

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ENCONTROS ZO'É NAS GUIANAS

FABIO AUGUSTO NOGUEIRA RIBEIRO

Versão Corrigida

São Paulo-SP
2020

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ENCONTROS ZO'É NAS GUIANAS

FABIO AUGUSTO NOGUEIRA RIBEIRO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois

Versão Corrigida

São Paulo-SP
2020

Fabio Augusto Nogueira Ribeiro

ENCONTROS ZO'É NAS GUIANAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada em 12 de março de 2020.

Banca:

Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois (orientadora)

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP)

Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS/USP)

Prof. Dr. Oscar Calavia Sáez

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC)

Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz

Departamento de Antropologia e Arqueologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais (FFCH/UFMG)

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

R484e Ribeiro, Fabio Augusto Nogueira Ribeiro
 Encontros Zo'é nas Guianas / Fabio Augusto
 Nogueira Ribeiro Ribeiro ; orientadora Dominique
 Tilkin Gallois. - São Paulo, 2020.
 330 f.

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

1. Ação Política. 2. História Indígena. 3. Trocas. 4.
Redes de Relações. 5. Guianas. I. Gallois, Dominique
Tilkin, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA TESE

Termo de Ciência e Concordância da orientadora

Nome do aluno: Fabio Augusto Nogueira Ribeiro

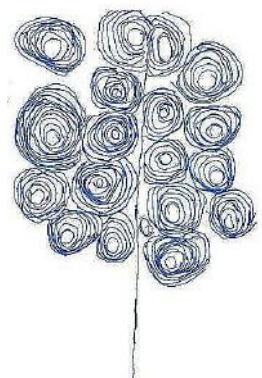
Data da defesa: 12/03/2020

Nome da Profa. orientadora: Dominique Tilkin Gallois

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 e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 22 /12/2020

Assinatura da orientadora



Aos Zo'é,
povo do futuro



Cena da festa sepy em *Jawara kawen*

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço à minha orientadora e colega de trabalho, Dominique Tilkin Gallois, por ter me aberto os caminhos para a etnologia das Guianas e pela orientação cuidadosa;

Aos colegas da turma de doutorado de 2015 do PPGAS/USP, que fizeram diversos comentários ao projeto de pesquisa;

Aos professores Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman pelos comentários valiosos feitos na Banca de Qualificação;

Às pessoas que, ao longo dos últimos dezessete anos, de uma forma ou outra foram importantes na minha trajetória enquanto antropólogo e indigenista: Myra Asuriní, Takiri Asuriní, Parajuá Asuriní, Mureira Asuriní, Regina Müller, Carla Morsello, Paul Israel Singer (*in memoriam*), José Eli da Veiga, Ricardo Abramovay, Gilberto Azanha, Adriano Jerolimski, Fabíola Silva, Afonso Alves da Cruz (*in memoriam*), Francisco Naefe, Eliene de Jesus, José Engrácio, Elza Xipaia, Raimundo Taripu, Eduardo Viveiros de Castro, Elias Bigio, Márcio Meira, Willian Fisher, Aluísio Azanha, Carlos Travassos, Leila Sotto-Maior, Maria Auxiliadora Leão, Andreia Bavaresco, Nefertiti Hass, Jaime Siqueira, Conrado Octávio, Priscila Chianca, Juliana Noleto, Jonas Panhe Gavião, Denise Fajardo, Bruno Pereira, Rieli Franciscato, Altair Algayer, Jair Candor, Clarisse Jabur, Leonardo Lênin, Luciano Pohl, Eduardo Góes Neves, Flora Cabalzar, Ruben Caixeta de Queiroz e muitas outras das quais não me lembro agora;

Aos colegas da Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema da Funai pela amizade e pela dedicação ao povo Zo'é e à proteção dos povos "isolados" no norte do Pará: Joelmo Sousa, Guilherme Siviero (que, além disso, fez os mapas da tese), Roberta Teixeira, Mariana Feijó e Iori Linke;

Aos funcionários da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) que atuam entre os Zo'é, pela dedicação e por terem tratado de minha saúde em diversas ocasiões: Suely Brito, Sandra Duarte, Sandra Pena, Camila Rebeca, Adriana Gomes e Erik Jennings;

Aos professores do Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará (PAA/UFOPA), pela amizade e por terem me convidado em várias ocasiões a participar de eventos diversos: Anne Rapp, Luciana França, Lucybeth Arruda, Myrian Barbosa, Vinícius Honorato, Bruna Rocha (que, além disso, traduziu o resumo da tese para o inglês), Miguel Aparício, Diego Amoedo, Claide Moraes e Raoni do Valle;

À Susana de Matos Viegas, por ter me convidado a apresentar, em 2018, na Universidade de Lisboa, resultados preliminares da pesquisa em um Seminário do Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA). Da mesma forma, à Claide Moraes e Carla Jaimes Betancourt por terem me convidado a apresentar parte da pesquisa no IV Encontro Internacional de Arqueologia Amazônica (EIAA), ocorrido na cidade de Trinidad, na Bolívia, em 2017;

Aos colegas antropólogos que foram interlocutores importantes da pesquisa: Luísa Girardi, Luísa Valentini, Leonor Valentino, Leonardo Braga, Víctor Alcântara e Hugo Prudente;

Ao Mestre Pinguim por ter me ensinado um pouco dessa arte da resistência que é a capoeira angola;

Aos amigos e amigas sempre presentes;

À minha família: Bia, Kika, Alê, Pingo, Raul, Miguel, Davi, Anaí, Caio, Henrique, Denise, Duda, Katxerê, Oscar, Mbatuya, Xaari, Jaco, Araújo, Naima, Saskia, vó Lú, vó Lena, tia Helô, madrinha Magda, padrinho Marco, Manu e todos não mencionados aqui, inclusive aqueles em forma de luz;

Aos meus pais, Marisa e Dario, pelo carinho e apoio incondicional;

À Kandyê, por todo amor, alegria, companhia e por ter discutido comigo pontos fundamentais da tese;

Às pessoas tirió, katxuyana, waiwai e wajãpi, pelo apoio à presente pesquisa: Celestino Katxuyana Tirió, Juventino Katxuyana, Ângela Katxuyana, Geraldo e Arlete Tirió, Alciano Tirió, Aventino Tirió, João Paulo Tirió, Sabá Katxuyana, Kapai Tirió, Demétrio Tirió, Merlaine Tirió, João Itxohto Waiwai, Eliseu e Eliana Waiwai, Izaak Waiwai, Aikyry Wajãpi e Emyra Wajãpi (*in memorian*);

Ao povo Zo'é, que me abriu às portas para outras formas de existência na Terra. Em particular, agradeço à Kwa'i, Terõ, Jurusi uhu (*in memorian*), Teahu, Sarara, Sera'yt, Tereren, Kururuhu, Wo'i, A'y, Iwej uhu, Iwej ra'yt, Puku, Kita, Haj, Hun, Tasi, Tapin, Ipo (*in memorian*), Tatitu byk, Namihit, Boj, Tuntun, Kujã byk, Toapa, Deahi, Dude, Biri, Ruwa, Simirã, Pane, Sain, Mima, Singuhu, Murasi, Sijũ, Tube, Kurik, Japo, Ihu, San, Poirin, Kurusiwi, Kuru, Rusã, Su, Deby, Toke, Tusa, Se'y, Moni, Seri, Kuruta, Kurupaj, Jusi, Kutahihu, Jipiho, Mracu, Tura, Namihu, Pan, Byby, Tajuje, Rasiu, Resei. A'e pete rane e e Zo'é kõi!

ENCONTROS ZO'É NAS GUIANAS

Resumo: A tese é uma etnografia de alguns nexos de redes de relações nas Guianas e tem como foco encontros recentes dos Zo'é com os Tirió, com os não indígenas (*kirahi*), com os Wajãpi e com os Waiwai, em diversas ocasiões e localidades no Brasil e no Suriname. Tendo como ponto de partida os relatos de pessoas que participaram desses encontros assim como minhas observações de campo sobre esses episódios, a tese segue um movimento que procura imbricar a crônica de acontecimentos recentes aos modos e categorias ameríndias de relação. Apoiado na articulação entre o material etnográfico e a etnologia regional, procuro seguir e descrever conexões, equívocos e problemas enunciados pelos narradores em seus relatos sobre os encontros, de maneira a evidenciar movimentos de aproximação e afastamento de pessoas e suas múltiplas modulações, transformações e implicações. Argumento, finalmente, que tais encontros fazem proliferar pontos de vista, trocas e coletivos e impedem a estabilização conceitual de categorias relacionais.

Palavras-chave: Ação Política, História Indígena, Trocas, Redes de Relações, Guianas.

ZO'É ENCOUNTERS IN THE GUIANAS

Abstract: This thesis is an ethnography of connections that operate within networks of relations in the Guianas, focusing on recent Zo'é encounters with the Tirió, with non indigenous (*kirahi*), with the Wajãpi and with the Waiwai. These meetings have taken place in several occasions and localities in Brasil and Suriname. Taking as a starting point accounts of people who took part in these encounters, as well as my own field observations about these episodes, the thesis move towards overlapping chronicles of these events with amerindian modes and categories of relation. Based on the articulation between the ethnographic material and regional ethnology, I follow and describe these connections, misconceptions and problems enunciated in the accounts of the encounters, in order to highlight movements of approximation and distancing of people and their multiple modulations, transformations and implications. Finally, I argue that such encounters lead to the proliferation of points of view, exchanges and coletives and to the avoidance of the conceptual stabilization of relational categories.

Key-Words: Political Action, Indigenous History, Exchanges, Networks of Relations, Guianas.

SUMÁRIO

Introdução	17
Encontro com os encontros zo'é	17
Breve cronologia dos encontros abordados no trabalho	22
Trajetória do interesse etnográfico	23
Articulando relatos e redes de relações em movimento nas Guianas	25
Percurso da tese	39
Caderno de Mapas	42
PARTE I – ENCONTROS ZO'É	
1 – No Erepecuru	45
Notícias de um encontro ameríndio	45
No tempo do avô de Celestino	46
“Queremos que os Zo'é fiquem dentro do nosso mosaico de área protegidas”	49
Perspectivas sobre o “primeiro encontro”	50
A “fala dura” de Toke sobre tosse, motores e espingardas	52
Por trilhas e rádios: circulação de informações	52
Dois outros pontos de interesse: modo <i>nimim</i> , presença waiwai	53
“Os Zo'é sabem que o Erepecuru é território de <i>kirahi</i> ”	53
“O peixe não morreu”. <i>Merejwan</i> , segundo Ipo	55
Idas e voltas entre o Pupuruni e o Marapi	55
O “Deus” tirió, segundo Moni e Namihit	56
Palavras que aproximam, sintomas que afastam	58
Notícias de uma guerra, segundo Geraldo, recontadas por Namihit	59
Aisea volta à terra zo'é trazendo presentes para Toke	59
2 – Kita vai à Kwamalasamutu	61
Kita vai à Kwamalasamutu	61
Uma relação assimétrica	63
Língua <i>nimim</i> e outros problemas de comunicação	65
Outras línguas, outros <i>kirahi</i>	66
Devir-amigo	69
Um genro “sementeira-da-palavra-de-Deus” em potencial	70
Tõnõ	73
“Kritó”	73
3 – Campos Gerais	80
Um movimento aos Campos Gerais	80
“ <i>Baija tejotat oho</i> ”	80
Reativando um antigo nexos de relações	82
<i>Tukuruhu</i>	83
Em busca dos índios “não alcançados” do Cuminapanema	84

Relato de Tun	85
“O sobrevoo de Sosoro”. Merejwan, segundo Jipiho	86
Terçados, epidemia e mortes	88
Desdobramentos	89
Entre a proteção radical e o fundamentalismo missionário	90
“Funai não dá nada pra Zo’é, só pra Tirió”	93
Teoria da “evasão induzida”	94
Encontro de Tereren com madeireiros	95
O que o missionário Luís disse a Tereren	96
A casa de canto	97
“Meu nome é Cachorrão”	98
“Traga sua filha que eu te dou uma espingarda”	99
<i>Kirahi mo’e kō</i>	100
Os mortos têm armas	104
Desfecho	106
4 – Boca do Marapi	109
Na Boca do Marapi	109
“Trabalha, trabalha”	109
Fragmentos de relatos de Geraldo, recontados por Singuhu, Kuru e Rusã	113
O “Deus” tirió, segundo Singuhu	119
Casas altas, plantas e outras coisas	122
Trajetórias e perspectivas zo’é	123
5 – Cachoeira da Paciência	126
Duas viagens à Cachoeira da Paciência	126
<i>Pianakoto, Apam</i>	135
Kunamiju	137
A morte de DUBY uhu	139
<i>Jawarahi</i> , o xerimbabo de Nipuhan	141
6 – Pelo Tumucumaque	147
Toke, Ke’i e Kuru vão à Missão Tirió	147
Coletivos em proliferação	151
Encontro com dois chefes tirió em Macapá	157
Viagem aos rios Paru, Marapi e Sipaliweni	160
7 – Outros encontros	192
A Fortaleza de São José de Macapá, segundo Kwa’i	192
Reencontro com os Wajãpi do Amapari	197
Uma nota sobre as relações Zo’é-Waiwai	205
<i>Piwa kusiweha riru</i>	212
Festa e Guerra com os <i>tapy’yj</i> em 2019	214
Palavras Finais	220

PARTE II – RELATOS AMERÍNDIOS

01. “Encontros com os Zo’é” (Celestino Katxuyana Tirió, 2011)	222
02. “Encontros com os Tirió” (Toke Zo’é, 2013)	223
03. “Encontros com os Tirió” (Ipo Zo’é, 2017)	230
04. “Primeira ida à Boca do Marapi” (Moni Zo’é, 2016)	232
05. “Primeira ida à Boca do Marapi” (Namihit Zo’é, 2017)	233
06. “Viagem à terra zo’é” (Mário Katxuyana, 2012)	236
07. “Viagem à Kwamalasangutu” (Kita Zo’é, 2013)	238
08. “Viagem à Kwamalasangutu” (Kita Zo’é, 2019)	242
09. “Viagem aos Campos Gerais” (Baija Zo’é, 2015)	251
10. “Aparecimento do tukuruhu” (Boj Zo’é, 2013)	253
11. “Encontro com os kirahi” (Tun Zo’é, 2013)	254
12. “O sonho do finado meu pai” (Jipiho Zo’é, 2019)	258
13. “Do tukuruhu à epidemia” (Hun Zo’é, 2013)	259
14. “Chegada da Funai” (Hun Zo’é, 2013)	261
15. “Com os kirahi nos Campos Gerais” (Tereren Zo’é, 2017)	262
16. “Conversa com Negão” (Sarara Zo’é, 2018)	265
17. “Os mortos têm armas” (Haj Zo’é, 2014)	265
18. “Viagem à Boca do Marapi” (Singuhu Zo’é, 2017)	267
19. “Viagem à Boca do Marapi” (Kuru e Rusã Zo’é, 2017)	274
20. “Anã” (Kwa’i Zo’é, 2017)	279
21. “Pianakoto” (Geraldo e Arlete Tirió, 2012)	280
22. “Pianakoto, Apam, Kunamiju, Duby uhu” (Sarara Zo’é, 2015)	281
23. “Apam, Wajkyt” (Namihit Zo’é, 2017)	288
24. “Eles estão brincando com a bíblia de Deus” (Alexandre Tirió, 2015)	290
25. “Encontros com os Zo’é” (Moacir Tirió e Celestino Katxuyana Tirió, 2018)	293
26. “Acho que os Zo’é são Sakita” (André Arukufa Tirió, 2018)	294
27. “Encontro com os Akuriyó” (Paanasopa Tirió, 2018)	297
28. “Do Imno-humo ao Marapi” (Pori Kahyana Tirió, 2018)	299
29. “Do Oelemari ao Marapi” (Kananamã Akuriyó, 2018)	300
30. “Sobre um certo pacto com os karaiwa” (Pudedeua Tirió, 2018)	300
31. “Notícias da guerra civil no Suriname” (Kapai Tirió, 2018)	302
32. “Comentário sobre a relação com os Zo’é” (Tito Tirió, 2018)	306
33. “A casa de pedras” (Kwa’i e Zo’é, 2017)	306
34. “O que os Wajãpi falaram na reunião” (Sarara Zo’é, 2017)	307
35. “Notícias dos Apam” (Takyri e Aikyry Wajãpi, 2017)	307
36. “Chegada dos Waiwai em Naret” (Wo’i e Iwiej, 2017)	309
37. “Festa e guerra com os tapy’yj” (Tube, 2019)	310
38. “Continuação da guerra com os tapy’yj” (Sikwet, 2019)	311
39. “Guerra com os tapy’yj” (Sijũ, 2019)	312
40. “Os bichos sabem” (Tube, 2019)	314
41. “Escrito sobre a matança dos tapy’yj pelos Zo’é”(Kubi’e uhu, 2019)	316
Referências bibliográficas	320

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Cena da festa <i>sepy</i> em Jawara kawen	07
Figura 2 – Homens <i>tirió</i> em maloca <i>zo'é</i>	20
Figura 3 – Jovens chefes <i>zo'é</i> em aldeia <i>tirió</i>	20
Figura 4 – Arukufa com Moni e suas duas esposas	21
Figura 5 – Kita em auto-retrato na floresta	63
Figura 6 – Aisea em Missão <i>Tirió</i>	72
Figura 7 – Labirinto <i>nalog</i>	78
Figura 8 – Kwamalasamutu, segundo Kita	79
Figura 9 – <i>Ruwi rupa</i>	92
Figura 10 – Homem <i>zo'é</i> com espingarda em Kejá	93
Figura 11 – Homens <i>zo'é</i> trabalhando na pista de pouso em Boca do Marapi	111
Figura 12 – Singuhu, Amauri e o garimpeiro Carlão	111
Figura 13 – Casa alta de <i>Wo'i</i> em Jikirity	123
Figura 14 - Kuru e Geraldo	128
Figura 15 – <i>Kwa'i</i> analisa as marcas de <i>Bahit</i>	133
Figura 16 - Gravura rupestre	134
Figura 17 – <i>Mo'e ahi</i>	144
Figura 18 – <i>Ke'i</i> e <i>Toke</i> na assembleia da <i>Apitikatxi</i> em 2012	150
Figura 19 – <i>Narciso</i> e <i>Kapai</i> em <i>Kuxaré</i>	179
Figura 20 – Igreja Batista de <i>Sipaliweni</i>	182
Figura 21 – <i>Kan panpira</i>	182
Figura 22 – <i>Ewká Tirió</i>	183
Figura 23 – <i>Kantani</i>	187
Figura 24 – <i>Zo'é</i> e a casa de pedras	193
Figura 25 – <i>Kwa'i</i> , <i>Emyra</i> e <i>Takyri</i> na aldeia <i>Karapijuty</i>	201
Figura 26 – <i>Kwa'i</i> “ <i>wajãpizado</i> ”	203
Figura 27 – Mulheres <i>waiwai</i> e <i>zo'é</i> trabalhando o açai	206
Figura 28 – <i>Ângela</i> , <i>Pijihe</i> , <i>Kujã'i</i> e <i>Kujã hun</i>	207
Figura 29 – <i>Devir-canoa</i>	212
Figura 30 – <i>Sarara</i> e <i>piwa kusiweha riru</i>	213

Nota sobre a grafia de termos ameríndios

A grafia dos termos zo'é nessa tese seguem as convenções adotadas por Cabral (2013) e Braga (2017). Como, no entanto, a grafia da língua zo'é é um processo em construção, os eventuais equívocos, obviamente, são de minha responsabilidade.

O símbolo (~) indica nasalização.

O símbolo (') representa uma consoante oclusiva glotal, que consiste em uma espécie de parada abrupta e rápida na pronúncia das partes das palavras que o antecedem ou sucedem.

As vogais “a”, “e”, “i”, “o” e “u” soam como no português, com a ressalva de que não há “ô” ou “ê”, como na diferença entre avô e avó.

A vogal “y” (que, sozinha, significa “água”) soa próxima ao “eu” em francês.

Em palavras nas quais a última sílaba é a mais forte, não foi utilizado o acento agudo. Por exemplo, *Tube*, nome próprio, soa como “Tubé”; *Kita* como “Quitá”.

“H” se pronuncia como o *home* em inglês e como “rr” em meios de palavras na língua portuguesa. Assim, a palavra *hãj*, “dente”, fala-se “rãĩ”.

A letra “j” possui vários usos. Aparece como semi-vogal com som próximo ao “i” (como na palavra “vai” em português), sempre que vier em seguida a uma vogal, incluindo o “y”. Assim, a palavra *kupej* (“depois”) soa como “cupéi”; a palavra *merejwan*, muito discutida ao longo da tese, soa como “mereiuã”.

Sempre que o “j” preceder uma vogal em sílaba acentuada ele tem som de “nh”. Como em *Sijũ*, nome próprio, que deve ser falado “Sinhú”; *Kejã* (localidade na terra zo'é) soa como “Quenhã”.

O “j” tem som de “dz” quando antecede ou sucede uma vogal menos alta: a, e, o. *Jawat* (“onça”), por exemplo, soa como “dzauát”. Optei, no entanto, por grafar Zo'é com “z” e não com “j”.

Em alguns casos, “j” pode ainda soar como “dj”, como na palavra *peju* (“soprar”), que soa como “pedju”.

A letra “s”, quando situada no meio das palavras, soa como “ss” e nunca como “z”. *Kusi* (“cotia”) soa como “cussi”. Em alguns casos, “s” pode assumir o som de “x” ou “ch”, como por exemplo em *San*, nome próprio que deve ser pronunciado como “Xan”.

As letras “t” e “k”, quando aparecem no final da palavra, tem o sentido que popularmente conhecemos como mudo. “K”, quando no meio de uma palavra precede uma vogal, soa como “tx”, como por exemplo em Wajkyt, nome próprio, que deve ser falado “Uaitxit”.

A letra “w” soa aproximadamente como nosso “u”. A palavra *wata* (“andar”) soa então como “uatá”.

Em relação aos termos em língua tirió, e seguindo a convenção adotada pelos professores Tirió, a vogal “ë” soa aproximadamente como a vogal “ã” na palavra portuguesa “pão”. Já a vogal “ï” soa como a vogal “y” da língua zo’é.

No caso dos nomes de pessoas waiwai (cap. 7), a única observação é que “p” tem som de “f”. Assim, *Erepa* soa como “Erefá”; *Wanaperu* como “Uanaferú”.

INTRODUÇÃO

Encontro com os encontros zo'é

Em dezembro de 2010, na sede da Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC/Funai) em Brasília-DF, vi pela primeira vez algumas fotografias muito significativas nas quais homens e crianças zo'é aparecem ao lado de homens Tirió em uma maloca zo'é (fig. 2); em outras, jovens zo'é aparecem diante de jiraus de roupas em uma aldeia Tirió (fig. 3); e em uma delas um senhor tirió aparece ao lado de um jovem zo'é e de suas duas esposas (fig. 4). Eram fotografias recentes que tinham sido feitas por um professor tirió e que acabaram entrando em circulação por meio das redes de indígenas, indigenistas e pesquisadores que vivem ou atuam na região das Guianas.

Nesta mesma ocasião, tive acesso aos dois relatórios da Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema (FPEC/Funai) que tratavam, respectivamente, da “subtração” de um jovem Zo'é pelos Tirió do Suriname e da “evasão induzida” dos Zo'é para a região de castanhais dos Campos Gerais do Erepecuru, ambas em 2010 (Funai, 2010a, 2010b). Todas essas informações eram indícios evidentes de que não iam bem as relações entre os Zo'é, um dos povos indígenas classificados pelo Estado Brasileiro como de “recente contato”, e a Funai local.

Como resultado dessa situação, em fevereiro de 2011 a direção da Funai decide levar uma comitiva de sete chefes e uma mulher zo'é para Brasília-DF. Alguns dos desdobramentos dessa viagem foram, por um lado, da perspectiva da direção da Funai, a decisão de trocar a coordenação da Frente Cuminapanema e, por outro, da perspectiva zo'é, a ampliação de conhecimentos sobre os *kirahi* e sobre uma cidade grande (“onde fica a roça desses *kirahi*?”, foi o que perguntou um homem zo'é ao indigenista da Funai que o acompanhava). Após essa viagem, nada, no entanto, se resolve. Diversos jovens, principalmente os da aldeia Naret, continuam fazendo ao longo de 2011 viagens aos Campos Gerais para trabalhar com os castanheiros em troca de coisas. E em agosto de 2011 diversos Zo'é decidem aceitar o convite feito pelos Tirió da aldeia Boca do Marapi para ajudar na abertura de uma pista de pouso naquela aldeia.

Em outubro de 2011, tendo em vista a situação descrita acima, fui convidado pela direção da Funai a assumir a Coordenação da Frente Cuminapanema, sediada em Santarém-PA. Em face do meu acordo¹, fui escalado para uma dupla missão no norte

1 Trabalhar na Funai em Altamira-PA em pleno caos da guerra do Estado Brasileiro contra os povos indígenas no Xingu para a construção da Usina de Belo Monte havia se tornado uma tarefa ingrata e, da minha perspectiva, insuportável face ao poder corruptivo de agentes do setor elétrico, infiltrados no movimento indígena a mando de construtoras e governos, com o objetivo de dividir as

do Estado do Pará. Participar da Assembleia anual da Associação dos Povos Indígenas Tirió, Katxuyana e Txikyana (Apitikatxi) que ocorreria na Terra Indígena (TI) Parque do Tumucumaque no final de outubro de 2011, dali uma semana; e fazer uma primeira viagem para a TI Zo'é, em novembro.

Foi nessa conjuntura que no dia 28.10.2011 fui de Brasília-DF para Macapá-AP, de onde, no dia 30.10, sairia o voo para a Missão Tirió, local onde seria realizada a Assembleia. Na manhã do dia seguinte, 29.10.2011, encontrei-me com Luís Donisete Grupioni, antropólogo e Secretário-Executivo do Iepé (Instituto de Pesquisa e Formação Indígena), que viajaria comigo para participar da Assembleia. Conte-lhe na ocasião qual era o objetivo da minha participação, e ele então sugeriu que eu fosse, em Macapá mesmo, até a casa de João Evangelista Tirió, pois parte da família dele era justamente da aldeia Boca do Marapi, onde alguns Zo'é estavam trabalhando na abertura da pista de pouso. E assim eu fiz. Passei uma tarde na casa de João, uma casa de madeira em um bairro popular de Macapá.

Filho de mãe tirió e pai negro, João Evangelista é um homem importante do conjunto de pessoas que havia, no início dos anos 2000, empreendido a reabertura da aldeia Boca do Marapi. João e sua esposa Diakui, porém, pouco depois desse movimento, decidiram ir para Macapá estudar, ele pedagogia, ela enfermagem. Naquela tarde estava na casa também um jovem chamado Cláudio, irmão caçula de Diakui e professor na aldeia Boca do Marapi. Depois de perguntarem quem eu era, onde trabalhava e por que estava indo para a Assembleia, João e Cláudio me confirmaram que alguns Zo'é tinham mesmo ido para a Boca do Marapi no mês de agosto de 2011, para ajudar na abertura da pista de pouso. Cláudio, segundo ele mesmo, estava em Macapá naquele mês justamente para comprar as coisas que os Zo'é haviam pedido em troca. Basicamente: redes, panelas, sandálias, roupas, sabão e sal. Gentilmente Cláudio me cedeu alguns arquivos de fotografias e vídeos feitos por ele por celular, tanto dos Tirió em uma aldeia Zo'é como dos Zo'é na aldeia Boca do Marapi. E no final do nosso encontro – já era quase de noite – ele me falou que seu irmão Amauri estaria na Assembleia: “Ele vai te contar direito como foi”.

No dia seguinte, 30.10.2011, ingressei na TI Parque do Tumucumaque pela primeira vez, em companhia do então Coordenador Regional da Funai em Macapá-AP, Frederico de Oliveira, e de Luís Donisete. Foi a primeira vez na vida que andei de avião monomotor. É difícil descrever a sensação que é chegar, após quase três horas de voo, em uma enorme pista de pouso asfaltada, tendo ao horizonte as silhuetas das serras do Tumucumaque. A Missão Tirió é um lugar fora do comum em um ponto distante do território brasileiro, um aglomerado formado, nas cabeceiras do rio Paru de Oeste (ou Erepecuru), por uma base de fronteira da Força Aérea

organizações indígenas e corrompê-las com o acesso fácil ao dinheiro e às mercadorias em troca do “de acordo” com a construção da usina hidrelétrica.

Brasileira (FAB), uma missão franciscana em decadência e um grande aldeamento indígena, concentrado ali por força da ideia de transformar os Tirió em trabalhadores cristãos e protetores das fronteiras da nação brasileira. Era o projeto Trinômio FAB-Missão-Índios (Gallois, 1983).

Após descermos no aeroporto e seguirmos em uma caminhonete do Exército por uma estradinha que atravessa as cabeceiras do Paru, chegamos ao imenso pátio central da Missão, disposto em formato retangular, estando em uma de suas laterais a escola, o posto de saúde e o refeitório, ao fundo o alojamento dos freis, na outra lateral as casas dos índios e ao centro a igreja e a casa de reuniões, rodeadas por imensas mangueiras e jambeiros. Uma configuração espacial que em tudo lembra os aldeamentos do Brasil colonial, exceto o fato de que pessoas transitam cotidianamente pela Missão em caminhões militares, tratores, caminhonetes, motos, bicicletas.

Fui bem recebido pelos chefes tirió, katxuyana e txikyana. Estavam presentes na Assembleia diversos deles, tanto aqueles das aldeias do entorno da Missão, como os das aldeias situadas nos rios Paru de Oeste e Marapi. Na reunião, os chefes tirió me confirmaram que alguns Zo'é tinham estado trabalhando na abertura da pista de pouso da aldeia Boca do Marapi, mas que já tinham voltado para a terra zo'é há uns quinze dias atrás, ou seja, em meados de outubro de 2011. O representante da aldeia Boca do Marapi na Assembleia, Amauri (irmão de Cláudio e Diakui), disse que ele e seu cunhado Geraldo é que tinham ficado trabalhando com os Zo'é na aldeia durante uns dois meses. “No começo veio muito, mas depois só ficaram uns sete ou oito”.

Na sequência da fala de Amauri, feita em português, iniciou-se um longo debate entre os chefes que não me foi traduzido pelos dois tradutores Tirió (Demétrio e Sabá). Percebi, no entanto, que aquele assunto e o desenrolar da conversa entre os Tirió haviam deixado Amauri e outros homens incomodados. Apenas muito tempo depois, em 2015, é que entendi que as divergências entre os Tirió relativamente aos episódios envolvendo os Zo'é já estavam delineadas naquela Assembleia de 2011, que foi encerrada no final da tarde daquele 30.10.2011. Nessa ocasião, além de participar da assembleia, consegui conversar com algumas pessoas que me contaram sobre encontros entre os Zo'é e os Tirió no rio Erepecuru e sobre o que havia se passado nas aldeias Boca do Marapi e Santo Antônio, no sul do Parque.



Figura 2 – Homens tirió em maloca zo'é



Figura 3 – Jovens chefes zo'é em aldeia tirió



Figura 4 – Arukufa com Moni e suas duas esposas

No dia 31.10.2011 voei de volta pra Macapá e, três semanas depois, em 20.11.2011, pela janela do avião vi o Cuminapanema pela primeira vez, cheio de lajes de pedras, rasgando a floresta. Minutos depois descemos na pista da base da Funai na TI Zo'é, situada na localidade conhecida pelos Zo'é como Kejá. Havia uma multidão zo'é em volta do avião, nos esperando descer: eu, a antropóloga Dominique T. Gallois, a linguista Ana Suelly A. Cabral e o indigenista Antenor Vaz (à época na CGIIRC/FUNAI). Muitas pessoas estavam com malária, deitadas em redes sob acampamentos provisórios de lona armados em vários cantos da área do posto. A equipe de saúde informava que, naquele 20.11.2011, 30% dos Zo'é estavam com malária *falciparum*, sendo que a população na época era estimada em 260 pessoas. Alguns homens estavam caçando havia alguns dias. As aldeias estavam vazias.

A notícia que logo recebemos era a de que os que estavam na Boca do Marapi tinham voltado já faziam alguns dias. Os Tirió, no entanto, ainda não tinham feito o pagamento combinado, e vários homens queriam ir até a aldeia Boca do Marapi novamente, para receber as coisas prometidas. Além disso, várias pessoas (as estimativas variavam entre 25 a 30) ainda estavam nos castanhais dos Campos Gerais do Erepecuru, para onde, no ano anterior, 2010, noventa e seis pessoas zo'é tinham rumado. O objetivo, segundo eles, era “pegar as coisas dos *kirahi*” (*pyhyk kirahi mo'e kô*). Mesmo motivo, aliás, pelo qual afirmavam terem ido para a aldeia

Boca do Marapi. Nas reuniões que fizemos com os Zo'é nessa ocasião, ficou combinado que eu voltaria no início de 2012 para a terra zo'é.

E assim, ao final de duas viagens curtas à Guiana brasileira, encontrei os Tirió e os Zo'é. Conheci também a malária *falciparum*. Sem saber ao certo o significado e a dimensão daqueles movimentos, como novo coordenador da Frente Cuminapanema fui imediatamente inserido nas redes zo'é e tirió de relações, que visam múltiplas trocas.

Breve cronologia dos encontros abordados no trabalho

O que os relatórios da Funai acima mencionados e essas primeiras viagens me mostraram é que em períodos não muito anteriores a outubro e novembro de 2011 alguns encontros zo'é já haviam ocorrido:

- Encontro entre pessoas zo'é, tirió e katxuyana no Erepecuru, em 2008;
- Encontro entre pessoas zo'e e tirió em aldeias zo'é na bacia do Pupuruni (TI Zo'é) e ida de alguns jovens chefes zo'é para a aldeia tirió Boca do Marapi (TI Parque do Tumucumaque), em 2009;
- Vinda dos Tirió para a TI Zo'é trazendo motor e espingarda, em 2010;
- Ida de um jovem zo'é para a aldeia Kwamalasamutu, no Suriname, em 2010;
- Ida de pessoas zo'é para a região dos Campos Gerais, em 2010 e 2011;
- Ida de pessoas zo'é para a aldeia Boca do Marapi, em 2011.

Essas experiências são abordados nos quatro primeiros capítulos da tese. É nessa época, em outubro e novembro de 2011, que “entro em cena” como personagem da trama. Assim, do ponto de vista do método da pesquisa, é preciso ficar claro que eu não participo dos acontecimentos abordados nos capítulos 1, 2 e 4. Eu não estava lá, razão pela qual abordo esses encontros a partir dos relatos e relatórios de outras pessoas.

Os acontecimentos abordados no capítulo 3, temporalmente mais espessos que os demais encontros, tiveram início antes de minha chegada na região (em out. 2011) - chegada essa ocorrida um ano após o grande movimento zo'é aos Campos Gerais (em out. 2010) - e seguiram por alguns meses até julho de 2012. Eu participo, portanto, de parte dos acontecimentos narrados, em 2012.

A partir de 2012, como Coordenador da FPEC, e a partir de 2015 também enquanto etnógrafo, passo a participar efetivamente dessas redes de relações. Assim, no período 2012-2019, tive a oportunidade de fazer diversas viagens e de participar de diversos desses encontros zo'é nas Guianas. Parte desses encontros são abordados

nos capítulos 5, 6 e 7 e dão sequência à cronologia de encontros recentes zo'é, iniciados em 2008:

- Encontros entre pessoas zo'é e tirió na boca do Urucuriana, em abril de 2012;
- Participação de 03 chefes zo'é na Assembléia da Apitikatxi em Missão Tirió, em novembro de 2012;
- Encontros entre os Zo'é e os Wajãpi na TI Wajãpi, em agosto de 2017;
- Encontros entre os Zo'é e os Waiwai na TI Zo'é, em novembro de 2018;
- Encontros entre os Zo'é com invasores *kirahi*, em julho de 2019.

Não participei, portanto, entre 2008 e 2011, dos eventos ocorridos no Erepecuru, no Pupuruni, no Marapi e em Kwamalasamutu; do início da ida aos Campos Gerais do Erepecuru; e da ida dos Zo'é à aldeia Boca do Marapi. Acompanhei, no entanto, os encontros na Cachoeira da Paciência e na Missão Tirió em 2012 e encontrei os Zo'é nos Campos Gerais em 2012. Já em 2017, participei da viagem que os Zo'é fizeram pelo rio Amazonas, pela cidade de Macapá e finalmente à terra wajãpi. Fiz também nesse período viagens para a Missão Tirió e outras aldeias na TI Parque do Tumucumaque; e participei do intercâmbio entre alguns waiwai e katxuyana para a terra zo'é em 2018. Ao longo desses anos, até julho de 2019, também pude acompanhar e seguir diversos outros encontros zo'é com diferentes tipos de outros, abordados ao longo de vários capítulos.

Os Zo'é, ao longo da história, experimentaram muitos outros encontros, muitos deles documentados pelas pesquisadoras Dominique Tilkin Gallois (1996a) e Nadja Havt (2001), que me antecederam. O recorte aqui adotado, portanto, é obviamente muito parcial, tanto em termos da documentação considerada quanto em relação ao período histórico abarcado.

Trajetória do interesse etnográfico

Foi nessa época, no final de 2011, que me surgiu o interesse em seguir etnograficamente essas redes contemporâneas tecidas pelos Zo'é nas Guianas, seus antecedentes, seus múltiplos efeitos e o que as pessoas tinham a dizer sobre todas essas experiências.

Os Zo'é diziam que queriam “pegar as coisas dos *kirahi*”. Os indigenistas falavam em “subtração” e em “evasão induzida” pelos missionários evangélicos (Funai, 2010a, 2010b). Os missionários, por sua vez, falavam que os Zo'é esperavam “a volta do Criador” (Castro, 2008), e os Tirió com quem conversei em Missão Tirió falavam que os Tirió do “Suriname” é que diziam que os Zo'é estavam “sofrendo”.

Nesse primeiro momento minha ideia foi a de escrever uma etnografia focada nas relações dos “Zo’é” com outros povos indígenas como os “Tirió”, os “Waiwai” e os “Katxuyana”, com os “brancos” e com as “mercadorias”, e que oferecesse uma interpretação alternativa às leituras indigenistas que vêem os Zo’é como um povo “isolado” cercado por um “mar de povos karibe cristianizados”. Essa foi a proposta que apresentei como projeto de pesquisa para ingresso no doutorado, em 2014.

No primeiro ano do doutorado (2015), no entanto, o foco da pesquisa acabou passando por alguns deslocamentos. A própria banca de seleção, em 2014, havia me alertado para o fato de que o foco da pesquisa (uma etnografia das redes zo’é de relações, no passado e no presente) era muito amplo e muito centrado no grupo “Zo’é” (e assim eu poderia cair na armadilha de propor estudar “redes de relações” por meio da etnografia de um “grupo”). Por sugestões dadas pelas Profas. Dominique Tilkin Gallois e Beatriz Perrone-Moisés², um primeiro movimento foi o de focar a etnografia nas relações Zo’é-Tirió, adotando uma abordagem que superasse a simples relação de “contato” entre “grupos”. Espero que uma das contribuições da pesquisa seja justamente evidenciar que essas duas noções vêm sendo dissolvidas pela etnologia. Razão pela qual procurei me ater à descrição e análise de nexos ou feixes de redes de relações nas Guianas³.

Nos anos seguintes (2016, 2017), na medida em que o material das pesquisas de campo foi se tornando denso e em que, paralelamente, fui me debruçando sobre a literatura etnológica, o foco foi se delineando mais nitidamente e as questões de pesquisa foram se aprofundando e, assim, se transformando. Principalmente, esse movimento em direção às redes de relações e a ampliação de meu conhecimento sobre a língua zo’é direcionaram meu interesse para o que as pessoas zo’é que participaram dos encontros tinham a dizer sobre eles. Foi seguindo esse movimento que decidi apresentar de maneira preliminar, no Relatório de Qualificação (2017), a proposta de articular o material proveniente dos relatos ameríndios sobre encontros recentes à literatura etnológica sobre redes de relações nas Guianas.

Em julho de 2017, a banca de qualificação fez sugestões valiosas. Renato Sztutman, por um lado, questionou se os encontros zo’é-tirió seriam abordados apenas do ponto de vista zo’é ou se eu teria fôlego para abordar perspectivas zo’é e tirió sobre os episódios. E, entre outros comentários, me fez a sugestão de transformar relatos ameríndios em textos, de modo a viabilizar uma leitura simétrica entre os textos

2 No contexto da leitura de meu projeto de pesquisa na disciplina “Metodologia de Pesquisa II”, em junho de 2015.

3 No âmbito da presente pesquisa, considero que a área etnográfica em questão (Guiana) abrange, no Brasil, o norte do Estado do Pará, Amapá, Amazonas e Roraima, além de Guiana Francesa, Suriname, Guiana e o sudeste da Venezuela. Grosso modo, a área delimitada ao sul pelo rio Amazonas, a oeste pelo Negro-Orinoco, e norte-leste pelo Atlântico. O foco da pesquisa, em particular, incide sobre a região oriental das Guianas (Brasil/Suriname).

indígenas e os textos escritos por etnógrafos. Beatriz Perrone-Moisés, por outro lado, sugeriu que minha análise das trocas concretizadas nos encontros abordasse não apenas pessoas e coisas mas, conforme os ensinamentos de Marcel Mauss ([1925] 2003), pessoas, coisas, saberes, favores, hospitalidades, cantos, danças, alimentos, plantas, histórias, etc. E me estimulou a seguir em frente o movimento de encontrar novos vocábulos para descrever o material etnográfico sobre redes de relações e de, a partir da descrição de conceitos ameríndios, seguir a tarefa de dissolver grandes divisores modernos. Minha própria orientadora, nessa ocasião, ao comentar minha proposta de articular os relatos aos debates etnológicos, me fez a sugestão crucial de seguir etnograficamente as conexões ameríndias. Tais comentários, em conjunto, contribuíram para o delineamento final do foco, da abordagem e do método da pesquisa.

Finalmente, no período após a qualificação, em 2017 e 2018, outros encontros zo'é (com os Wajãpi e com os Waiwai) ocorreram e acabei optando por incluí-los na tese (cap. 7).

Em suma, a trajetória do interesse etnográfico, no período entre a elaboração do projeto de pesquisa e a redação da tese, fluiu no sentido de um interesse inicial pelas redes de relações nas Guianas e pelo modo como os Zo'é nela estão emaranhados; em seguida, no processo de definição do escopo da tese, de um interesse pelos encontros Zo'é-Tirió; e, finalmente, no processo de transcrição, tradução, análise e sistematização do material etnográfico, de um interesse em seguir as múltiplas conexões feitas nos relatos ameríndios e conectá-las aos debates da etnologia das Guianas. E de incluir, além dos encontros zo'é-tirió, encontros e relações zo'é com pessoas *kirahi*, *wajãpi* e *waiwai*.

