘"você vai ver o alto’

(112) *Aja* (113) *a-ker-ha pe a-sak a-xo*
ANA 1.sg-dormir-NMLZ LOC 1.sg-ver 1.sg-estar

a-ker-ha pe

1.sg-dormir- LOC
NMLZ

‘assim, na minha dormida eu fui ver, na minha dormida’

(114) *a-ker-ha pe ihẽ a-ker pe ihẽ*
1.sg-dormir-NMLZ LOC 1.sg 1.sg-dormir LOC 1.sg

ke ihẽ a-kerai Ehe*
HES 1.sg

‘dormida, então eu dormia e então eu sonhei isso’

Yrywar

Substantivo

‘Mãe d’água’

A maneira como os Tembé chamam *Maju*, a sucuriju multicolorida do mito que também conta a origem da diferenciação das aves. *Yrywar* é mestre das criaturas que habitam as águas.

Yrywar ataca os *Ka'apor* que são descuidados, e que não seguem uma boa conduta. Muitos pajés aprendem a pajelar com *Yrywar*. Quando o pajé canta, então faz chegar até ele a *Yrywar* também.

Sarumã	(220)	<i>ihẽ</i>	<i>a-jyngar</i>	<i>py</i>	<i>ma'e</i>	<i>ihẽ</i>	<i>a-manga</i>
		1.sg	1.sg-cantar	primeiro	HES	1.sg	1.sg- tentar
<i>Yrywar</i>	<i>y</i>	<i>pe-har</i>					
Yrywar	rio	loc-NMLZ					

‘Eu cantei primeiro é... Eu tentei primeiro o canto de Yrywar, a do rio’