Articulando relatos e redes em movimento nas Guianas

Conforme dito acima, minha intenção inicial era escrever uma etnografia que abordasse os encontros zo'é não na chave evolucionista (e catastrofista) do par contato/aculturação, mas de uma perspectiva que, focada nas redes de relações, produzisse uma outra imagem da socialidade nas Guianas. Em linhas gerais, a ideia era abordar esses movimentos contemporâneos tendo em vista os circuitos de trocas que há muito conectam coletivos ameríndios, afro-americanos e europeus em uma vasta região nas Guianas, conforme atestado pelas descrições de cronistas, funcionários coloniais, cientistas e viajantes (ver, por exemplo, os balanços de Farage, 1985, 1991; Gallois, 1986; Porro, 1985; Price, 1976).

A despeito das evidências historiográficas e etnográficas sobre a continuidade no tempo e no espaço desses circuitos de trocas, as primeiras sínteses etnológicas modernas dedicadas às Guianas (Rivière, 1984; Overing, 1983/1984) retrataram os povos indígenas como formados por grupos locais dispersos e caracterizados pelo atomismo sociopolítico, a prescritividade endogâmica e o binarismo dentro/fora. Rivière (1984), a partir de uma comparação entre etnografias focadas na análise dos sistemas de parentesco nas Guianas, delinea as “invariantes” dos padrões de assentamento, de composição de aldeias, de categorias de classificação social e de relações de autonomia e dependência dos grupos locais. Neste último ponto, esboça o modelo da “economia política de pessoas” no qual relações entre grupos locais idealmente endogâmicos⁴ se dão em função da pressão gerada pela escassez de recursos humanos, em particular por mulheres. Overing (1983/1984), por sua vez, a partir de um escopo mais amplo no qual esboça uma comparação sobre o pensamento sociopolítico nas Guianas, no Brasil Central e no Noroeste Amazônico, faz uma caracterização dos “grupos de parentesco endogâmicos dos ameríndios das Guianas” como “fluidos”, “atomísticos”, “dispersos” e “amorfos”, quando comparados “à organização altamente ritualizada das sociedades do Brasil Central e ao layout bem conceitualizado das aldeias do noroeste amazônico”.

Autores de monografias seminais (Rivière, 1969; Overing, 1975) que acabaram delineando as bases da teoria do parentesco amazônico, Rivière e Overing, nesses dois exercícios comparativos, na justa avaliação de Fajardo (2005: 31) “cada um a seu modo, encabeçam um duplo e importante esforço de síntese regional inédito e incomparável em qualidade de reflexão. Um e outro, porém, deixam a desejar quanto ao escopo e a profundidade analítica alcançados” (Fajardo, 2005: 31). Nesse mesmo sentido é que, na resenha de *Individual and Society in Guiana* (Rivière, 1984), Viveiros de Castro (1987) fez ponderações importantes ao modelo “minimalista” que acabaram por fornecer pistas para a pesquisa aqui proposta⁵. Posteriormente, fazendo uma síntese dos pontos mencionados na resenha, em seu ensaio sobre a teoria da aliança na Amazônia Viveiros de Castro (2002: 104-105) aponta que

4 Nesse sentido, Rivière (1984) em diversos trechos refere-se a uma “ficção endogâmica”, relativa à repetição de alianças no interior do *kindred* e à transformação de afins em consanguíneos na terminologia de relações. Na ponderação de Viveiros de Castro (1987, p: 276), trata-se, em resumo, de uma subordinação ideológica da consanguinidade à co-residência, do tempo ao espaço, da “história” à “geografia”. Tal característica da estrutura social guianense responde, talvez, pela preponderância da aliança sobre a descendência (para uma discussão desse ponto específico, ver Fajardo, 2005).

5 “Parece-nos que as diferenças entre as figuras guianesa, Tukano e Jê-Bororo são propriamente cosmológicas e resultam de agenciamentos diferenciais globais, exprimindo diferentes formas de articular o problema geral da diferença e da identidade, do ‘dentro’ e do ‘fora’. [...] Sua breve recensão da vida ritual e do comércio sugere que o fechamento sócio-cosmológico guianês é muito relativo, e que a abertura do grupo local ao exterior não é sempre o resultado da impossibilidade de realização de um ideal de autonomia, mas pode ser regular e desejada, inerente às premissas culturais” (p. 275).

“[...] dentro e fora da Guiana, finalmente, o caráter atômico e autárquico das estruturas sociais amazônicas foi submetido a uma cerrada crítica histórico-etnográfica. [...] Seria tempo de se tentar uma análise comparativa das morfologias e processos supralocais na Amazônia [...] Minha impressão é que essas morfologias não são, geralmente, segmentares, mas antes indutivas e não totalizáveis, isto é, de tipo rede. Os grupos locais e aglomerações regionais são condensações mais ou menos transitórias dessas redes policêntricas, comandadas por um regime contrátil de aliança, e não por qualquer estrutura finalizada em termos de descendência e território”.

Na sequência, neste mesmo ensaio, esse autor aponta a “limitação do foco no parentesco no dar conta das propriedades globais dos sistemas da região” (Viveiros de Castro, 2002: 105) e, a partir do modelo guianense, enfatiza a importância tanto das redes regionais de comércio como da ação dos “terceiros incluídos” na articulação entre o “interior” e o “exterior” do *socius*, entre o mesmo e o outro.

Nesse sentido, a “cerrada crítica histórico-etnográfica” mencionada, elaborada por autores que já vinham abordando os circuitos de trocas nas Guianas desde os anos 1970, é repleta de evidências sobre a dinâmica dessas “redes policêntricas”. Além dos estudos acima mencionados (Farage, 1991; Gallois, 1986; Porro, 1985; Price, 1976), são notáveis os trabalhos de: Butt-Colson (1973) sobre o comércio akawaio; Thomas (1982) sobre os *big-traders* kapon e pemon; Arvelo Jimenez & Biord (1992) sobre o *system of orinoco regional interdependence*; Dreyfus (1993) sobre os espaços políticos indígenas na Guiana ocidental nos séculos XVII e XVIII; e Howard (1993) sobre a figura dos *pawana* (visitantes) na articulação das redes waiwai.

Esses últimos dois textos, em particular, fazem considerações sobre a história e a morfologia guianenses que a meu ver contribuem para a construção de uma imagem mais verossímil da socialidade comparativamente aos modelos e caracterizações de Rivière e Overing. Dreyfus, por exemplo, sustenta que:

“Essas pesquisas [em antropologia histórica] estão modificando a visão tradicional das sociedades amazônicas como sociedades pequenas, atomizadas, autônomas ou mesmo isoladas umas das outras, que dominou a antropologia americanista desde o século XIX até bem recentemente. Os aglomerados restritos de grupos locais ligados pelo parentesco, característicos da situação contemporânea, só servem hoje como exemplares de si mesmos. Longe de atestar a fixidez de um eterno ameríndio imóvel em sua recusa da história, e um primitivismo supostamente homogêneo, o *socius* amazônico atual é o produto de transformações radicais das relações sociais e simbólicas, resultado de recomposição do sistema políticos que, em muitos casos, não ignoravam nem a hierarquia nem o poder. Na Guiana Ocidental, onde já no século XVI repercutiam as lutas das potências europeias, é possível estudarmos os efeitos dos empreendimentos coloniais sobre redes políticas indígenas estruturadas "horizontalmente" pelo entrecimento de grupos locais, pela

circulação de pessoas, de bens e de valores através de guerras ritualizadas, e em função da extensão flutuante das parentelas e clientelas de 'homens eminentes', *big men* ameríndios" (Dreyfus, 1993:20).

Howard (1993), no mesmo volume, em seu estudo sobre as improvisações *pawana* - "um dos muitos jogos encenados durante festivais semestrais waiwai" (p. 230) -, entendidas como inversões cômicas das expedições organizadas pelos "Waiwai" para contatar "tribos selvagens" na região, faz uma etnografia detalhada dos modos waiwai de articulação em rede e do processo de "waiwaização" em curso na década de 1980. Uma observação notável feita por essa autora é a de que nesse processo de afastamento e aproximação, pessoas podem acionar uma de suas várias "identidades virtuais", a depender de uma série de fatores (contexto, nível de contraste, interlocutores). Prática que leva a autora a concluir que "longe de serem 'amorfos' ou 'frouxamente estruturados', os princípios subjacentes às alegações de identidade são altamente ordenados e complexos" (Howard, 1993: 237).

Ao lado desses estudos e dessas críticas, os trabalhos reunidos na coletânea *Pacificando o Branco* lançaram uma nova luz sobre os modos ameríndios de articular coletivos por meio de circuitos de trocas na região norte-amazônica. Bruce Albert, na introdução ao volume, delinea caracteres desse projeto de comparar "cosmologias do contato" que penso serem relevantes na abordagem dos encontros zo'é: "trata-se de reconciliar análises dos sistemas cosmológicos com a socio-história das situações de contato, de rearticular o mítico e o histórico na tradição oral, ritos com etnopolítica, classificações com mobilizações, estruturas com estratégias e invenções com tradições" (Albert, 2002: 10). Além disso, faz uma aposta metodológica decisiva: "o ângulo de abordagem privilegiado não é, como de costume, procurar definir a identidade do Outro; antes, de maneira inversa, trata-se de analisar as construções de nossa alteridade pelo Outro: o "branco" torna-se aqui objeto de outras antropologias" (p. 10).

No mesmo sentido, a pesquisa temática realizada no NHII-USP e que resultou na coletânea *Redes de Relações nas Guianas* (Gallois, 2005) trouxe uma contribuição fundamental à etnologia regional. Em particular, tal perspectiva sobre os modos ameríndios de relações produziu uma imagem alternativa na qual fica evidente a articulação entre diferentes escalas e domínios das redes de trocas entre diferentes tipos de gentes. Assim, se antes, por exemplo, Dreyfus (2003), no trecho citado acima, falava em "redes políticas indígenas estruturadas 'horizontalmente' pelo entretimento de grupos locais, pela circulação de pessoas, de bens e de valores", a inovação ao meu ver de *Redes de Relações nas Guianas* foi o de propor um exercício comparativo "transversal", centrado não apenas no parentesco mas também na articulação da guerra, da troca, do xamanismo e das relações espaço-temporais na constituição das socialidades guianenses. Na introdução ao volume, a

organizadora, Dominique T. Gallois, apresenta os procedimentos metodológicos que direcionaram a pesquisa temática: superação do recorte localista e do recorte étnico; estudar relações intercomunitárias e entre diferentes grupos através de abordagens multilocais; superar recortes geográficos e atender para os critérios de definição dos recortes adotados na descrição etnográfica.

De um modo geral, as pesquisas desse grupo de autores evidenciaram que a questão central em torno do que Fajardo (2005) chamou de “paradoxo guianense”⁶ é a de que essas diferentes imagens da socialidade, “minimalistas” e de “redes de relações”⁷, dependem do modo como os pesquisadores equacionam etnograficamente, a partir de focos analíticos (localistas ou regionalistas) e abordagens teóricas (centradas no parentesco ou nas redes de relações), a descrição da articulação entre formas estruturais nativas e circunstâncias históricas específicas.

Esse volume organizado por Gallois (2005) suscitou um importante debate com Peter Rivière, publicado na revista *Mana* (Rivière et alli, 2007) e no qual ficam claras as diferenças entre os dois projetos comparativos. Ao rebater parte das críticas que lhe foram direcionadas, Rivière acaba por reiterar algumas de suas teses:

"se há um 'tipo ideal', ele é a imagem ideal que os próprios povos das Guianas mantêm; aquilo que muitos etnógrafos descreveram como ideais nativos, que representam a comunidade como autônoma e auto-suficiente e constituem uma perspectiva que, conforme aqueles mesmos etnógrafos invariavelmente observaram, é uma ficção" (p. 252).

Essa reiteração acabou gerando, na tréplica, a seguinte colocação do grupo de etnólogos paulistas:

"se bem compreendemos, o autor considera que a caracterização minimalista que criticamos corresponde ao modo pelo qual os nativos apreendem a vida em sociedade e, portanto, constitui o próprio 'modelo nativo'. Nesse caso, somos obrigados a discordar pela simples razão de que nos recusamos a supor que os nativos guianenses viviam sujeitos a uma ficção que coube à etnologia dos anos 1960/1970 desnudar. Esta recusa nos levou a questionar se esse modelo ideal de grupo endogâmico sociologicamente homogêneo representa mesmo o 'modelo' nativo. A nossa aposta é que não, pois acreditamos que a "abertura ao Outro" é um elemento fundamental às sociocosmologias em questão" (p. 259).

6 "Os trabalhos comparativos de Rivière e Overing deram luz a um paradoxo, que é aquele que emerge do confronto entre a ênfase que em seus trabalhos é dada ao valor do ideal endogâmico e toda uma literatura histórico-etnológica sobre a região, rica na descrição de intensas redes de intercasamento, migração, comércio e guerra, que contraria aquela paisagem" (Fajardo, 2005: 33).

7 Luciana França (2006), em uma revisão da etnologia das Guianas, coloca esse debate nos termos de uma contraposição entre os modelos do “controle” (associados na etnologia da Amazônia às obras de T. Turner e P. Rivière) e do “canibalismo” (associados às mitológicas de Lévi-Strauss).

No mesmo ano desse debate, Dominique Tilkin Gallois (2007) apresenta uma descrição de "elementos selecionados pelos Wajãpi para o julgamento das diferenças no que se refere às relações com outras pessoas" e de "classificadores de distância social e de traços culturais selecionados e construídos no bojo de intercâmbios" a partir de alguns enunciados wajãpi recentes sobre redes de relações. Na medida em que se propunha a seguir a proposta apresentada na introdução da coletânea *Redes de Relações nas Guianas* (2005), esse texto me parecia exemplar em termos de método. Para a etnografia dos encontros zo'é, tinha um duplo valor: um valor teórico ao delinear um modelo etnográfico da variação contextual das categorias wajãpi de alteridade e seus efeitos na formação e dissolução dos coletivos (*wanakõ*); e um valor etnográfico por abordar a variação de categorias de alteridade que guardam relações estruturais com categorias zo'é como, por exemplo, os pares *apã/apam* e *jane anã/eruwã*.

Posteriormente, Beatriz Perrone-Moisés e Renato Sztutman fizeram contribuições fundamentais para a perspectiva etnográfica aqui apresentada. Em artigo sobre a "confederação tamoio", os autores (2010) adentram a complexa questão dos etnônimos ameríndios e das "unidades sociais" adotadas nas descrições⁸ coloniais e modernas: "que unidade pode ser essa, cuja dinâmica inclui e exclui alternadamente grupos que, do ponto de vista moderno, tudo deveria unir?" (p. 417). E, na sequência, delineiam um argumento poderoso sobre as formas políticas ameríndias:

"A confederação dos Tamoio não constituía um movimento em direção a um cacicado, um proto-Estado, enfim, uma formação do tipo Estado. Sinalizava, antes, a possibilidade de transformações reversíveis, que não podem ser compreendidas como meras reações à Conquista e que dizem respeito a mecanismos pendulares próprios da ação política indígena, esta que teima em subordinar o contorno das formas a forças heterogêneas. Relendo *A sociedade contra o Estado* pelo viés do 'dualismo em perpétuo desequilíbrio', tal como desvelado por Lévi-Strauss, seríamos levados a concluir que os Tupi da costa, ameríndios que são, evitavam a fixação, quer no polo da dispersão, quer no polo da unificação, mantendo-se num vaivém pendular entre um e outro. A unificação era uma possibilidade concreta, repetidamente realizada e sempre fadada ao desmantelamento, constituindo-se apenas como vertigem com que a dispersão, resposta mesmo dessa recusa, teria de conviver. Sempre quase unidade, interrompida por dispersão que tampouco chega a termo. Relendo Clastres através da metáfora da 'máquina de guerra' de Deleuze & Guattari, diríamos que em toda a linha de fuga, em toda dissolução, reside a possibilidade de uma nova composição de coletivos, de uma nova segmentação, de uma reterritorialização" (Perrone-Moisés & Sztutman, 2010: 425).

8 Ao tocar nesse ponto os autores estavam adentrando na crítica etnográfica contemporânea do conceito de "sociedade" na antropologia, associada às obras de Roy Wagner, Marilyn Strathern, Bruno Latour e Eduardo Viveiros de Castro e à emergência de categorias analíticas como "socialidades", "redes" e "fractais" para descrever essas nebulosas de relações.

Esse artigo acabou delineando três pontos importantes de comparação com as Guianas. Em primeiro, é notável a semelhança morfológica entre a confederação tamoio e uma "certa confederação guianense" abordada por Perrone-Moisés (2006)⁹, ambas marcadas pela possibilidade de "transformações reversíveis", isto é, pelo movimento pendular de unificação e dispersão e de formação e dissolução de coletivos¹⁰. Em segundo, ao adentrar no problema dos etnônimos e da variação contextual das categorias de alteridade, esse trabalho guarda fortes ressonâncias com as pesquisas de Gallois (2007), entre os Wajãpi, Fajardo (2002, 2012), entre os Tirió, e Saéz (2016), no sudoeste amazônico. Em terceiro, o argumento de que movimentos como o da confederação tamoio são movimentos próprios da *ação política ameríndia* (sensu Sztutman, 2012), e não reações à Conquista (ou à Forma-Estado), também foi sustentado de maneira semelhante por Farage (2003) a respeito das razões da participação wapishana na "batalha do Rupununi"¹¹:

"From a marxist-leninist point of view [...] the amerindians were bound to be co-opted by others as long as they did not constitute a class, and for this reason, they did not have revolutionary potential either. The weakness of this argument has already been exhaustively demonstrated by Sahlins. It would be useless to insist that historical experience is necessarily linked to agency" (Farage, 2003: 113).

Outros movimentos nas Guianas, no entanto, como a "atração" e posterior concentração populacional de diversos grupos locais de língua waiwai e tirió dispersos por uma vasta área no entorno de missões religiosas nas décadas de 1950 e 1960 (Frikel, 1971; Rivière, 1969; Howard, 2001), foram concretizações da forma-Estado que acabaram inviabilizando temporariamente o movimento pendular de concentração e dispersão e a reversibilidade das transformações, instaurando assim a unidade: a religião do "Deus" único, a concentração em grandes aldeamentos, a emergência de etnônimos totalizantes ("Waiwai", "Tirió", etc.) que tentavam obliterar a diversidade de pessoas e coletivos na trama. Os "Contatos" com agências indigenistas oficiais, da mesma forma, ao instaurarem a dependência em relação à remédios e ferramentas de metal, terminaram por instaurar relações

9 Foi nesse texto que, a meu ver, a autora teve o mérito de entrever que os dois modelos que configuraram os polos do debate sobre o "paradoxo guianense" são na verdade, polos constitutivos da socialidade guianense, cuja dinâmica é justamente a da formação/dissolução de coletivos, de afastamento e aproximação, de alternância entre momentos em pequenos assentamentos e momentos de concentração em aldeias maiores.

10 Nesse ponto, por sua vez, os autores adentram em um debate que deita suas raízes na cismogênese de Bateson (1972) e nas observações de Leach ([1964] 1966) sobre a dinâmica do sistema *gumsa-gumlao* entre os Kachin da alta Birmânia.

11 Episódio no qual, em 1969, um "coletivo" transitório formado por fazendeiros brancos de direita (*right-wing*) e indígenas Wapishana tomaram a cidade de Lethem (no sul da Guiana, na fronteira com Roraima), sendo logo reprimidos pelas forças armadas do governo central de orientação socialista sediado em Georgetown.

assimétricas que operaram no sentido da sedentarização, sendo outro exemplo do movimento da forma-Estado em direção ao Um (sensu Clastres [1974] 2003). O que o "Contato" (com "C" maiúsculo = Forma-Estado, tanto em sua versão missionária quanto na versão indigenista estatal) sempre tentou fazer foi fixar o "pacote" etnônimo/língua/território/chefe sem, no entanto, atentar para os princípios e agenciamentos que regulam os movimentos de aproximação e afastamento de pessoas e coletivos. As relações entre esses termos, como mostram todos esses trabalhos etnográficos, não são estáveis mas sim variações contínuas no tempo e no espaço.

Nesse sentido, um dos argumentos que procuro defender aqui é o de que os encontros ameríndios, ao fazerem proliferar pontos de vista, trocas e coletivos e ao impedirem a estabilização conceitual de categorias relacionais, são movimentos contra o Um. Ao longo da etnografia, é à luz da noção de *ação política*¹² (sensu Sztutman, 2012) que procuro seguir as trajetórias de alguns *big men* ameríndios e, assim, tecer a trama pendular das redes de relações, povoadas por uma multiplicidade de agentes e reguladas por uma série de modulações. Na colocação certa deste autor, o problema é o de "como (re)pensar a antropologia política tendo em vista essa noção de cosmopolítica, na qual se integram às redes e coletivos, agentes não-humanos" (Sztutman, 2012: 27).

A etnografia de Havt (2001) entre os Zo'é na virada do século XXI, nesse sentido, é uma descrição exemplar desse movimento de concentração e dispersão modulados por fatores ecológicos (disponibilidade de recursos), sociopolíticos (boa distância entre grupos locais), por relações de alteridade e pelas trajetórias de chefes importantes, além é claro de ser uma evidência da continuidade desse modelo pendular de "andar atrás dos próprios passos". Fajardo (2002), de forma semelhante, descreve trajetórias de homens *tarëno* que tiveram a iniciativa de sair dos aldeamentos missionários e reabrir as primeiras aldeias nos antigos locais de ocupação, na década de 1990. Nos dois casos, as descrições etnográficas tornaram evidente que a articulação tanto dos *wan zo'é* quanto dos *yana tarëno* no tempo e no espaço tem como fundamento a ação de pessoas que tiveram iniciativas de aproximar outras pessoas, de fundar aldeias, de fazer expedições comerciais, de reiterar relações de casamento e de se tornarem influentes¹³. Outra contribuição

12 Nas palavras de Sztutman: "tomo a expressão *ação política* em um sentido bastante lato, abrangendo tanto a política faccional (engendrada, por exemplo, no sistema de agressões) como a constituição de um domínio político (espaços comuns, locais e supralocais, além de posições de chefia e liderança)" (2012: 25).

13 Seguindo esse movimento de estudar trajetórias de homens importantes nas Guianas, Alcântara e Silva (2016) fez uma descrição da trajetória de pessoas *txikyana* que, passados mais de cinquenta anos do episódio em que foram levados de suas aldeias no rio Turuni (bacia do Trombetas) para Kanashen (aldeamento missionário nas Guianas), e depois de viverem anos na aldeia Mapuera, decidem fundar aldeias menores e a iniciar movimentos de retorno aos seus antigos locais de moradia.

recente nesse mesmo sentido é a descrição de Gallois (2015) sobre os modos pela qual ações políticas de jovens chefes zo'é são fundamentais na formação (e dissolução) de novos coletivos, na abertura de novas aldeias e no estabelecimento de novas (formas de) relações.

Finalmente, no trabalho que ao meu ver estabelece novas bases da etnologia das terras baixas da América do Sul, Beatriz Perrone-Moisés (2015), ao defender a proposta de que seja aplicada a grade *Festa e Guerra* à nossa apreensão da filosofia social dos índios, acaba fazendo um excursão comparativo sobre os modos de oscilação entre esses dois polos, marcados pelos pares anfitrião/convidado (em chave de Festa) e amigo/inimigo (em chave de Guerra). Ao fazer isso, a autora evidencia os modos específicos pelos quais essa oscilação está relacionada aos movimentos de afastamento/aproximação e dissolução/formação de pessoas e coletivos; e aponta que, no longo prazo, essas formas contrastantes acabam definindo um movimento de variação contínua, de modo que “redes de relações” referem-se justamente a essas dinâmicas de transformação de categorias relacionais e de composição de coletivos. É por essa via da Festa e Guerra que, segundo a autora, as estruturas se declinam em história: "como 'abertura ao evento', cada festa produz um coletivo, sempre temporário" (Perrone-Moisés: 2015: 81). Poderíamos dizer o mesmo sobre os encontros ameríndios aqui abordados: cada encontro, como “abertura ao evento”, produz um coletivo transitório. Assim, a partir desse *insight* e das considerações de Detienne (2004) sobre a "construção de comparáveis", cheguei à conclusão de que meu material etnográfico viabilizava uma comparação dessa variação dos modos de formar e dissolver coletivos em redes, assim como dos modos de abertura ao evento.

Essa ideia de comparar modos de abertura ao evento acabou me conduzindo às *Ilhas de História* (Sahlins, [1985] 2003) e às suas formulações sobre o modo como a história é ordenada culturalmente e vice-versa e de como "a síntese desses contrários desdobra-se nas ações criativas dos sujeitos históricos, ou seja, as pessoas envolvidas". Em um primeiro momento, essa "antropologia estrutural histórica" e seus procedimentos e repertório de noções ("reavaliação funcional das categorias na prática"; contraste entre estruturas "performativas" e "prescritivas"; "estrutura da conjuntura") me parecia muito pertinente na abordagem dos encontros guianenses. Gow (2001), no entanto, me atentou para as limitações metodológicas dessa abordagem e apresentou razões convincentes pelas quais esse trabalho não pode ser tomado como um modelo geral de uso de métodos históricos em antropologia:

"Sahlins argues that we must understand history as the wagering in practice of pre-existent cultural schemes in the structure of the conjuncture. He writes, [...] 'how does the reproduction of a structure become its transformation?'. The challenge is lofty indeed, but it seems to hold anthropological thought

hostage to the very thing that the functionalists liberated it from, the extreme limitations on our knowledge of those things in the past never committed to stone or paper. How can we really know if anything is the reproduction of the structure, or its transformation, when our only knowledge of it is through the structure of conjuncture itself? [...] The most serious problem raised by Sahlins's work does not seem to me to be whether or not the Hawaiians thought Cook was a god, but the much more fundamental problem of how exactly we could ever come to know the answer to that question at this temporal remove. It is precisely because of such historical imponderabilia that I think that the use of historical methods in anthropology should start with what anthropologists know best, ethnography." (Gow, 2001: 24).

A partir dessa reiteração de que a etnografia está para a pesquisa antropológica assim como as 'fontes primárias' estão para a pesquisa historiográfica, o autor sugere que, no estudo de eventos históricos entre povos cujas "fontes primárias" são orais, seja adotado o método de aliar a pesquisa etnográfica malinowskiana à análise lévi-straussiana: a etnografia, por meio da descrição de contextos atuais e de conceitos nativos, forneceria as chaves da análise do mito, entendidos como relatos recontados (e, portanto, transformados) ao longo de milênios. Ao seguir esse método, Gow (2001) tem, a meu ver, o mérito de evidenciar que mito e história são indissociáveis e que, portanto, ao falar em "estrutura da conjuntura" Sahlins estava, afinal, reforçando a existência do par estrutura/conjuntura quando, na realidade, essas duas palavras referem-se ao mesmo e único processo de transformação. Pela mesma razão, me dei conta de que a "reavaliação funcional das categorias na prática", tema que perpassa toda a tese, não se realiza apenas na prática (como se houvesse momentos de "não-prática" na qual as categorias se estabilizassem), mas constitui, ao contrário, um processo de variação contínua que é a causa e o efeito de outras tantas variações. De modo muito semelhante é que Sáez (2008) aborda as *Mitológicas* de Lévi-Strauss como história:

[...] uma história pictográfica dos povos ameríndios - talvez a única história possível, na falta de escritas, mas por isso mesmo uma história modélica, capaz de sugerir alternativas às historiografias que contaram desde cedo com as armas e as correntes da escrita. [...] *Mitológicas* encara um desafio constante para os historiadores, mas quase sempre aludido por eles, diluindo a fronteira entre história e historiografia. A obra é um conjunto articulado de relatos indígenas, relatos que, apesar desse termo - 'mito' - com que os marcamos, descrevem o que, segundo os nativos alguma vez aconteceu: sua história. A história é contada não através/apesar desses filtros, mas com eles, não reduzindo os seus dados a uma temporalidade única, mas contrastando temporalidades. [...] *Mitológicas* é uma história de histórias, cujos objetos já são relatos" (Sáez, 2008: 140-141).

Essas colocações metodológicas de Gow (2001) e Sáez (2008) canalizaram meu interesse para pesquisas antropológicas para as quais relatos orais são tratados como fontes históricas. No caso da presente pesquisa sobre as Guianas, as obras de referência são Price (1985) e Gallois (1994). Ambas têm um valor inestimável tanto por serem fundamentais do ponto de vista metodológico mencionado acima como por abordarem povos (negros Saramaká no Suriname e índios Wajãpi no Amapá) que fazem parte da mesma rede de relações nas Guianas na qual os Zo'é também participam. Price (1985), por um lado, em *First-Time*, ao confrontar as fontes documentais coloniais e os relatos saramaká sobre episódios ocorridos no século XVIII, deixou evidente o papel da agência e das trajetórias de homens importantes na formação desses grandes coletivos afro-americanos nas florestas das Guianas. Além disso, essa obra traz uma inovação importante, relativa ao modo de apresentação dos dados no qual fontes coloniais e fontes orais sobre os mesmos episódios são apresentadas na mesma página. Gallois (1994), por seu turno, em *Mairi Revisitada*, a partir dos relatos Wajãpi sobre a Fortaleza de São José de Macapá-AP, aborda de maneira bastante clara o processo contínuo do pensamento ameríndio de historicização do mito/mitificação da história, abordado também por Sáez (2005). Do ponto de vista comparativo, esse trabalho além disso delinea pontos importantes de comparação com os Zo'é (ver cap. 7) e, assim como Price (1985), sugere um modo de apresentação dos relatos orais no texto (a autora, nesse caso, opta pelo formato de organizar os relatos em torno de temas, e não de eventos históricos, e de fazer comentários etnológicos na sequência da transcrição dos relatos orais).

O que todos esses autores me evidenciaram é que a noção de redes de relações, ao abranger as relações espaço-temporais entre seres diversos que povoam o universo por meio de dinâmicas de formação e dissolução de coletivos moduladas pela sazonalidade ecológica, pela ação política de pessoas importantes e por contextos de Festa e Guerra, já traz embutida em si o pressuposto de que pares como natureza/cultura, sociologia/cosmologia, indivíduo/sociedade, interno/externo e mito/história, tradição/mudança não são bons vocabulários para a descrição e análise dos mundos ameríndios e suas transformações. Como observou Viveiros de Castro (2012), o aparelho conceitual (indígena) que o etnógrafo quer descrever acaba desestabilizando o aparelho conceitual (ocidental) que o etnógrafo dispõe para descrever, de modo que o estudo antropológico de transformações ameríndias conduz à transformação da própria antropologia. Pensando nessas questões, antes de recorrer a outros grandes divisores modernos para tentar sintetizar alguma lógica nativa subjacente aos encontros, optei por me dedicar à tarefa de seguir e descrever redes e trajetórias e, assim, acabei focando o trabalho de pesquisa em campo no registro de relatos enunciados por narradores indígenas que participaram desses episódios recentes e na transcrição e tradução desses relatos. Esse trabalho, enfim, viabilizou o acesso às relações entre o acontecimento e sua interpretação,

entre os episódios recentes e as redes persistentes de relações nas Guianas, a partir de perspectivas e formulações indígenas.

Os relatos ameríndios (Parte II) que formam a base do material etnográfico foram registrados entre 2011 e 2019, em condições diversas. Em setembro de 2018, ao longo de um mês de estadia na Universidade de Lisboa, cataloguei todo o material audiovisual e cadernos de campo assim reunidos. O resultado foi um corpus formado por algo como trezentos e cinquenta relatos de interesse, registrados ao longo de quarenta e cinco viagens. Diante do volume do material e da inviabilidade de transcrevê-lo e traduzi-lo integralmente, me dediquei em seguida a organizar tematicamente os relatos catalogados cronologicamente e a iniciar o processo de seleção daqueles a serem transcritos, traduzidos e, finalmente, abordados na tese.

A partir dos relatos foram produzidos diversos textos indígenas, dentro dos quais eu sigo etnograficamente as principais conexões mobilizadas pelos narradores indígenas no contexto dessas relações. O que a sistematização, transcrição, tradução e, depois, a análise dos relatos tornou claro é que o procedimento de seguir pessoas e relatos é bem adequado ao propósito de dissolver a noção de “etnia” e de seguir redes, na medida em que através dos relatos emergem trajetórias de pessoas descritas por meio de conceitos mobilizados pelos narradores, e não ações transcendentais de “grupos” (“os Zo’é dizem, os Zo’é pensam”...); e, na medida em que nos relatos se apresentam entrelaçados os episódios e os conceitos que os descrevem, o método de seguir narradores e de registrar e seguir seus relatos foi uma boa forma de fazer o que Suzanne Oakdale (2007) caracterizou como “ancorar a auto-biografia à economia simbólica da alteridade”. Os relatos constituem assim uma via de mão dupla que, por um lado, dão acesso a qualificativos e conceitos relacionais zo’é e, por outro, deixam entrever traços das criatividades e das autobiografias dos narradores¹⁴. Ao longo do texto percorro essas duas vias, de modo a caracterizar os narradores e os contextos de fala específicos assim como as categorias de alteridade mobilizados.

O trabalho de transcrição e tradução dos relatos suscitou diversas questões e problemas. A maioria dos relatos são relatos feitos em língua zo’é. Tomei para mim a tarefa de transcrevê-los e depois vertê-los ao português. Ainda que o processo de transcrição tenha sido complicado em função de diversas dúvidas em relação à pronúncia e à grafia correta das palavras, o processo de tradução levantou questões muito complexas, que procuro abordar no texto na medida em que forem aparecendo. No caso dos relatos zo’é, em muitos casos, por não haver em português uma palavra que possa traduzir exatamente o sentido de uma palavra

14 Taylor (2007:148), no mesmo sentido, afirma: “Autobiographies play a very important part in building up the Jivaroan regime of history. They constitute in fact the only kind of discourse in which experience of the past is given narrative shape”.

zo'é, optei por manter no texto o vocábulo em questão grafado em zo'é (*itálico*) e descrevê-lo em seguida. Um exemplo é a palavra *merejwan*, abordada em diversos momentos na tese.

Os relatos tirió, katxuyana, wajãpi e waiwai foram feitos ou em alguma língua (ou em tupi-guarani, no caso wajãpi) ou em língua portuguesa. Os relatos feitos em língua indígena foram traduzidos por tradutores que estavam presentes na situação da narração. Ou seja, a tradução foi simultânea à narração. O meu trabalho assim foi o de transcrever, a posteriori, a tradução dos relatos. E então me deparei com a questão das palavras portuguesas escolhidas pelos tradutores indígenas para traduzir os relatos de outros indígenas e com o desafio que é descrevê-las etnograficamente, o que por sua vez me levava à discussão sobre o “português dos índios” feita por Perrone-Moisés (2015) e ao método da “equivocidade controlada” proposto por Viveiros de Castro (2015). A partir de então, segui com interesse e tentei descrever, ao longo da tese, alguns sentidos de palavras portuguesas mobilizadas pelos narradores indígenas em seus relatos. Outros relatos indígenas foram feitos em português, e levantavam questões semelhantes sobre as palavras portuguesas escolhidas pelos narradores para descrever os episódios.

Outro ponto importante a ser mencionado é que a partir da análise do material etnográfico ficou claro que: (i) uma parte das narrativas são *relatos sobre os encontros*, e portanto foram feitos depois dos encontros. E esses relatos *a posteriori* incluem relatos diretos (nos quais o narrador participou dos encontros) e indiretos (o narrador não participou dos encontros e, portanto, está recontando o relato de alguém); (ii) uma outra parte são *relatos feitos nos encontros* dos quais participei e versavam sobre temas diversos, inclusive sobre outros encontros. Em tais situações, procurei abordar e descrever tanto os acontecimentos descritos pelos narradores como as circunstâncias em que a narrativa foi feita, de modo a seguir a proposta de Bauman (1986) de articular na descrição etnográfica as relações entre os “eventos narrados” (aquilo de que se fala) e os “eventos narrativos” (o contexto e o modo de enunciação). É por isso que no texto aparecem informações que podem ser consideradas como “meta-dados” (p. ex: descrição do contexto de encontro com um narrador; descrição de algum modo de narrar) mas que da perspectiva aqui adotada aparecem como elementos importantes na descrição do movimento das redes.

Os relatos sobre encontros recentes remetem assim a relatos sobre encontros antigos, a modos de pensar e de agir e a seres diversos que povoam o universo zo'é. Os relatos permitem entrever que os encontros recentes, quando olhados de uma perspectiva de longo prazo e cobrindo uma extensa área geográfica, fazem parte de um movimento mais amplo de variação contínua, de transformações e persistências nos modos de aproximação e distanciamento de pessoas e coletivos.

Um fato notável, nesse sentido, é que vários outros problemas e questões etnológicos emergem dos relatos na medida em que neles os narradores levantam uma série de problemas e questões propriamente *indígenas*. Como pensar os termos da outra história quando os problemas e questões são outras? Dizem respeito, por exemplo, às relações colocados pelos índios, aos modos como são traduzidos por eles, comparados por eles. Encaro a etnografia assim como a tarefa de descrever modos ameríndios de se relacionar, de narrar, de colocar problemas, de traduzir e de comparar, ou seja, a tarefa de seguir a proposta da "antropologia minimalista" defendida por Sáez: "o que a antropologia tem para oferecer é um uso consequente de seu recurso mais básico: a etnografia [...] porque essa antropologia 'reduzida' à etnografia tem a possibilidade de ser uma ciência cujo objeto se defina apenas no final da pesquisa, ou em outras palavras uma ciência cujo objetivo está em descobrir ou inventar objetos." (2009:14).

Ao abordar *problemas colocados pelos índios*, pelas conexões que *eles* operam, a pesquisa, assim, não tem um problema colocado de antemão. Mas sim, creio eu, um foco claro (encontros recentes), uma abordagem bem definida (redes em movimento) e um método bem delineado (seguir relatos e relações). Os problemas foram surgindo na medida em que a pesquisa foi avançando, que os relatos foram registrados, transcritos e traduzidos, e que as conexões foram rastreadas.

A tese que procuro defender é que, contextualmente, é por meio de encontros que se produzem as alterações nos termos (nomes, categorias de alteridade). Alterações esses que têm como efeito a variação dos modos de relações em rede, e essa variação dos modos, por sua vez, implica em variações conceituais suplementares, em um movimento de transformação contínua e implicação recíproca entre categorias relacionais e modos de relações, entre conceitos e ações. Isso no contexto de relações em redes que há muito tempo articulam no espaço trocas de pessoas, de coisas, de saberes, de relatos dos antigos, de festas, de agressões, de comida e bebida, de cantos, de favores, de plantas. Meu objetivo é justamente seguir etnograficamente esses múltiplas trocas no âmbito de encontros recentes e o que os participantes têm a dizer sobre elas. Minha atenção é voltada para os modos como os *zo'é* constroem contextualmente relações e para os problemas levantados e para as múltiplas conexões operadas nos relatos sobre esses episódios ou neles enunciados.

O método que segui ao longo da pesquisa foi, portanto, o de seguir as pessoas que participaram desses encontros, registrar o que elas tinham a dizer sobre eles, seguir as múltiplas conexões mobilizadas por essas pessoas em seus relatos e, quando possível, articular essas conexões à etnologia das Guianas. Por essa razão é que do material etnográfico central da tese (formado por relatos que versam sobre os encontros recentes) derivam uma série de outros relatos, comentários e

comparações. O texto oscila assim entre a crônica dos encontros recentes e a etnografia das relações e dos conceitos ameríndios.

Por essas duas vias, pretendo acessar algo do universo relacional (isto é, transformacional) zo'é assim como algo do sentido que atribuíram a esses encontros recentes. O objetivo é descrever uma fração das redes guianenses, acessada por meio de encontros recentes que acabaram tendo diversos desdobramentos e foram conectados pelos índios com inúmeras outras trajetórias. A tese, assim, é uma etnografia dessas novas redes zo'é de relações nas Guianas, desses movimentos de aproximação e afastamento, suas modulações e seus efeitos, abordadas a partir de relatos diversos sobre encontros com pessoas tiriyo, katxuyana, kirahi, wajãpi e waiwai, assim como com seres e coisas diversos que povoam o mundo zo'é.

Percursos da tese

A tese é composta por duas partes: a primeira apresenta a etnografia dos encontros Zo'é nas Guianas; a segunda, os relatos ameríndios sobre esses encontros. As duas partes, no entanto, devem ser lidas de modo concomitante. Sugere-se ao leitor que a leitura seja iniciada pela Parte I e que, na medida em que no texto forem aparecendo as referências aos relatos ameríndios (entre colchetes, negrito e sublinhado; p. ex. [01. **“Encontros com os Zo'é”】), o leitor se dirija à Parte II para ler o relato em tela. Preferi adotar esse formato em duas partes, ao invés de inserir os relatos ameríndios integrais no corpo da etnografia. Outra alternativa seria não apresentar os relatos integralmente, mas apenas trechos. Essa opção, no entanto, tiraria o sabor e a “vida” dos relatos integrais.**

A tese segue, ao longo de sete capítulos, o fio cronológico dos encontros vivenciados recentemente pelos Zo'é, tal qual relatado por seus participantes ou por mim observado. Cada capítulo, segue assim, uma mesma estrutura formal: apresentação do encontro, contextualização dos relatos, comentários e análises das conexões e associações feitas pelos narradores. Os temas e modos acabam perpassando as crônicas dos episódios. O que se tem em vista é a variação contínua dos modos ameríndios de se transformar e das categorias relacionais; ou seja, é o problema da abertura ao evento no contexto de redes em movimento. Textualmente isso se reflete em um movimento pendular entre a crônica dos encontros e a etnografia das relações e dos conceitos. Mesmo estando organizada sobre um fio cronológico, os capítulos refletem esses diferentes momentos de aproximação e afastamento entre pessoas e coletivos.

O capítulo 1 aborda os quatro primeiros movimentos dentro da sequência cronológica dos encontros zo'é recentes abordados na tese: (i) encontro inicial no Erepecuru entre pessoas zo'é, katxuyana e tirió, em 2008; (ii) volta de algumas pessoas tirió para a terra zo'é, trazendo redes, roupas, mosquiteiros e painéis, em 2009; (iii) ida inicial de alguns jovens chefes zo'é para a aldeia Boca do Marapi, em 2009 e; (iv) volta de algumas pessoas tirió para a terra zo'é, em 2010.

O capítulo 2 aborda a experiência do jovem Kita, que em 2010 viajou e permaneceu com os Tirió por aproximadamente quatro meses na aldeia Kwamalasamutu, no sul do Suriname. A matéria-prima da discussão são os dois relatos de Kita sobre sua própria experiência em Kwamalasamutu, assim como um relatório da Funai e um relato dos missionários indígenas.

O capítulo 3 versa sobre o movimento recente dos Zo'é para os Campos Gerais do Erepecuru e sua relação com um antigo nexos de relação com os *kirahi*. Argumento que longe de poder ser classificado como uma “evasão induzida”, o movimento zo'é aos Campos Gerais foi uma cristalização clara da ação política ameríndia.

O capítulo 4 aborda a permanência de alguns zo'é na aldeia Boca do Marapi e está focado nos relatos de Singuhu, Kuru e Rusã. Essa ida para Boca do Marapi, paralela ao movimento para os Campos Gerais, gerou desavenças entre os zo'é, que procuro descrever de modo a evidenciar as modulações dos movimentos de aproximação e distanciamento e formação e dissolução de alianças e coletivos.

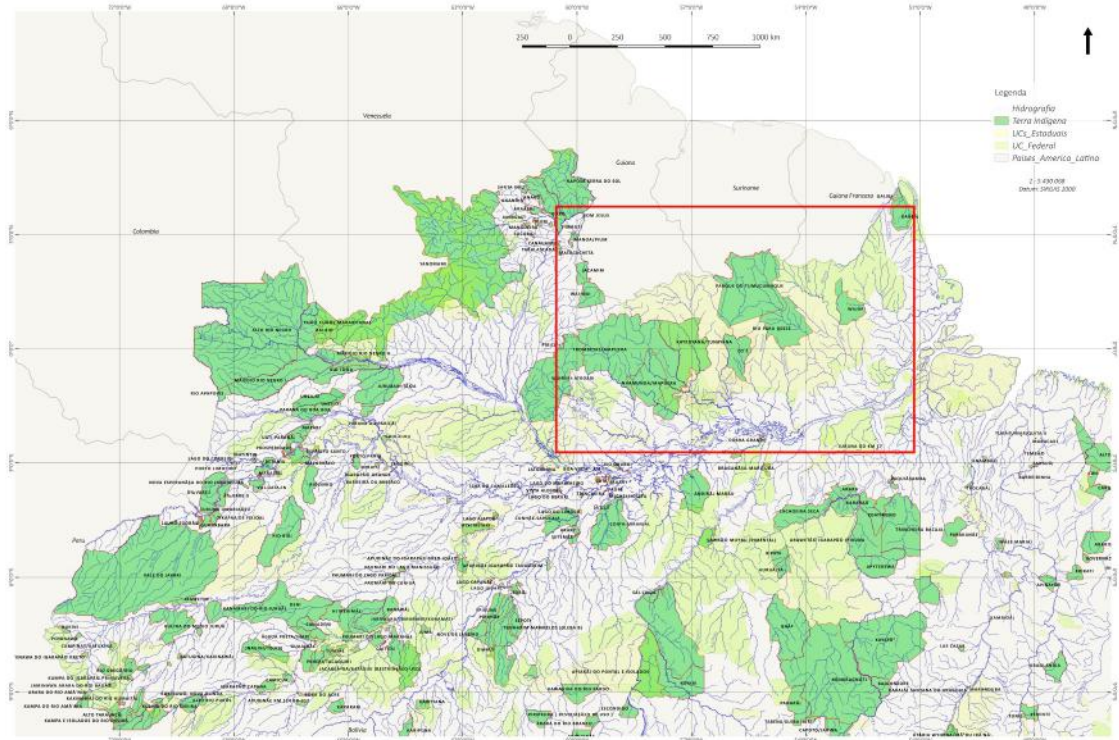
O capítulo 5 é um relato de duas viagens que tive a oportunidade de realizar com os Zo'é para a Cachoeira da Paciência, assim como um exercício de seguir as conexões feitas pelos Zo'é em vários relatos narrados ao longo das viagens. Em 2012 encontramos os Tirió da Boca do Marapi, que vieram fazer o pagamento acertado pelo trabalho na pista de pouso. Em 2015, fizemos outra viagem à Paciência. Embora não tenhamos encontrado os Tirió novamente, foi nessa viagem que Sarara fez relatos nos quais ele, a partir dos relatos de Geraldo, mobilizou relações importantes das redes zo'é contemporâneas. Essas relações associam os episódios relatados por Geraldo às trajetórias de personagens importantes do repertório oral zo'é: Wajkyt, Kunamiju e DUBY uhu. Além disso, nosso encontro com uma onça nesse episódio de 2015 me abriu acesso para outras relações zo'é.

No capítulo 6, abordo minhas viagens ao Tumucumaque em 2011, 2012, 2015, 2016 e 2018, sendo que as quatro primeiras foram viagens de poucos dias para a região da Missão Tirió e a outra foi uma viagem de trinta dias por diversas aldeias tirió nos rios Paru, Marapi e Sipaliweni. Meu objetivo é descrever brevemente questões importantes sobre redes tirió de relações registradas nessas viagens, em articulação com a literatura etnológica.

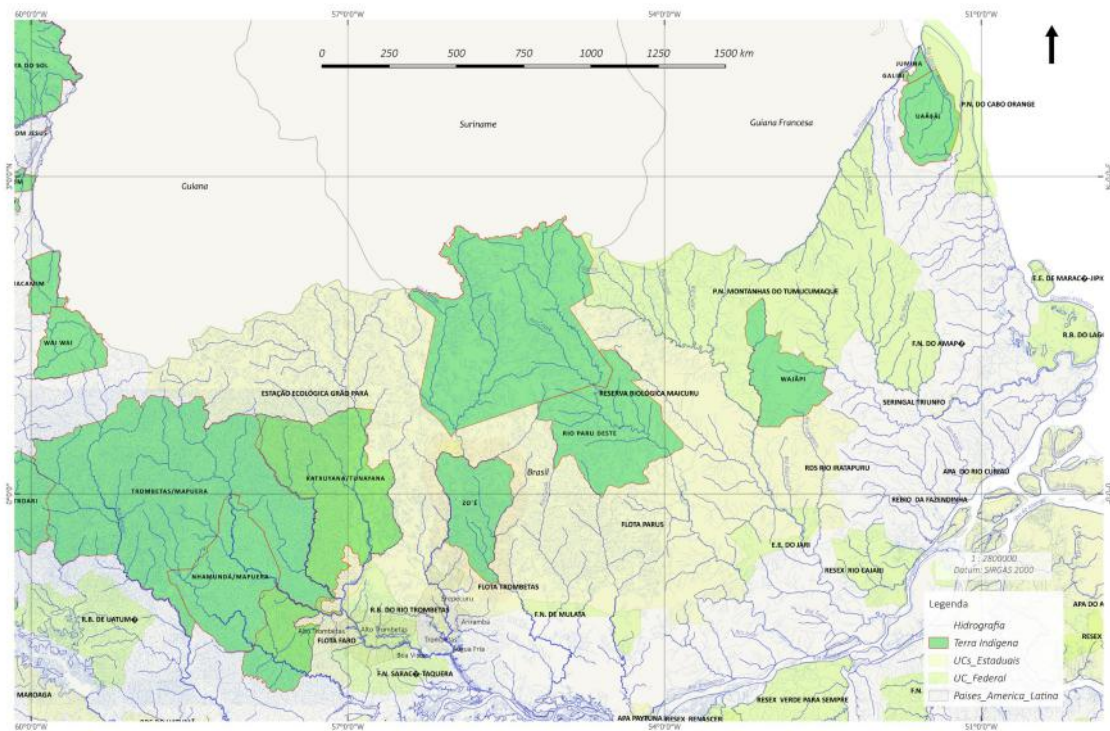
No capítulo 7, abordo o reencontro dos Zo'é com os Wajãpi em 2017 a partir da releitura do material de Dominique Gallois sobre o encontro de 1996 na TI Wajãpi. Esboço também uma breve nota sobre a relação Zo'é-Waiwai assim como acontecimentos recentes ocorridos na terra zo'é.

As palavras finais têm por objetivo articular a síntese das relações descritas ao longo da tese, de modo a delinear brevemente o modo de variação contínua desse nexo de redes guianenses. Ao relacionar as várias conexões e associações apontadas na pesquisa, e ao identificar persistências e transformações nos modos de relações, procuro recolocar as questões delineadas nesta introdução e apontar alguns possíveis caminhos para futuras pesquisas.

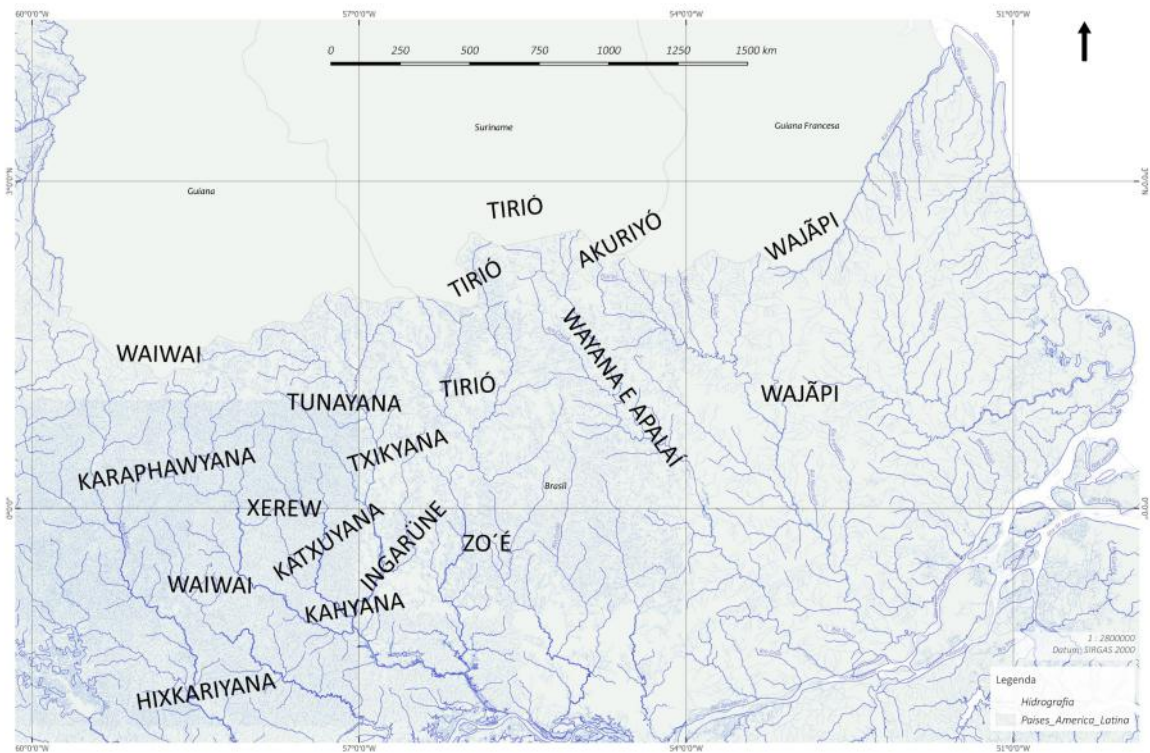
Caderno de Mapas



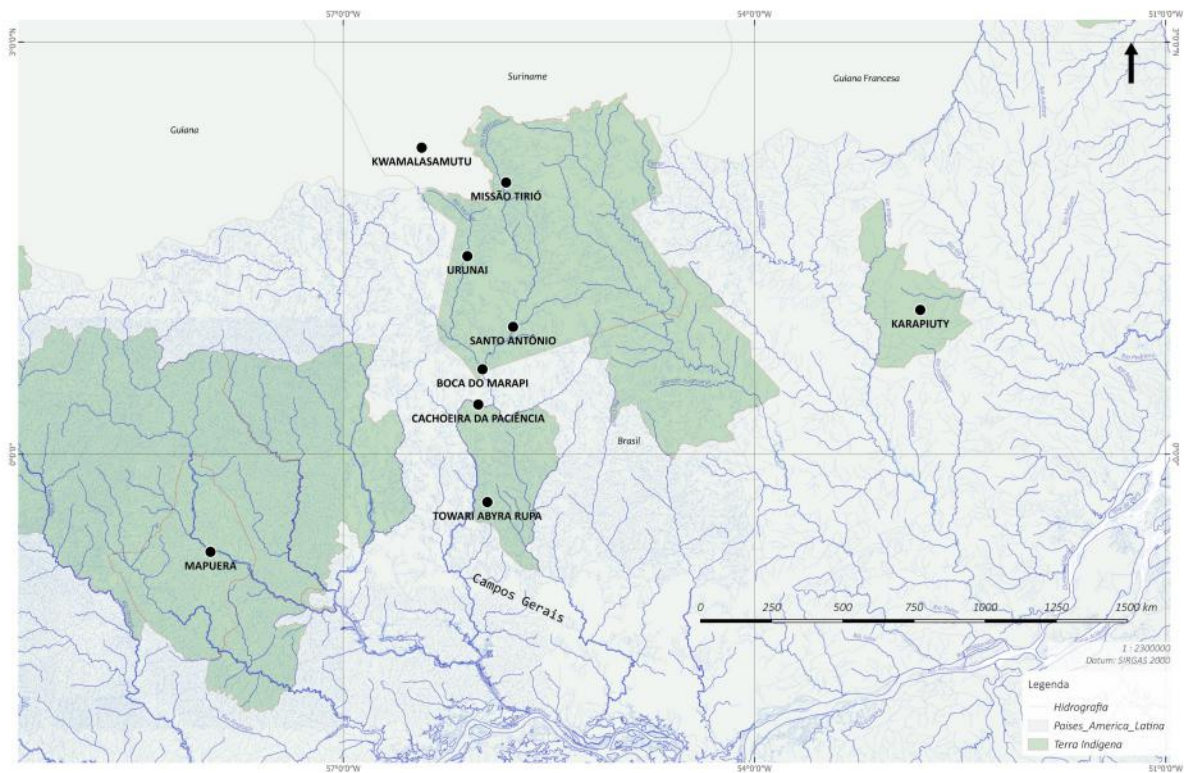
Mapa 1 – Região das Guianas: área de estudo



Mapa 2 – Terras Indígenas no norte do Pará e Amapá



Mapas 3 – Principais povos indígenas na área de estudo



Mapa 4 – Principais localidades mencionadas no estudo

PARTE I – ENCONTROS ZO'É

1 – NO EREPECURU

Notícias de um encontro ameríndio

No primeiro dia em que estive em Missão Tirió – no contexto da Assembleia da Apitikatxi em outubro de 2011 –, depois da janta coletiva no refeitório dos freis franciscanos um garoto veio me dizer: “o Celestino quer falar com você!”. “Quem é Celestino mesmo?”, pensei. Segui o garoto por um caminho que, saindo do pátio central da Missão, levava a um pátio de casas tirió, no bairro conhecido como “Centro”. Entramos em uma delas. Várias pessoas estavam sentadas em redes, cadeiras e bancos, conversando à luz de uma lâmpada fraca enquanto uma mulher servia *sakura*¹⁵ aos presentes. Na penumbra, reconheci Ângela Katxuyana sentada em um canto. Um homem então se levantou e me dirigiu suas palavras: “Oi, eu sou o Celestino Katxuyana Tirió, cacique da aldeia Santo Antônio. Pode sentar”. Logo um banquinho de madeira me foi providenciado e uma cuia de *sakura* me foi servida. Eu tinha visto Celestino mais cedo na assembleia, mas não tinha ligado o nome à pessoa. Nesse momento percebi que Amauri, irmão de Cláudio (professor da aldeia Boca do Marapi que eu havia encontrado em Macapá no dia anterior), também estava presente, assim como três senhores que depois descobri serem chefes importantes de aldeias na Terra Indígena Parque do Tumucumaque: Kapai (aldeia Urunai), Pudedeua (aldeia lawá) e Aretina (aldeia Pedra da Onça).

Celestino retomou então a palavra e narrou sua versão [01. “**Encontros com os Zo'é**”] dos encontros entre pessoas tirió, katxuyana e zo'é. Ao terminar seu relato, uns vinte minutos depois, Celestino me olhava. Logo me dei conta de que ele acabara de relatar acontecimentos e aspectos importantes das relações ameríndias recentes na região.

Embora o relato tenha sido feito de forma espontânea, Celestino não participou dos acontecimentos: seu relato reconta o relato de outra(s) pessoa(s). Depois dele, falaram os demais chefes. Aquelas pessoas que eu nunca tinha visto (exceto Ângela) me falavam sobre encontros com outras pessoas que eu também não tinha visto. Apenas muito tempo depois é que fui entender em mais detalhes os episódios relatados, a posição no mapa dos locais mencionados, as relações entre as personagens e a conhecer também parte da trajetória de pessoas que formaram esse coletivo “Tirió-Katxuyana” do qual Celestino faz parte. Por essa razão decidi

15 Bebida fermentada de mandioca e batata-doce.

tomar esse episódio, esse meu encontro com esses encontros guianenses, como o ponto de partida da etnografia.

Pelo relato de Celestino, no verão amazônico de 2008 o médio curso do rio Erepecuru foi palco de um encontro entre pessoas que se reconhecem como “Tirió” e “Katxuyana” e pessoas que se reconhecem como “Zo’é”. Entre outros estavam Geraldo e Amauri, da aldeia Boca do Marapi, e Moacir e Leonardo, da aldeia Santo Antônio. O encontro foi inicialmente tenso. Logo, no entanto, os ânimos se acalmaram e tudo transcorreu de maneira pacífica. Os Tirió e Katxuyana dormiram no acampamento (*tapaby*) zo’é, em uma praia no Erepecuru. Nessa primeira troca de ideias, as informações fornecidas pelos Zo’é de que a Funai “maltratava” e “só comprava coisinhas” impactaram profundamente os Tirió e Katxuyana e contribuíram, em parte, para o rumo dos acontecimentos posteriores. Nos dias seguintes, os Tirió e Katxuyana desceram o rio em direção à cidade de Oriximiná; e voltaram subindo o rio tempos depois. Os Zo’é, no entanto, não estavam mais no Erepecuru, e então os Tirió e Katxuyana retornaram às suas aldeias no Tumucumaque. No que se segue, sigo alguns pontos relevantes do relato de Celestino.

No tempo do avô de Celestino

“[Os Zo’é] perguntaram como a gente vivia. A gente não tinha contato também, nosso avô. Era assim. Agora está de roupa, de sandália” (Celestino, 2011).

No tempo do avô (paterno) de Celestino, isto é, antes de 1960, pessoas falantes de uma língua caribe, que são conhecidas por “Tirió” e que se reconhecem como “*tarëno*” viviam em aldeias dispersas pelas bacias dos rios Panamá (ou Wanamu), Marapi, Kuxaré, Paru de Oeste e Paru de Leste (no Brasil) e dos rios Sipaliweni, Kuruni, Tapanahoni e Paloemeu, no lado do Suriname.

Há um debate na literatura sobre o significado e sobre a grafia dos termos “tirió” e “tarëno” e sobre os diversos *yana* (povo, gente) que se consideram *tarëno* (Frikel, 1960; Rivière, 1969; Carlin; 1998; Meira, 1999; Fajardo, 2002, 2012). Enquanto do lado brasileiro os pesquisadores optaram pela grafia “Tiriyó”, no Suriname adotou-se a grafia “Trio” para se referir a esses grupos na serra do Tumucumaque, nas fronteiras Brasil/Suriname. Para escapar a esse contraste (Tiriyó/Trio) que a meu ver acaba por reiterar uma lógica colonial (a partilha do território *tarëno* entre Brasil e Suriname), optei na tese pelo termo “Tirió” de modo a enfatizar o fato de que o coletivo designado por esse nome é anterior às fronteiras nacionais. Tirió, portanto, ao longo da tese refere-se aos coletivos *tarëno* no Brasil e no Suriname. O termo “*tarëno*”, segundo Meira (1999), significa literalmente “os daqui”. No meu

entendimento, “tirió” e “tarëno” são termos que atualmente podem ser utilizados praticamente no mesmo sentido. Mas enquanto “tirió” parece estar mais associado às relações com o Estado e com os missionários (p. ex: povo indígena Tirió, “etnia” tirió, Missão Tiriós, Tirió do Brasil x Trio do Suriname), *tarëno* parece ser o modo como essas pessoas se veem a si próprias: *tarëno*, nós, os daqui.

Em relação aos *yana* que se consideram *tarëno*, Friel (1960), por exemplo, propôs uma classificação desses “sub-grupos” em “acessíveis” e “não-acessíveis”¹⁶: a) acessíveis - os próprios Tirió, Aramayana, Prouyana, Ragu, Okomoyana, Arimihoto, Kirikiriyana, Aramichó e Pianokoto; b) não acessíveis – Akuriyó, Wamã, Tiriómetesen, Wajarikuré. Esses nomes em geral apresentam-se com os sufixos - *yana*, -*yó*, -*koto*, -*so*, todos utilizados para designar “gente”. Tirió, portanto, é uma designação genérica que abrange uma profusão de nomes e relações e sobre a qual há um extenso debate linguístico e etnológico. Por hora, sigo a perspectiva de que a profusão de nomes e *yanas* remete não a “grupos” ou “sub-grupos” étnicos, mas sim a redes ou feixes de relações no espaço e no tempo entre pessoas e continuações (*itüpu*) que se reconhecem entre si como *tarëno* e estão relacionados por meio do intercâmbio de coisas, pessoas e saberes diversos.

De fato, as primeiras notícias sobre *yanas* de língua caribe no interior oriental das Guianas datam do século XVIII (Gallois, 1986; Carlin, 2002). Comparativamente aos Zo’é, são mais fartas as fontes documentais sobre os povos caribe da serra do Tumucumaque e seus modos de inserção em redes de intercâmbios¹⁷. Além dos *bush negroes* do Suriname (Friel, 1960; Rivière, 1969) chamados pelos Tirió de *mekoro*, os Tirió se relacionavam também com os Waiwai (Howard, 2001), com os povos de língua Katxuyana (ver Friel, 1971) e com os Wayana (Barbosa, 2005), razão pela qual os primeiros europeus que estabeleceram relações permanentes com os Tirió notaram que eles já conheciam diversos bens industrializados como

16 Na terminologia atualmente utilizada pelo Estado Brasileiro são utilizados os termos “povos indígenas isolados” e de “recente contato”. Ao longo da história do Brasil, essa classificação dicotômica passou por várias transformações terminológicas. Assim, os “acessíveis” de Friel já foram chamados de “mansos”, “civilizados”, “pacificados”, “domesticados”. Os “não acessíveis”, por sua vez, de “arredios”, “bravos”, “selvagens”, etc. Os missionários, por sua vez, utilizam os termos “alcançados” e “não-alcançados” (pelo Evangelho). Todas essas classificações, logicamente, informaram e conformaram, ao longo do tempo, diferentes políticas indigenistas: guerra justa, pacificação, atração, não-contato, evangelização (ver, por exemplo, Perrone-Moisés (1992) sobre a legislação indigenista no período colonial).

17 De acordo com Rivière (1987:2): “In fact the first visit by a European to the Trio was by Robert Schomburgk in 1843, but as early as the 17th century those on the coast of Surinam were aware of a people called the Trio living in the interior and it is not unlikely that unrecorded visits to the haedwater region had occurred by then as they had further east on the French Guyana and the Brazilian border. It seems fairly certain that Bush Negroe trade with the Trio antedates the beginning of the 19th century and arguably had its origins in the late 17th century, not long after the foundation of the Bush Negro societies.”

ferramentas, panos e miçangas, adquiridos por meio de relações com parceiros de troca, os *pawana* (Frikel, 1960).

No lado brasileiro, o Paru de Oeste (ou Erepecuru), em particular, maior afluente do rio Trombetas, no norte do Pará, é um rio que nasce nas serras do Tumucumaque, na região oriental do escudo das Guianas. Constituindo o divisor das águas que correm, no lado brasileiro, para a calha do rio Amazonas, e, no lado do Suriname, para o Oceano Atlântico, essas serras acabaram configurando o limite entre o Brasil e o Suriname. Em seu alto curso, acima da boca do Marapi, o Erepecuru é conhecido por “Paru de Oeste”, nome “oficial” originado a partir da fluvionímia tirió (*Paru* é um tipo de pacová que abunda nas margens desse rio). Seus afluentes principais são o Marapi e o Urucuriana, sendo que abaixo da foz desse último tem início a sequência de diversas cachoeiras que terminam nas gargantas da monumental Cachoeira da Paciência (ver cap. 5 adiante), situada na região que atualmente constitui o limite noroeste da Terra Indígena Zo'é.

Área de intensa ocupação indígena (cf. mapa de Nimuendaju, 1948), o Erepecuru veio a conhecer, no século XIX, uma ocupação dos negros fugidos das fazendas de Óbidos-PA (situada na margem esquerda do rio Amazonas) e que acabaram formando quilombos nos rios Curuá, Cuminã, Erepecuru e Trombetas (Andrade, 1995; Funes, 1995) e se inserindo nas redes guianenses. Padre Nicolino (1882), O. Coudreau (1901) e Mal. Rondon, do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) (1953), nesse sentido, fizeram importantes relatos de suas passagens pelo Erepecuru no final do século XIX e primeira metade do século XX.

A partir da década de 1960, no entanto, transformações profundas foram desencadeadas pela chegada e consolidação de missões religiosas tanto no Brasil quanto no Suriname. Em particular, as redes *tarëno* de relações – caracterizadas, grosso modo, pelo intercâmbio de coisas, pessoas, saberes e agressões entre aldeias pequenas dispersas por vastos territórios interconectados por meio de trilhas e vias fluviais – sofreram um forte impacto em decorrência da concentração e sedentarização em grandes aldeamentos no entorno das missões religiosas.

No lado surinamense, de acordo com Rivière (1969), em 1960 teve início a *Grasshoper Operation*, plano governamental que abriu em pleno território *tarëno* diversas pistas de pouso visando a interiorização da colonização nesse pequeno país do norte-amazônico. Complementarmente a essa operação, o governo do Suriname deu permissão para a missão evangélica *Amercian Door-to-Mission* trabalhar entre os Tirió. Em 1961, essa missão abriu duas bases, uma na localidade denominada Alalaparú (na bacia do Sipaliwini, afluente do rio Corentino, o qual faz a divisa entre Suriname e Guiana) e outra, Paloemeu, na margem do rio Paloemeu (afluente do rio Maroni, que faz a divisa entre Suriname e Guiana Francesa). Em 1962, com o colapso

da *American Door-to-Mission*, o trabalho missionário nessas duas bases foi levado a cabo pela *West Indian Mission*. No lado brasileiro, conforme o relato de Friel (1960), por meio de um acordo entre os missionários franciscanos (entre eles o próprio missionário Protásio Friel – que anos depois seria convertido pelos índios à etnografia) e a Força Aérea Brasileira (FAB), foi instalada em 1959 no alto Paru de Oeste uma missão franciscana e uma base militar (conhecida por Missão Tirió ou simplesmente “Tiriós”).

Segundo Friel (1971), as pessoas *tarëno* que viviam em aldeias nos rios Sipaliweni, Panamá (ou Wanamu) e Marapi foram para a Missão Alalaparu (no Suriname), ao passo que as que viviam no alto Paru de Leste (Okomoky), Tapanahoni e Paloemeu, foram para a Missão Paloemeu. As que viviam no alto Paru de Oeste (Paru), por sua vez, foram para a Missão Tirió. Em suma, ao cabo de dez anos (1959-1969), as muitas malocas *tarëno* foram concentradas por distintas instituições missionárias nas três grandes aglomerações mencionadas acima, conforme mostram os mapas apresentados por Friel.

Nas décadas seguintes (1970, 1980), sob os auspícios dos missionários, foram formadas aldeias-missões importantes nos dois lados da fronteira, desdobradas dos aldeamentos mais antigos: Kuxaré (desdobrada de Missão Tirió), Kwamalasamutu (desdobrada de Alalaparu) e Tëpu (desdobrada de Paloemeu). A partir da década de 1990, em função de tensões políticas entre os diferentes *yana tarëno*, de escassez de recursos naturais no entorno dessas grandes concentrações populacionais, de decadência das missões, de ampliação da assistência do Estado (saúde e educação) e, principalmente, do desejo de retorno aos antigos territórios, teve início um processo, tanto no Brasil quanto no Suriname, de “dispersão sedentarizante” (Fajardo, 2011; Mans, 2012), caracterizado pela descentralização de grandes aldeamentos como Missão Tirió e Kwamalasamutu e retomada de antigos locais nas bacias dos rios Paru, Trombetas, Cachorro, Marapi e Sipaliweni, mas em novos moldes de mobilidade e comunicação (motores de popa, avião, radiofonia, etc.).

“Queremos que os Zo’é fiquem dentro do nosso mosaico de áreas protegidas”

Foi no bojo desse movimento que aldeias como Pedra da Onça, Santo Antônio e Boca do Marapi foram fundadas no rio Erepecuru por pessoas que decidiram sair de Missão Tirió. Em 2008, os Tirió, no contexto desse processo de dispersão pela TI Parque do Tumucumaque – e, no caso dos Katxuyana, de retorno para o rio Cachorro (Girardi, 2019) –, buscavam uma alternativa fluvial que fizesse a ligação entre as aldeias e o centro urbano brasileiro mais próximo. Nessa ocasião, apoiados por um projeto de “fortalecimento das novas aldeias”¹⁸, enquanto desciam o rio

18 Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI).

Erepecuru em direção à cidade de Oriximiná-PA, acabaram se encontrando com os Zo'é.

Se, no ano de 2008, quando dos encontros com os Zo'é, os Tirió e Katxuyana estavam envolvidos em um projeto de “fortalecimento de novas aldeias”, em 2011, quando registrei o relato de Celestino, um dos pontos da pauta da Assembleia da Apitikatxi era a criação do “mosaico”¹⁹ de áreas protegidas e de “corredores de biodiversidade” no norte do Pará e Amapá. O outro ponto era justamente o da proteção de povos indígenas considerados pela Funai como “isolados” e de “recente contato”. É provavelmente por estar com esses assuntos frescos na cabeça naquela época que Celestino, no final do relato, diz: “Nessa discussão de criação do mosaico, a discussão é que eles fiquem isolados das outras áreas protegidas. Nós não concordamos, queremos que os Zo'é fiquem dentro do nosso mosaico de áreas protegidas”. Interessa-me, nesse trecho da intervenção, a tradução – ainda que o relato tenha sido feito em português – que Celestino faz de termos da política pública indigenista e conservacionista como “isolados”, “mosaico” e “áreas protegidas”. Ou, em outras palavras, os modos pelos quais as políticas públicas e seus vocabulários são apropriadas pela ação política ameríndia. Meu argumento preliminar é o de que, no caso das Guianas, esses modos de apropriação, seja de políticas de gestão ambiental e territorial, seja de proteção de índios isolados e de recente contato, seguem uma lógica bem definida de reconectar antigas relações com pessoas e lugares.

Perspectivas sobre o “primeiro encontro”

Embora ao longo da pesquisa eu tenha interagido muito mais com os Zo'é do que com os Tirió e Katxuyana, apenas dois anos depois de ouvir a versão de Celestino (em 2011) é que registrei, em 2013, uma primeira versão zo'é, de Toke [**02. “Encontros com os Tirió”**], sobre os encontros com os Tirió e Katxuyana no Erepecuru.

Toke e Celestino são pessoas importantes que, tanto um quanto o outro, junto com seus irmãos e cunhados, empreenderam movimentos de (re)abertura de aldeias em locais importantes. A trajetória do coletivo “Tirió-Katxuyana” será retomada em detalhes no capítulo 6. Toke, por sua vez, é um importante chefe zo'é. Por hora basta reter que ele é filho de Ihu (mãe) e Bede (pai, já falecido, e de quem também falarei adiante), tendo sido criado por Kwa'i, um dos principais conhecedores zo'é atuais. É irmão de Simirã (filho de Ihu com o finado Rawe) e cunhado dos irmãos

19 No vocabulário ambientalista e conservacionista, a palavra “mosaico” refere-se às iniciativas que visam incentivar a articulação entre diferentes atores (povos indígenas, assentados, ribeirinhos, quilombolas, instituições governamentais e não-governamentais, etc.) em determinada região.

Singuhu, Tubé e Moni (os dois primeiros casados respectivamente com Murasi e Kurik, irmãs de Toke), dos quais a irmã Tusá é casada com Toke e a irmã Tapisut é casada com Namihit (cuja irmã Patua é casada com Moni). Em virtude dessa trajetória de reiteração de relações e de suas implicações territoriais, essas pessoas foram capazes de articular a formação das primeiras aldeias na beira do Erepecuru (Pupuruni hembra, Tapy'yj rupa) razão pela qual Toke, Tubé, Singuhu, Namihit e Moni são alguns dos Zo'é que encontraram e mantiveram relações com os Tirió e Katxuyana.

Os relatos de Celestino e Toke enfatizam as diferentes perspectivas pelas quais esse primeiro encontro no Erepecuru foi encarado. De acordo com Celestino, os Zo'é ficaram com medo:

“Como a gente não tinha contato antes, eles ficaram com medo. Achavam que a gente era tudo branco, pois estava tudo vestido, de motor de popa. Não consideravam a gente como índio.” (Celestino, 2011).

O relato de Toke, assim como o de Ipo [**03. “Encontros com os Tirió”**], deixa evidente que esse encontro não só foi tenso como quase descambou para um conflito armado que foi evitado, segundo os narradores, por Tube e Geraldo. Geraldo, por essas e outras razões, ficou a partir de então conhecido pelos Zo'é como uma pessoa que pensa bem (*muha katu*). O relato de Toke, em particular, ao indicar que Pisin teria lhe dito “acho que os garimpeiros chegaram”, confirma a afirmação feita por Celestino de que os Zo'é acharam que os Tirió e Katxuyana eram *kirahi* pois estavam de roupas e motores de popa.

A palavra portuguesa “amigo”, enunciada pelos Tirió e Kaxuyana e ouvida por Ipo, foi crucial para distensionar os ânimos. “Amigo” assim como “parente”, como se verá adiante, são palavras do “português dos índios”²⁰ que, perpassando diversos contextos de relações abordados na tese, viabilizaram a aproximação entre pessoas antes afastadas, sendo, portanto, dispositivos linguísticos importantes para a constituição desses coletivos guianenses contemporâneos. E, como apontam os relatos de Toke e Ipo, foi em português que essas pessoas tirió, katxuyana e zo'é se comunicaram nesse encontro e nos encontros subsequentes, não sem equívocos.

“Se ele quisesse me matar, eu ia querer matar ele também [...] Não puxamos o arco. Não pegamos flechas. Tirió falou: ‘amigo’, ‘amigo’, falaram os Tirió. Os kirahi já tinham falado antes ‘amigo’, e então os Zo'é já sabiam ‘amigo’. Eu escutei bem eles falarem ‘amigo’” (Ipo, 2017).

20 Senu Perrone-Moisés (2015).

A “fala dura” de Toke sobre tosse, motores e espingardas

Um aspecto importante a ser comentado são as “falas duras” dos chefes Toke e Geraldo (ver o relato nº 04, de Moni, abaixo). O saber “falar duro” (*jawu tarak*) ou “conversar duro” (*porado tarak*) é uma capacidade fundamental dos chefes (*ly*), conforme me disseram os Zo’é inúmeras vezes e conforme observou Gallois (2002) entre os Wajãpi. “Falar duro”, conforme pude observar em várias ocasiões entre os Zo’é, envolve tanto o falar alto (em oposição ao falar baixo) como o falar com firmeza e convicção. Embora, segundo os Zo’é, Geraldo tenha “falado duro” com os outros Tirió e Katxuyana para evitar o conflito, o “falar alto” é uma característica desprezível para os Tirió (Carlin, 1998). De fato, em minhas estadias entre os Tirió pude perceber essa arte *tarëno* de falar baixo e ser compreendido²¹.

As “falas duras” de Toke, segundo ele mesmo, foram enunciadas em diferentes situações para diferentes destinatários e por diferentes razões: no “primeiro encontro” no Erepecuru a fala foi destinada aos Tirió e Katxuyana das aldeias Boca do Marapi e Santo Antônio e estava relacionada à precaução de Toke com *tõnõ*, termo zo’é utilizado para traduzir a palavra portuguesa “tosse”. Meses depois, Toke “fala duro” novamente, dessa vez com Aisea, pedindo motores e espingardas. Por essa época, e por conta mesmo do desejo dos Zo’é de obter “coisas dos kirahi” (ver cap. 3), Toke já estava “falando duro” com os indigenistas da Funai. Doenças e coisas dos *kirahi*, ao perpassarem diversos relatos, são dois dos problemas colocados pelos índios que pretendo discutir ao longo da tese. Em relação aos Zo’é, de antemão posso afirmar que motores (*motô*) e espingardas (*bok*) estão entre as coisas que mais despertam o interesse, tanto em função de suas eficiências técnicas para matar e para se deslocar por vias fluviais, como por seu papel dentro das redes ameríndias, por magnificar seus possuidores, por adensar relações.

Por trilhas e rádios: circulação de informações

Outro ponto que abre algumas possibilidades analíticas é a variedade dos modos de circulação de informações no contexto dos encontros. Entre os Tirió, a notícia se espalhou pelo rádio; entre os Zo’é, pelas trilhas: “Sarara foi pelo caminho”, disse Toke. O rádio foi o que viabilizou tanto a comunicação de Geraldo com os Tirió da aldeia Kwamalasamutu (no Suriname) como as negociações prévias às idas dos Zo’é

21 Segundo E. Carlin (1998, p. 22): “Loud speakers are treated with both disdain and fear. If a person is a loud speaker that is the first attribute that is mentioned when the Trio describe him/her and it is not a positive one. The Trio have an aversion to and seem to be totally intimidated by loud voices. Considering the fact that the Trio themselves and most of the other groups living in their villages, with the possible exception of the Wayana, are extremely softspoken people, who can communicate over large distances with a barely audible whisper, it is not surprising that most Creoles and whites are classed as loud speakers”.

para a aldeia Boca do Marapi (ver cap. 4) e para a Cachoeira da Paciência (ver cap. 5). A importância atribuída ao rádio pelos Zo'é e pelos Tirió pode ser relacionada ao fato de que, para povos organizados sobre complexas redes de caminhos e trilhas, o rádio, enquanto uma trilha virtual, permite que a informação circule de maneira muito mais veloz, potencializando assim a conexão entre locais muito afastados no espaço e, conseqüentemente, entre pessoas que se conhecem muito pouco ou que são muito próximas e que por alguma contingência acabaram se afastando.

Dois outros pontos de interesse: modo *nimim*, presença waiwai

Outros dois pontos mencionados por Toke me interessam em razão de sua recorrência em outros contextos narrativos.

O primeiro ponto são as diversas menções a ações feitas escondidas (*nimim*) pelos Zo'é. Toke menciona o “ir escondido” de Kita para o Suriname; o “vir escondido” dos Zo'é em relação à Funai na ocasião em que os Tirió estavam em Towari abyra rupa; o “ficar escondido” da espingarda para o João Lobato não pegar; e o “queimar escondido” das roupas femininas trazidas pelos Tirió. Mobilizado pelos zo'é em diversas situações, “nimim” é um modo fundamental de relação zo'é, algo como um fazer discreto, sem alarde: um devir-imperceptível.

O segundo ponto é a menção, ainda que breve, da vinda de um Waiwai para a terra zo'é junto com os Tirió do Suriname, detalhe importante e que tem diversas implicações para o entendimento do movimento das redes de relações ameríndias no passado e no presente. O histórico e alguns modos das relações Tirió-Waiwai e Zo'é-Waiwai serão abordados nos capítulos 6 e 7.

“Os Zo'é sabem que o Erepecuru é território de *kirahi*”

Por meio do relato de Toke é que eu soube que Ipo tinha participado do encontro com os Tirió e Katxuyana no Erepecuru. Tanto Ipo quanto seu irmão Boj (ambos filhos de Kiheham, importante chefe da aldeia Koporuhu no período anterior ao “Contato” na década de 1980) são homens cujos territórios (*tekoha*) estão situados na bacia do rio Tarari (afluente da margem direita do Cuminapanema). Ipo, na ocasião do encontro, encontrava-se no Erepecuru porque por aquela época havia se consumado o casamento de sua filha Uruwu ramuj rajyt (lit. “filha do vovô-urubu) com Namihit, chefe zo'é da região próxima ao Erepecuru.

O relato de Ipo (também chamado Sihet) foi realizado em setembro de 2017. Um mês antes (agosto), enquanto eu, dois assessores do Iepé e seis pessoas zo'é

estávamos na Terra Indígena Wajãpi em um intercâmbio (ver cap. 7), recebemos pelo rádio a notícia de que Ipo havia caído de uma árvore enquanto caçava, o que quase lhe custou a vida. Depois de cair, Ipo ainda conseguiu chegar na aldeia Kihetá, de onde seus companheiros o trouxeram na rede até o posto de saúde em Kejá. Foi nesse local que gravei esse relato de Ipo, enquanto ele se recuperava. Estavam presentes sua esposa Tatitu byk, sua filha By e Kita (filho de Boj, marido de By). Em setembro de 2018, um ano após o registro desse relato, Ipo faleceu tragicamente ao cair de outra árvore, enquanto caçava na bacia do igarapé Buruwa (afluente da margem direita do Tarari).

De acordo com esse trecho do relato de Ipo – “Os Zo’é sabem que o Erepecuru é território de kirahi” –, as pessoas falantes de uma língua Tupi-Guarani e que se reconhecem como zo’é até recentemente não tinham aldeias na beira do rio Erepecuru, mas sim na floresta do interflúvio entre os rios Erepecuru e Cuminapanema, subafluentes da margem esquerda do rio Amazonas, no norte do Estado do Pará. Embora as informações disponíveis sejam insuficientes para que se possa delinear as rotas de migração e as circunstâncias que os levaram ao atual território que ocupam, Gallois e Havt (1998) levantaram a hipótese de que os Zo’é, assim como os Wajãpi, são descendentes dos povos de língua tupi-guarani do baixo Amazonas. Aldeados em missões na margem esquerda do Amazonas nos séculos XVII e XVIII (ver Gallois, 1986), em algum momento da história colonial estes povos (ou frações deles) teriam se refugiado nas matas cortadas pelos afluentes da margem esquerda do baixo Amazonas, dentre eles o Cuminapanema e o Erepecuru.

Nesse movimento de longa duração, é certo que pessoas zo’é entraram em relações com pessoas não zo’é. Como mostram Gallois & Havt (1998), os Zo’é narram uma série de encontros com *apam*, *tapy’yj* e *kirahi*, três qualificativos relacionais fundamentais na constituição do coletivo zo’é. Esses relatos, no entanto, particularmente os que versam sobre guerras com os inimigos *tapy’yj*, indicam que os Zo’é se viram progressivamente privados de relações amistosas e, em passado não muito distante (porém não rastreável geneologicamente), optaram por se confinarem na terra firme do interflúvio Erepecuru-Cuminapanema até recentemente. A ausência de referências aos Zo’é na literatura etnológica e historiográfica sobre a região, no período anterior ao “Contato” (com C maiúsculo, da forma-Estado) na década de 1980, não pode ser tomada, portanto, como indício de seu “isolamento”, visto que “contatos” (com c minúsculo, da forma-contra-o-Estado) com outros coletivos perpassam muitos relatos zo’é.

A partir da década de 1980, o território zo’é, à semelhança do ocorrido no território Tirió duas décadas antes, passa a ser frequentado por pessoas *kirahi* que se consideram emissários da “palavra de Deus”. A consolidação do “Contato” (com C) dos Zo’é com os missionários em 1987 e seu efeito epidemiológico e territorial, a

retirada dos missionários da área indígena pela Funai em 1991, o início e consolidação da presença efetiva do Estado entre os Zo'é e suas muitas implicações nas duas décadas seguintes (1991-2011) serão abordados brevemente no capítulo 3. Por hora, a informação relevante aqui é que naquele verão de 2008, alguns jovens Zo'é estavam, por um lado, descontentes com a aliança com os *kirahi-funai* e, por outro, iniciavam um processo de intensificação da ocupação das margens do rio Erepecuru, em busca de novas áreas de caça, pesca e para abertura de novas clareiras/malocas. E encontraram os Tirió e Katxuyana. “Estávamos caçando uruburei (*uruwu*)” – afirmam Toke e Ipo em seus relatos – com objetivo de obter penas para confecção das tiaras (*ereha*) usadas pelas mulheres.

“O peixe não morreu”. *Merejwan*, segundo Ipo

Logo no início de seu relato, Ipo diz: “Bem cedo os zo'é cortaram o peixe, que então não morria. *Merejwan*! Então não morria, e os Zo'é então sabem: *kirahi*! Tem *kirahi* no Erepecuru talvez.” *Merejwan*²² é uma noção que perpassa vários contextos de relações zo'é com seres diversos, sendo algo como um sinal de que alguma coisa estranha está acontecendo. É uma palavra com carga negativa, associada ao perigo de morte²³. Em razão de sua difícil tradução para o português, optei por descrever ao longo da tese os vários contextos no qual os Zo'é mobilizam essa noção. No caso relatado por Ipo, o fato (observado pela manhã) de o peixe não morrer (*daomanoj*) mesmo depois de cortado (e de ter sido pescado no dia anterior) foi associado à presença de estranhos no Erepecuru. E o encontro com os Tirió e Katxuyana na tarde daquele mesmo dia confirmou, *post facto*, o presságio *merejwan*.

Idas e voltas entre o Pupununi e o Marapi

No ano seguinte (2009) ao encontro no Erepecuru, alguns Tirió (das aldeias Boca do Marapi e Kwamalasamutu) voltam à terra zo'é trazendo roupas, redes, mosquiteiros e panelas. É nesta ocasião que, na aldeia Towari abyra rupa (lit. “a morada do finado Towari”), Toke “fala duro” com Aisea e pede espingardas e motores. Na volta dessa viagem, três jovens chefes zo'é seguem com os Tirió e visitam pela primeira vez a aldeia Boca do Marapi.

Momentos desses encontros foram registrados pelos próprios Tirió. As imagens mostram os Tirió na aldeia Towari abyra rupa e os Zo'é na aldeia Boca do Marapi,

22 Correlato do *moraiwan wajäpi* (Gallois, 1988) e do *moraiwona parakanã* (Fausto, 2001). Esses autores traduzem *moraiwan/moraiwona* como “presságio” e/ou “mau-agouro”.

23 De modo similar, Gallois (1988:161) observou que entre os Wajäpi a noção de *moraiwan* também é associada ao perigo de morte decorrente de uma desordem cosmológica.

ocasião em que os Tirió montam jiraus de roupas em oferta aos Zo'é. Tais imagens circularam por vários caminhos, chegando ao conhecimento dos Tirió de outras aldeias do Brasil e do Suriname, de missionários brasileiros e surinameses, de pesquisadores e de organizações indigenistas em Macapá e Brasília, onde acabaram chegando ao conhecimento da Funai. Além dessas, tive acesso a imagens (fotografias e filmes de celular) que tiveram circulação mais restrita e que mostram cenas do cotidiano dos Zo'é na aldeia Boca do Marapi.

Dentro da terra zo'é, a circulação de informações para a Funai seguiu os caminhos zo'é, que contaram para o então chefe da Funai sobre os encontros com os Tirió. Mais ou menos no mesmo período também entraram em circulação as imagens dos zo'é nos castanhais dos Campos Gerais do Erepecuru, na zona rural do município de Oriximiná (ver cap. 3). De modo parecido, mas por outros caminhos, essas imagens dos Zo'é com os *kirahi* castanheiros chegaram ao conhecimento da Funai em Brasília. Em conjunto, tais imagens tiveram forte impacto nas redes de relações ameríndias e indigenistas.

Por meio dessas fotografias feitas pelos Tirió, eu sabia que Moni e Namihit, junto com Toke, eram os jovens chefes que primeiro tinham ido para a aldeia Boca do Marapi. Os relatos de Moni [04. **“Primeira ida a Boca do Marapi”**] e Namihit [05. **“Primeira ida a Boca do Marapi”**] foram registrados a meu pedido na base da Funai em Kejã, em 2016 e 2017, respectivamente.

O “Deus” tirió, segundo Moni e Namihit

Ao abordarem essa primeira ida à aldeia Boca do Marapi, tanto Moni quanto Namihit me falaram sobre “Deus” aquilo que os Tirió lhes falaram sobre “Deus”. Ou seja, me recontaram aquilo que lhes foi contado.

“Os Tirió sabem de Deus. Acho que sabem. Cantam! Cantam muito! ‘Kuré Kana, kuré Kana, kuré Kana’ diziam. Cantavam mesmo. Então eu fechava os olhos, os Tirió fechavam os olhos, mas eu não escutava, aí eu não sei. Não escutei a palavra de Deus, só os Tirió sabem e então eles escutam. Eu não sei a língua Tirió e então eu só ouvi dizer.” (Moni, 2016).

Moni, mesmo fechando os olhos, não escutava “Deus”. “Deus” fala a língua Tirió e por isso os Tirió cantam para ele em sua própria língua: “*kuré Kana, kuré Kana, kuré Kana*” que quer dizer “Deus é bom, Deus é bom, Deus é bom”. *Kan* foi a palavra caribe escolhida pelos missionários, tanto entre os Tirió como entre os Waiwai, para se referir à “Deus”. Tanto é que o aldeamento missionário formado no sul da Guiana em 1949 (ver Howard, 2002) foi chamado de “*Kan-a-shen*”, cuja tradução literal, em

língua waiwai, é “Deus ama você” (João Itxohtó Waiwai, comunicação pessoal). Nas aldeias tirió que tive a oportunidade de visitar, *Kan pakoro* é a “casa de Deus”, a igreja.

Segundo o relato de Moni, Geraldo falou para os Zo'é que “Deus” teria dito o seguinte para os Tirió da Boca do Marapi: “Não é para os Zo'é matarem vocês! [...] Se matarem vocês, vou então atirar fogo grande”. É provável que para esses jovens chefes zo'é a imagem do fogo grande (*tata uhu*) tenha remetido ao episódio primordial no qual um fogo grande tragou a primeira humanidade, recriada posteriormente por Nipuhan a partir dos ossos desses zo'é originais (ver Gallois, 1996a). O “Deus” tirió tem, portanto, um potencial vingativo. Mas, ao mesmo tempo, é generoso: “Não matem os Zo'é!”; “Não é para os Zo'é passarem fome!”; “Dê sabão [...] dê cuia [...] dê roupa, Ele falou”.

Em razão dessas boas palavras em relação aos Zo'é, Moni tirou duas conclusões daquilo que lhe disseram os Tirió sobre “Deus”. A primeira é a de que “Deus pensa bem sobre os Zo'é”. E a segunda é a de que os Zo'é pegaram roupas por que “Deus” quis: “Deus falou, isso mesmo que ele falou. E então eu peguei roupas, e então tive roupas”. Aisea, pastor tirió de Kwamalasamutu, foi reconhecido por Moni por sua capacidade extraordinária: “Foi Aisea que conversou com Deus”.

Namihit, por sua vez, depois que lhe perguntei se os Tirió tinham lhe dito algo sobre “Deus,” se referiu às orações feitas pelos Tirió antes das refeições. Novamente, Aisea era a pessoa tirió que estava à frente dessa relação com “Deus”:

“Cozinhamos caça, cozinhamos muito peixe, e então Aisea falava: ‘Quero comer’. E então Deus dizia: ‘Está bem!’. ‘Coma bem’, dizia Deus. ‘Não encoste’, dizia Deus. E então não tocavam de jeito nenhum. ‘Não toque na sua comida’, disse Aisea [...]: ‘os mortos sabem, Deus sabe, e então fala: pode comer’. Então Aisea abre os olhos, e come o peixe. Os Tirió fecham os olhos e então escutam. Fecham os olhos, como se fossem dormir, e então escutam, aí um Tirió fala: ‘acho que Deus está bem’, aí os outros Tirió fazem ‘ahaaaam’, assim fizeram, e então comeram. [...] Eu fechava os olhos, mas não escutava.”

Da mesma forma que Moni, Namihit fechava os olhos mas não escutava a palavra de “Deus”. Ao contrário dos Tirió, que fechavam os olhos e escutavam. Na medida em que Aisea disse que “[...] os mortos sabem, Deus sabe [...]”, é muito provável que os Zo'é tenham associado a capacidade de Aisea à capacidade que alguns poucos zo'é tem de se comunicar com os mortos (*tajwira kō*) por meio de um “saber-sonhar” (*opaho okuha*). Devido a essa capacidade comunicativa e em razão de Aisea ter sido a pessoa que tomou a iniciativa de levar os Zo'é pela primeira vez para uma aldeia Tirió é que Namihit afirmou: “Aisea é chefe mesmo”.

Palavras que aproximam, sintomas que afastam

Aisea é um chefe mesmo e, segundo Namihit, voltou tempos depois para a terra zo'é junto com outro chefe, chamado Kamaña²⁴:

“Aisea foi embora, acho que para a Missão. Depois ele voltou com outro chefe, voltou com Kamaña. Aisea conversa bem mesmo. Geraldo mesmo que veio, e então eu vim de volta. ‘Não queremos te matar, parente!’. ‘Você também é nosso parente mesmo’, disse Geraldo. ‘Eu sou parente, você é parente também. Não me mate!’ disse. Então eu ouvi e fui embora. Naquele tempo teve tñõ.”

Como mencionado acima, o uso pelos Tirió da palavra “parente”, assim como da palavra “amigo”, teve como objetivo distensionar os ânimos e viabilizar a aproximação aos Zo'é. Como bem mostrou Aparecida Vilaça (2018), o termo “parente” é usado pelos índios para se referir justamente àqueles que não são parentes. E, sendo assim usado, opera como um conector de redes ameríndias e impulsiona a formação de novos coletivos de pessoas. E nisso os Tirió foram bem-sucedidos: conseguiram se aproximar dos Zo'é. No entanto, junto com Kamaña veio tñõ. Ao longo da pesquisa entre os Zo'é, pude perceber que tñõ afasta pessoas e que os Zo'é, desde esse episódio, associam os Tirió à tñõ. Namihit foi uma das vítimas da tñõ trazida pelos Tirió do Suriname. Nessa ocasião, Geraldo lhe disse: “tñõ não vai fazer muito mal, você vai andar ainda, disse Deus”.

Notícias de uma guerra, segundo Geraldo, recontada por Namihit

Namihit me recontou também a história que Geraldo lhe contou sobre uma certa guerra entre os “Katxuyana” e o “Tirió”, ocorrida na região da Cachoeira da Paciência:

“Geraldo falou: ‘vieram na roça velha, na Paciência, aqui outros índios chegaram, e então eu corri’, disse Geraldo. ‘Os Katxuyana chegaram, de canoa, e então eu saí correndo, para a região do Urunai’. Os do Geraldo, o pessoal do Geraldo, foram embora, e então os Katxuyana foram, e aí talvez mataram Tirió, guerrearam muito, guerrearam muito e aí os Tirió guerrearam muito também. ‘Eu fiquei escondido, depois eu vim para o local que viria a ser Marapi’”. (Namihit, 2017).

Pelo relato de Namihit, a impressão inicial que tive foi a de que essa guerra tinha ocorrido há não muito tempo atrás, pois Geraldo – hoje com aproximadamente cinquenta anos – teria participado dela. Namihit falou que Geraldo falou coisas

24 Em seu relato, Namihit afirma que Kamaña é chefe de Kuxaré mas, na verdade, Kamaña é um dos chefes de Kwamalasamutu, no Suriname.

como “eu corri” e “eu fiquei escondido, depois eu vim pro local que viria a ser Marapi”. Em 2018, nove meses após o relato de Namihit, tive a oportunidade de conhecer algumas aldeias tirió nos rios Erepecuru e Marapi. Só então, a partir do que me contaram algumas pessoas, é que fui entender que a guerra da qual Namihit tinha ouvido falar por meio de Geraldo tinha ocorrido antigamente, antes da chegada dos *kirahi* no Erepecuru, e tinha sido uma guerra não entre os “Tirió” e “Katzuyana”, mas entre os Sakita e os Txikyana (ver cap. 6). Ou seja, é provável que Geraldo tenha dito para Namihit, em português, algo como “meus antepassados correram, ficaram escondidos, e depois vieram pro local que viria a ser Marapi”. Nessa mesma viagem para as aldeias tirió pude confirmar, no entanto, um ponto mencionado por Namihit a partir de suas conversas com Geraldo: que a região da Cachoeira da Paciência (atual limite noroeste da Terra Indígena Zo’é) era, no passado, ocupada por pessoas de língua caribe²⁵. O que confirma, por sua vez, que a ocupação zo’é do rio Erepecuru é um fato recente. Seja como for, essa notícia zo’é de uma certa guerra caribe aponta para a persistência, no contexto dos encontros recentes, da circulação de saberes, da prática ameríndia de recontar histórias.

Aisea volta à terra zo’é trazendo presentes para Toke

Em decorrência da “fala dura” de Toke, os Tirió de Boca do Marapi e Kwamalasamutu, além de Mário Katzuyana (que vive na aldeia Orokofa, nas cabeceiras do Paru) retornam em fevereiro de 2010 para a terra zo’é, trazendo uma espingarda (calibre 12 da marca Baikal, fabricada na Rússia) e um motor de popa (Yamaha 15 hp, fabricado no Japão). Ambos foram trazidos por Aisea de Paramaribo, capital do Suriname, e dados à Toke. O encontro ocorreu na aldeia Pokaty, localizada nas cabeceiras do igarapé Pupuruni, onde os Tirió permaneceram alguns dias, conforme o relato de Mário **[o6. “Viagem à terra zo’é”]**. Esse relato, assim como o de Celestino, foi feito em Missão Tirió, mas em 2012. Nessa ocasião, ele e eu estávamos participando da Assembleia anual da Apitikatxi, evento importante onde se reúnem todos os chefes de aldeias nos rios Erepecuru e Marapi, no oeste da Terra Indígena Parque do Tumucumaque, além de alguns chefes de aldeias no Suriname. O relato foi feito em português a meu pedido, depois que

25 Do ponto de vista documental, essa ocupação caribe da região da Cachoeira da Paciência é atestada pelo mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú (1948) e pelos relatos e registros fotográficos da expedição feita pelo Marechal Rondon, em 1928 (Rondon, 1953; Cruls, [1930] 1973). No século XIX, Padre Nicolino (1882) informa que uma mulher indígena que acompanhou uma de suas expedições no Erepecuru era nascida no igarapé Poanã, afluente da margem direita do rio Erepecuru nas proximidades da latitude zero. O próprio nome desse igarapé, “Poanã”, é de provável origem caribe (Poanã = *Pawana*). *Pawana* é a palavra atualmente traduzida pelos Tirió como “amigo” e pelos Waiwai como “visitante”, e que na literatura etnológica foi traduzida, em relação aos Tirió, por “parceiro de troca” (ver Barbosa, 2005). Segundo Frikel (1955), o interflúvio entre o alto Kaxpakuru (afluente da margem esquerda do Trombetas), o igarapé Poanã e o Panama (formador oriental do alto Trombetas) era uma área com diversos caminhos que conectavam essas áreas, sendo ocupada pelos Kahyana, Txikyana e Tunayana.

fiquei sabendo que ele foi um dos chefes do Tumucumaque que havia ido às aldeias zo'é.

Mário confirma a sequência inicial dos encontros: o “primeiro encontro” no Erepecuru, a posterior ida dos Zo'é para a aldeia Boca do Marapi e o retorno dos Tirió e Katxuyana para a terra zo'é, para a aldeia Pokaty. Como aponta o relato, Mário foi ao Pokaty em companhia de Kamaña e Aisea, importantes chefes da aldeia Kwamalasangutu, no Suriname. Isso indica que, um ano após o “primeiro contato”, a relação com os Zo'é já tinha tomado grandes proporções para os Tirió e Katxuyana, a ponto de mobilizar a ida para a terra zo'é de chefes de aldeias distantes. Na volta dessa viagem, o jovem Kita (que os Tirió e Katxuyana chamam de Kritó; ver cap. 2 a seguir) segue com Geraldo, Kamaña e Aisea até a aldeia Kwamalasangutu.

Tendo se empolgado durante a narração, o relato de Mário acabou andando por outras veredas, e de sua viagem para as aldeias zo'é ele acabou chegando a um assunto ao qual retornarei no capítulo 6: as trajetórias katxuyana e de outros *yana* no último meio século, da ida para grandes aldeamentos missionários aos movimentos de retorno para os antigos locais de moradia.

2 – KITA VAI À KWAMALASAMUTU

Kita vai à Kwamalasamutu

Durante a permanência dos Tirió e Katxuyana em Pokaty em 2010, o jovem Kita decidiu seguir viagem com Geraldo, Aisea e Kamaña.

“Tinha um rapaz, Kritó, que chegou lá com a gente e falou: ‘quero conhecer a aldeia de vocês!’. Aí a gente conversou com o pai dele que estava lá, e então tudo bem. ‘Vocês não vão matar né?’, perguntaram. ‘Não! Vamos cuidar dele!’, a gente respondeu. Aí nós levamos. Ele ficou na Missão Tirió três dias e daí o pessoal do Suriname levou ele. Ele passou uns quatro meses em Kwamala.” (Mário Katxuyana, 2012).

Primeiro, foram pelo caminho da aldeia Towari abyra rupa, e de lá, pelo caminho de San, até a boca do igarapé Pupuruni. Seguiram de canoa, pelo Erepecuru acima, até Boca do Marapi, onde Kita acabou sendo chamado por Aisea e aceitou seguir viagem para Kwamalasamutu²⁶, a maior aldeia tirió atual, situada no sul do Suriname. Kita ficou vivendo entre os Tirió em Kwamalasamutu por aproximadamente quatro meses, no início de 2010.

Ao assumir a Coordenação da Frente Cuminapanema em 2011, e antes mesmo de conhecer Kita, tive conhecimento desse acontecimento a partir de um relatório elaborado pelo Coordenador anterior da Frente Cuminapanema, em abril de 2010 (Funai, 2010a). Foi por essa época também, em 2011, que Dominique Tilkin Gallois me enviou o arquivo do boletim GC Kids (2010) contendo o relato dos missionários sobre os encontros dos Tirió com os Zo'é, intitulado “When one tribe reaches another for Jesus”. Escritos com objetivos e para públicos muitos distintos, esses dois relatos são esclarecedores das perspectivas que os informam: de um lado, uma

26 Peter Rivière, em um relatório intitulado “A Report on the trio Indians of Surinam”, encaminhado ao governo do Suriname em 1979, faz a seguinte descrição: “The village of Kwamalasamoetoe contains approximately 575 Indians, mainly Trio but also varying numbers of Waiwai, Katwena, Saloema, Tunayena, and others. These small groups are tending to adopt Trio ways, and the common language is Trio. The village of Kwamalasamoetoe was formed by the migration of the population from the old village of Alalaparoe in 1976-77. The reasons for this move are complex and difficult to untangle but there is no doubt that given the physical limitations of the Alalaparoe site the action was the right one”. Segundo o linguista Sérgio Meira (1999) o significado de “Kwamalasamutu appears to comprise two elements, one *kwama*, a kind of bamboo, and the other *samu* “sand”; it seems to describe a sandy area, with *kwama*, probably by the river bank.” Escrevendo em 1998, a linguista E. Carlin informa que por esta data viviam em Kwamalasamutu entre 800 e 1.000 pessoas, constituindo, segundo a autora, a maior concentração Tirió. O arqueólogo J. Mans (2012), no entanto, informa que já na década de 1990 estava em curso um processo de descentralização de Kwamalasamutu e abertura de diversas outras aldeias menores em áreas na bacia do Sipaliwani, do Corentino e do Tapanahoni, de modo que talvez o número atual de pessoas vivendo em Kwamalasamutu seja menor que aquele registrado por E. Carlin.

agência indigenista estatal, responsável pela política pública de “proteção” dos Zo’é e, de outro, uma agência missionária, responsável por divulgar a “palavra de Deus” entre povos indígenas.

Meu objetivo, em contraponto, é abordar algumas perspectivas de Kita sobre sua própria experiência a partir de dois relatos de viagem [**07 e 08, ambos intitulados “Viagem à Kwamalasamutu”**] que tive a oportunidade de registrar com ele. Se, por um lado, na análise dos relatos de Kita, a distância temporal entre as duas versões viabilizou comparações entre aspectos dos eventos narrados, dos eventos narrativos e de suas interrelações, por outro lado, a possibilidade de confrontação entre os relatos de Kita, o relatório da Funai e o breve relato dos missionários tornou esse episódio ainda mais interessante para uma etnografia de redes e equívocos.

O primeiro relato de Kita foi registrado em fevereiro de 2013, três anos após a viagem à Kwamalasamutu, e o segundo em março de 2019, nove anos após. Ambos foram narrados no Kejã, e acabaram tomando a forma de conversas sobre a viagem. Os dois relatos foram narrados na língua zo’é e em ambos, principalmente no de 2013, Kita se utiliza de termos da língua portuguesa.

Quando conheci os Zo’é, logo descobri que Kita (fig. 5) era uma figura ímpar. Jovem e muito animado, sempre apresentou modos de ser bem diferentes daqueles dos rapazes de sua idade. No início de minhas andanças pelas aldeias zo’é, achei curioso o fato de que ele aproveitava essas ocasiões e registrava com minha câmera fotográfica diversos momentos e cenas da viagem que eu não via. Primeiro filho do casamento entre Boj, um importante chefe, e Jurusi, Kita, segundo seu pai, cedo demonstrou muita curiosidade pelos *kirahi* que trabalhavam no posto da Funai e da Saúde em área. Com isso, ao longo do tempo Kita se familiarizou com a língua portuguesa e se tornou um importante professor no meu processo de aprendizado da língua zo’é.

Em 2013, quando registrei o primeiro relato de Kita, a frequência dos rádios das aldeias Zo’é continuavam em ebulição em função dos encontros com os Tirió, das idas para os Campos Gerais e da mudança na Funai²⁷. Principalmente, continuavam as idas e vindas dos Zo’é para encontrar moradores *kirahi* dos castanhais dos Campos Gerais. Nesse contexto, Kita, por ser de certa forma acostumado a lidar com os *kirahi* e por falar português, ocupava uma posição-chave na articulação das redes de relações com os castanheiros e, assim, canalizava um fluxo de bens, principalmente roupas, que ele então colocava em circulação pelas aldeias zo’é.

27 Sobre a ida para os Campos Gerais e a consequente mudança na Frente Cuminapanema da Funai, ver cap. 3, adiante.

Nesse período entre 2013 e 2019, no entanto, diversas mudanças ocorreram tanto na relação dos Zo'é com os Tirió e com a Funai como na vida de cada pessoa em seus múltiplos relacionamentos, e com Kita não foi diferente. Em 2013, Kita estava com 22 anos, recém-casado com By (também esposa de Pisin) e com um filho pequeno (Bijeruhu juke moporet, lit. “o que matou um animal grande”), morando em Jikirity na casa de Ipo e Tatitu, pais de By. Em 2019, Kita estava com 28 anos. Ele, By e Pisin, com dois filhos pequenos, estavam em um período muito difícil em função da morte recente e inesperada de Ipo, em setembro de 2018, razão pela qual eles queimaram as casas e os pertences e abandonaram a aldeia Kasingary, que Ipo havia formado em 2014-2015, e retornaram para as aldeias Jikirity e Nãhu, no território de Boj (“Boj rekoha”), pai de Kita e irmão mais velho de Ipo.



Figura 5 – Kita em auto-retrato na floresta

Uma relação assimétrica

Ao longo dos dois relatos é evidente a associação que Kita faz entre sua ida para Kwamalasamutu e desavenças envolvendo a Funai. Logo no início do primeiro relato, Kita informa que os Zo'é tiveram que se organizar pelo rádio e se deslocar pela terra zo'é sem chamar a atenção dos funcionários do órgão indigenista. Já no segundo relato, Kita diz: “[...] o João não gostava de mim e então eu fui para Kwamala”. Nessa época, a relação dos Zo'é com a Funai, particularmente com João

Lobato²⁸, estava bastante desgastada. Além dos trechos dos relatos de Kita mencionados acima, a tensão existente entre jovens chefes zo'é e o chefe da Funai fica evidente no relatório intitulado “Relato de Subtração de Membro da Comunidade Indígena Zo'é em fevereiro de 2010”²⁹.

Tal relatório, assim como o relatório da Funai sobre a ida dos Zo'é para os Campos Gerais (ver Capítulo 3), são importantes como fontes de informação e por deixarem entrever as maneiras como se articulam, nessa vertente “protecionista” de pensamento indigenista, premissas teóricas sobre os povos indígenas e modos de ação política³⁰. Assim é que o relatório, ao abordar o “fato”, o “indivíduo” e o “contexto histórico” em questão, acaba fazendo apontamentos e caracterizações sobre as “novas relações interétnicas” que, além de etnograficamente inconsistentes, terminam por negar toda e qualquer agência aos Zo'é³¹.

Em particular, há um trecho ambíguo e fundamental sobre o “indivíduo” Kita:

“[Kita] nunca foi exatamente ‘marginalizado’ pelos Zo'é, cuja cultura da tolerância respeita francamente as opções pessoais. Apenas, tornou-se um indivíduo não-provedor, mas que de qualquer forma era interessante à coletividade por permitir o acesso e troca, ainda que através do furto generalizado, de bens e materiais que cobiçava. Além do que, sua proficiência em outras línguas sempre era um bem ‘utilizável’, dentro da rede de interesses políticos Zo'é no estabelecimento de contatos alhures”.

Paradoxalmente, é o próprio relatório que deixa claro que Kita, longe de ser um “indivíduo não-provedor”, era justamente o contrário: uma pessoa provedora de bens, palavras e relações: “era interessante à coletividade”. Inversamente, do ponto de vista de Kita, o “indivíduo não-provedor” era justamente o chefe da Funai.

Pelos relatos de Kita e por outros relatos similares que ouvi ao longo do tempo, entendi que eram dois modos específicos do chefe da Funai que contribuíram para o afastamento dos Zo'é: o modo de comunicação (“só grita”; “não conversa”) e o modo de se relacionar por meio de coisas, de bens industrializados (“não dá as coisas”). Em suma, conversar e trocar coisas, dois modos fundamentais na constituição das socialidades guianenses. Em 2010, finalmente, a vontade zo'é de

28 João Carlos Lobato foi o Coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema por aproximadamente quinze anos, no período compreendido entre 1996 e 2011.

29 Tal relatório foi encaminhado à CGIIRC pelo Coordenador da FPE Cuminapanema em abril de 2010. Nele são apresentadas informações sobre o episódio da ida de Kita à Kwamalasamutu.

30 Uma crítica a esse vertente indigenista protecionista foi elaborada por Gallois (2015).

31 Neste sentido, há um trecho do relatório da Funai bem significativo dessa concepção “protecionista”: “A dita ‘evasão’ de Kita em tudo se caracteriza por um processo de assédio ideológico, aliciamento direcionado e subtração de membro da comunidade indígena Zo'é, de recente contato, por membros de outra etnia, sem nenhuma afinidade cultural imediata (tronco Karib), induzidos ou manipulados por interesses proselitistas de outrem, sobretudo não-índios”.

“pegar as coisas” entra em conflito com o projeto protecionista da Funai: “A’e rame João *dapijan rahyj*. Naquela época João não quis mais ser *pijan*”, disse certa vez Tube em uma reunião em 2012. *Pijan* sendo a palavra que os Zo’é atualmente traduzem por “amigo” e que ao longo da tese argumento ser uma termo-chave das relações zo’é.

Língua *nimim* e outros problemas de comunicação

“Todos Zo’é foram, meu pai [Boj], Toke. Aí João estava aqui e pessoal falou ‘vou pescar no rio’. Zo’é falou no rádio, em outra língua, o João não sabe não. Em outra língua eles [os Zo’é] conversaram. Aí o João não sabia, só depois.” (Kita, 2013)

Na época dos encontros com os Tirió e dos movimentos para os Campos Gerais, os Zo’é inventaram uma nova linguagem, uma língua *nimim*³², falada entre os Zo’é para os funcionários da Funai e da Saúde Indígena em área (que falam razoavelmente a língua zo’é) não entenderem o que estava sendo articulado. Além de ter outro ritmo e cadência, essa língua recorria à inversão de sílabas dos vocábulos. Outra estratégia foi mudar os nomes das principais aldeias. Assim é que Pokaty virou Noknekiu, Japukei virou Mardismati, Towari abyra rupa virou Dat, Jawarakawen virou Aunik, Kiheta virou Kierá, Barawa virou Kausei e Naret virou Nat. (Foi incrível ver, na minha primeira viagem às aldeias Zo’é em fevereiro de 2012, Moni chamando pelo rádio: “Noknekiu, Noknekiu, Noknekiu, Mardismati, Mardismati!”).

Além do uso de uma linguagem codificada que permitia relações reservadas – ou seja, *nimim* – para despistar os *kirahi*, Kita menciona outros processos criativos relativos às soluções dadas pelos participantes dos encontros aos problemas da comunicação. Geraldo, por exemplo, enviou um de seus filhos para Kwamala junto com Kita, como tradutor: “O filho do Geraldo foi comigo naquele tempo. Alcimar, ele sabe a língua portuguesa, e foi comigo para Kwamala”. Outra iniciativa importante foi dos Tirió que pegarem o número da frequência de rádio utilizada pelos Zo’é. Isso, de fato, viabilizou a continuidade da comunicação entre Kita e os Zo’é durante a viagem para Kwamala, assim como, conforme se verá adiante, a articulação dos encontros posteriores, combinados pelo rádio: “Tirió sabe frequência Zo’é. Ele chegou na aldeia zo’é, escreveu frequência, e levou pro Kwamala”.

Kita se empenhou no aprendizado da língua tirió: “Depois fui pra Kwamala e aprendi a falar Tirió. Escutei gravador todo dia e aprendi”. Por meio desse

32 Conforme visto no capítulo 1, *nimim* é o termo zo’é que se refere a um modo de ação sem alarde, discreto.

aprendizado ele foi capaz, por exemplo, de conversar com pessoas como Aisea, pessoas importantes que não falavam o português e muito menos a língua Zo'é. Essa disposição em aprender línguas e, portanto, em entender e ser entendido, também fez com que Kita se tornasse uma pessoa importante. Desde então ele é o indígena zo'é mais conhecido nas aldeias da região: seu nome “Kritó”, sua fala e sua imagem circularam e continuam circulando. Além de conversar em português com os kirahi que trabalham na terra zo'é, de uns anos para cá Kita conversa frequentemente pelo rádio, em português ou tirió, com aldeias Waiwai, Katxuyana, Hixkariyana, Tirió (do Brasil e do Suriname), Wayana, Apalai e Wajãpi, dando continuidade, via rádio, às redes zo'é de relações nas Guianas.

Outras línguas, outros kirahi

Kita atentou também, como fica evidente no relato de 2019, não apenas à língua falada pelos índios mas também às línguas e às características físicas dos *kirahi* que ele encontrou na viagem:

“Tinha *kirahi* negro, igual quilombola. Bem negro; falava uma língua igual inglês, e ficava em Kwamala.”

“Depois outros Funai vieram também, os *kirahi* da Funai do Suriname vieram também, falavam francês. Vieram e conversaram comigo, dois *kirahi* conversaram, um de cabelo claro, outro de cabelo escuro. Esse conversou também.”

Ou seja, conhecendo de antemão os *kirahi* brasileiros que trabalham na terra zo'é assim como a existência dos “quilombolas” negros que vivem no Erepecuru, Kita não teve dificuldades em identificar os traços diacríticos dessas duas novas qualidades de *kirahi* e logo criou novos qualificativos para referir-se a eles. Além das diferenças de língua e de aspecto, esses *kirahi* também tinham disposições e intenções divergentes. Os de pele branca que falavam “francês” foram classificados como “*Suriname iwan kirahi funai*”, uma formulação que traduzi como “os *kirahi* da Funai do Suriname”. Esses *kirahi* é que forneceram a gasolina para Kita voltar para o Brasil e fizeram perguntas sobre seu estado de saúde. As estadias deles em Kwamala eram curtas: chegavam de avião vindos de Paramaribo, ficavam dois ou três dias, e voltavam. Muito diferente foi a descrição que Kita fez dos “*kirahi byk*”, os *kirahi* negros que ele encontrou em diferentes ocasiões.

Em primeiro ele encontrou o *kirahi byk* bem negro, “igual quilombola”, “o-dono-das-coisas”, “*m'oe kō jet*”, que morava, tinha casa em Kwamalasamutu. Depois, Kita encontrou “*amō kirahi byk iwan*”, outro pessoal “*kirahi negros*”, que ele disse

serem *missionário jam*, talvez missionários. Fica claro aqui que Kita realizou a operação de detalhar ainda mais o qualificativo relacional *kirahi* na medida em que foi observando e se relacionando com aqueles novos tipos deles: *Suriname iwan kirahi funai* e *kirahi byk*. Este último termo, por sua vez, foi bifurcado no caminho classificatório: *kirahi byk mo'e kã ijet* x *kirahi byk missionário jam*.

A descrição que Kita fez das relações com o *kirahi byk mo'é kã ijet* é notável e do maior interesse pois remete às relações afro-indígenas na região, tema importante e ainda pouco estudado na etnologia das Guianas, mencionado na literatura por diversos autores (Frikel, 1971; Rivière, 1969; Price, 1985; Gallois, 1986; Girardi, 2019). No trecho a seguir do relato de 2019, Kita relaciona pontos fundamentais sobre esse *kirahi byk*:

“Os Tirió me falaram: ‘fale de roupas com ele, sandália, sabão, ‘mande pra mim’, diga a ele’. Aí então eu falei para ele. E ele respondeu: ‘está bem, vou te dar’. Era o ‘dono-das-coisas’. Os Tirió falavam: ‘esses kirahi negros eram os donos-das-coisas antigamente, e então eles davam as coisas’. Esse negro sempre me dava comida também. Dava arroz. Carne, carne de boi, dava galinha, e quando era meio dia eu ia e ele me dava comida e eu comia.”

Tudo leva a crer que Kita ficou amigo de um *mekoro*, que é o modo como os Tirió e outros povos indígenas das Guianas se referem aos *Saramaká*, *Boni*, *Aluku* e *Djuká*, os negros descendentes de ex-escravos das colônias inglesas e holandesas que já nos séculos XVII e XVIII fugiram para o interior, derrotaram os colonizadores europeus na guerra e formaram grandes coletivos negros na floresta norte-amazônica (Price, 1976, 1985). Atualmente, constituem parcela considerável da população das Guianas e do Suriname, demográfica e territorialmente. Durante muitos anos os *mekoro* constituíram a principal via de acesso dos povos caribe do interior das Guianas aos bens industrializados. Esses parceiros comerciais são chamados pelos Tirió de *pawana*. Ou seja, é provável que a pessoa que Kita qualificou de *Kirahi byk mo'é kã ijet* (lit. “kirahi negro dono-das-coisas”) seja a versão atual dos antigos *pawana mekoro*, os parceiros de troca (ou “amigos”) negros dos Tirió. Por fim, nesse processo de Kita de fazer novos amigos em um lugar novo, esse *kirahi byk* teve um papel fundamental ao ter sido um provedor de comida. “Esse *kirahi* negro sempre me dava comida”, disse Kita, apontando para um aspecto marcante da socialidade amazônica, o compartilhamento de comida, o comensalismo como modo de cultivar amizades e alianças, de fazer parentes.

Os *Kirahi byk missionário jam*, por sua vez, tiveram uma relação rápida, mas intensa, com Kita, pois foram eles que o intimaram a ir a Paramaribo e a tirar o *embe'pot* (adorno labial). Esses dois pontos, por sua vez, foram mencionados por Kita em outros trechos dos relatos.

No relato de 2013, Kita descreve sua ida para Paramaribo, capital do Suriname:

“Então eu fui a Paramaribo. Eu vi. Com Aisea. Aisea foi e ficou um mês. Eu fiquei cinco dias. Filho do Aisea é polícia e tinha dinheiro eu acho. Cinco dias eu dormi. Tem muito Tirió na cidade. Aisea é amigo do missionário, tem muito amigo. [...] Eu vi casa do branco pela primeira vez em Paramaribo. Tinha muito polícia, muito, muito, eu não sei falar inglês”.

No relato de 2019, perguntei novamente sobre a ida de Kita à Paramaribo, ao que ele me respondeu:

“Não fui não. Só fiquei na aldeia Tirió naquela época. Não fui pra Paramaribo naquela época. [...] Quase fui. Quase fui com o ‘dono-das-coisas’. Mas o Aisea não quis. Então não fui”.

Em um relato Kita diz ter ido à Paramaribo e no outro ele diz não ter ido! De qualquer modo, as duas situações foram relatadas com naturalidade e detalhes. Há também uma diferença na conduta de Aisea nesses dois episódios. No primeiro, Kita vai para Paramaribo com Aisea. No segundo, é Aisea quem não deixa Kita ir para lá, apesar da insistência dos *kirahi* negros que eram talvez missionários. Nos dois relatos, no entanto, Paramaribo é conectado às redes missionárias que atuam entre os Tirió: “Aisea é amigo do missionário” (Kita, 2013); “Acho que foi missionário que falou pra mim ‘vamos lá!’” (Kita, 2019).

Já a abordagem dos *kirahy byk missionário jam* ao *embe’pot* de Kita parece ter sido impositiva, pelo menos é o que Kita deixou transparecer no momento em que narrava uma passagem forte, que preferi citar aqui na língua zo’é para enfatizar esse ponto da narrativa:

“Missionario jam kuriri ‘Saha!’ i kuriri. A’e jam ate kuriri ewe. ‘A’e repyta puku a’e ne derembe’pot teropisok’ ei ewe. *Kirahi byk amõ kō*. ‘Doto ‘ta’uasasa ti’ ei a’e rame”.

“Acho que foi missionário que falou pra mim “Vamos lá!”. Acho que foi ele que falou comigo. ‘Aí você fica bastante tempo e tira o seu adorno labial’, ele falou pra mim. Era um outro pessoal de *kirahi* negros. ‘O Doutor vai costurar’ ele disse” (Kita, 2019).

Kita faz menção à questão de seu *embe’pot* nos dois relatos.

“Eu queria tirar meu *embe’pot*, e o Tirió disse ‘não tiro não. Zo’é bravo depois comigo’. Aí eu não tirei. Eu queria falar com médico pra tirar. Falei que quando

voltasse ia tirar, mas depois não voltei. Cacique falou pra não tirar. Fiquei pouco lá”. (Kita, 2013).

“Eu falei primeiro para os Tirió. Eu não queria voltar pra cá [para o Kejã]. Aí só eu tinha *embe’pot*, os Tirió não tinham *embe’pot*. Eu quis tirar o *embe’pot* naquela época. ‘Tem médico?’ eu perguntei. ‘Não tem! Só tem médico na cidade’. Se não tivesse vindo de volta, eu teria tirado. Hoje em dia não quero tirar, os Zo’é têm *embe’pot* e não quero tirar. Naquela época só eu tinha e então eu tinha vergonha”. (Kita, 2019).

Nos dois relatos, Kita afirma que queria tirar o adorno labial *embe’pot*. No relato de 2019, no entanto, fica claro que a vontade de Kita era conjuntural (“só eu tinha *embe’pot*, os Tirió não tinham, [...] e então eu tinha vergonha [...] Hoje em dia não quero tirar, os Zo’é têm *embe’pot* e não quero tirar”). Essa variação contextual das vontades de Kita em relação à sua aparência deixa evidente o fato de que o uso do *embe’pot* pelos Zo’é é uma prática ligada à construção da identidade e, portanto, da diferença. Na medida em que estivesse entre pessoas sem *embe’pot*, o uso do *embe’pot* faria de Kita um diferente e vice-versa.

Devir-amigo

Em diversos trechos dos relatos, Kita faz indicações e mobiliza relações que remetem diretamente a alguns debates importantes na etnologia, sobretudo àqueles relativos aos modos da socialidade ameríndia. No relato de 2019, por exemplo, há um trecho no qual Kita aponta claramente que os Tirió queriam fazer dele, Kita, um amigo:

“Os Tirió falaram: ‘O Kwamala está bom demais! Aqui será teu futuro iwan. Teu futuro pessoal mesmo’, me diziam os Tirió. Falavam na língua dos kirahi: ‘Os que serão os seus amigos!’ falavam. ‘Os que serão amigos’, diziam. ‘Depois serão amigos’. ‘Está bem’, eu disse a eles. ‘Teu futuro pessoal’, diziam os Tirió. ‘É isso mesmo!’, eu dizia.”

No relato original na língua zo’é, neste trecho Kita se utiliza da palavra portuguesa “amigo” para se referir àquilo que os Tirió estavam chamando de “amigo”. Resta saber se, na situação em questão, os Tirió teriam usado a palavra “amigo” em português mesmo ou se teriam se valido de um termo da língua tirió como, por exemplo, *pawana* (e, neste caso, o tradutor Alcimar teria vertido o vocábulo tirió para o português). Me interessa aqui saber se a palavra portuguesa “amigo” tem para os Zo’é (que atualmente traduzem “amigo” por “*pijan*”) o mesmo sentido que tem para os Tirió (que atualmente traduzem amigo por “*pawana*”).

É interessante notar que o mesmo não ocorreu com a palavra *iwan*. Nesse caso, em seu relato Kita se utilizou da palavra em zo'é mesmo ("*iwan*"), que acabei traduzindo por "pessoal". Da mesma maneira, permaneceria a questão de saber qual teria sido a palavra original utilizada pelos Tirió e que Kita, ao me recontar o episódio, acabou traduzindo por *iwan*. Teriam os Tirió utilizado o termo "*yana*", o qual mantém similaridades estruturais com o "*iwan*" Zo'é? Ou teriam se valido de algo como "*-moiti*", que os Tirió traduzem por "parentes"? Ou teriam falado palavras portuguesas como, por exemplo, "parente" ou "família"?

Além desses problemas de tradução interlinguística, é notável que Kita tenha se valido, em seu relato, da partícula zo'é "*-ram*":

"Amigo ram" i.

"Os que serão amigos" diziam [os Tirió].

A partícula zo'é "*-ram*", refere-se ao processo de vir a ser, de transformação, do qual estão sujeitos tanto pessoas como coisas. É o contrário de "*aret*" ("o que era"). Por exemplo, diz-se do açaí que devirá a bebida *sepy* que ele é *sepy ram*, literalmente "o que será *sepy*", ou de uma árvore que virará uma canoa (*ihet*) que ela é *ihera ram*, "o que será uma canoa". Recentemente ouvi um homem dizer dos jovens que estão agora aprendendo a ler e a escrever que esses são "*professo kō ram*", os que serão professores. Seguindo essa lógica, tanto os Tirió, ao falarem para Kita ("os que serão amigos"), quanto o próprio Kita, ao me traduzir a fala Tirió ("*amigo ram*"), estavam cientes de que a consolidação da amizade é algo que leva tempo e envolve um processo de transformação. É um devir. O processo de construção dessa relação de amizade ainda não estava consumado pois Kita ainda não estava acostumado: não falava, não cantava, tinha *embe'pot*.

Um gênero "sementeira-da-palavra-de-Deus" em potencial

Na medida em que ficasse acostumado com os Tirió e virasse amigo mesmo, Kita provavelmente receberia uma esposa e, talvez, seria então considerado um *tarëno*. Essa questão foi abordada por Kita nos dois relatos, com a diferença de que no relato de 2013 à menção foi feita espontaneamente: "Aisea falou: 'depois te dou esposa', e eu falei 'não quero'. Só comida eu comi". No relato de 2019, ao contrário, foi apenas depois de eu perguntar que Kita se manifestou:

Fabio: os Tirió te deram esposa?

Kita: Não deu não. Quase deu. Tirió disse: “daqui três luas eu te dou”. Quase me deu, naquela época. “Se você ficar mesmo aqui, aí então eu te darei”, me disse o chefe de Kwamala. “Está bem”, eu disse. Então eu soube. “Está bem! Bom demais!”. Naquela época eu não havia casado ainda com a By.

De qualquer forma, o ponto é que, caso o casamento se concretizasse, Kita se tornaria genro de um Tirió. E o Tirió, fosse Aisea ou o “chefe de Kwamala”, se tornaria sogro de um Zo'é. Conforme notou P. Rivière em *Marriage Among the Trio* (1969), haveria nessas circunstâncias a possibilidade de se constituir uma relação *pëeto*, já que “esposo da filha” (*daughter husband*) é uma das relações que podem ser incluídas nessa categoria, principalmente quando o marido é um *outsider*, um estrangeiro³³. Meu argumento aqui é o de que, sendo Aisea o pastor de Kwamalasamutu e Kita um bom candidato a servir de “sementeira” da “palavra de Deus” entre os Zo'é, o projeto de Aisea era, por meio do casamento de sua filha com Kita, estabelecer uma relação *pëeto*, assimétrica portanto, de modo que Kita pudesse ser, ao mesmo tempo, “genro” e “ajudante”. Em resumo, caso o casamento tivesse se concretizado, Aisea teria conjugado os interesses missionários de evangelização aos modos *tarëno* de relação com outros povos³⁴.

Conheci Aisea em 2012, no intercâmbio que fiz com os Zo'é para a Missão Tirió (fig. 6). Vendo seu modo de se relacionar com o pessoal da Missão Tirió, sempre circulando pelas casas e conversando com muitas pessoas, e depois com as notícias de que Aisea circulava frequentemente por Paramaribo, Macapá, para os quilombos no Suriname, garimpos, para a aldeia Bona dos Wayana e Apalai, e também para a terra zo'é, compreendi que Aisea é um *big-man* tirió, comparável aos *big-traders* kapon e pemon descritos por D. Thomas (1982). Ou seja, é uma pessoa-chave nos circuitos de intercâmbios de pessoas, coisas e saberes e, conseqüentemente, nas relações que os Tirió mantêm para além de seu território. São interessantes os comentários de Kita sobre Aisea: “ele não bebe água, só *sakura*”; “Aisea viaja

33 Na literatura regional, a categoria pan-caribe *pëeto* (com suas muitas variações ortográficas), foi abordada de um perspectiva comparativa por Peter Rivière (1977) e por Nádia Farage (1985). No entanto, enquanto Rivière estabelece uma comparação (estrutural-funcionalista) que procura dar conta da variação sincrônica de significados dessa categoria entre os diversos povos indígenas das Guianas, Farage, a partir de uma articulação entre fontes historiográficas e etnográficas, procura dar conta da variação semântica dessa categoria ao longo do tempo. De qualquer modo, ambos observam que, a despeito das variações no espaço e no tempo, a categoria *pëeto* caracteriza uma relação assimétrica, razão pela qual ela foi traduzida ao longo do tempo por termos como: genro, súdito, servo, escravo, cliente. Atualmente, conforme me disseram os Tirió em 2018, a palavra *pëeto* é utilizada no sentido de “ajudante” ou “informante” (não no sentido de “informante” antropológico, mas como aquele que leva informações a seus superiores). A título de exemplo, os Tirió me disseram que eu sou “presidente da Funai *pëeto*”, ajudante do presidente da Funai, ou o que leva informações para o presidente da Funai.

34 Essa conjugação entre interesses missionários de evangelização e modos ameríndios de relação foi observada por C. Howard (2002) entre os Waiwai.

muito”; “Aisea ficou bravo”; “É só Aisea que conversa”. Como apresentado no capítulo 1, as qualidades de chefe presentes em Aisea já tinham sido observadas por Namihit (relato nº 05).



Figura 6 – Aisea em Missão Tirió

Tõnõ

Ainda que de maneira breve, Kita menciona nos dois relatos as situações em que ficou doente ao longo da viagem, associando, assim como o fizeram outros Zo'é, os Tirió à tõnõ, à tosse.

“Chegando eu fiz exame. Comecei a ter gripe. Fui no hospital, ver o médico. Não tinha branco. Só mulher Tirió ficava de enfermeira”. (Kita, 2013)

“Primeiro eu fui pela Missão, e depois voltei pelo Urunai. Chegou no Castanhal, depois chegou Kuxaré, depois Urunai. Dali eu fui pra Boca do Marapi, pela água. Primeiro fui no Kuxare, depois Urunai, lawá, Maritëpu, Boca do Marapi. Ficou no Marapi 15 dias, gripado, tomei xarope todo dia. Então melhorou e fala rádio”. (Kita, 2013)

“Apenas no Urunai é que eu fiquei e peguei tosse, e então os Zo'é me disseram: ‘Fique aí!’ pelo rádio, aí eu fiquei, dormi três noites e então fui para [Boca do] Marapi e fiquei bastante tempo. Então a tosse acabou, e aí eu cheguei, e então não trouxe tosse”. (Kita, 2019).

Kita fez menção ao fato de que só uma mulher Tirió ficava de enfermeira, outro aspecto bastante contrastante com a situação da Terra Indígena Zo'é, onde atua uma equipe de saúde indígena da Sesai composta por diversos profissionais *kirahi*. Como visto no capítulo anterior, a questão das doenças e agressões perpassam diversos encontros e são fundamentais na modulação dos movimentos de aproximação e afastamento das pessoas e, portanto, na formação e dissolução dos coletivos ameríndios.

“Kritó”

Antes mesmo de conhecer Kita pessoalmente, descobri, em 2011, que os Tirió o chamavam de “Kritó”, em uma clara alusão ao nome de Cristo. Clara, aliás, para mim e para os Tirió mas não sei o quão clara para Kita e para os Zo'é. De qualquer forma, muitas pessoas na ocasião perguntaram sobre Kritó, como ele estava, se tinha se casado, se tinha tido filhos, se voltaria para visitar os Tirió. Nos outros anos não foi diferente, todos que chegaram a conhecer Kita e me encontravam, perguntavam por “Kritó”. Um desdobramento importante de sua passagem por Kwamalasamutu e de sua relação com Aisea é a menção que lhe é feita no relato missionário mencionado no início do capítulo (CG Kids, 2010), intitulado *When one tribe reaches another for Jesus*, cujo texto integral e original (em inglês), seguido de comentários, apresento a seguir.

In South America there is a tribe of Indians who already know the Gospel, and can remember what their lives were like before they heard about Jesus. For that reason they want to share the Lord with other Indian groups. Not long ago they organized a trip from their village down the river to find the villages where a tribe lives— a tribe we will call Nalog Indians. Other missionaries cannot go there. The Indian missionary team first went to their relatives who live on the way to these other Indians, then travelled many days down the river and through the jungle, finally making camp near where their relatives had last seen the Nalog. As they set up their camp, the Indian missionaries heard someone calling to them. It was a teenage Nalog boy and a younger girl. About 15 Nalog had a camp close by, where the Nalog had come to hunt and eat. The Nalog invited the Christian Indians to their camp. The Nalog touched their skin, happy to see that they were Indian people too. The next day the Indian missionaries asked the Nalog how to get to their usual village. They led the missionary team to a creek that took them to the trail to their village. One of the Nalog went ahead to tell the village that strangers were coming. This Nalog village welcomed the Team. The government had given that village a radio, and the man in charge of it called the other villages and said that strangers were in the village. The Nalog from the other villages were angry about that and said that they were coming to see the strangers. When they did, they had their bows and arrows drawn. The Christian team told them, "That is how we used to be, too, but we are different now because of what God has done for us." The Team gave the Nalog people gifts of soap, clothes, and other things. After that, the Nalog were happy to have the Christian Indians stay with them. The Team asked the Nalog if they knew about Jesus. They didn't, but they said "yes" because they did not want to look ignorant. The Team sang songs and tried to teach them from God's Word, but the translator (the person who explained what the other language said) didn't know the words to talk about God. The Team did not know the Nalog language, nor did the Nalog know the language of the Team. The translator knew the language of the Indian missionary team and some of the national language of the country where the Nalog are, but he did not know the Nalog language. The Nalog liked the singing and said that they wanted to learn the songs. The Nalog have many villages but only a few people in each one. The missionary team asked the Nalog if they could read or write. They said no. They asked if the Nalog had medicine. They said no. They did have metal boats, machetes, an axe, some fish hooks, and small pieces of fish line. Nalog people usually do not wear clothes. Only a couple Nalog men have learned the language of their country, but only a little bit. Sometimes Americans, Chinese, French, and others visit Nalog villages. These foreigners take photos of how the Nalog do things, from cooking to dancing. Except for that, the Nalog know very little about the world outside their jungle. While the Christian Indians were with them, the Nalog saw some of them writing notes and reading from their Bibles, and asked if they were reading and writing their own language or the foreigners' languages. The Indian missionary Team told them that they were reading and writing their own language. The Nalog want to learn to do that, too. Before the Team left, the Nalog offered to build them a village and plant them a garden so that they could be close and teach the Nalog. One Nalog man went with the Christian Team to the nearest Indian village. When he saw the clinic and school, he was sad, saying, "Why don't we have these things?" But he was happy to be with the Team. When eating, the

Nalog man just grabbed the meat, but he saw the Team pray, and soon learned that this is what these Indians did to thank God, who gave the meat to them. The Indian missionary team has returned to the Nalog for longer visits. They want to learn the language of the Nalog so they can share God's Word with them and show them the love of Christ. (Adapted from a report by the Indian outreach team, translated into English).

O primeiro ponto que chama a atenção é que nesse relato missionário – “adapted from a report by the Indian outreach team” – os nomes “Tirió” e “Zo’é” não são mencionados. Os Tirió são caracterizados como “a tribe of indians who already know the gospel” ou como “christian indians”, e os Zo’é são chamados de “Nalog”. Fiquei muito tempo imaginando porque os missionários teriam escolhido esse nome, Nalog, e desde então a única coisa que me vem à cabeça é que NALOG é GOLAN escrito de trás para frente. “Golan”, as colinas mencionadas nas narrativas bíblicas e muito disputadas entre os reis de Israel e os reis aramaicos (e atualmente entre Israel e Síria), aparece aqui como metáfora de “Zo’é”, o povo disputado pelos missionários evangélicos (“soldados de Cristo”) e por agentes do Estado (“soldados de Satã”), remetendo assim a uma versão amazônica da guerra santa.

A visita descrita no relato foi realizada por uma equipe de missionários indígenas, conforme fica claro no trecho: “the Indian missionary team first went to their relatives who live on the way to these other Indians, then travelled many days down the river and through the jungle, finally making camp near where their relatives had last seen the Nalog”. Ou seja, conforme apresentado no capítulo 1, é apenas em um segundo momento que parcialidades tarëno interessadas na evangelização de grupos “não-alcançados” são mobilizadas por Aisea e tomam a iniciativa de ir ao encontro dos Zo’é. Os “parentes que vivem no caminho” para as aldeias Zo’é são justamente os de Boca do Marapi. De fato, conforme vim a descobrir em 2018 (ver cap. 6), André Arukufa (chefe de Boca do Marapi e sogro de Geraldo) e a mãe de Aisea, ambos de continuidade Sakita (um dos “yana” incluídos na designação genérica “Tirió”), são relacionados: “eu chamo ela [a mãe de Aisea] de avó”, me disse Arukufa em 2018.

O ponto, mencionado no relato, de que os Zo’é “das outras aldeias” estavam bravos com a presença de estranhos e que encontraram os Tirió com os arcos em punho ecoa as menções feitas no capítulo 1 às tensões dos primeiros encontros no rio Erepecuru. Os missionários tarëno logo relacionaram esse comportamento “feroz” à ausência de “Deus” na vida daquelas pessoas e, diante daquela situação, recorreram às técnicas de “pacificação” ou “amansamento” por meio de dádivas de sabão, roupas e outras coisas. Assim é que, no dizer do folhetim missionário, logo depois de estarem “angry” os Zo’é ficaram “happy” com os presentes recebidos. Outras técnicas importantes que, do ponto de vista tarëno, viabilizaram essa

transição de um estado “*ëire*” para um estado “*sasame*” (ou, do ponto de vista zo’*é*, de um estado “*doryj*” para um estado “*ory*”), foram as trocas de cantos e de palavras como “amigo” e “parente”. As trocas de cantos católicos e evangélicos entre os Tirió do Brasil e do Suriname já havia sido mencionada por P. Frikel logo na década de 1960.

O trecho do relato missionário faz ainda menção às traduções e aos equívocos ao longo do encontro: “the translator didn’t know the words to talk about God”. Ou seja, o tradutor *tarëno* dos missionários *tarëno* não sabia como falar sobre “Deus” para os Zo’*é*, considerando que foi em “português dos índios” que os Zo’*é* e os Tirió se comunicaram nesses encontros, conforme visto no capítulo 1. Esse ponto é crucial: não tendo os missionários *tarëno* conhecimentos da língua zo’*é*, não lhes foi possível localizar um nome ou um personagem zo’*é* que pudesse servir de base para uma aproximação à noção de “Deus”, à semelhança do que fizeram os jesuítas e franciscanos com *Tupã*, no início do processo colonial.

Embora no relato de 2013 Kita tenha mencionado a presença de missionários na trama de relações, foi apenas em 2019, e após eu ter perguntado diretamente, que Kita me disse algumas coisas sobre a figura de “Deus”, a partir do que lhe disseram os Tirió em Kwamalasamutu.

Fabio: os Tirió conversaram com você sobre “Deus” naquela época?

Kita: Conversaram! Falaram naquela época: “você quer? Você quer entrar na água?”, perguntou Tirió. “Não quero não”, eu falei. Eu estava com medo. Quase coloquei a cabeça. Aí eu falei: “não quero”, então o chefe de *Kwamala* escutou e pensou por bastante tempo, depois falou: “está bem”. Eu não me acostumei naquele tempo. E então fiquei com medo, talvez eu vá ficar muito tempo embaixo d’água, eu pensei. Aí eu falei para os Tirió e os Tirió me falaram: “fique só um pouquinho que você não vai morrer”. Então me traduziram e eu ouvi. Então Tirió falou: “Está bem”. E eu falei: “não quero, não quero”. Sobre “Deus”, Tirió falou: “Foi ‘Deus’ quem fez os Zo’*é*”, ele disse. “As matas, os bichos, os macacos, os rios, foi ‘Deus’ que fez tudo!”, Tirió me disse. Então, eu apenas ouvi naquela época. Naquela época eu ainda não tinha escutado, na terra Zo’*é* eu não tinha escutado mesmo, depois eu fui, e então na terra Tirió eu ouvi sobre ‘Deus’ pela primeira vez. Naquele tempo o João não falava e então eu não sabia. Os Tirió que me falaram pela primeira vez. “Você já ouviu falar de ‘Deus?’”, perguntou Tirió. “Não!”, eu respondi. “Amanhã eu vou te ensinar”, me disseram umas velhas e velhos. Então eu ouvi sobre ‘Deus’ naquela época. Hoje em dia não tem Tirió e então eu não sei sobre ‘Deus’. Naquele tempo eu ouvi: “Fez os rios, os bichos, as matas, fez as terras”, me disseram os Tirió. Aí eu fiquei pensando. Eu pensei “será que é verdade?”. Antes eu ficava aqui, aí não escutei. Então conversou, conversou, conversou: “você sabe que foram os mortos que fizeram sua terra no passado? Os nossos corpos foi Deus que fez antigamente”. Falaram pra mim: “sua pele é igual à minha pele, sua boca é igual à minha boca”, me disseram os Tirió. (Kita, 2019)

Dois trechos dessa conversa são notáveis. Em primeiro, os Tirió, entre eles um dos chefes de Kwamalasamutu, queriam que Kita entrasse nas águas do rio Sipaliweni, para batizá-lo. Foi por medo, e não por rechaçar o “Deus” dos Tirió, que Kita se recusou a entrar na água. Em segundo, Kita põe em dúvida a narrativa dos missionários tarëno sobre os poderes atribuídos à “Deus”. “Será que é verdade?”, pensou Kita ao ouvir coisas como “[...] Foi ‘Deus’ que fez os Zo’é; [...] foi ‘Deus’ que fez tudo”.

A ida de Kita à Kwamalasamutu é apresentada no final do relato missionário, de maneira escamoteada: “[...] one Nalog man went with the Christian Team to the nearest Indian village”. A presença de Kita em Kwamalasamutu, sua nomeação como “Kritó”, sua recusa em “entrar na água”, sua aparência e comportamentos exóticos, devem ter impactado de tal forma o “Indian Missionary Team” que, no final do boletim, após o relato, aparece um pequeno jogo de labirinto à porta do qual há uma foto da equipe de missionários indígenas (Aisea é o segundo da direita para a esquerda) e, no centro, aparece uma foto de Kita, com o detalhe de que a edição da imagem feita pelos missionários corta seu *embe’pot*, de modo a evitar que fossem facilmente descobertos quem seriam esses Nalog (ver fig.7).

A publicação desse periódico GC Kids é feita por uma Missão chamada *World Team*, em cuja página na web (www.worldteam.org), na seção ‘Our story’, é traçado o perfil e a trajetória da instituição³⁵. Esse pequeno excerto citado na nota anterior é importante por duas razões: (i) ele explicita a relação “genealógica” entre a *World Team Mission* e a *West Indian Mission*, missão que teve papel central no processo de contato, concentração e evangelização dos Tirió, Wayana e Akuriyó levado a cabo no sul do Suriname a partir dos anos 1960 e que impactou e continua impactando profundamente as redes de relações ameríndias (ver cap. 6) e; (ii) enfatiza as categorias de classificação e a técnica principal do evangelismo cumulativo na região: “Our passion is making disciples among unreached people groups and bringing them into community so that churches are planting churches until all nations have been reached.” (grifo meu).

Dada a estratégia dos missionários de formar lideranças evangélicas indígenas que possam “plantar igrejas” no seio de seus próprios povos, é provável que aos olhos

35 “Worldteam, originally West Indies Mission, was formed in 1928 as a small Bible Institute in central Cuba by Elmer Thompson and B.G. Lavastida. Today World Team has more than 350 workers serving in 28 countries across the Americas, Africa, Europe, Asia, and Australia. Our passion is making disciples among unreached people groups and bringing them into community so that churches are planting churches until all nations have been reached. In recent years God has opened wide the doors for new ministries among the working class in Taiwan, Cambodia’s Khmer people, internationals in NYC, and minority group peoples in Central Asia and Africa. And God is mobilizing a dynamic new missionary force from places like Indonesia, Suriname, the Philippines, and West Indies”.

dos missionários Kita se constituísse como uma figura ideal para cumprir esse papel: jovem e com propensão a fazer novos amigos, com conhecimentos do português, insatisfeito com certos aspectos das maneiras de seu próprio povo, crítico do órgão indigenista. Mas, enfim, Kita voltou à terra zo'é e não aprendeu a palavra do “Deus” Tirió, embora tenha aprendido razoavelmente a língua tarëno (tarëno iyomi). Preferiu, ao invés de voltar à Kwamalasamutu, ir para os Campos Gerais, “pegar as coisas dos kirahi”.

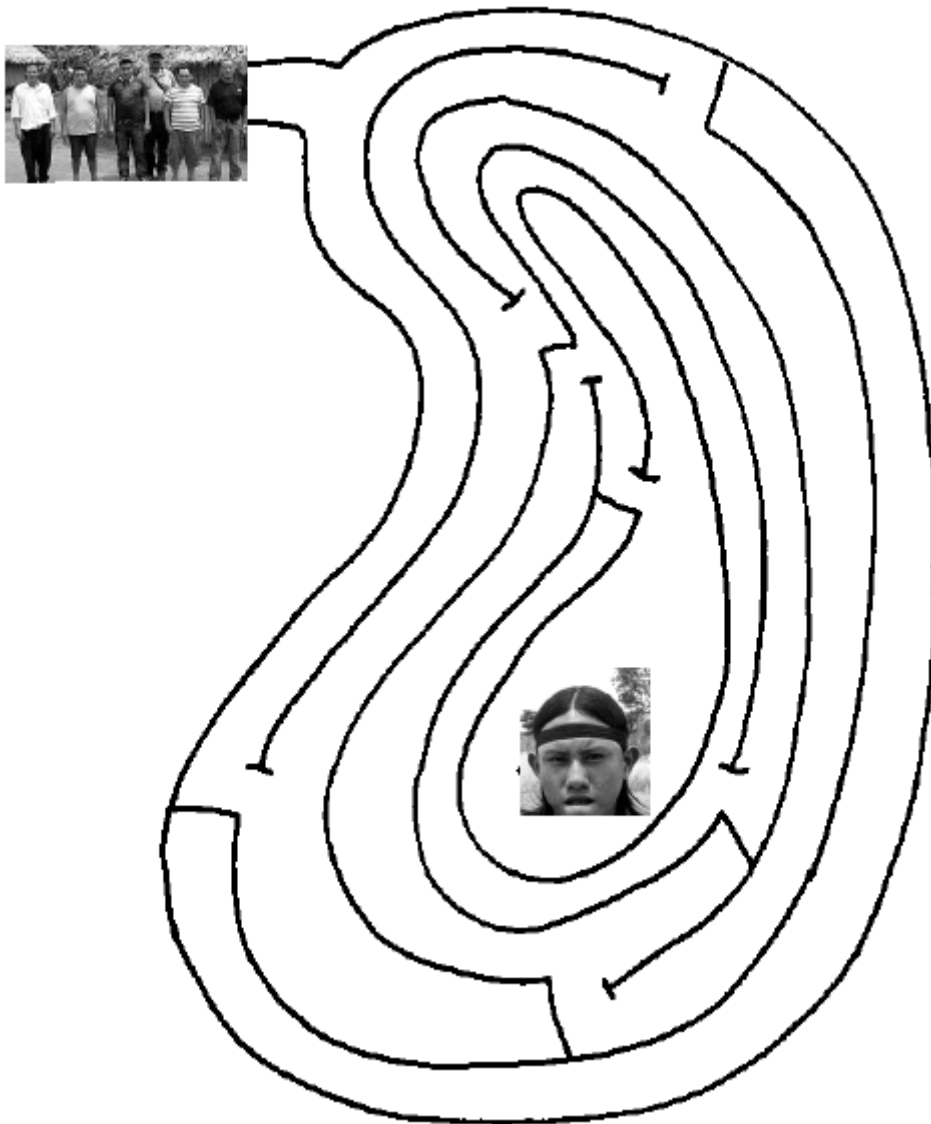


Figura 7 – Labirinto nalog

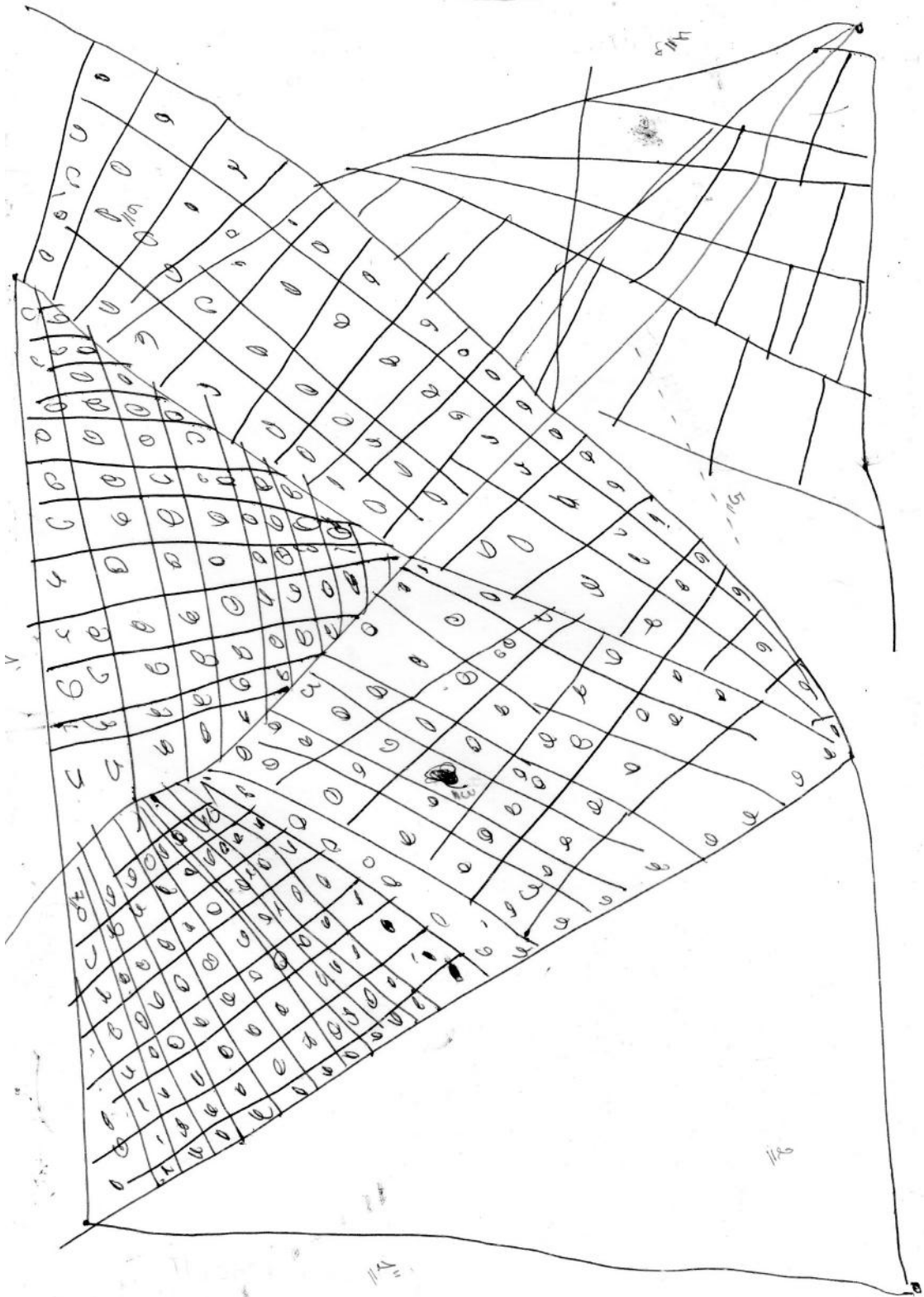


Figura 8 – Kwamalasamutu, segundo Kita

3 – CAMPOS GERAIS

Um movimento aos Campos Gerais

Passados alguns meses da volta de Kita de Kwamalasamutu, em outubro de 2010 noventa e seis pessoas zo'é decidem fazer uma longa viagem para a região conhecida por “Campos Gerais do Erepecuru” em busca, segundo elas, de *kirahi mo'e kō*, “coisas do *kirahi*”: redes, painéis, roupas, espingardas, motores, sandálias, etc. Depois de uma caminhada de cinco dias, esses homens e mulheres (adultos, jovens, idosos e crianças) conseguem alcançar os acampamentos de castanheiros situados na área rural do município de Oriximiná-PA, em uma zona de transição entre a floresta e uma área de savana. Algumas pessoas preferiram voltar para suas aldeias logo nos primeiros dias, mas outros permaneceram nos Campos Gerais por muitos meses, e estabeleceram relações cotidianas com diversas qualidades de *kirahi*. A partir dos relatos de pessoas que participaram desses encontros e de informações que registrei ao longo da pesquisa, meu objetivo neste capítulo é justamente explorar algumas perspectivas zo'é sobre o movimento, seus antecedentes e desdobramentos.

“*Baija tejotat oho*”

“*Baija tejotat oho*. *Baija* tomou a iniciativa e foi em primeiro.”, foi o que me disse Tereren quando perguntei quem tinha iniciado o movimento aos Campos Gerais. *Tejotat* sendo a forma zo'é do *tenotãmō* araweté, descrito por Viveiros de Castro (1986)³⁶. Meu ponto de partida, assim, é o relato de *Baija*, homem zo'é que tomou a iniciativa de empreender a primeira ida aos Campos Gerais e cujo relato [09. “Viagem aos Campos Gerais”] levanta questões importantes sobre as trajetórias zo'é de relações com os *kirahi*.

O relato de *Baija* foi registrado em julho de 2015, durante uma viagem que fiz com os Zo'é ao rio Erepecuru, por um caminho recém-aberto por alguns homens da aldeia Naret, entre eles *Baija*, Tereren, *Iwiej rayt*, *Puku* e *A'y*. Estávamos nessa noite acampados na beira do igarapé Sarapejuk (afluente do Tarari, que por sua vez corre para o Cuminapanema), a meio caminho entre Naret e o rio Erepecuru. Nessa época, *Baija* ainda era um dos chefes de Naret, em parte em razão dessa iniciativa de ir “buscar as coisas dos *kirahi*” nos Campos Gerais. Tempos depois, no entanto,

36 “*Tenotãmō* significa ‘em primeiro lugar’, ‘o que segue à frente’, ‘o que começa’. Essa palavra designa o termo inicial de uma série qualquer, possuindo conotação espacial e temporal: o primogênito de um grupo de irmão, o pai em relação ao filho, o homem que encabeça uma fila indiana na mata, a família que primeiro sai da aldeia para excursionar nas chuvas. [...] O líder araweté, assim, é o que que começa, não o que ordena; o que segue à frente, não o que fica no meio.” (Viveiros de Castro, 1986: 302).

Baija foi saindo de cena, principalmente depois da relativa dissolução da aldeia Naret. Atualmente Baija é casado com Tasi (também casada com Hun e irmã de Tereren) e com Pajetãradit (também casada com Take e filha de Boj e Jurusi; portanto, irmã de Kita).

No final da estação chuvosa de 2010, Baija e mais alguns homens da aldeia Naret decidiram ir buscar flechas na capoeira da antiga Missão³⁷, situada no baixo curso do igarapé Tarari, importante afluente da margem esquerda do rio Cuminapanema. Nessa ocasião reencontram Negão, o castanheiro enviado pelo missionário Luís Carlos, o Ruwi³⁸, para “ver os Zo’é”. Esse reencontro está na origem do movimento para os Campos Gerais a partir de 2010.

Um apontamento importante está relacionado às armas de fogo – “tem espingarda?”, foi a primeira pergunta feita por Baija ao castanheiro Negão. Conforme visto no capítulo 1, esta mesma pergunta foi feita por Toke aos Tirió na aldeia Towari abyra rupa (“Cadê arma? Cadê motor?”). Questão central para os Zo’é, como ficará evidente também em outros relatos sobre o movimento para os Campos Gerais e para as aldeias tirió.

Outro aspecto relevante é a lista feita por Baija das pessoas que foram na viagem, a qual mostra claramente que os principais chefes zo’é participaram do movimento de outubro de 2010. Posteriormente, no entanto, enquanto os chefes de aldeias situadas na bacia do Cuminapanema (em particular os da aldeia Naret) optaram por continuar se relacionando com os *kirahi* nos Campos Gerais, os chefes cujos territórios estão situados na região próxima ao Erepecuru preferiram voltar à terra tirió.

Finalmente, Baija menciona a presença dos Waiwai nas redes de relações nos Campos Gerais. Não por acaso, em seu relato sobre uma das vindas dos Tirió para a terra zo’é, Toke também menciona a presença dos Waiwai. Essas duas menções em conjunto são uma clara indicação de que os Waiwai ao longo do tempo também adotaram diferentes estratégias para se relacionar com os Zo’é (ver cap. 7).

37 Como certa vez me explicaram os Zo’é, as raízes das canas de flecha plantadas nas roças “andam” (*uata*) e com o tempo matam os outros cultivares. Razão pela qual diversas antigas aldeias zo’é são imensos flechais.

38 Missionário ex-integrante da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB) e atualmente vinculado à Igreja Batista de Santarém-PA, Luís Carlos Ferreira desde 1980 vem tentando estabelecer relações permanentes com os Zo’é com o objetivo de evangelizá-los. No período após o contato com os missionários, no final da década de 1980, os Zo’é referiam-se à base dos missionários (chamada base “Esperança”) ou por “Missão” ou por “Ruwi rupa” (lit. “morada do Luís”).

Reativando um antigo nexa de relações

“Naquela época eu encontrei o Negão na Missão e ele disse: ‘vamos!’. Então eu perguntei: ‘tem espingarda?’ [...] Há muito tempo ele veio primeiro. Negão que fez o caminho. Junto com o missionário Luís” (Baija, 2015).

Como observa Baija, o caminho que vai da terra zo’é aos castanhais dos Campos Gerais e que passa pela Missão, foi feito antigamente por Negão e pelo missionário Luís. Ou seja, esse reencontro acabou reativando um nexa antigo de relações entre os Zo’é e pessoas *kirahi* que eles já conheciam, nexa cuja trajetória é importante para entendermos o sentido da ação política ameríndia.

Conforme apontam Gallois e Havt (1998), foi em um passado não muito distante que ocorreram uma série de encontros pontuais com os *kirahi*, provavelmente castanheiros e gateiros que passaram a frequentar a região do alto rio Cuminapanema. É provável que esses episódios tenham ocorrido por volta da década de 1960, considerando que alguns homens Zo’é ainda vivos participaram desses encontros, como é o caso de Jatuk, que atualmente vive na aldeia Parakesinã.

Esses não foram, no entanto, os “primeiros encontros” zo’é com os *kirahi*. Diversos relatos, entre eles aqueles que versam sobre a trajetória de *Raru*³⁹ ou sobre o episódio da morte de *Wajkyt* (ver cap. 5), indicam a presença dos *kirahi* nas redes zo’é de relações. No próprio “mito de origem” esta presença está marcada:

“Seu mito de origem descreve a re-criação da humanidade por um herói que surge para intermediar, naquele momento, a relação entre grupos e seres distintos e para recolocar ‘em pé’ os Zo’é. Essas narrativas contam os feitos de *Nipuhan*, que chega do sul e sobrevive ao cataclisma; na paisagem desolada de uma terra destruída pelo dilúvio e pelo fogo, ele refaz a humanidade, juntando os ossos dos que haviam perecido, ‘engolidos’ pelo dilúvio. Nas narrativas relativas a este episódio, semelhantes a outras tradições Tupi-Guarani, os Zo’é atribuem ao herói criador saberes e poderes característicos dos *kirahi*” (Gallois & Havt, 1998, p. 15).

Seja como for, o aspecto relevante observado por Gallois (1996a) é o de que a oposição zo’é-*kirahi*, ao contrário das relações zo’é-tapy’yj ou zo’é-apam, não é de “alteridade radical”. Nesse sentido mesmo é que Havt (2001) nota a oscilação da perspectiva zo’é sobre os *kirahi*:

39 Segundo Gallois (1996a, p. 09), a mulher zo’é chamada *Raru* “[...] foi levada pelos regionais, morou à beira do rio grande, o *parana uhu* e, após alguns anos de convivência com os brancos, voltou para sua aldeia. É a ela que os Zo’é remetem seu conhecimento atual sobre as ‘bordas do mundo’”.

“[...] as relações com os não índios conheceu momentos de aliança, como, por exemplo, no episódio acima mencionado do extermínio dos Apam pelos Kirahi em vingança à morte de um Zo'e (o antepassado chamado Waitxyt) impetrada por aqueles inimigos; tais relações também remetem a momentos de convívio, em certa medida, como lembram os Zo'e das clareiras e roças ocupadas e mantidas por Kirahi e Zo'e, na mesma região dos conflitos com os Apam; e de animosidade, a que os Zo'e fazem referência principalmente através das recorrentes histórias de rapto, tanto nas proximidades do Erepecuru, quanto do Cuminapanema.” Havt (2001: 17).

Ora inimigos, ora aliados, os *kirahi* nessa época antes do “Contato” já exerciam uma influência nos modos e movimentos zo'é de ocupação do território.

Tukuruhu

Em períodos mais recentes – décadas de 1970 e 1980 – a presença dos *kirahi* nas imediações do território zo'é foi percebida pelos índios nos termos do que Gallois e Havt (1998) caracterizaram como uma cronologia dos “barulhos”, rapidamente associados aos bens que esses *kirahi* dispunham: helicópteros⁴⁰, aviões. O fato marcante, para os Zo'é, é que esses seres monstruosos – o helicóptero foi chamado de *tukuruhu*, “gafanhoto gigante” – lançavam do céu embrulhos cheios de presentes. Conforme observado pelas autoras, quando da primeira aparição do *tukuruhu* os Zo'é “[...] se assustaram e os homens tentaram flechar o helicóptero, que se distanciou, mas acabou voltando para lançar os pacotes com roupas vermelhas” (p. 20-21).

No final de 2013, durante uma conversa (*porado*) realizada na base da Funai sobre a presença de garimpeiros no rio Erepecuru, diversos homens começaram a contar episódios sobre a chegada dos *kirahi* no território zo'é. Foi nesse contexto que registrei o relato de Boj [**10. “Aparecimento do *tukuruhu*”**] sobre o aparecimento do *tukuruhu*.

Segundo Boj, no dia em que o *tukuruhu* apareceu no céu, os Zo'é se preparavam para uma festa *sepy* cujo dono era o finado Toriri, que seria realizada no Kejã. Nessa época, Boj viviam em Koporuhu, aldeia zo'é situada nas margens do rio Tarari, a jusante de Kejã e cujos chefes então eram Kiheham (pai de Boj e Ipo) e Dubehaj (pai de Toapa, Tatitusin e Jipiho, todos ainda vivos). Na prévia, o dono da festa havia

40 Conforme Gallois e Havt (1998), em 1975 um helicóptero que realizava pesquisas minerais para o Projeto “Curuá-Cuminapanema” da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), avista algumas malocas no interflúvio Erepecuru-Cuminapanema, sendo esse o primeiro registro da presença de “índios isolados” na área. Nessa época, o local de apoio das equipes de pesquisa era a base militar de Tiriós (Missão Tirió). Após esse avistamento, a Administração Regional da Funai em Belém-PA foi informada.

chamado alguns homens, entre eles Boj, para fazer *sipi*, saia confeccionada com a entrecasca da árvore de mesmo nome e usada pelos homens durante o *sepy*.

Nesse dia de festa, assim que *tukuruhu*, o gafanhoto gigante, apareceu, Toriri, um dos chefes de Kejá naquela época, logo começou a flechar aquele ser enorme, tão violento que o vento grande (*witu uhu*) por ele emanado não permitia que as flechas lhe atingissem o corpo. Ainda que *tukuruhu* tenha momentos depois lançado pacotes compridos com roupas (*dybo riru puku*), Toriri novamente tentou flechá-lo.

No dia seguinte ao aparecimento do *tukuruhu*, foi a vez de outro aparecimento surpreendente, do avião, chamado pelos Zo'é de *mo'e ahi*, do qual falarei adiante. Novamente, esse ser voador não foi bem recebido pelos Zo'é. O finado Siwi tentou flechá-lo, mas seu arco quebrou.

No final do relato, Boj informa que o avião talvez tenha ido embora para onde vivem os Tirió. Na época em que o relato foi feito (2013), os Zo'é já sabiam da existência dos “Tirió” vivendo ao norte da terra zo'é. Seu filho mais velho, Kita, já havia ido para Kwamalasamutu anos antes. Na época do aparecimento do helicóptero e do avião (1975), no entanto, a região para onde Boj apontou com a mão era considerada pelos zo'é como território dos inimigos *tapy'yj*.

Em busca dos índios “não alcançados” do Cuminapanema

Com a circulação das primeiras notícias sobre a presença de malocas de “índios isolados” na bacia do rio Cuminapanema, no norte do Pará, missionários fundamentalistas da *New Tribes Mission*⁴¹ começam a estudar a região no final da década de 1970, com objetivo de operacionalizar um plano de evangelização dos Zo'é. Pelo fato do território indígena estar localizado em uma área interfluvial de floresta densa e de serras, os missionários decidem investir energias no sentido de realizar uma incursão terrestre, a partir da cidade de Oriximiná-PA.

Na década de 1970, o acesso terrestre para a região dos Campos Gerais do Erepecuru havia sido viabilizado pela abertura da estrada conhecida por “Ramal do BEC⁴²”, projetada pelos militares como uma perpendicular norte-sul da rodovia Perimetral Norte no norte do Estado do Pará. Com a abertura da estrada, ampliou-se o fluxo de colonos e de castanheiros, que passaram a explorar a região de savanas assim como a bacia do baixo Cuminapanema. Da perspectiva do Estado, foi

41 A *New Tribes Mission* (NTM) é uma missão evangélica fundamentalista norte-americana cuja filial brasileira é a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB).

42 Em referência ao Batalhão de Engenharia e Construção (BEC) do Exército Brasileiro, responsável pela obra.

apenas no final da década de 1970 que os Zo'é entraram na cena indigenista, como um dos povos "isolados" do norte do Pará. A Funai, atribulada com outras frentes de contato no contexto da abertura da rodovia Transamazônica (Asuriní, Araweté, Parakanã, Kararaô, Arara), não priorizou à época o trabalho indigenista no Cuminapanema.

No início da década de 1980, a equipe da MNTB inicia os trabalhos de campo para localização e atração dos Zo'é. Contratado pelos missionários, um castanheiro da região abre, em 1982, uma trilha ligando a região dos Campos Gerais à porção sul do território zo'é, na bacia do rio Tarari, afluente da margem direita do médio Cuminapanema e conhecido pelos regionais como "igarapé dos índios". Nesse mesmo ano de 1982 os missionários conseguem fazer um primeiro "Contato" com os Zo'é, na região do igarapé Sarapejuk (afluente do Tarari).

Relato de Tun

Passados mais de trinta anos desse encontro, em 2013 registrei o relato de Tun [**11. "Encontro com os kirahi"**], um dos dois primeiros homens zo'é (o outro foi o finado Dubehaj) a estabelecer relações com os missionários. Tun, já bem debilitado, estava no Kejã se recuperando de uma gripe quando me narrou esse episódio. Estavam presentes, ouvindo atentamente, Toapa, Kurupaj e Hun.

Na época do encontro com os missionários, Tun vivia em Koporuhu com suas duas esposas, Ture e Tatitusin. Koporuhu era uma das grandes malocas Zo'é no período anterior ao Contato, assim como outras malocas mencionadas no relato: Kejã, Iwi'ara e Towari abyra rupa. Dois desses locais, Kejã e Towari abyra rupa, continuam ocupados pelos Zo'é (sendo que Kejã é também o local onde está situada a base da Funai). Koporuhu e Iwi'ara foram abandonados em razão da morte de seus "donos" ("*Katu jet kō omano, a'e rame pohit*. Quando morre o dono da aldeia, então se abandona"). No caso de Koporuhu, o abandono da aldeia se deu em razão da morte de Kiheham e Dubehaj, no final da década de 1980. No caso de Iwi'ara, o abandono ocorreu no final dos anos 1990, em decorrência da morte de Sarakut⁴³.

No episódio relatado, Tun e Dubehaj estavam na região do igarapé Sarapejuk quando encontraram os *kirahi* chamados posteriormente pelos Zo'é de Duaru⁴⁴ e Hereni. Quando do momento do encontro, Tun disse para os forasteiros: "é você, *towiro?*". Conforme me explicou Tun, *towiro* é o vocativo por meio do qual os Zo'é se dirigiam aos estrangeiros quando estavam com disposição pacífica. Ainda que

43 Esse processo de transformação de aldeias em capoeiras e, no longo prazo, de reabertura de novas aldeias em antigas capoeiras é um aspecto importante dos modos ameríndios de ocupação territorial, tanto entre os Zo'é (ver Havt, 2001) como entre outros povos nas Guianas (ver capítulo 6).

44 Trata-se de Edward Luz, missionário, atual presidente da Missão Novas Tribos do Brasil.

Tun e Dubehaj estivessem com tal disposição, a desconfiança dos *kirahi* é enfatizada no relato: apenas depois de horas, quando ficaram alegres (*ory*), é que os *kirahi* encostaram a arma e então apenas falaram. Falaram e compartilharam o porco catitu caçado na prévia⁴⁵. É notável a descrição desse momento feita por Tun:

“Então os kirahi sentaram, e aí ‘apenas ficou falando’. Quando o sol estava aqui [duas horas da tarde], acho que o amigo falou ‘vá buscar’ o caititu que tinha matado mais cedo, aí o Duaru foi e trouxe. Então ele jogou bem aqui. Aí com um facão ele cortou a cabeça, cortou a cabeça do catitu, jogou, jogou naquele tempo, e então a cabeça foi e caiu. Então ele cortou o braço, depois cortou a perna também. E então ele falou: ‘leve para você comer’. Aí eu trouxe a perna naquele tempo. O finado Dubehaj trouxe o braço. ‘Leve para você comer’, ele falou.” (Tun, 2013).

Depois de ter recebido dos missionários as pernas do caititu, Tun pediu e recebeu dos forasteiros um facão (*boke*). Dias depois, Tun, Dubehaj e a jovem Jipiho voltam para a região do encontro e, desta vez, encontram os *kirahi* nas proximidades do igarapé Kuruaty, seguem com eles até a clareira recém-aberta, veem a casa nova dos *kirahi* e recebem muitos facões. “Então eu trouxe muito facão e os Zo’ é pegaram”.

“O sobrevoo de Sosoro”. Merejwan, segundo Jipiho

Em 2019, já no processo de escrita desse capítulo da tese, me encontrei com Jipiho em Kejã e pedi para ela me contar a sua versão desse episódio [12. **“O sonho de finado meu pai”**]. Filha de Dubehaj e atualmente casada com Kwapit (filho mais velho de Tun e Tatitusin), Jipiho é atualmente uma mulher de aproximadamente 45 anos e faz parte do conjunto de pessoas que vivem entre as aldeias Jawarakiawen e Tapy’yj rupa. O finado Tun, em seu relato de 2013 sobre o encontro com os *kirahi*, se refere a Jipiho pelo termo “*Jipiho ram*”, que optei por traduzir como “a garota que veio a ser Jipiho”, sendo “-ram” o sufixo zo’ é que indica um processo de transformação, de devir (ver cap. 2).

O relato de Jipiho é notável pela clareza das relações que mobiliza para descrever os sinais pelos quais os Zo’ é da aldeia Koporuhu perceberam que alguma coisa estranha estava acontecendo nas proximidades. Seu pai, Dubehaj, era um homem que sabia sonhar e, tendo essa capacidade, sonhou a chegada dos *kirahi*. “Os *kirahi* chegaram” foi o que, segundo Jipiho, o finado seu pai Dubehaj teria dito após ter sonhado, isto é, ter ido até a morada dos mortos, na noite anterior ao dia em que o finado Tun viu os facões e os espelhos pendurados pelos *kirahi* como brindes, no

45 Essa ênfase ameríndia no compartilhamento de comida em contextos de “contato” também foi observada por S. Oakdale (2008) entre os Kayabi do Brasil Central.

caminho dos Zo'é. Ou seja, Dubehaj anteviu através do sonho, enquanto estava na morada dos mortos, a chegada dos *kirahi*. Por perpassar diversos relatos de encontros e operar um corte “transversal” nas redes zo'é de relações (ou seja, por conectar as relações horizontais entre os Zo'é e povos vizinhos às relações verticais entre os vivos e os mortos, zo'é e não zo'é), voltarei ao tema *opaho* ao longo da tese, na medida em que assim me indicarem os relatos.

Na aldeia Koporuhu, a chegada dos *kirahi* também foi percebida por Sari (mãe de Jurusi e, portanto, avó de Kita) que, ao ir fazer necessidades de noite nas proximidades da casa, escutou batidas em um pau, batidas que ela associou inicialmente aos mortos (*taiwira jam popopu*), mas que, posteriormente, *post facto* (isto é, depois de Tun ter encontrado os facões), concluiu terem sido feitas pelos *kirahi*.

Além do sonho de Dubehaj e das batidas no pau escutadas por Sari, o grande sobrevoo sobre Koporuhu, em plena madrugada, de bandos de pássaro *sosoro* e de bandos de araras-vermelhas (*sakan*) configuraram para os Zo'é um presságio *merejwan*, rapidamente identificado ao perigo concreto de chegada de inimigos *tapy'yj*.

Assim, a partir do relato de Jipiho, podemos inferir que, na prévia da chegada dos *kirahi*, as pessoas de *koporuhu* experienciaram duas qualidades de relações de comunicação que anteciparam aos Zo'é a chegada de estranhos. O presságio *merejwan* identificado na revoada noturna dos pássaros é um evento de comunicação interespecífica, na medida em que é por meio do comportamento de certos animais que os Zo'é obtêm informações sobre eventos futuros. A relação *opaho*, por sua vez, experienciada por *Dubehaj*, é um evento de comunicação entre vivos e mortos que também viabiliza o acesso, segundo os Zo'é, a eventos que estão para acontecer.

No caso do presságio *merejwan*, podemos dizer ainda que o sobrevoo noturno desses pássaros de comportamentos diurnos, observados pelo finado *Dubehaj* na prévia da chegada dos *kirahi* equivalem, assim, à observação feita por Ipo de que o peixe pescado no dia anterior ainda vivia, na véspera da chegada dos Tirió no Erepecuru em 2008. Nos dois casos, a conclusão sobre qual era o perigo que se aproximava foi feita *a posteriori*. No primeiro caso, *Dubehaj* pensou inicialmente se tratavam dos inimigos *tapy'yj* e apenas depois é que entendeu serem *kirahi*. No segundo caso, Ipo pensou inicialmente se tratavam de *kirahi* e apenas depois é que entendeu serem Tirió que se aproximavam. Ou seja, embora *merejwan* indique que

um perigo está por vir, é apenas após o fato que se tem a prova sobre qual era o agente⁴⁶.

Terçados, epidemia e mortes

As notícias sobre os *kirahi* que davam facões e machados logo se espalharam pelas aldeias e em pouco tempo muitas pessoas zo'é foram atrás dos missionários. Como não havia ferramentas para todos, o clima logo ficou tenso. Os homens que não pegaram facões ficaram bravos (*doryj*), bateram nas paredes (*pari nupã*), entraram e saquearam a casa dos missionários. Os *kirahi*, com muito medo, foram embora. As doenças dos *kirahi*, no entanto, ficaram. “Foi depois de Turu ter visto que Turu morreu”, disse Tun. É nesse período que tem início a epidemia que tirou a vida de muitas pessoas zo'é. “*Kirahi rahy ate juke*. Foi a doença dos *kirahi* que matou”, foi o comentário feito por Toapa (filho de Dubehaj). Ao final do relato de Tun, o jovem chefe Hun (marido de Tasi, também esposa de Baija e irmã de Tereren) toma a palavra [13. “Do tukuruhu à epidemia”].

O relato de Hun é interessante pois oferece uma cronologia da sequência de encontros dos zo'é com diferentes pessoas *kirahi* e retoma a questão das mortes decorrentes dos encontros com os missionários⁴⁷. Nesse sentido, Hun é claro ao afirmar que a epidemia teve início logo após o encontro de Tun com os *kirahi* e que apenas muito tempo depois, quando encontraram Sera'yt, é que os missionários trouxeram injeções com remédios (mas não vacinas). Hun, ainda criança nessa época, foi duramente afetado: seu pai, sua mãe e alguns de seus irmãos morreram em Pirity.

“Naquele tempo os *kirahi* foram embora mesmo. Depois os *kirahi* pensaram de novo, queriam ver os Zo'é de novo, aí os *kirahi* voltaram. Foi então nessa época que encontraram o Sera'yt. Encontraram o Sera'yt e então ficaram alegres. Naquela época os Zo'é tinham mandado embora, então os *kirahi* pensaram, aí abriram o caminho novamente. Passaram-se muitas luas naquele tempo, e aí os missionários voltaram.” (Tun, 2013).

O trecho final do relato de Tun informa que apenas depois de muito tempo é que os missionários voltaram e reencontraram os Zo'é. Nessa ocasião, depois de terem reaberto o caminho, encontraram Sera'yt e ficaram alegres novamente (*ory jiapyt*).

46 Conforme mencionado no capítulo 1, a semelhança linguística e conceitual entre o *moraiwan wajãpi* Gallois (1988), o *moraiwona* parakanã (Fausto, 2001) e o *merejwan zo'é* é notável, sendo uma das evidências fortes que confirmam a hipótese de uma origem comum e uma separação recente desses coletivos tupi-guarani. Voltarei às relações zo'é-wajãpi no capítulo 7.

47 Outro aspecto importante do relato é a menção à presença de *kirahi* no Erepecuru, mais uma indicação de que os Zo'é sabiam da existência dos *kirahi* antes de encontrarem os missionários. Nesse tempo ainda vivia *Sihet aby*t (finado *Sihet*), de quem voltarei a falar no capítulo 5.

Na ocasião, diversos homens de Koporuhu, inclusive Sera'yt, estavam na região de Sarapejuk “tocaiando” urubus (*uruwu rokej*) para poder obter penas para as tiaras de suas esposas.

Desdobramentos

Em suma, é apenas em 1987, cinco anos após os primeiros encontros com os Zo'é, que os missionários conseguem estabelecer relações regulares e atrair os Zo'é para o entorno da “Base Esperança” (localizada na porção sul da atual Terra Indígena Zo'é)⁴⁸. Estava consolidado o “Contato”. A pista de pouso aberta pela equipe missionária facilitou o acesso à área, e a trilha que levava aos Campos Gerais acabou não sendo mais utilizada por mais de uma década. Os Zo'é, porém, não se esqueceram deste “*kirahi rape*”, o caminho dos *kirahi*. As diversas malocas foram abandonadas, com exceção da de Tereke uhu, homem que permaneceu em sua aldeia na bacia do Pupuruni.

No mesmo ano de 1987, a Funai interdita a Área Indígena Urucuriana-Cuminapanema, com o objetivo de resguardar o território ocupado pelos Zo'é e possivelmente por outros povos indígenas “isolados”. Em 1989, após a MNTB informar à Funai que o estado de saúde dos índios era crítico, uma primeira equipe da Funai⁴⁹ visita a área. Em 1991, a Funai decide retirar a equipe de missionários da MNTB do território zo'é e de outras áreas indígenas no Brasil. Esse episódio me foi relatado por Hun [14. “Chegada da Funai”], na mesma ocasião da conversa com Tun, em 2013.

Esse acontecimento marca o início da longa disputa entre a Funai e as missões proselitistas, por meio da MNTB, relativamente ao povo Zo'é, disputa que se prolonga até os dias de hoje (ver Gallois e Grupioni, 1992; Ribeiro, 2015). Com a retirada dos missionários, o jovem Simirã (à época com 12-13 anos, hoje um importante chefe) “ficou muito bravo naquele tempo, e então queria matar o Wellington⁵⁰, quase matou”. No dia seguinte, no entanto, dádivas de alimentos oferecidas pelos funcionários da Funai foram, do ponto de vista zo'é, fundamentais para selar a aliança com aqueles novos poderosos visitantes, os *kirahi-funai*.

48 Para uma descrição antropológica detalhada do “contato” com os Zo'é, ver Gallois & Grupioni (1989, 1999). O relato missionário desse processo foi apresentado por Castro (2008).

49 Formada pelo sertanista João Carvalho, pelo médico Douglas Rodrigues (da Escola Paulista de Medicina) e Eugênio Schiavinno (do Projeto Saúde e Alegria) e pela antropóloga Dominique T. Gallois, esta equipe realiza a primeira campanha de vacinação dos Zo'é presentes naquela base.

50 Wellington Figueiredo, indigenista da Funai, chegou na década de 1990 a ser o Chefe do Departamento de Índios Isolados do órgão.

“Então a Funai trouxe arroz, trouxe camarão também, aí os Zo’é ficaram alegres de novo. Trouxeram camarão, dividiram e então os Zo’é assaram e comeram. Era doce o camarão. Aí os missionários foram embora mesmo.” (Hun, 2013).

Ou seja, à semelhança de *Tun*, que em seu relato enfatiza o compartilhamento de alimento feito pelos missionários no primeiro encontro, *Hun* em seu relato aborda o papel da dádiva de comida no Contato com a Funai.

Os Zo’é começam então a ficar famosos, a partir das notícias veiculadas na imprensa, como um dos últimos povos indígenas da Amazônia a preservar um modo de vida isolado, autônomo e caracterizado como neolítico (Gallois, 2015). A partir desse período, assume a coordenação da Frente de Contato da Funai um funcionário chamado Izidoro, mencionado no relato de Hun e de quem voltarei a falar nessa tese em razão de seu papel fundamental na trajetória das relações zo’é com os *kirahi-funai*. Inicia-se então um movimento de abertura de uma pista de pouso e de uma base de apoio na capoeira da aldeia Kejã. Lentamente a Funai atrai os Zo’é para esse local, de modo que a base missionária e as aldeias situadas a meio caminho entre a base missionária e a nova base da Funai foram sendo, aos poucos, abandonadas. Nesses primeiros anos de presença do Estado entre os Zo’é, foi implantada uma política assistencialista de doação de objetos e de atenção à saúde, seguindo o padrão tradicional de trabalho dos Postos Indígenas do órgão indigenista.

Entre a proteção radical e o fundamentalismo missionário

A partir de 1996, entretanto, a Funai implanta em área um modelo de proteção radical informado por uma concepção de “harmonia primitiva” dos Zo’é e fundamentado na restrição do acesso dos Zo’é a bens industrializados e a notícias e informações do mundo dos *kirahi*. O pressuposto fundamental era o de que o “re-isolamento” cultural e sanitário era a melhor opção para a “proteção” do grupo⁵¹. É por essa época também que se iniciam os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Zo’é, coordenado pela antropóloga Dominique Tilkin Gallois, que culminam na homologação da TI Zo’é em 2009.

51 Para uma crítica deste modelo, ver Gallois (2015).

Depois de retirados da área, os “soldados de Cristo”, por sua vez, não desistiram da ideia de evangelizar os Zo’é⁵². Para atingir esse objetivo, os missionários passam a adotar outras táticas e estratégias.

Por um lado, iniciam uma ofensiva no sentido de incentivar as “igrejas indígenas” – frações “evangelizadas” de coletivos caribes conhecidos genericamente por “Waiwai”, “Tiriyó” e “Katxuyana” – a penetrarem no território zo’é⁵³. Por outro lado, em 1998, um dos missionários que havia participado do “Contato” com os Zo’é instala, com apoio da Igreja Batista de Santarém, uma base (conhecida pelos Zo’é como *Ruwi rupa*⁵⁴; fig. 09) nos Campos Gerais e passa a incentivar algumas pessoas, entre castanheiros e indígenas Waiwai, a adentrar o território zo’é pela trilha dos Campos Gerais do Erepecuru.

Essas novas estratégias estão na origem das invasões registradas na Terra Indígena Zo’é a partir do final da década de 1990 com o objetivo de atrair os Zo’é para fora da Terra Indígena. Nessa época é registrada pela FPE Cuminapanema da Funai (Radiograma nº 088/1998) uma primeira entrada na terra zo’é de indígenas Waiwai, acompanhados do castanheiro Negão, ocasião em que os Zo’é foram pela primeira vez para Oriximiná-PA (ver cap. 7).

52 Conforme as palavras de Onésimo de Castro, um dos missionários da equipe que fez a atração dos Zo’é: “Sabemos que por trás de tudo está o Príncipe das Trevas que, conforme a revelação de Deus no livro do Apocalipse, ‘desceu até vós cheio de cólera, sabendo que pouco tempo lhe resta’. Ele sabe também que ‘quando o Evangelho for pregado em todo o mundo virá o fim’, e ele e seus anjos serão lançados no lago de fogo e enxofre com todas as pessoas que seguem as suas artimanhas. Não é à toa que ele usa de todos os meios para adiar esse dia e uma de suas principais estratégias é impedir que o Evangelho seja anunciado, principalmente aos povos isolados. Todavia, como o próprio Senhor Jesus profetizou, as portas do inferno não prevalecerão contra o avanço da Igreja e Deus não desistiu de se revelar também aos Zo’é. [...] A obra continua! E numa relação de parceria entre agências missionárias, igreja brasileira e igreja indígena prosseguimos para o alvo na certeza de logo veremos os índios Zo’é conhecerem a Palavra de Deus e terem sua expectativa messiânica plenamente satisfeita.” (2008: 148).

53 A estratégia utilizada pelos missionários fundamentalistas de formar bases nativas e incentivar povos indígenas supostamente “cristianizados” e que têm “uma propensão à visitaçãointertribal” a realizar expedições de contato com povos supostamente “isolados” ficou conhecida por “evangelismo cumulativo” (Howard, 2001) ou “modelo piramidal” (Gallois & Grupioni, 1999). Exemplos dessas experiências são, no Brasil, a “atração” dos Karafawyana pelos Waiwai (ver cap. 7) e, no Suriname, a atração dos Akuriyó pelos Tirio (ver cap. 6, adiante). Tais missões fundamentalistas seguem uma mesma lógica: inicialmente os missionários se instalam em aldeias estratégicas e desenvolvem pesquisas linguísticas com o intuito de traduzir a Bíblia para as línguas nativas. Após o longo processo de tradução do Evangelho, os missionários fomentam então a formação de pastores indígenas e, em alguns casos, a formação de bases nativas, que servem como ponta de lança para a evangelização dos povos classificados como “não alcançados”.

54 “Morada do Luís”, em referência ao missionário Luís Carlos Ferreira. No período do “contato”, *Ruwi rupa* era o modo como os Zo’é denominavam a “Base Esperança” da MNTB. Atualmente, *Ruwi rupa* refere-se à base missionária instalada no entorno sul da TI Zo’é, na região dos Campos Gerais do Erepecuru. *Ruwi* é o modo como os Zo’é denominam o peixe surubim, muito próximo foneticamente da pronúncia zo’é de “Luís”.

Em um nível mais macro, tem início nessa época também uma série de ataques à Funai por vias judiciais feitos por parlamentares articulados com os missionários⁵⁵.

A partir da segunda metade da década de 2000, o modelo implantado pela Funai na TI Zo'é começa a dar sinais de saturação, principalmente por não corresponder aos anseios dos Zo'é por acesso às coisas dos *kirahi* (*kirahi mo'e kō*)⁵⁶.

É nessa conjuntura de desgaste do modelo protecionista e de pressão dos missionários fundamentalistas que Kita decide ir à Kwamalasamutu (cap. 2) e Baija decide ir aos Campos Gerais pegar as “coisas dos *kirahi*”, dando início ao que estou chamando aqui de movimento zo'é aos Campos Gerais. Por meio dessas iniciativas e encontros os Zo'é estavam, a seu modo, estabelecendo outras alianças e fazendo uma forte crítica aos modos dos *kirahi-funai*.



Figura 9 – Ruwi rupa

55 Sobre a ação recente dos missionários em relação aos Zo'é, ver Ribeiro (2015).

56 Ao longo dos quinze anos em que esteve vigente, esse modelo alcançou resultados contraditórios. De um lado, foi construída uma prática e uma estrutura de assistência à saúde bastante eficiente, responsável pelas atuais estatísticas básicas de saúde zo'é, bem superiores à média indígena nacional. Outro aspecto positivo foi o fato de o posto da Frente Cuminapanema, ao contrário do padrão tradicional dos Postos Indígenas da Funai e dos aldeamentos missionários, não ter concentrado os Zo'é em um único ponto do território, tendo as malocas se mantido dispersas pelo interflúvio Erepecuru-Cuminapanema. No entanto, os Zo'é foram privados de informações básicas sobre o contexto que os cerca e sobre assuntos que lhes diziam diretamente respeito.

“Funai não dá nada pra Zo’é, só pra Tirió”

As notícias de que a “tribo dos zo’és” havia chegado aos Campos Gerais logo se espalhou pela cidade de Oriximiná-PA. Diversos curiosos foram ver a novidade *in loco*, numa espécie de “safári cultural”. Em pouco tempo, vários zo’é se envolveram na atividade de coleta de castanhas e, nesse contexto, foram filmados por um atravessador de castanhas (e atual deputado estadual pelo Pará) chamado Ângelo Ferrari. As imagens logo foram divulgadas no telejornal regional. No vídeo, Kita toma a iniciativa de dialogar com o cinegrafista e, à frente de um grande número de pessoas zo’é, entre outras coisas diz: “[...] Funai não dá nada pra Zo’é, só pra Tirió”. No telejornal, após a projeção das imagens, o apresentador constata a “aculturação” dos Zo’é e denuncia o “descaso” da Funai local. Logo a notícia tomou grandes proporções, chegando ao conhecimento de órgãos como a Funai e o Ministério Público Federal em Santarém-PA e Brasília-DF.



Figura 10 – Homem zo’é com espingarda em Kejã

Mesmo com a organização de uma primeira operação⁵⁷, no final de outubro de 2010, com objetivo de convencer os Zo’é a retornarem para a terra indígena, diversos jovens permanecem em um vaivém entre as aldeias e os acampamentos dos castanheiros. Diante de tais notícias, em fevereiro de 2011 a direção da Funai decide levar sete chefes zo’é para Brasília. Para os Zo’é, tratava-se de uma oportunidade

57 Operação conjunta entre o MPF, Funai e Sesai, conforme Nota Técnica nº 07/2011 do MPF-Santarém/PA.

para solicitar espingardas (*bok*) e outras coisas àqueles que eles viam como os chefes dos *kirahi*. Na perspectiva do órgão indigenista, o modelo de proteção então em vigência estava esgotado, era preciso mudar os rumos da relação do Estado com os Zo'é. Novos tempos se anunciavam. De volta ao Kejã, no entanto, os chefes, talvez justamente por não serem “chefes” à maneira como a Funai esperava, não quiseram ou não tiveram condições de estancar o fluxo de pessoas para os Campos Gerais. O fato de Ipo, em finais de 2010, ter ganho uma espingarda do missionário Luís havia gerado um alvoroço entre os homens zo'é (fig. 10, acima). Até que, em outubro de 2011, explode a epidemia de malária *falciparum* que, trazida dos castanhais por um jovem, já no mês seguinte atingiria 30% da população indígena.

Teoria da “evasão induzida”

À época, a iniciativa dos Zo'é foi interpretada pelos indigenistas envolvidos nos termos de uma “evasão induzida”, isto é, um movimento passivo induzido pelos missionários evangélicos. No “Relato de Ocorrência” apresentado à Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC/Funai) em novembro de 2010 (Funai, 2010b), o então Coordenador da Frente Cuminapanema faz a seguinte análise:

“É evidente a crescente, porque impune, manipulação das hostes proselitistas, que nunca desistiram da possibilidade de um ‘retorno’ aos Zo'é, e que nos últimos anos têm utilizado membros das demais etnias ‘convertidas’ do entorno (notadamente os Waiwai e Tiriyo), como pontas de lança para a sedução e aliciamento dos Zo'é. Fazem-no com os métodos mais simplórios e abusivos de indução, usufruindo da curiosidade, da afabilidade e dos desejos de consumo de um povo cuja criticidade em relação às ameaças externas ainda está em construção, e cuja massa populacional majoritariamente jovem ainda prioriza a aventura acima da segurança [...] Doações e deferências desiguais feitas por tais elementos aliciadores, como excedentes de objetos materiais (de miçangas a pilhas) e o acesso à armas de fogo, têm provocado sérios desequilíbrios políticos internos entre os Zo'é, inclusive reforçando a dominação, a agressividade e a impulsividade de jovens ‘líderes emergentes’, fora dos padrões tradicionais zo'é, gerando situações de riscos, insegurança e estresse social.” (Funai, 2010b: 5-6).

De modo similar, em artigo publicado no livro *Povos Indígenas no Brasil – 2006/2010*, a então Coordenadora da ONG Amazoe, R. Cartagenes (2011), argumenta:

“Mais que perturbações de caráter religioso, é a “isca” econômica – estimulando o consumo e o desejo por novas demandas materiais, a maioria notadamente supérflua – que se apresenta como ameaça e incógnita, em meio a uma sociedade ímpar – os instigantes Tupi autônomos incrustados nas fronteiras de um mar de Karib cristianizados” (Cartagenes, 2011: 318).

Pelos trechos mencionados, podemos perceber que é toda uma teoria antropológica que informa a atuação desses indigenistas. Em conjunto, essas duas fontes de informação, ao argumentarem que é uma força externa, colonial, o motor da mudança zo'é, acabaram configurando pressupostos em relação aos quais pretendo me afastar. Em primeiro, a perspectiva segundo a qual a emergência de jovens líderes zo'é subverte uma suposta “política interna tradicional” já foi devidamente criticada por Gallois (2015). Já a mecânica da “isca econômica”, ao pressupor que os bens demandados pelos zo'é são “supérfluos”, padece de um etnocentrismo velado, já que os relatos indígenas apontam justamente para a direção oposta. Por fim, a leitura dos Zo'é como “os instigantes Tupi autônomos incrustados nas fronteiras de um mar de Karib cristianizados”, ao definir “graus de contato” (autônomos x cristianizados) e delinear uma imagem dos Zo'é como uma “ilha”, me pareceu uma interpretação superficial e estanque das complexas e dinâmicas relações ameríndias nas Guianas.

Encontro de Tereren com madeireiros

Após a ida inicial de Baija e depois de ocorrido o grande movimento de pessoas zo'é para os Campos Gerais, homens zo'é (alguns em companhia de suas esposas) continuaram fazendo viagens para os castanhais, sendo que alguns, principalmente os da aldeia Naret, fizeram estadias bem longas na morada do Negão, o castanheiro amigo do missionário Luís (Ruwi). Junto com Baija, Tereren foi um dos jovens importantes chefes que continuaram esse movimento. Assim como Baija, conheci Tereren em janeiro de 2012 nos Campos Gerais, quando da minha primeira ida ao local com o objetivo de convencer os Zo'é a voltarem para suas aldeias e de levantar informações detalhadas sobre o que estava se passando. Apenas cinco anos depois, em junho de 2017, é que Tereren me relatou um pouco de suas experiências.

Pela ênfase dada no relato [15. **“Com os kirahi nos Campos Gerais”**], o encontro com madeireiros deve ter sido marcante para Tereren e para os outros zo'é que o acompanhavam.

“Eu fui para o jaramacaru pelo caminho. Muito longe. Fui cedo, e aí cheguei no final da tarde. Andei muuuito. Então eu pensei que tem madeireiro depois do jaramacaru. Cortou muita árvore, cortou muito maçaranduba mesmo. Então um kirahi conversou comigo, aí o kirahi falou: “Eu sou americano, dos Estados Unidos”, disse. O kirahi falou para mim, então eu soube. Então o americano falou: “vou levar árvore para longe. Eu só estou trabalhando aqui, vou levar para minha casa”, foi o que disse o kirahi, então eu soube. Naquele tempo eu vi, estrada de carro, caminho do maçarandubal, caminho de madeireiro, o caminho do maçarandubal virava. Maçarandubal grande, angelim, sibo'y. Eu vi sibo'y também, kirahi cortou. Towa'y cortou também. Kirahi levou muito.

Levou muito naquele tempo e então não voltou de novo. Tinha muito kirahi no Jaramacaru” (Tereren, 2017).

Tereren se encontrava então nas proximidades da localidade de Jaramacaru, situada nos Campos Gerais do Erepecuru, nas margens do rio Ariramba (afluente do baixo Erepecuru). Em 2012, quando estive nos Campos Gerais, tive conhecimento de que a área a que se refere Tereren é justamente onde incide um “plano de manejo madeireiro”, gerido pelo Estado do Pará por meio de contratos com a iniciativa privada. Nesses locais, na beira da estrada, há grandes aberturas, pátios, onde são dispostas as toras trazidas da floresta por tratores e caminhões. No relato de Tereren, é notável a descrição de seu próprio encontro com um madeireiro “americano” e a observação de que os madeireiros estavam cortando e levando embora também toras de árvore *sibo’y*, cuja entrecasca é utilizada pelos zo’é em diversos banhos (*jahak*) importantes como aqueles que marcam o final dos resguardos de nascimento ou primeira menstruação.

Os madeireiros se interessaram pela (madeira da) terra zo’é, mas Tereren não quis informar a localização: “Então o madeireiro falou pra mim: ‘onde é seu território?’. Aí eu falei: ‘não sei onde é meu território!’”.

O que o missionário Luís disse a Tereren

Nessa época em que os Zo’é circularam com frequência pelos castanhais dos Campos Gerais, o missionário Luís fez uma proposta para Tereren:

“Naquela época Luís falou: ‘faça uma casa aqui’. E eu falei: ‘vou fazer’. Então Luís falou: ‘largue a Funai’. Então eu pensei: ‘vou fazer’. Eu menti, naquele tempo menti mesmo.” (Tereren, 2017).

A partir dessa fala de Tereren é que entendi que a estratégia do missionário Luís não era formar uma base nos Campos Gerais para poder acessar as aldeias zo’é na Terra Indígena, mas sim formar um novo aldeamento missionário zo’é, uma nova concentração de malocas e roças no entorno da base da agência missionária, aldeamento que poderia ser potencializado economicamente pelo envolvimento ativo dos Zo’é na atividade castanheira, sob a gerência de Negão, uma espécie de “capitão-do-mato” a serviço dos missionários. Ou seja, na utopia missionária, ao mesmo tempo em que a “ética protestante” poderia fornecer as bases morais para a participação dos zo’é na atividade de coleta comercial de castanhas, a coleta em si e a abertura de roçados poderia fornecer as bases econômicas para o projeto de evangelização. De fato, era todo um projeto que estava sendo articulado: “largue a

Funai”, dizia o missionário⁵⁸. Do ponto de vista zo’é, como certa vez me explicou Boj, e conforme a etnografia de Havt (2001), a abertura de roçados é etapa fundamental no processo de ocupação territorial e de formação dos *tekoha*⁵⁹ zo’é. E articular um *tekoha* nos Campos Gerais era clara e estrategicamente o projeto zo’é para consolidar essa nova aliança com esses *kirahi* inimigos da Funai.

A casa de canto

Em suas andanças pelos Campos Gerais, Tereren e os seus acabaram encontrando em Jaramacaru com um *kirahi* chamado Joaleti.

“Tem casa de canto no Jaramacaru. Então os *kirahi* cantam. Naquela época *kirahi* Joaleti era o dono da casa de canto. Então no final da tarde, as cinco horas, Joaleti chegou, chegou da cidade. Aí dormiu, e então cedo, as nove horas, quando o sol estava aqui, o Joaleti falou: ‘É para você cantar’. Então os *kirahi* chegaram, os Zo’é chegaram também, chegaram muitos *kirahi*, então Joaleti cantou, cantou, cantou, aí um *kirahi* velho falou: ‘Deus!’. Eu só ouvi. Eu estava aqui, onde os Zo’é estavam tinha um banco, os *kirahi* ficavam no banco também, então Joaleti levantou, e aí cantou. Cantou comprido. Eu sei pouco a língua do *kirahi*, então Joaleti falou: ‘Zo’é não entende língua, aí fala com Deus, aí não sabe direito’. Então Joaleti falou: ‘Agora os Zo’é ficam aqui e fazem uma casa aqui comigo’. Apenas Joaleti sabe cantar para Deus. Eu apenas ouvi bem.” (Tereren, 2017).

Cheguei a conhecer esse *kirahi* chamado Joaleti no dia 21 de janeiro de 2012, cinco anos antes do relato feito por Tereren. Nessa ocasião, alguns servidores da Funai e da Sesai, dois indígenas Zo’é (Kita e Toke) e eu fomos para a região de castanhais dos Campos Gerais do Erepecuru justamente para tentar novamente convencer os Zo’é que ali estavam a voltarem para suas aldeias no alto Cuminapanema. Depois de duas horas de viagem a partir de Oriximiná-PA, chegamos no pequeno vilarejo de casas situada na beira do rio Ariramba, que faz o limite natural entre a floresta e a mancha de savana que acabou dando origem ao nome da região (“Campos Gerais”). Ao pararmos para pedir informações aos moradores sobre as condições da

58 No dia 27 de setembro de 2011, o missionário Luís Carlos, por meio da página na internet da Primeira Igreja Batista Bíblica de Vitória da Conquista-BA (<http://www.pibvbvc.com.br/cartas/431-noticias-do-missionario-luiz-carlos-ferreira>), enviou notícias a seus apoiadores: “Obrigado pelas notícias enviadas via boletim. Louvem, pois faz um ano hoje que estou com os índios Zo’é frequentando minha base na mata. Orem, pois preciso de sabedoria, ousadia e colegas daqui para frente. Como sabem foram 15 anos viajando pela mata com lutas e lágrimas, mas Deus recompensou trazendo os índios Zo’és até mim. Obrigado pelo apoio e orações. Orem, pois viajo nesta semana para a mata e pretendo ficar dois meses, dedicando exclusivamente no aperfeiçoamento da língua. Abraço.” De fato, as datas mencionadas por Luís Carlos coincidem com o início dos movimentos zo’é aos Campos Gerais, em outubro de 2010.

59 *Tekoha*, conforme apontado por Gallois (2004), é uma noção importante para entendermos as concepções zo’é de “território” e deve ser entendido como o local do “bem viver”.

estrada (pois os castanhais onde estavam os Zo'é localizam-se a aproximadamente 20 quilômetros de Jaramacaru), reparei que um senhor se aproximou de nosso veículo ao perceber que dois zo'é estavam no carro. O senhor se apresentou então como “missionário Joaleti”, descendente de “índio Apiaká do Mato Grosso” e residente no município de Prainha-PA. Disse ainda ter passado a frequentar o Jaramacuru em 2010, após ter ficado sabendo das notícias de que os Zo'é estavam circulando pela região.

Do mesmo modo que o missionário Luís, o missionário Joaleti também fez uma proposta para Tereren: “Agora os Zo'é ficam aqui e fazem uma casa aqui comigo”. A experiência na igreja (*jijet rupa*, a casa de canto) de Joaleti não parece, no entanto, ter sido agradável para Tereren e para as outras pessoas zo'é que o acompanhavam na ocasião. “*Dahej jijet rupa!* Não é boa não a casa de canto!”, foi o comentário feito em 2017 por algum ouvinte do relato de Tereren que também estava presente nesse episódio.

“Meu nome é Cachorrão”

Foi em Jaramacaru ainda que Tereren, depois de encontrar com madeireiros e com o missionário Joaleti, se encontrou com um *kirahi* chamado Cachorrão, que lhe fez uma proposta:

“Foi naquele tempo mesmo que kirahi falou: ‘quero mulher. Quero mulher bem nova’. Então kirahi me falou: ‘Em quantas luas você vai trazer mulher?’. Aí eu falei pro kirahi: ‘Não sei!’. Então kirahi falou: ‘você traz mulher, e eu dou mulher para você também’. Queria fazer amizade o kirahi! Naquele tempo o kirahi falou: ‘meu nome é Cachorrão’.

A proposta de Cachorrão para Tereren era clara: trocar uma mulher zo'é (bem nova) por uma mulher *kirahi*. Tereren, percebendo a intenção do *kirahi*, tratou de despistá-lo: “Não sei!” foi a resposta genial de Tereren à pergunta bizarra de Cachorrão (“em quantas luas você vai trazer mulher?”). É notável que essa resposta “não sei!” foi a mesma resposta dada por Tereren ao madeireiro que lhe indagou sobre a localização do território zo'é, indicando que, longe de ser “inocente”, Tereren sabia bem o significado daquelas perguntas feitas pelos *kirahi*. Ainda assim, Tereren associou essa proposta de troca à uma certa disposição de Cachorrão: “queria fazer amizade o kirahi”, constatação que, por sua vez, indica que para os Zo'é o “fazer amizade” passa pela efetivação de trocas, inclusive de mulheres-.

“Traga sua filha que eu te dou uma espingarda”

Essa não foi, no entanto, a única situação em que os *kirahi* dos Campos Gerais quiseram mulheres zo'é. O próprio relato de Tereren é claro ao afirmar que também no local onde estavam situadas as casas de Negão e do missionário Luís (*Ruwi rupa*) as mulheres zo'é foram assediadas pelos *kirahi* castanheiros:

“Tinha a esposa do Ke'i, então Velho falou: ‘me dê escondido a esposa do Ke'i, aí eu vou transar’. Então eu não falei. Só o Velho é que falou, aí eu não traduzi, não traduzi. Depois o Velho ficou escondido, aí a mulher do Ke'i não foi, então Velho voltou de novo: ‘por que você não mandou mulher? Mande, eu quero transar’, ele disse. Tinha mulher naquela época. Tinha a esposa do Baija, então o Bucho ficava vindo, queria mexer com ela. Com a mulher do Tapin também, queria mexer mesmo. Então eu mesmo pensei, para ficar longe, então falei para o Baija: ‘vá para a casa de farinha, fique longe daqui. Kirahi quase transou, vá para longe’. Eu falei para o Baija, então Baija foi, Tapin foi, Puku foi, as mulheres foram também, e então não tinha kirahi. Aí kirahi falou: ‘por que as mulheres foram embora?’. Então eu falei: ‘não sei!’. Eu sabia, mas não quis falar. Eu apenas menti. Tinha muito kirahi naquela época.” (Tereren, 2017).

Antes mesmo do relato de Tereren (2017), foi por meio das muitas conversas que tive com jovens que ficaram longos períodos nos Campos Gerais, como Kita e Kurupaj, que fiquei sabendo tanto desses assédios como de outras coisas experienciadas pelos Zo'é junto com os castanheiros. Em algumas situações, inclusive, a tensão das relações entre os Zo'é e os castanheiros quase descambou para conflitos armados, como no episódio em que Bucho (comparsa de Negão), “porre de cachaça”, ameaçou matar Kurupaj com uma faca caso ele não desse mulheres zo'é. Foi em agosto de 2018, no entanto, durante uma expedição que fiz com os Zo'é para a região do alto rio Cuminapanema, que Sarara me relatou **[16. “Conversa com Negão”]** um episódio grotesco:

“Naquele tempo Negão me falou: ‘traga sua filha para eu casar, aí vou comprar espingarda nova para você levar’, ele disse naquele tempo. Foi o que Negão me disse naquele tempo, e então não fui de novo.” (Sarara, 2018).

Ou seja, além de castanheiros e outros aventureiros como Cachorrão, era o próprio Negão, o articulador das relações com o missionário Luís Carlos, quem estava assediando os Zo'é para obter uma mulher, em troca de uma “espingarda nova”.

Tanto a proposta de Cachorrão (de trocar uma mulher *kirahi* por uma mulher zo'é, ou seja, uma pessoa por outra pessoa) quanto a de Negão (de trocar uma espingarda por uma mulher zo'é, ou seja, uma coisa por uma pessoa) abrem uma

possibilidade de comparação com a proposta feita por Aisea de dar uma esposa tirió à Kita (ver cap. 2).

Retomo aqui, de modo muito breve, a caracterização de C. Gregory (1982) sobre as diferenças entre as economias de dádivas (*gift economies*) e as economias de mercadorias (*commodity economies*). Para este autor, “gift exchange is an exchange of inalienable things between persons who are in a state of reciprocal dependence” (1982:19). Inversamente, economias de mercadorias são caracterizadas pela troca de coisas alienáveis entre pessoas em estado de independência recíproca.

Com base nessa definição, podemos então dizer que os *kirahi* queriam se tornar “tomadores de mulheres zo’é” e, ao mesmo tempo, “encerrar” a relação com os Zo’é (“encerrar” no sentido de que em uma economia de mercadorias uma troca atual, à vista, entre equivalentes alienáveis, não implica em uma relação futura). A diferença é que enquanto Cachorrão propôs trocar uma pessoa (zo’é) por outra pessoa (*kirahi*), Negão propôs trocar uma pessoa (mulher zo’é) por uma coisa (espingarda nova).

Aisea, por seu turno, queria se tornar um “doador de esposa” justamente para criar uma relação permanente com Kita. Na verdade, conforme argumentei no capítulo 2, o projeto de Aisea era estabelecer uma relação hierárquica com Kita: uma relação sogro-genro que provavelmente tomaria a forma de uma relação *pëeto*, a qual potencializaria o projeto evangélico de “plantar uma igreja nativa” na terra zo’é, assumindo o genro-*pëeto* Kita o papel fundamental de “sementeira-da-palavra de Deus”.

Os Zo’é, por sua vez, recusaram todas essas propostas de troca. Para eles, as trocas de cônjuges e as trocas de bens organizam-se conjuntamente e não uma como condição da outra. Elas se retroalimentam e assim, alimentam a amizade. Talvez a recusa dos Zo’é, nesses dois casos, esteja relacionada ao fato de que as propostas estavam sendo feitas em momentos em que as amizades ainda não estavam “alimentadas”, isto é, consolidadas.

Kirahi mo’e kō

Os Zo’é dizem ter ido aos Campos Gerais para pegar as “coisas do *kirahi*”. O modo como se referem a elas em sua língua é *kirahi mo’e kō*. Ao longo de pesquisa, e tendo em vista a importância atribuída a elas pelos zo’é, tentei compreender o sentido da expressão *kirahi mo’e kō*.

Kirahi, conforme visto acima, é um qualificativo relacional enunciado pelos zo'é em referência principalmente aos não indígenas. Procurei evitar, no entanto, traduzir *kirahi* por “branco”, principalmente por que para os Zo'é a palavra *kirahi* não se refere a um povo (“os Brancos”) e nem possui uma carga apenas racialista (“branco” como oposto a “negro” ou a “índio”), tanto é que pessoas negras ou mesmo indígenas (ver cap. 7) também podem ser classificadas contextualmente como *kirahi*⁶⁰.

Nos muitos contextos onde os Zo'é mobilizam essa palavra, *kirahi* parece caracterizar antes de tudo um modo de certas pessoas, um jeito de ser marcado pelo uso de bens industrializados os mais diversos, por hábitos corporais e alimentares específicos, pelo uso da língua portuguesa e por disposições instáveis.

A expressão *mo'e kō*, por sua vez, me foi inicialmente traduzida pelos próprios Zo'é como “coisas” (*mo'e* = coisa + *kō* = coletivizador). Em uma das muitas reuniões que fizemos com os Zo'é no final de 2011 e 2012 visando entender as razões que os levaram aos Campos Gerais, anotei em meu caderno a resposta dada por Puku: “*oho mo'e reke*”. Kuru, na ocasião, traduziu a expressão enunciada por Puku por “foi pegar coisa”. De forma que, em uma primeira aproximação, a expressão *kirahi mo'e kō* pode ser traduzida por “coisas do *kirahi*”, ou seja, bens industrializados, mercadorias.

Com o passar do tempo, no entanto, na medida em que fui registrando os diversos contextos em que os Zo'é se utilizam da palavra *mo'e*, foi ficando claro que este vocábulo não se refere apenas as coisas dos *kirahi*, mas também às coisas feitas pelos zo'é (*zo'é mo'e kō*) e, principalmente, aos animais que os Zo'é caçam (*mo'e kō*). Tanto é que a expressão *mo'e reke* refere-se principalmente ao ato de “caçar”. Além desses sentidos, *mo'e* também significa “olhar” (como na expressão “*mo'e tenana*. Só estou olhando”).

Dessa constatação sobre os vários significados de *mo'e*, inferi que não faz sentido traduzir *mo'e kō* por “mercadorias” ou por “bens industrializados”, pois essa tradução abrangeria apenas uma parcela do significado do termo vernáculo. Ou seja, os Zo'é, ao enunciarem *mo'e kō* para se referir não apenas às “coisas” (sejam elas “coisas dos *kirahi*” ou “coisas dos zo'é”) mas também aos “animais” caçáveis, não operam uma distinção conceitual entre entes que o pensamento ocidental classifica sob os rótulos de “coisas” e “animais”.

60 Nesse caso, não poderia deixar de mencionar o episódio, ocorrido em 2014, no qual projetei diversos filmes etnográficos de Jean Rouch para os Zo'é assistirem. Ao longo da projeção, diversas pessoas vieram me perguntar se aquelas pessoas negras que apareciam nos filmes eram *kirahi byk* (lit. “*kirahi* negro”) ou se eram zo'é *amō byk* (lit. “outros índios negros”). O que me levou a concluir que o critério classificatório privilegiado pelos zo'é não é racial, mas relativo ao modo de ser.

Em um ensaio relativamente recente no qual procura articular “parentesco” e “magia”, Viveiros de Castro (2008) faz uma aproximação entre “economias da dádiva” e “ontologias animistas” que acredito ser uma chave importante para o problema aqui abordado.

Partindo de duas definições de Gregory (1982) sobre as trocas de dádivas (*gift exchanges*), Viveiros de Castro (2008:12) observa que enquanto a primeira definição (“gift exchange is an exchange of inalienable things between persons who are in a state of reciprocal dependence”; Gregory, 1982: 19) é uma boa definição de “parentesco puro e simples”, a segunda definição (“things and people assume the social form of objects in a commodity economy while they assume the social form of persons in a gift economy”; Gregory, 1982: 41) “é virtualmente indistinguível da noção de animismo tal qual definida por Descolá”. É a partir dessas aproximações que autor afirma:

“perhaps, then, gift exchange, kinship and animism are merely different names for the same personification process: the economic, political and religious faces of a single generalized symbolic economy, as it were. Just as commodity production, the State and the ‘Scientific revolution’ form the pillars of our own modernist symbolic economy.” (Viveiros de Castro, 2008: 14).

O ponto forte desse texto, ao meu ver, é a crítica feita pelo autor ao privilégio dado por C. Gregory ao “econômico” em suas análises dos processos de transformação de dádivas em mercadorias (e vice-versa) na Papua Nova Guiné⁶¹. Por que classificar como “economias” regimes ontológicos para os quais não há uma esfera da vida que possa ser classificada como exclusivamente “econômica”?⁶² De fato, essa articulação, ou melhor, essa indistinção entre aspectos “religiosos”, “políticos” e “econômicos” já tinha sido observada por Marcel Mauss no monumental *Ensaio sobre a Dádiva*, assim como por Bateson (1972):

“From this it follows that our categories ‘religious’, ‘economic’, etc., are not *real* subdivisions which are present in the cultures which we study, but are merely *abstractions* which we make for our own convenience when we set out to describe cultures in words. They are not phenomena present in culture, but are labels for various points of view which we adopt in our studies. In handling such abstractions we must be careful to avoid Whitehead’s ‘fallacy of misplaced concreteness’, a fallacy into which, for examples, the Marxian historians fall when they maintain that economic ‘phenomena’ are ‘primary’.” (Bateson, 1972: 64; itálico do autor).

61 Essa crítica ressoa, nesse ponto, as pesquisas de Louis Dumont sobre a gênese da categoria “economia” no pensamento ocidental moderno (Dumont, [1977] 2000).

62 Não é à toa que em uma tese recente, dedicada entre outras coisas a dissolver grandes divisores, Perrone-Moisés (2015) tenha retomado Clastres para caracterizar os coletivos ameríndios das terras baixas da América do Sul como “sociedades contra a Economia”.

A partir dessa crítica, Viveiros de Castro (2008:15) chega na proposição fundamental de que “the gift is the form things take in an animist ontology”⁶³. Se essa formulação é válida, podemos afirmar então que a mercadoria é a forma que as coisas assumem em uma ontologia capitalista.

Voltando à questão de qual seria o sentido de *kirahi mo’e kō*, meu argumento, seguindo Viveiros de Castro (2008), é o de que enquanto os Zo’é, ontologicamente “animistas”, estabeleceram relações com os *kirahi* nos Campos Gerais a partir de uma perspectiva da dádiva, os *kirahi* castanheiros e missionários, ontologicamente cristãos, estabeleceram relações com os zo’é a partir de uma perspectiva da mercadoria. Os Tirió, ou melhor, Aisea, por sua vez, me pareceu um caso a parte na medida em que aceitou ser convertido ao cristianismo. A conversão, no entanto, não parece ter sido suficiente para anular a perspectiva da dádiva, principalmente se encararmos a oferta de uma filha como a oferta de uma “dádiva suprema”.

Mo’e, nesse sentido, ao fazer a conexão entre trocas de dádivas e ontologias nas quais pessoas e coisas assumem a forma social de pessoas, nos conduz à questão fundamental de que os Zo’é não distinguem “coisas” e “animais” não por ambos serem inertes mas, pelo contrário, por ambos serem dotados de um potencial agentivo⁶⁴, assim como qualquer outro corpo também o é. Ou seja, uma possibilidade é traduzir *mo’e* por algo como “ser dotado de intencionalidade potencial” e não simplesmente como “coisa” ou “bicho”⁶⁵.

Nesse sentido, nexos das redes relações dos Zo’é com certos “animais” foram bem descritos por Leonardo Braga (2017), a partir de uma ênfase na relação *pani’em* (panema). Central no argumento desse autor é justamente o potencial de agressão (*ihiy*), não apenas de animais com os quais os Zo’é mantém uma relação de predador/presa, mas também de outros agentes.

63 Hugh-Jones (2013), em um artigo recente, chegou à conclusão semelhante: “Tukanoan exchanges of food and other goods have a markedly gift-like quality and that, in Northwest Amazonia and the upper Xingú, such exchanges assume quite elaborate proportions and form integral components of extensive regional systems in which the values of sharing, generosity, peace, harmony, and mutual respect that are typical of the intra-community relations in most Amazonian societies are extended well beyond the residential group to become the foundation of inter-tribal polities.” (p. 357).

64 “A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante.” (Viveiros de Castro, 2015:43)

65 Na literatura etnológica voltada aos povos Tupi-Guarani, observações semelhantes foram feitas, por exemplo, por Viveiros de Castro (1986: 471) – que acabou traduzindo a expressão araweté análoga (*me’e rahi*) como “coisa-dor” – e por Rafael Menezes Bastos (1984) em sua etnografia sobre o xamanismo kamayurá, no qual é central a ação dos “*māma’e*”, agentes para os quais o autor não oferece nenhuma tradução em português, mas sim descrições dos contextos em que os *Kamayurá* a eles se referem.

“Mo’e *ihiy* abarca uma gama de agressões e agressores, entre caças, plantas, frutas, castanhas, e outros, dos quais se poderia indicar aqui: o guariba, o quatá, o caititu, o porcão, a anta, o tucano, o acari, o trairão, a mandioca, a castanha-do-pará, o inajá, a taquara, o buriti, a lenha, a mata, e mais os *kiruat*, o vento.” (Braga, 2017:114).

Assim é que, ao longo da pesquisa, descobri por exemplo que a saia *sipi*, confeccionada e utilizada pelos homens na festa *sepy*, é um dos artefatos produzidos pelos Zo’é (*zo’é mo’e kō*) que são dotados de uma agressividade mortífera, associada pelos Zo’é ao pássaro *soaidet* (um tipo de garça). Segundo me explicou *Kwa’i*, a saia “*sipi* é a imagem do pássaro *soaidet*” (*soaidet rangue ate sipi*). Razão pela qual, ao final das festas, os homens zo’é se dirigem para as bordas da roça (*katu hoha*) e fazem o despacho que neutraliza o potencial agressor das saias *sipi*, dizendo: “*Ekwa de poahy ramō soaidet oeket!*”, frase que, a partir do que me disse *Kuru*, entendo ter o seguinte sentido: “Você que está na condição de causador de males, vá embora procurar *Soaidet!*”.

Em relação às *kirahi mo’e kō*, certo dia de 2016 perguntei para *Sarara*: “*Ihiy so kirahi mo’e kō? As coisas do kirahi agridem?*”. Ao que ele me respondeu: “*Daihyj iwi! Não agrediu ainda!*”. Ou seja, ainda que os Zo’é não tenham sido agredidos pelas coisas dos *kirahi*, *Sarara* não descartou o potencial agressor das mesmas. É nesse sentido que os Zo’é parecem não ter elaborado ainda uma teoria comparável a teoria yanomami da “fumaça do metal” (Albert, 1989). A única exceção refere-se à *mo’e ahi*, palavra pela qual os zo’é designam o avião (voltarei a esse assunto no cap. 5).

Os mortos têm armas

Conforme mencionado acima, no auge da epidemia de malária e do vaivém para os castanhais dos Campos Gerais, em diversas ocasiões entre novembro de 2011 e julho de 2012 participei, como membro da equipe de indigenistas e colaboradores da Funai, de reuniões com os Zo’é para discutir a situação. Nessas reuniões realizadas na base da Funai em *Kejã*, pudemos escutar o que os Zo’é tinham a dizer. Indagados sobre o porquê de terem ido aos Campos Gerais, os homens zo’é eram enfáticos: “*Potaruhu bok! Queremos muito espingardas!*”, diziam. “*Batu jawo bok Zo’é kō potaruhu? Por que os Zo’é querem muito espingardas?*”, perguntávamos então. Ao que o jovem chefe *Toke*, que tempos antes havia ganhado uma espingarda de *Aisea*, respondeu:

“*Zo’é kō doarahyj jiapyri kyky rehe! Kuriri Bede oat, a’e jikihe. Wara João rame oat nowe, a’e jikihe nowe. Dejkwerime oat nowe, Toriri oat nowe, Wa’e oat nowe, DUBY uhu oat nowe. Jikwe oat. A’e dahej.*”

“Os Zo’é não querem cair de novo caçando guaribas. Há muito tempo, Bede caiu e morreu. Wara caiu também no tempo do João e morreu. Deikwerime caiu também, Toriri também, Wa’e também, Duby uhu caiu também. Muitos caíram. Isso não é bom”.

Chegamos com essa “fala dura” de Toke à conclusão de que esse argumento era muito forte⁶⁶. Por mais que tentássemos argumentar a favor dos arcos e flechas, não conseguíamos convencer os Zo’é. “Vocês *kirahi* não sabem. Vocês não caçam.” – diziam. E assim, nessa época, nada do que os Zo’é diziam sobre as idas para os Campos Gerais parecia ser suficiente para desconstruir o argumento materialista da “evasão induzida” e da teoria da “isca econômica”. Eis que, dois anos depois, numa tarde de abril de 2014, escutei alguns homens zo’é conversando do lado de fora da casa da Funai. “*Bok pe Bede juke. Juke uhu rane.* Bede matou com espingarda. Matou muito” – dizia Haj. “Quem é Bede mesmo? – pensei”. Assim é que, nesta tarde de abril de 2014, registrei o relato de Haj [**17. “Os mortos tem armas”**].

O relato de Haj reconta as experiências de Tarawit, um velho zo’é. Cheguei a conhecer Tarawit em 2012 e, em 2013, tive oportunidade de registrar um relato dele. Tarawit sonhava bem (*opaho katu*) e em sonho ia para *tajwira rupa*, morada dos mortos. Ele vivia então na aldeia Jikirity, na casa de Ipo, marido de sua filha Tatitu byk. Tarawit era irmão de Teahu e era casado com Dig, também casada com Soari, e mãe de Kururuhu, Ruwa, Wo’i, Tatitu byk, Boata e Pipotari. Em virtude dessa capacidade de sonhar bem, vários Zo’é iam cotidianamente ouvir as notícias dos finados zo’é trazidas por Tarawit.

Na noite anterior ao relato, Tarawit presenciou na morada dos mortos uma grande caçada de porcos. A ênfase de Haj recaiu sobre Bede, atual chefe de Kejã aru (onde *aru* significa “em cima”), a aldeia dos mortos situada acima do céu (*iwak*) de Kejã. Bede, casado com Ihu, era o pai tanto de Haj quanto de Toke. Quando os dois eram ainda pequenos, Bede caiu de uma árvore caçando guaribas e morreu, ainda muito jovem, na bacia do igarapé Buruwa (sub-afluente do Cuminapanema). Na ocasião da caçada descrita por Tarawit, Bede foi um dos homens que, com espingardas, matou muitos porcos queixada (*tajaho*).

O relato de Haj foi claro: os mortos têm armas, dadas por um funcionário da Funai! De acordo com a descrição de Tarawit, recontada por Haj, as espingardas eram trazidas e divididas pelo finado Izidoro (*Izidoro abyt*). Izidoro, conforme mencionado acima, era funcionário da Funai e no final de sua carreira passou a servir no recém-criado Posto Indígena de Contato (PIC) Cuminapanema, em 1991-

66 De fato, pudemos averiguar durante a elaboração de um censo demográfico que, à exceção das mortes por doenças trazidas pelos missionários na época do “contato”, as quedas de árvores são a principal *causa mortis* de homens adultos reportadas pelos Zo’é.

1992. Ou seja, ele foi o primeiro funcionário da Funai a conviver longos períodos com os Zo'é, em um momento em que a política assistencialista do órgão era justamente a de “dar” coisas aos índios, incluindo ferramentas e remédios. Muitos anos após sua morte, Tarawit o reencontrou na aldeia dos mortos. Desde então, finado Izidoro é um grande aliado dos Zo'é e um grande provedor de *kirahi mo'e kō*, as coisas dos *kirahi*, inclusive espingardas e rádios.

Tudo se passa em *tajwira rupa* como nas aldeias dos vivos: festas *sepy*, conflitos com inimigos *tapy'yj* e com garimpeiros, caçadas, casamentos, mortes por queda de árvores, conversas pelo rádio e presença da Funai. Em relação à este último ponto (presença da Funai), no entanto, com duas diferenças importantes: a primeira é que em *tajwira rupa* a pista de pouso (*mo'e ahi rape*) da Funai está localizada em Koporuhu *aru* (isto é, aldeia acima do céu de Koporuhu), ao passo que nas aldeias dos vivos ela está localizada em Kejã. Em segundo, em *tajwira rupa* finado Izidoro dá armas aos Zo'é, ao contrário do que ocorre nas aldeias dos vivos. É como se no caminho entre as aldeias dos vivos e as aldeias dos mortos a atitude dos *kirahi-funai* mudasse radicalmente.

A partir do argumento de Toke (“não queremos mais cair caçando guaribas”) e desse relato de Haj (“os mortos têm armas”) é que me dei conta de que o movimento zo'é aos Campos Gerais poderia estar relacionado a essas duas questões. A demanda zo'é por espingardas envolvia não apenas aspectos técnicos (relacionado à suposta superioridade das espingardas relativamente aos arcos e flechas⁶⁷). Se conjugarmos as perspectivas de Toke e Haj, podemos afirmar que os Zo'é queriam armas para matar como os mortos sem passar pela prova da morte.

Desfecho

Em meados de 2012, fora da época da safra de castanha e diante da percepção de que seria inviável obter espingardas com os castanheiros, alguns homens zo'é continuaram a fazer viagens “bate e volta” para os Campos Gerais com a finalidade de roubar espingardas. Por conta disso, as relações dos Zo'é com os castanheiros se

67 É provável que pontualmente, ou no curto prazo, a espingarda seja tecnicamente superior ao arco e flecha no quesito eficiência para matar, do solo, animais em copas de árvores muito altas (as preferidas dos macacos guaribas). No médio e longo prazo, no entanto, a caça com espingarda em razão mesmo dessa alta eficiência e do barulho muito alto, acaba exaurindo ou afugentando os animais. Sem contar a dependência em relação aos não-índigenas e às cidades (compra de munição) que o uso exclusivo de espingardas e o abandono de arcos e flechas acaba gerando. Na região norte do Pará, pude observar essas diferentes experiências na prática: povos que continuam a usar arco e flecha desfrutam de uma maior fartura de proteína e seguem mais autônomos em relação aos não indígenas do que povos que abandonaram essa prática e adotaram a espingarda como única arma de caça. Os Zo'é, depois de muito demandarem espingardas, perceberam as muitas vantagens da arte do arco e flecha após ouvirem recentemente (2018-2019) pelo rádio os Tirió e os Waiwai dizerem que não comeram macaco gordo no tempo da chuva por falta de munição.

deterioraram a tal ponto que, em julho daquele ano, em uma reunião na terra indígena, alguns chefes vieram me informar que os zo'é não iriam de novo para os Campos Gerais.

Alguns castanheiros, por seu turno, diante da percepção de que os Zo'é eram exímios coletores de castanhas e de que, ao mesmo tempo, não tinham conhecimentos sobre o valor relativo do dinheiro, passaram a vender na cidade de Oriximiná as sacas de castanhas coletadas pelos Zo'é e a simplesmente se apropriar do dinheiro. Foi assim que Haj, por exemplo, após ter permanecido aproximadamente três meses nos castanhais e ter coletado por volta de 15 sacas de 60 kg de castanha, recebeu em troca uma rede, uma sandália, algumas roupas e uma panela.

Em razão do reestabelecimento, a partir de 2012, da confiança entre os Zo'é e a Funai, foram frustrados o projeto do missionário Luís de formar um novo aldeamento missionário zo'é e o projeto do castanheiro Negão de arregimentar mão de obra boa e barata para o trabalho de coleta de castanhas. Malograda a aliança entre os Zo'é e os *kirahi* nos Campos Gerais, o desfecho do movimento zo'é aos Campos Gerais foi a predação recíproca: roubo de espingardas, roubo de dinheiro. Diante da impossibilidade de consolidação da troca – ou de predação pela submissão, no mesmo sentido da ação paumari, segundo O. Bonilla (2005) – e conscientes de que os castanheiros os enganaram, os Zo'é partiram para a vingança. Como observou Mauss⁶⁸, entre esses povos onde vigora a troca de dádivas, não há meio-termo: ou festa ou guerra; ou aliança ou vingança; ou amigo ou inimigo.

Assim é que, em junho de 2012, chegou-se ao ponto de iminência da violência. Os Zo'é, no entanto, tinham outros aliados *kirahi*. Ainda em 2012, com base nos relatórios técnicos elaborados pela FPE Cuminapanema, são instaurados inquéritos civis e policiais para apurar o caso. As investigações, conduzidas ao longo de três anos, apontaram o castanheiro Negão e o missionário Luís Carlos como responsáveis por reduzir os zo'é à condições de trabalho análogas à escravidão e o mesmo missionário como fornecedor de armas de fogo para os Zo'é. Em 2015 ambos foram denunciados à Justiça Federal pelo Ministério Público Federal de Santarém. Em 2018, Negão foi condenado a três anos de prisão e o missionário Luís, mesmo denunciado por meio de provas concretas, por razões obscuras foi absolvido.

68 “Em todas as sociedades que nos precederam imediatamente e ainda nos cercam, e mesmo em numerosos costumes de nossa moralidade popular, não há meio-termo: é confiar inteiramente ou desconfiar inteiramente; é depor armas e renunciar à própria magia, ou dar tudo, desde a hospitalidade fugaz até as filhas e os bens” (Mauss, [1924] 2003: 312).

Embora o movimento não tenha tido o desfecho desejado pelos Zo'é, é interessante notar que ao longo do tempo, a experiência de convivência com pessoas desconhecidas possibilitou que os Zo'é expandissem seus conhecimentos sobre muitos tipos de *kirahi*, de modo que esse qualificativo foi sendo depurado e novos cortes e critérios zo'é foram sendo estabelecidos para classificar essas diferenças. Hoje os zo'é se referem aos *kirahi-funai*, *kirahi-missionário*, *kirahi-garimpeiro*, *kirahi-madeireiro*, *kirahi-castanheiro*, *kirahi-enfermeiro*, *kirahi-médico (dotô)*, *kirahi-piloto de avião*, *kirahi-polícia*, *kirahi-procurador*, *kirahi-ibama*, etc. O aspecto interessante aqui é que a experiência nos Campos Gerais reiterou o aspecto intrinsecamente instável do qualificativo *kirahi*, a oscilação entre amizade e inimizade.

4 – BOCA DO MARAPI

Na Boca do Marapi

Por volta de julho de 2011, no mesmo período em que homens de Naret e de outras aldeias situadas na bacia do Kare/Cuminapanema continuavam a fazer viagens periódicas para os Campos Gerais para pegar as coisas dos kirahi, Geraldo e Cláudio Tirió fizeram pelo rádio um convite aos Zo'é: ajudar na abertura da pista de pouso da aldeia Boca do Marapi em troca, justamente, de coisas como redes, panelas, roupas e sandálias. Assim é que, em agosto de 2011, aproximadamente trinta pessoas zo'é, em sua maioria provenientes de aldeias cujos chefes haviam desistido de ir aos Campos Gerais, fazem uma longa viagem à boca do Urucuriana, no distante limite norte da Terra Indígena Zo'é, mesmo local onde no ano anterior (2010) os Tirió tinham vindo deixar Kita após a volta de Kwamalasamutu (ver cap. 2). Nesse ponto do Erepecuru, Geraldo veio de canoa e motor buscar as pessoas zo'é e as levou para a aldeia Boca do Marapi, situada na confluência dos rios Erepecuru e Marapi, no limite sudoeste da TI Parque do Tumucumaque.

Da mesma forma que o ocorrido no caso dos Campos Gerais, algumas pessoas zo'é, por razões que desconheço, logo decidiram voltar para suas aldeias. Outras, no entanto, ficaram em Boca do Marapi por aproximadamente “três luas” (*nirōj jahy*), entre agosto e outubro de 2011. Exceto a experiência particular de Kita, que ficou em Kwamalasamutu por aproximadamente quatro meses, esse foi o período no qual mais tempo ficou reunido um coletivo zo'é-tirió e, portanto, aquele onde mais circularam pessoas, coisas e saberes. O presente capítulo procura abordar fragmentos dessa experiência a partir de dois relatos: o de Singuhu [18. **“Viagem à Boca do Marapi”**], um importante e maduro chefe zo'é, e o do casal Kuru e Rusã [19. **“Viagem à Boca do Marapi”**]. Além de seguir as conexões feitas nesses relatos, efeitos importantes desse movimento zo'é à aldeia Boca do Marapi são descritos no final do capítulo a partir de observações feitas pelos Zo'é e por mim próprio.

“Trabalha, trabalha”

A notícia de que os Zo'é estavam trabalhando em Boca do Marapi havia sido repassada para a Funai pelos próprios Zo'é que permaneceram na TI Zo'é, razão pela qual, nessa época, a direção da Funai decide me convocar para participar da assembleia da Apitikatxi e, assim, iniciar uma interlocução com os Tirió justamente sobre essa relação.

Em Macapá, no final de outubro de 2011, quando encontrei Cláudio (e João Evangelista e Diakui) pela primeira vez, ele além de me dar informações concretas sobre a ida dos Zo'é para Boca do Marapi, também me cedeu algumas fotografias feitas por ele mesmo com cenas dos Tirió com os Zo'é. De noite, no hotel, fiquei algumas horas olhando atentamente as fotografias e vídeos que Cláudio me gravou em um pen-drive. Eram duas pastas digitais: a primeira chamada "Cláudio 2009" e a outra nomeada "Marapi em enchente". Na primeira, para minha surpresa, estavam todas as fotografias das primeiras idas dos Tirió para a terra zo'é e dos Zo'é para a aldeia Boca do Marapi em 2009 (ver cap. 1). Parte dessas fotografias eram justamente as que estavam circulando pela CGLIRC/Funai em Brasília em dezembro de 2010.

Na segunda pasta constavam principalmente fotos de crianças brincando na aldeia, inclusive em um período em que de fato houve uma enchente na aldeia Boca do Marapi (daí o nome da pasta)⁶⁹. Além das fotos das crianças, duas fotos em particular me chamaram a atenção. Em uma delas (fig. 11), alguns zo'é aparecem trabalhando com enxada na pista de pouso, todos com roupas e alguns com panos amarrados na cabeça. E na outra, tirada à noite, aparecem três homens e uma garota, todos sentados em um banco (fig. 12). Tempos depois, ao mostrar certo dia essa imagem para os Zo'é, descobri que os três homens eram Amauri (Tirió, filho de André Arukufa, irmão de Celeste e Cláudio, cunhado de Geraldo), Singuhu (Zo'é, irmão de Moni e Tube, cunhado de Toke) e um garimpeiro chamado Carlão. Nessa segunda pasta, além das fotografias, havia um vídeo curto, feito por Cláudio, no qual os Zo'é aparecem trabalhando na pista de pouso. No vídeo, o narrador (o próprio Cláudio), ao se aproximar dos Zo'é que trabalhavam, diz o seguinte, em português:

"Tube, trabalha, trabalha, eu vou mandar esse [vídeo]. Sarara, Ruwa, Carlão, Tube, Puã, Kuru, Boata. Tem seis pessoas trabalhando. Eles estão trabalhando aqui, ajudando, para pagar material, mosquitoire, rede nova. Esse [vídeo] aqui eu vou passar para Macapá, pro pessoal ver."

As palavras de Cláudio eram diretas: os homens zo'é estavam trabalhando "para pagar material, mosquitoire, rede nova". Ou seja, do ponto de vista de Cláudio, quem estava fazendo um pagamento eram os Zo'é para os Tirió, e não o oposto. No dia seguinte a esse meu encontro com Cláudio, em Missão Tirió descobri que essas pessoas zo'é que aparecem no vídeo já tinham ido embora da aldeia Boca do Marapi e voltado para suas aldeias no interflúvio Erepecuru/Cuminapanema. Essa mesma notícia de volta dos Zo'é me foi confirmada no mês seguinte, novembro de 2011, quando ingressei pela primeira vez na TI Zo'é. Foi nessa ocasião que ouvi os Zo'é

69 Tal enchente, inclusive, foi a razão pela qual os Tirió tiveram que mudar a aldeia de lugar, para uma terra um pouco mais alta a montante, no Erepecuru.

que tinham trabalhado na pista de pouso disseram que ainda não tinham pego as coisas (*dapyhygui iwi mo'e kō*) prometidas por Cláudio e Geraldo e que, por essa razão, queriam voltar à Boca do Marapi.



Figura 11 – Homens zo'é trabalhando na pista de pouso em Boca do Marapi



Figura 12 – Singuhu, Amauri e o garimpeiro Carlão

Essa ida dos Zo'é à aldeia Boca do Marapi em agosto de 2011, embora tenha sido a com maior número de participantes, não foi a primeira viagem zo'é para essa localidade. Anos antes, alguns zo'é já tinham feito uma breve visita a essa aldeia, ocasião em que os jovens chefes Toke, Namihit e Moni são presenteados com dádivas de roupas dispostas em jiraus no pátio da aldeia, em 2009 (ver cap. 1). Kita, em sua viagem para Kwamalasamutu, permaneceu alguns dias em Boca do Marapi, na ida e na volta, em 2010 (ver cap. 2). Essa ida em 2011, no entanto, em comparação às anteriores mencionadas acima, era diferente por duas razões. Em primeiro porque envolveu a permanência dos Zo'é na aldeia por um período relativamente longo (“três luas”). E em segundo pelo fato de que, do ponto de vista zo'é, a relação com os Tirió havia mudado. Se, nos primeiros encontros, os Tirió “apenas davam” (*bobeo tenana*) as coisas dos kirahi, agora os termos da relação eram outros, era preciso trabalhar na abertura da pista para, segundo Cláudio, “pagar o material”⁷⁰.

A partir do material audiovisual fornecido por Cláudio em 2011, eu sabia que Singuhu, Kuru e Rusã eram três das pessoas zo'é que tinham permanecido um período longo em Boca do Marapi. Meses antes, em fevereiro de 2011, Singuhu e Kuru tinham feito parte da comitiva de chefes zo'é que a direção da Funai decidiu levar a Brasília-DF.

Singuhu é um chefe reconhecido entre os Zo'é por sua trajetória de reabertura de locais importantes como Pururuty (bacia do Erepecuru) e Barawa (bacia do Kare/Cuminapanema) e por saberes-fazer importantes como a arte de furar os lábios (*embe uasaha*). Irmão de Tube e Moni e cunhado de Toke, Singuhu faz parte desse conjunto de pessoas que tomaram a iniciativa de abrir as primeiras clareiras zo'é às margens do Erepecuru. Por essa razão é que esses homens assumiram a frente na relação com os Tirió no Erepecuru, e não com os kirahi nos Campos Gerais.

Kuru, por sua vez, era nessa época um homem importante principalmente por ter sido o primeiro zo'é a dominar relativamente bem a língua portuguesa, razão pela qual em diversas situações ele assumia a dianteira na interlocução tanto com agentes do Estado como, agora, com os Tirió de Boca do Marapi. Foi Kuru, em português, pelo rádio, quem tomou a iniciativa de articular com Cláudio a ida dos Zo'é para a Boca do Marapi. Nessa época, Kuru vivia em Towaripy com Su e Deby (pais de sua esposa Rusã) e não havia se envolvido no movimento para os Campos Gerais. Rusã, finalmente, é a filha mais velha de Deby e Su, filhos de dois reconhecidos finados chefes (*Iy*) zo'é: Sarakut (um dos chefes de Iwi'ara, pai de

70 Essa constatação zo'é sobre essa transição feita pelos Tirió, do “apenas dar” presentes para a troca ou para o pagamento “do material”, me fez pensar em um trecho da conclusão do *Ensaio sobre a dádiva* no qual M. Mauss faz a seguinte observação: “No fundo, do mesmo modo que essas dádivas não são livres, elas não são realmente desinteressadas” (Mauss [1924] 2003: 303).

Deby) e Tamiri (um dos chefes de Kejã, pai de Su). A longa trajetória de ambos tiveram efeitos duradouros na composição e localização dos assentamentos zo'é atuais.

Em março de 2017, passados mais de cinco anos da permanência dos Zo'é em Boca do Marapi, registrei no mesmo dia, em Kejã, os relatos de Singuhu, Kuru e Rusã sobre essa experiência.

Fragmentos de relatos de Geraldo, recontados por Singuhu, Kuru e Rusã

Os relatos de Singuhu, Kuru e Rusã recontam fragmentos de relatos narrados por Geraldo durante a permanência em Boca do Marapi e versam, principalmente, sobre a presença de outros índios e outros seres na bacia do Erepecuru, em locais não ocupados pelos Zo'é e pelos Tirió.

Singuhu, por exemplo, inicia seu relato com a advertência de Geraldo, dada na prévia da viagem zo'é à Boca do Marapi:

"Tem outro para cá da boca do Urucuriana, outro pra cá também, outro índio. Ele te mata [...] não dobre o caminho. Não vá caçar. Passe rápido', ele disse naquele tempo" (Singuhu, 2017).

Um aspecto interessante é que muitas pessoas zo'é atualmente estão usando o termo “zo'é amõ” para se referir a outros povos indígenas de modo genérico. O pronome Zo'é, nesse caso, é usado como sinônimo de “índio”. Essa parece ter sido uma inovação feita pelos Zo'é na medida em que foram ampliando suas informações sobre outros povos e se deram conta de que haviam outros coletivos de pessoas com um modo de vida similar ao modo zo'é e que não se enquadravam em nenhuma das categorias “tradicionais” de alteridade (*kirahi*, *apam*, *tapy'yj*). Isso indica uma transformação da própria imagem que os Zo'é tem de si próprios como um “povo indígena” que tem uma “unidade” (“os Zo'é”), na esteira daquilo que Gallois (2004) caracterizou como sendo a emergência de noções novas como “Zo'é *rekoha*” para se referir ao território zo'é no âmbito do processo de regularização fundiária da Terra Indígena⁷¹.

71 Nas palavras da autora: “[...] os Zo'é estão ampliando ainda mais o uso desse conceito [*koha*, *rekoha*]. O contato, da mesma maneira que tem contribuído para a formação de uma noção de identidade zo'é genérica, ou seja, de um coletivo que abrange todos os grupos locais (ao qual se recorre segundo a necessidade de diferenciação frente à “outros” ou para a constituição de um “ser índio”), tem motivado a construção de um “zo'é *rekoha*”, também genérico. No contexto da participação do grupo nas atividades do GT de Identificação, os Zo'é tentaram responder com a adaptação da noção de *-koha* numa categoria capaz de “traduzir” para os *kirahi* (os não-índios) as articulações entre os grupos locais na ocupação territorial.” (Gallois, 2004: 3).

Singuhu também classificou de zo'é amõ aqueles que, segundo Geraldo, moram dentro de um angelim (*jariry*) e têm flechas com grandes pontas de taboca similar ao *piriji* utilizado pelos Zo'é. Esses índios, no entanto, não vivem no Urucuriana mas sim no Marapi, “no caminho de Urunai”.

Kuru e Rusã, por sua vez, ao mencionarem os relatos de Geraldo sobre a presença de outros índios no Urucuriana, mencionam tanto o termo zo'é amõ quanto o termo *anã uhu*. As descrições de Kuru e Rusã ora consideram os “outros índios” como diferentes de *anã uhu*, ora os consideram como *anã uhu*, como fica evidente no diálogo a seguir:

Fabio: O Geraldo falou sobre o Urucuriana?

Kuru: Falou também! Tem outro índio! Tem *anã uhu*, pelo Urucuriana tem também outro índio mesmo.

Fabio: o que é *anã uhu*?

Rusã: é *anã uhu* mesmo que quer nos comer!

Kuru: Quer comer os Zo'é. Os Zo'é mesmo também sabem sobre *anã uhu*. Os Zo'é sabem também sobre *anã uhu*, tem pedra grande, e então *anã uhu* fica embaixo da pedra. Igual Zo'é falso. Come Zo'é. Zo'é sabe, Geraldo sabe também da mesma forma.

Fabio: *Anã uhu* é gente?

Kuru: É gente mesmo! Igual Zo'é. Tem no buraco da pedra, no fundo. Geraldo disse antigamente.

Fabio: Tem *anã uhu* atualmente?

Kuru: Tem ainda! Os Zo'é tomam muito cuidado com o outro lado do Kare, *anã uhu* nos come. O finado *Sihet* mesmo quem disse. Tirió disse também. "Tem *anã uhu*", ele disse. Tirió chama de outro nome, esqueci. Apenas os Zo'é que chamam de *anã uhu*. Antigamente comeu os Tirió também. "No buraco da pedra", disse o finado *Sihet* antigamente. Come gente, aí os Zo'é falam que é *anã uhu*.

Anã uhu, pela descrição de Kuru e Rusã, tem vários atributos: é canibal ("É *anã uhu* mesmo que quer nos comer!"); fica embaixo ou no buraco das pedras; vive no Urucuriana e do outro lado do Kare; "é gente mesmo! Igual Zo'é"; "É igual Zo'é falso".

Na volta da aldeia Boca do Marapi, nas imediações da Boca do Urucuriana, Rusã relata ter avistado dois desses "outros índios" mencionados por Geraldo:

"Eu vi o corpo, tinha [cabelo com] rabo, rabo curto. Vi dois homens. Depois Zo'é foi pro Urucuriana e falou: 'tem vestígio' [...] Eu vi na floresta, quando voltei pelo caminho. Naquele tempo eu vi, então falei pro Kuru: 'Acho que aquilo é *anã uhu*', e os dois correram. Eu vi naquele tempo que tinham arco curto. Eu vi o corpo mesmo antigamente. Não era *i'ã* [alma, princípio vital, duplo] que eu vi."

O relato de Rusã é interessante pois nele ela descreve aspectos da aparência (cabelo com rabo curto), dos artefatos (arco pequeno) e faz uma distinção importante entre *tehpot* (corpo) e *i'ã* (alma, princípio vital, duplo), talvez de modo a enfatizar a veracidade do episódio. Ao final do relato, Rusã afirma que esse encontro fez com que ela se afastasse de Boca do Marapi: "Agora não quero mais voltar para o Marapi, tem outro índio para cá da boca do Urucuriana, talvez ele vá me matar".

Essa menção de Kuru e Rusã foi a primeira que ouvi sobre *anã uhu*. Sendo *uhu* o termo zo'é para "grande" ou "muito", minha atenção recaiu sobre o nome *anã*. Anos antes, em 2013, Kwa'i e Namihu me contaram que algumas variedades de lâminas de machados de pedras encontradas nas roças são chamados de *anã ruwaj* (lit. "o pênis de *anã*"). Já em 2017, perguntei à Kwa'i o significado de *anã*, ao que ele me respondeu [20. "Anã"] que *anã* é o outro nome de Tupã, personagem associado pelos Zo'é ao trovão. De fato, algumas variedades de lâminas de machados de pedra são chamados de *anã ruwaj*, enquanto que outras são chamadas de *tupã ruwaj*. Metraux [1928] 1979, em uma releitura da obra do padre Fernão Cardim, nota essa relação feita pelos antigos Tupinambá entre Tupã e as "ferramentas para abrir roças", similar à relação feita pelos zo'é entre Anã e Tupã e as lâminas de machado: "Cardim assegura que índios pretendiam ter recebido de Toupan o pau de cavar e as plantas por eles cultivadas" (Metraux [1928] 1979: 11).

Gallois (2006), por sua vez, menciona encontros zo'é com grupos "aliados", chamados pelos zo'é de *ruwanã*:

"Nestes relatos, os narradores fazem menção de grupos indígenas não-inimigos, que conviviam com regionais numa área situada ao leste das aldeias Zo'e, e com os quais estes tiveram algum contato para trocas comerciais. Os índios Waiãpi, que visitaram o Cuminapanema em 12/92, foram associados a estes *ruwanan*." (Gallois, 2006:11).

Essa definição de *ruwanã* como "aliados" convergiu, de certa forma, com a explicação dada ao termo por Jurusi uhu, em 2015, em uma breve conversa que tive com ele em sua casa em Jikirity.

"*Eruwanã*, 'ta pijan kō, eruwanã ei ho. Eruwanã kō kyte iko, Namihit kō eruwanã, kyte wat kō iko, Towari, eruwanã, Sihet kō eruwanã nowe. Eruwanã, se diz eruwanã daqueles que querem ser pijan. Tem meus eruwanã ali, Namihit é eruwanã, os daqui são também, Towari, eruwanã, Sihet é eruwanã também."

Eruwanã. "E", nesse caso, é a partícula que indica "possessivo em 1ª pessoa" e "r" é o conector entre o possessivo e o nome (à semelhança do que ocorre, por exemplo, em "*erupijan*" (meu "pijan"), "*erupa*" (minha morada), "*eru*" (meu pai). *Eruwanã*, então, é algo como "meu *anã*". Se tomarmos *eruwanã*, assim, por "meu aliado", faz

todo sentido a aproximação feita por Jurusi uhu entre *eruwānā* e o termo *pijan*, o qual, como vimos, tem sido traduzido pelos Zo'é como "amigo". Na formulação de Jurusi uhu, *eruwānā* são aqueles que querem ser *pijan* (*ta pijan kō*), aqueles que querem estabelecer uma relação de amizade.

Pelas pesquisas de Gallois (2007), eu sabia também que *janeanā* – ou seja, *anā*, já que *jane* em *wajāpi* é usado na forma pronominal coletiva – era uma categoria relacional mobilizada pelos *Wajāpi* para classificar "gente com a qual se pode conviver". *Janeanā* foi o modo pelo qual, por exemplo, os *Wajāpi* classificaram os Zo'é no contexto dos intercâmbios realizados na década de 1990.

Foi apenas em 2017, no entanto, depois de saber que os Zo'é falam sobre *anā uhu*, sobre *anā ruwaj* e *ruwanā*, e que os *Wajāpi* falam em *janeanā*, que comecei a me perguntar se haveria, para os Zo'é, alguma conexão de sentido entre todos esses termos que incluem *anā*. A conclusão a que cheguei é que enquanto o termo zo'é *eruwānā* e o termo *wajāpi janeanā* guardam relação com a possibilidade da amizade, os seres denominados *anā uhu* e a personagem *Anā* (o outro nome de *Tupā*, segundo *Kwa'i*) guardam relação com a morte. Seja como for, o fato é que atualmente os jovens zo'é não fazem muito uso de nenhum desses termos, com exceção, talvez de *anā uhu*.

A jovem *Kujā se*, por exemplo, depois de ouvir atentamente o relato de *Kwa'i* e sabendo que eu estava prestes a adentrar em uma área considerada pelos Zo'é como ocupada por inimigos *tapy'yj*⁷², fez o seguinte comentário:

“*Anā uhu pukej kuriri. Bau anā uhu kare rowaj ty. De u rahy!* Antigamente *anā uhu* gritou. Cuidado com *anā uhu* do outro lado do *Kare*. Ele quer te comer!”

Essa característica canibal de *anā uhu*, ressaltada por *Kujā se*, foi posta em evidência no relato de *Kuru*: mesmo que possa ser como Zo'é ou como "Zo'é falso", a índole canibal de *anā uhu* fez com que *Kuru* o igualasse a outros seres (também mencionados por *Geraldo*) como *ke'i tapyyj* (macaco-prego *tapy'yj*) e *keajat*, seres canibais do tamanho de um porco queixada grande (*tajaho uhu juj*).

A despeito dessa variedade de formas que qualificativos que incluem a partícula *anā* podem assumir, para uma etnografia dos nexos de redes de relações a informação mais relevante, ressaltada tanto por *Singuhu* quanto por *Kuru*, é a de que os Zo'é já conheciam *anā uhu* ("o finado *Sihet* mesmo quem disse"), assim como os *Tirió* ("Tirió chama de outro nome, apenas os Zo'é chamam de *anā uhu*").

72 Esse relato de *Kwa'i* [20. "Anā"] foi feito em julho de 2017, nos dias que antecederam uma expedição que eu e alguns Zo'é fizemos para a região do alto rio *Kare* em agosto de 2017.

Além de fragmentos que versam sobre *anã uhu*, Singuhu e Kuru mencionaram outros fragmentos, relatados por Geraldo, sobre outros personagens “compartilhados” entre os Zo'é e os Tirió.

Singuhu, por exemplo, me recontou a história de *anã pitã*, ser com pinto comprido que, depois de transar escondido com muitas mulheres tirió, acabou morrendo depois que os homens tirió colocaram pimenta na lagoa onde *anã pitã* se banhava. Recontado o episódio, Singuhu fez o seguinte comentário: “ ‘foi o que disseram meus antepassados’, disse Geraldo. Igual o finado Sihet, como conversas *oporado* o Geraldo ouviu” (Singuhu, 2019).

Geraldo contou também sobre a “onça de duas cabeças”, conforme me recontou Singuhu:

“'A onça tem duas cabeças', disse [Geraldo]. 'Aqui tem a boca dela, ali tem boca também', foi o que Tirió disse. Geraldo disse que é onça mesmo. 'Cuidado, o cocô dela faz muito mal. Você morre se pisar em cima do cocô dela', foi o que disse Tirió. Os Tirió sabem sobre *jawarahi* também. 'Ela te come', ele disse.” (Singuhu, 2017).

A parte final do relato de Singuhu (do qual o trecho acima é só uma parte) é notável, por duas razões: em primeiro, Singuhu associa a “onça de duas cabeças” mencionada pelos tirió à *jawarahi*, onça feita e enviada por *Nipuhan* para comer os Zo'é (ver cap. 5); em segundo, de modo similar à Kuru, Singuhu novamente comparou os saberes de Geraldo aos saberes do finado Sihet: “Antigamente o finado Sihet sabia sobre o passado, da mesma forma sabem os Tirió. Os Tirió sabem tudo”.

Em diversas situações narrativas, os Zo'é entremeiam ou finalizam seus relatos dizendo: “*ei ho ka Sihet abyt kuriri*”, frase que pode ser traduzida por “foi o que disse finado Sihet antigamente”. Conforme observou anteriormente Gallois (1996), “*ei ho ka*” nesse caso, é o marcador do discurso reportado⁷³, “*Sihet abyt*” é a fonte do saber e “*kuriri*” é o marcador temporal.

Sihet, conforme Gallois (1996b) e segundo me informou Kwa'i, foi um homem zo'é que viveu na região do igarapé Pupuruni, em particular na localidade denominada *Jawaraty* (lit. “local das onças”, “onçal”), onde Sihet está enterrado. Os Zo'é atribuem a Sihet praticamente todos os conhecimentos específicos atuais, incluindo saberes sobre eventos históricos, sobre cantos e festas, sobre alimentos, sobre seres diversos, sobre procedimentos de cura e outros saberes técnicos (como, por exemplo, sobre o uso do adorno labial *embe'pot*). Ou seja, Sihet é

73 Viveiros de Castro (1986:63; nota de rodapé nº 20) nota que entre os Araweté a posposição “*i ku*” refere-se, da mesma forma que o “*ei ho ka*” zo'é, à fala de alguém no passado.

unanimemente reconhecido como uma pessoa que sabia muito (*kuha uhu*). Os Zo'é atuais, no mesmo sentido, sempre reiteram a menção a Sihet quando questionados sobre a origem de seus conhecimentos: "ouvi a fala do finado Sihet". Kwa'i, ele próprio, "bebeu da fonte": quando jovem, sua esposa Tehea (atualmente ainda viva, assim como Kwa'i) era também a esposa nova (*rerekwat piehu*) de Sihet. Sihet e Kwa'i eram, portanto, *pijan*: suas redes, conforme me explicou Kwa'i, eram dispostas cada uma de um lado de Tehea. É por essa razão, por ter ouvido bem a fala de Sihet, que Kwa'i é hoje reconhecido pelos próprios Zo'é como um grande conhecedor.

Kuru, assim como Namihit (ver cap. 1), recontou em seu relato a guerra entre os Tirió e os Katxuyana no Erepecuru. A versão recontada por Kuru, mais detalhada que a de Namihit, deixa entrever um aspecto das relações ameríndias nas Guianas anteriormente apontado por Farage (1984): o roubo de mulheres como o móvel da guerra caribe.

"Apenas sobre a guerra com os *tapy'yj* eles falaram. Antigamente outro Tirió guerreou muito, e então outros índios levaram mulher Tirió eles disseram. Os Katxuyana fizeram guerra também, guerra grande, guerrearam, guerrearam, guerrearam, e aí os Tirió foram para as cabeceiras do Erepecuru. Então os Katxuyana levaram mulher Tirió, levaram, levaram, levaram, e então depois os Tirió sentaram e pensaram sobre as mulheres, pensaram, pensaram, pensaram, então os Tirió pensaram em fazer flechas, em fiar curauá, e então depois os Tirió [pensaram em] voltar de novo, voltar, voltar e em atirar flechas nos Katxuyana e então fazer as mulheres voltarem novamente" (Kuru, 2017).

Tanto Kuru como Rusã, a partir desse relato de guerra, classificaram esses inimigos dos Tirió (no caso, os Katxuyana) como *tapy'yj* pois, segundo contou Geraldo, esses antigos Katxuyana matavam com borduna e roubavam mulheres. Ou seja, essa identificação zo'é entre *tapy'yj* e *katxuyana* não se deu em função de uma associação entre um "povo" e uma "localização geográfica", mas sim em função da similaridade da técnica (matar com borduna) e do objetivo (roubar mulheres) da guerra. Essa conexão, além disso, evidencia dois outros pontos importantes na análise das redes de relações: a de que os qualificativos relacionais pressupõem um ponto de vista (*tapy'yj* para quem?) e são variáveis contextualmente.

Kuru, por fim, fez uma associação entre os "outros índios", mencionados por Geraldo, e Kunamiju.

"Tem outro índio no Urucuriana, talvez o pessoal do Kunamiju. Antigamente o Kunamiju foi por aqui, para o outro lado da minha morada [ou seja, do outro lado do Kare]. Foi Zo'é mesmo que foi antigamente, Kunamiju fala língua zo'é mesmo." (Kuru, 2017).

Abordarei a trajetória de *Kunamiju* no capítulo 5.

Esse compartilhamento de relatos e personagens comuns nos conduz diretamente ao problema da mitologia comparada de povos indígenas vizinhos, abordado por Lévi-Strauss ([1973] 1976), por exemplo, em “A gesta de *Asdiwal*”, a partir de um método que Carneiro da Cunha (2009) caracterizou como um “difusionismo estruturalista”. Embora eu não disponha de elementos suficientes para empreender uma comparação entre versões zo'é e tirió sobre episódios diversos, o fato é que, ao receberem informações novas (por meio dos relatos de Geraldo), Singuhu, Kuru e Rusã puderam refletir e reinterpretar episódios antigos da literatura oral zo'é, em processo muito similar ao que foi observado por Gallois (1994) entre os Wajãpi.

O “Deus” tirió, segundo Singuhu

De modo similar a Moni e Namihit (relatos 04 e 05; cap. 01), Singuhu, em seu relato, faz alguns apontamentos sobre o “Deus” tirió.

Durante o período em que os Zo'é ficaram em Boca do Marapi, Tube ficou muito doente (*ahy uhu*) e teve que ser levado às pressas por Geraldo e Singuhu de canoa para a aldeia Santo Antônio (localizada no Erepecuru/Paru de Oeste, acima da aldeia Boca do Marapi). Formada por uma maioria de pessoas katxuyana e liderada por Celestino (ver cap. 6), Santo Antônio é a aldeia mais próxima de Boca do Marapi e dispõe de um posto de saúde da Sesai e de uma pista de pouso. Esse episódio foi marcante para Singuhu, dado que seu irmão Tube chegou muito debilitado. Esse episódio também foi lembrado por Celestino (relato 01; cap. 01). Foi nessa situação que, segundo Singuhu, os Tirió conversaram com “Deus”:

"Os Tirió só fechavam o olho, não sonhavam. Então falaram com Deus, e então Deus falou bem: 'Tube pode morrer', ele disse. 'Dê remédio direito, não dê remédio errado. Se der remédio errado, então ele morrerá', foi o que disse Deus. Então os Tirió traduziram para mim." (Singuhu, 2017).

Além da orientação sobre a administração do remédio, "Deus" prescreveu uma dieta alimentar para Tube.

“Ajuda bem', disse, 'dê comida', disse Deus. Então Deus falou: 'porco queixada, não é para Tube comer porco queixada. Queixada faz mal', ele disse. 'Então se Tube comer porco queixada, ele vai morrer', disse Deus. Eu não estava doente, aí apenas eu comi [...] Tube não comeu. 'Pode comer um pouco de peixe', foi o que Deus disse. E então o Tube não morreu." (Singuhu, 2017).

Essa prescrição do “Deus” tirió segundo a qual um doente deve se abster de comer carne de caça grande (*mo'e uhu*) fez todo sentido para os Zo'é, que têm a mesma prescrição, conforme pude observar em junho de 2019. Nessa ocasião, Tereren, em razão do estado muito doente (*ahy uhu*) de seu cunhado Ruwa, determinou pelo rádio que ninguém matasse caça grande. A explicação de Tereren foi a de que o *i'ã* (princípio vital, duplo) do animal grande abatido poderia se vingar do *i'ã* enfraquecido do doente. “Foi finado Sihet quem disse antigamente”.

Singuhu menciona ainda que a própria kirahi enfermeira responsável por administrar os medicamentos também conversou com “Deus”:

"A enfermeira conversou também com Deus, aí ela ficou sabendo bem e então não deu remédio errado, aí a doença do Tube acabou e o Tube ficou bom, curou." (Singuhu, 2017).

Esse ponto é importante pois aponta para a questão, discutida por Rivière (1981), da associação, estabelecida pelos missionários evangélicos e ensinada aos tirió, entre crença nos ensinamentos bíblicos e eficácia dos medicamentos na cura de doenças. O trecho a seguir caracteriza bem a relação dos Tirió com os remédios e com *Kan* (Deus):

“Medicine did not come to them in an ideologically uncontaminated form. [...] medicine is by no means the only thing whose efficacy the missionaries have attributed to Kan. [...] Kan, for the Trio, has become accordingly both the necessary and the sufficient cause in the explanation of a whole series of phenomena, and above all in that relating to sickness and death. Because these events continue to occur - people fall ill and die, that is - the causal explanation has to include the reason why in any particular case, and even in that of the most dedicated Christian, Kan has failed to save the patient and withheld from the medicine its power to heal. The answer to this is contained within the evangelical slogan 'the wages of sin is death'. Kan will punish the sinner by withholding the power of the medicine, and allow him to die.” (Rivière, 1981: 9).

Em suma, os Tirió estudados por Rivière parecem ter construído em relação a “Deus”, *Kan*, a imagem de um ser ora generoso, ora vingativo, com poderes de cura e poderes letais. A ativação dessas disposições de amizade ou de hostilidade de *Kan* depende, por sua vez, da maior ou menor disposição de cada um em seguir a máxima evangélica do “salário do pecado é a morte”⁷⁴. Não tenho elementos para dizer, no entanto, se essa afirmação pode ser generalizada para os Tirió que tiveram relações com os padres franciscanos no lado brasileiro.

74 De modo que, segundo essa linha de raciocínio, de nada valeria uma enfermeira pecadora (*sinner*) administrar medicamentos pois estes não teriam eficácia.

Seja como for, essa relação entre Deus e doenças veio à tona novamente tempos depois de Tube ter ido com Singuhu e Geraldo para Santo Antônio, quando Kuru decide então também ir de Boca do Marapi para Santo Antônio. Eis a descrição que Singuhu fez desse episódio:

“Deus conversou sobre o Kuru também. Deus não sabia que o Kuru estava para chegar, então levou diarreia, levou diarreia. Não colocou pimenta, Tirió falou que não colocou pimenta, aí pegou diarreia. Kuru chegou no Santo Antonio e então teve diarreia. Talvez seja agressão do Kuru. Muita diarreia e então talvez tenha sido o Kuru que levou. 'O Kuru que trouxe', disse Tirió. Tirió ficou muito bravo por causa da doença. Kuru não dormiu lá, foi pro Santo Antonio e voltou no mesmo dia pro Marapi. 'Eu não sabia que o Kuru ia chegar e então não coloquei pimenta', disse o Tirió. Não liberou o cheiro ardido da pimenta, não colocou fumaça, não fez defumação, aí pegou doença. Igual towari, faz fumaça. Quando o pessoal vai chegar, aí faz fumaça. Tirió faz defumação todo dia. Só faz fumaça da pimenta, igual towari. Quando o pessoal vai chegar, aí defuma, defuma as paredes, defuma as paredes, defuma as casas, aí então não tem doença quando os outros chegam. Quando o Tube estava para chegar, então Geraldo falou para Santo Antônio: 'Tube está muito doente, agora vou levá-lo'. Aí os Tirió colocaram fumaça de pimenta antes. Terminaram de colocar pimenta e então eu cheguei, e aí não teve doença. Tirió sabe muito. Aisea sabe. Os do Marapi colocaram também.” (Singuhu, 2018).

Ao chegar em Santo Antônio sem avisar, de maneira repentina, Kuru acabou sendo acusado pelos moradores do lugar pela diarreia que se espalhou pela aldeia no dia de sua chegada. Como não sabiam da chegada de Kuru, não seguiram o procedimento de defumar aldeia com fumaça de pimenta. Esse procedimento profilático utilizado pelos tirió (“defuma as casas, aí então não tem doença quando os outros chegam”) foi identificado por Singuhu à prática zo'é de soprar towari⁷⁵ para curar pacientes acometidos por agressões de seres diversos (*mo'e ihiy*).

Ao associarem práticas tirió de relação com “Deus” (fechar os olhos rezando; fazer defumação de pimenta como procedimento de profilaxia e cura) às capacidades zo'é de sonhar (*opaho*) e de soprar tauari (*towari pejuha*), Namihit (ver cap. 1) e Singuhu, em seus respectivos relatos, apontam para os dois tipos de intervenção zo'é que, na caracterização feita por Gallois (2015), fazem a mediação das relações entre os zo'é e outros seres: “Entre os Zo'é, tais relações são mediadas por homens e mulheres com capacidades ‘especiais’ e se manifestam através de pelos menos dois tipos de intervenções: a de pessoas ‘com pajé’ que vingam e curam agressões; e a dos velhos que ‘sonham’ e trazem notícias dos mortos.” (Gallois, 2015: 293). Ou seja, da perspectiva zo'é, as práticas tirió eram modos eficientes de comunicação e

75 *Towari* (ou em português, tauari) é uma árvore amazônica cuja entrecasca é enrolada na forma de cigarro e soprada pelos pajés.

de relação com outros seres. Por essas razões, por essas capacidades tirió, é que Singuhu comentou em seu relato: “Tirió sabe muito”.

Finalmente, assim como Moni e Namihit, Singuhu mencionou em seu relato o “primeiro encontro” com os Tirió no Erepecuru (ver cap. 1), quando os Tirió invocaram a capacidade de Deus de atirar fogo grande sobre os inimigos dos Tirió: “Deus faz fogo grande”, disse Tirió. ‘Vai fazer. Se você me matar, então o fogo grande vai te matar’, ele disse” (Singuhu, 2017). Novamente, as relações parecem oscilar entre amizade e inimizade, entre cura e morte.

Casas altas, plantas e outras coisas

No início de seu relato, Kuru informa que decidiu ir à Boca do Marapi por causa da falta de coisas (“*mo'e kō daikoj*. Não tinha coisas”). Em Boca do Marapi, no entanto, ele e os outros Zo'é que lá permaneceram puderam acessar e observar muitas outras situações e novidades.

O próprio Kuru, por exemplo, ao contar que Rusã ficou com muita tosse em Marapi, reforçou a associação, assim como o fizeram outros narradores zo'é, entre os Tirió e a tosse *tñõ*. Foi por conta desse *tñõ uhu*, inclusive, que Kuru e Rusã decidiram voltar de Boca do Marapi para Towaripy, evidenciando mais uma vez o papel das doenças como elemento de afastamento de pessoas no contexto dessas redes ameríndias. Além da tosse, Rusã também mencionou o lixo e a presença de muitos cachorros em Marapi como fatores desagradáveis, que entraram na lista dos critérios por eles levados em conta na caracterização da aldeia Boca do Marapi como um lugar que não é bonito (*dakitipori*), que não é bom (*dahej*).

Kuru, além disso, fez a observação crucial - tendo em vista a demanda zo'é por espingardas (ver cap. 3) - , de que os Tirió só tem uma arma pequena (*bok tik*) com a qual caçam, num claro apontamento de que em *Boca do Marapi* não reina a fartura das aldeias zo'é.

“Com essa única arminha ele mata caça, aí divide a carne. Talvez os Tirió não sabem usar flechas, não vi mesmo flechas, arco também não vi, não tem. Só tem uma arma pequena. Agora talvez não tenha munição, aí os Tirió só comem peixe.” (Kuru, 2017).

Em Boca do Marapi os Zo'é aprenderam a fazer casas altas (*tapyj uate*) e casas com paredes (*pari*) de paxiúba. Frikel (1960: 11), por sua vez, menciona que os Tirió aprenderam a fazer essas casas altas (tipo “palafita”) com os negros do Suriname, razão pela qual os Tirió chamam esse tipo de casa de *mekoro pã*. Na terra zo'é,

posteriormente, alguns jovens chefes tomaram a iniciativa e fizeram diversas casas nesse estilo⁷⁶ (fig. 13).



Figura 13 – Casa alta de Wo'i em Jikirity

Além disso, os Zo'é tomaram *sakura* (bebida fermentada de mandioca e batata, cauim), ganharam tipitis feitos de plástico, pegaram plantas como cana-de-açúcar e outras variedades de mandioca e escutaram muitas histórias de Geraldo, marido de Celeste (os principais anfitriões dos Zo'é), conforme visto acima. E levaram para os Tirió arcos e flechas.

Trajetórias e perspectivas zo'é

Em outubro de 2011, os Zo'é que estavam em Boca do Marapi voltaram para suas aldeias trazendo plantas, coisas e saberes *tarëno*, mas não o pagamento acordado.

76 Com essa novidade, passaram a demandar para a Funai objetos como cadeados, correntes, dobradiças, pregos, ferrolhos e fechaduras. Segundo eles, as casas altas tinham por objetivo prevenir o ataque de onças na madrugada. As paredes, por sua vez, tinham por finalidade guardar coisas diversas e diversos homens mencionaram a necessidade de “trancar as esposas” quando se está ausente, durante uma caçada por exemplo. Em relação às casas altas, passado algum tempo os Zo'é, com poucas exceções, acabaram desistindo da novidade, pelo fato de ser perigoso tanto fazer fogo no assoalho da casa como subir e descer. As casas com paredes continuam a ser feitas para guardar coisas, e são chamadas pelos Zo'é de *mo'e kōrupa* (lit. “casa das coisas”).

Conforme mencionado na introdução, foi nesse mesmo outubro de 2011, a partir de informações que circulavam na Funai em Brasília, que tomei conhecimento dessa viagem e permanência de pessoas zo'é na aldeia Boca do Marapi. Por conta mesmo dessa situação, ocorrida de modo paralelo ao movimento zo'é para os Campos Gerais, realizei, em outubro e novembro de 2011, minhas primeiras viagens às Terras Indígenas Parque do Tumucumaque e Zo'é. Tanto em Missão Tirió (ver cap. 6) quanto em Kejã as situações aos meus olhos eram tão complexas quanto novas. Quando conheci os Zo'é, no final de 2011 e início de 2012, alguns homens me diziam que iriam aos Campos Gerais pois ainda não tinham conseguido pegar espingardas; outros me diziam que queriam voltar para Boca do Marapi para pegar as coisas com Cláudio e Geraldo, como pagamento pelo trabalho na pista de pouso. Com o tempo, foi possível ver claramente que enquanto pessoas de Naret, Owi kō teary e Jikiryty (situadas no rio Tarari, a jusante de Kejã) optaram pelas relações com os *kirahi* nos castanhais, pessoas de Towaripy, Jawarakawen, Pokwaty e Towariabyrarupa (situadas na região central e oeste da TI Zo'é) optaram por ir trabalhar com os Tirió em Boca do Marapi.

Essas relações de diferentes parciaisidades zo'é com diferentes tipos de “outros” em diferentes pontos do território não são, no entanto, novas. Os de Pokwaty (na bacia do Pupuruni), por exemplo, mantinham relação com os *kirahi* na época em que inimigos *apam* mataram e comeram Wajkyt (ver cap. 5). Os que viviam na região onde hoje está Towari abyra rupa encontraram, no passado, terçados de *kirahi* no Erepecuru. Os de Koporuhu (situada no Tarari) encontraram os *kirahi* missionários no Sarapejuk e depois foi no Koporuhu que o contato foi firmado. Os de Iwi'ara, por sua vez, foram os últimos a ter relações conflituosas com pessoas de outros grupos indígenas, no cerrado do Bureaka (afluente do Kiare/Cuminapanema).

Essa multiplicidade de perspectivas tornou evidente o fato de que as territorialidades zo'é, constituídas por meio de trajetórias, assentamentos e caminhos de pessoas importantes, vão, obviamente, além dos limites da “Terra Indígena Zo'é”. Nas discussões que tive a oportunidade de acompanhar, percebi que aqueles mais relacionados aos Campos Gerais estavam em vias de considerar os castanhais como seu território (o próximo passo, diziam, era justamente o de abrir uma roça e fazer uma casa em *Ruwi rupa*, a morada do missionário Luís). Ao passo que os que estavam mais próximos dos Tirió do Marapi não queriam que os chefes do outro “bloco” fossem para lá. Kita, no final de seu primeiro relato (relato nº 07, 2013) sobre a viagem para Kwamalasamutu, formulou essa questão claramente:

“Depois não fui [novamente para Kwamalasamutu]. Fui pros Campos Gerais, só outros Zo'é foram pro Marapi. Então fiquei nos Campos Gerais, meu pai [Boj, chefe do Jikiryty] foi primeiro, eu tava pequeno, faz tempo meu pai foi pra Oriximiná.” (Kita, 2013).

Essas relações diferenciais com os *kirahi* e com os tirió acabaram gerando, no contexto desses encontros recentes, situações de tensões e controversas, como ficou claro, por exemplo, no *oporado uhu* (conversa grande) envolvendo B. e R., tal qual pude observar no dia 17.02.2012, conforme o trecho de meu caderno de campo, transcrito a seguir:

“Por conta da ideia do K. de ir buscar as coisas com os Tirió na Cachoeira da Paciência, abaixo da boca do Urucuriana, e devido a minha ideia de acompanhar os Zo'é até lá, ontem dia 17.02.2012, ocorreu uma longa discussão entre dois grandes conjuntos zo'é. De um lado, os das aldeias Jawarakawen, Pokaty, Japukej e Towari abyra rupa e, do outro, os de Naret, Owi kō teary, Jikiry e Barawa. Sendo o primeiro conjunto o que estabeleceu mais relações com os tirió e o segundo com os castanheiros nos Campos Gerais. De fato, enquanto o primeiro bloco mantinha uma relação mais próxima ao Erepecuru, na região a oeste de Kejã, os situados a leste estavam mais ligados ao kiare/cuminapanema. Os cunhados B. e R. foram os protagonistas da discussão, na mesa da casa da Funai. A uma altura da discussão ambos estavam exaltados e davam tapas na mesa. B. argumentava que havia trabalhado muito no Marapi e que, portanto, iria pegar as coisas com os Tirió. R., por outro lado, argumentava que a visita aos Tirió traria doenças de novo aos Zo'é. Os tapas na mesa iam ficando mais fortes a medida em que aumentavam os espectadores daquele evento da política zo'é. B. falava que Funai havia ajudado os Zo'é nos Campos Gerais e agora iria ajudar também os Zo'é a pegar as coisas com os Tirió, ao que R. então começou a ameaçar de voltar para os Campos Gerais caso eu e os Zo'é fossemos ao encontro dos Tirió. A discussão se estendeu por mais de duas horas. Ficou decidido que a Funai apoiaria essa viagem para encontrar os Tirió com a finalidade de pegar o pagamento pendente pelo trabalho na pista de pouso. Logo os Zo'é começaram a articular a proposta com os Tirió do Marapi.” (Caderno de campo nº 03, 18/02/2012).

Essa viagem de “acerto de contas” com os Tirió de fato ocorreu, em abril de 2012 (ver cap. 5). Os homens do outro bloco, em revide, decidem dar continuidade às viagens aos Campos Gerais para pegar espingardas com os *kirahi* (conforme visto no cap. 3).

5 – CACHOEIRA DA PACIÊNCIA



Duas viagens à Cachoeira da Paciência

1ª viagem – “Acerto de contas” com os Tirió

Como vários homens zo'é que trabalharam na abertura da pista de pouso entre agosto e outubro de 2011 não tinham recebido o pagamento acordado, pelo rádio os Zo'é combinaram com os Tirió um encontro para “acerto de contas” na Cachoeira da Paciência, que acabou ocorrendo em abril de 2012. Tive a oportunidade de participar dessa viagem em companhia dos zo'é. Assim, no dia 20 de abril, partimos de Kejã em direção ao rio Erepecuru, onde chegamos na manhã do dia seguinte (21.04), na localidade de Pupurini hembra (boca do igarapé Pupuruni). Permanecemos nesse local o resto do dia, preparando a viagem de canoa pelo Erepecuru acima. Depois de muito mexer e observar, Toke chegou à conclusão de que seu motor 15hp, trazido dois anos antes por Aisea (pastor tirió de Kwamalasamutu; cap. 1), não tinha condições de fazer viagens longas. Razão pela qual tivemos que viajar com um motor rabeta, a única opção que nos restou além dos remos.

Por volta das cinco horas da manhã do dia seguinte, percebi um movimento anormal no acampamento, uma correria entremeada por gritos, e logo percebi que os Zo'é estavam caçando algum bicho nas proximidades. A anta abatida por Tetam, no entanto, estava doente, os zo'é não a comeram e disseram que na volta da viagem matariam os urubus que estivessem lá comendo. Saímos da boca do Pupuruni às 09:00h da manhã em direção à Cachoeira da Paciência. Foram comigo: Toke, Kuru, Tube, Singuhu, Sera'yt, Sarara, Kurupaj, Puã, Sikwet, Tetam, San, Baru, Moni e Ruwa. As 17:00h, quando o GPS apontava que estávamos nas proximidades da linha do Equador, o céu fechou. “*Aman uhu. Chuva grande*”, disse alguém. Os Zo'é então decidiram parar no local onde havia uma trilha, que ligava o Erepecuru à localidade de Mojwen (uma das moradas de San), a maloca zo'é mais setentrional. Assim que desembarcamos da canoa, me dei conta de que todos aqueles homens zo'é não haviam trazido seus arcos-e-flechas! Kurupaj então me explicou que Toke tinha munição, conseguida nos castanhais dos Campos Gerais pelo pessoal de Naret. A única arma que os Zo'é levaram na viagem era a espingarda calibre 12 made in Russia que Toke havia ganho de Aisea (cap. 1).

Essa caminhada, feita sob forte chuva, levou aproximadamente uma hora. Quando estávamos nas proximidades de Mojwen, já no lusco-fusco, os guaribas gritaram e então Toke e Ruwa correram para matá-los. Uns quinze minutos depois, quando os Zo'é que ficaram comigo em Mojwen já tinham atados suas redes e feito fogo,

ouvimos um estrondo descomunal: POOOOOW! Os Zo'é se entreolharam. Minutos depois, os dois apareceram, sem as guaribas. Toke estava furioso e Ruwa estava surdo (ps: dias depois a audição dele voltou ao normal). Entendi então que Toke havia sobre calculado a quantidade de pólvora, e o tiro dado por Ruwa não foi um tiro mas uma explosão. A preciosa arma de Toke estava quebrada. Os Zo'é então começaram um longo porado que eu cansado não consegui escutar inteiro (mesmo porque naquela época eu entendia muito pouco o que os Zo'é falavam). Essa noite Toke não dormiu: de tempos em tempos ele batia violentamente a espingarda quebrada em um dos esteios da casa.

Desarmados, seguimos viagem no dia seguinte. Logo cedo andamos de volta até o Erepecuru e seguimos viagem rio acima. Por volta do meio dia, comemos pacu com farinha (nossa refeição padrão pelo resto da viagem) em uma ilha. Por volta das 18:00h, outro temporal. Como essa era a primeira viagem longa que eu estava fazendo com os Zo'é, fiquei impressionado com a disposição e agilidade daqueles homens para montar acampamento na chuva. No dia seguinte, saímos bem cedo e por volta do meio-dia paramos no pé da Cachoeira da Paciência, um dos lugares mais monumentais que já vi na vida. Como não encontramos sinais da presença dos Tirió que viriam nos encontrar, montamos acampamento e aproveitamos a tarde para descansar e andar pelas laterais de uma das três enormes gargantas que formam a Paciência.

Como até o final da tarde Geraldo não havia aparecido, decidimos no outro dia fazer a difícil caminhada entre a Cachoeira da Paciência e a boca do Urucuriana. (Toke, Singuhu, Moni e Sikwet não foram pois Singuhu, na caminhada que fizemos até Mojwen, havia pisado em um grande espinho e seu pé estava inflamado). Nesse trajeto passamos pelas laterais de três outras cachoeiras: Jacaré (onde dormimos), Resplendor e Grande, que tempos depois descobri terem sido documentadas pela expedição de Rondon ao Erepecuru em 1928 (Rondon, 1953; Cruls, [1930] 1973). Ao meio-dia do outro dia alcançamos a boca do Urucuriana. Geraldo não estava lá e os Zo'é ficaram muito decepcionados. Kuru pescou umas piranhas. Enquanto comíamos, os Zo'é primeiro escutaram e depois viram, ao longe, uma grande vara de porcos-queixada atravessarem o Erepecuru para o outro lado. Por volta das 16:00h escutamos o barulho do motor 15hp e, logo, Geraldo, Cláudio e Arlete chegaram, trazendo grandes sacolas de plástico com o pagamento dos Zo'é.

No final da tarde desse mesmo dia, Cláudio, com um caderninho na mão, fez a distribuição dos itens: redes, cordas, mosquiteiros, bacias de metal, sandálias havaianas e roupas. Os Zo'é, no entanto, não ficaram satisfeitos com a quantidade de coisas trazidas. Armamos acampamento no final da tarde. De noite, depois de comermos dois mutuns que Geraldo havia matado na véspera, ficamos por um longo tempo conversando à beira do fogo. Sarara e Kuru pediram então a Geraldo e

Arlete para que eles me contassem as histórias que eles haviam contado aos Zo'é em Boca do Marapi (ver cap. 4). Foi assim que acabei registrando o relato desse casal [21. “Pianakoto”].



Figura 14. Kuru e Geraldo

Geraldo, inicialmente, informou sobre o episódio da queda de um avião na região sul da TI Parque do Tumucumaque, na década de 2010. Pelo fato da queda ter ocorrido nas cabeceiras do Urucuriana, assim como pelo fato de os militares brasileiros, quando foram fazer as buscas, terem dito posteriormente que encontraram no local apenas as mãos e a cabeça das pessoas que estavam no avião, Geraldo chegou à conclusão de que os passageiros foram comidos pelos *Pianakoto*. A região situada entre o rio Paru e as cabeceiras do Urucuriana, conforme já havia notado Fajardo (2002), é considerada pelos Tirió como sendo uma área de ocupação *pianakoto*.

Arlete, por sua vez, de modo a complementar o relato de Geraldo, informou: “pessoal antigo conhece *Pianakoto*, agora não conhece mais não. Mas ele sabe a língua deles, por isso ele falou ‘*Pianakoto*’”. Essa afirmação de que os antigos conheciam os *Pianakoto* e, inclusive, sabia falar a língua deles, converge com as informações de Friel (1960), para quem “*Pianakoto*” era um dos “sub-grupos” tirió. Da mesma forma, a informação de que agora os Tirió não sabiam mais a língua

pianakoto assim como a de que os *Pianakoto* são canibais convergem com as notícias que me foram dadas em 2018 (cap. 6) por Kapaí e André Arukufa (pai de Arlete). Kapaí, por um lado, disse que os *Pianakoto* “perderam a guerra e fugiram pro mato”. Arukufa, por outro, ao caracterizar os *Pianakoto*, entre outras coisas disse: “ele come a gente”. Kapaí, além disso, quando o encontrei em Macapá em janeiro de 2019, me explicou que ao longo do tempo ocorreu uma transformação da relação *tarëno* com *Pianakoto*. Antes haviam casamentos, ou seja, as pessoas qualificadas como *pianokoto* eram como os *tarëno*. Isso é atestado na literatura, por exemplo, por Fajardo (2002). Depois eles foram se afastando, no espaço e se distanciando socialmente a ponto de hoje serem considerados como canibais, evidenciando a articulação entre um movimento territorial e uma variação conceitual.

Aquela conversa sobre os *Pianakoto* acabou produzindo, no pensamento de Arlete, duas outras associações, uma sobre o macaco-onça que “tava envenenando nosso pé” e outra sobre Aturai. Em relação ao macaco-onça, chamado pelos tirió de *karupiba*, achei curioso que os Zo’é identificaram esse ser a *ke’i-tapy’yj*, o macaco prego inimigo. Não consegui, no entanto, ao longo da pesquisa, levantar informações mais precisas que viabilizassem uma comparação mais aprofundada entre esses dois seres.

A menção de Arlete à Aturai, no entanto, foi importante tendo em vista o lugar de Aturai no pensamento *tarëno*. Rivière (1969) menciona Aturai como um herói cultural associado à origem da afinidade:

“The Trio have a culture hero called Aturai who, as a child, was captured by the Okomoyana who planned to eat him. He was given to the Okomoyana women to bring up and fatten, but when he was full grown they allowed him to escape and he returned to his own people. However, he had learnt from the Okomoyana women the advantage of having affines, so when he arrived home he told his people to stop marrying their mothers, sisters and daughters, but to marry other women.” (Rivière, 1969: 263).

Considerando os relatos de Kita (relato nº 08, cap. 02; informando que Aisea queria lhe dar uma esposa tirió) e Alexandre (relato nº 28; cap. 04; dizendo que os Tirió do Suriname queriam levar seus filhos para se casarem com Zo’é), o comentário de Arlete me fez pensar que uma possibilidade de análise é tomarmos, no contexto das relações zo’é-tirió contemporâneas, a ação de Aturai como um modelo da ação *tarëno*. Ou seja, os Tirió tentaram “afinizar” os Zo’é. Os Zo’é, no entanto, talvez desconfiados de que os Tirió contemporâneos poderiam ser os antigos *tapy’yj* que, no passado, roubaram mulheres zo’é, não aceitaram as propostas de trocas de pessoas.

No dia seguinte (24.04), nos despedimos logo cedo dos Tirió e fizemos a caminhada de volta até a Cachoeira da Paciência. Ao chegarmos, Toke, que continuava bravo por conta do episódio da espingarda em Mojwen, ficou mais bravo ainda ao receber a notícias de que os Tirió não haviam lhe mandado nada. Apesar dessa situação tensa, achei muito interessante ver o modo como os Zo'é ficaram horas analisando minuciosamente a qualidade, o tamanho, a textura e as cores das coisas trazidas pelos Tirió. Dois dias depois, estávamos de volta em Kejã.

2ª Viagem – Expedição etnográfica e arqueológica ao Erepecuru

Posteriormente, em fevereiro de 2015, tive a oportunidade de fazer mais uma viagem para a Cachoeira da Paciência, dessa vez em companhia de dois arqueólogos (Claide Moraes e Raoni do Valle) e de vários Zo'é, entre eles Kwa'i e Sarara, dois grandes conhecedores.

No dia 04.02, partimos de Kejã em direção à aldeia Pokaty, localidade situada na bacia do Pupuruni. Dado o interesse dos kirahi-arqueólogos em visitar algumas capoeiras (*taperet*), no dia seguinte (05.02), no caminho entre Pokaty e Towari abyra rupa, Kwa'i nos mostrou as seguintes localidades: Pokwaty taperet; Kirahi taperet; Wajkyt jukeha rupa e Dybusi taperet. Conforme nos explicou Kwa'i, as três primeiras localidades haviam sido no passado palco de um conflito envolvendo os Zo'é, os kirahi então aliados dos Zo'é e os inimigos apam. Em linhas gerais, Kwa'i nos contou que os apam, cujas aldeias se situavam nas proximidades do Erepecuru, mataram e comeram um homem zo'é chamado Wajkyt, razão pela qual uma das localidades que visitamos era chamada de *Wajkyt jukeha rupa*, que literalmente significa “lugar onde Wajkyt foi assassinado”. Os *kirahi* aliados dos Zo'é que então viviam na região de Pokwaty – razão pela qual outra das localidades que visitamos é conhecida por *kirahi taperet*, “capoeira de kirahi” -, em retaliação, mataram os Apam e assim vingaram a morte de Wajkyt. Gallois & Havt (1998) já haviam, na década de 1990, feito menção a esse episódio:

“Um outro conjunto de narrativas refere-se a conflitos com inimigos *Apam*, que os Zo'é descrevem como canibais e sempre localizam a oeste (nas margens do Erepecuru e seus afluentes, especialmente o igarapé Pupuruni, chamado *Apã rupa*, a moradia dos canibais). São considerados extintos, porque nunca mais encontraram seus rastros. Esses inimigos usavam pintura corporal preta e cabelos muito compridos. Quando falam desses inimigos, os Zo'é sempre citam a história de *Waitxyt*, que foi morto, levado e comido pelos *Apam*. Não era a primeira vez que acontecia, mas se esta morte é lembrada é sobretudo porque ela foi vingada pelos *kirahi* e'e. Contam que os parentes do rapaz foram avisar *kirahi* que viviam naquela área e estes organizam uma expedição punitiva. Cercam a casa dos *Apam* e a incendiaram. Todos morreram.” (Gallois & Havt, 1998: 18).

Um ponto importante a ser mencionado é que, nessa caminhada pelas capoeiras, especificamente quando estávamos em Pokwaty taperet (a qual, por suas características, certamente foi uma área ocupada por um longo tempo), Kwa’i e Terõ reconheceram o local onde era uma das casas por meio de um araticum (*rasiku*) enorme que, segundo eles, fora plantado por um homem chamado Tihekururum. Da mesma forma, reconheceram o “local onde Wajkyt foi assassinado” por meio de um pé de taperebá (cajá). Terõ disse: “*Apam tapery aret*” (lit: “o taperebá que era dos Apam”). Foi uma experiência interessante observar o modo como os Zo’é, assim como tantos outros povos amazônicos, estabelecem marcadores temporais a partir de elementos da paisagem.

Quando já estávamos perto de Towari abyra rupa, Kwa’i nos mostrou Dybusi taperet. Então perguntei: “*Awa kuriri ojtyk? Quem derrubou antigamente?*”, e Kwa’i prontamente respondeu: “*Ji ate! Eu mesmo!*”. Logo, depois, já no final da tarde, chegamos em Towari abyra rupa, a aldeia de San. Após um verdadeiro banquete de leite de castanha (*nary*) e mutum (*mytu*) que Poiri e Sirikut (esposas de San) prepararam, pedi então para que Kwa’i me contasse um pouco de sua trajetória. Nessa nossa conversa, ele me explicou então que nasceu na localidade de Kawen (lit: “ossada”), localizada nas proximidades de Purity (*purity popupe*), na bacia do Tarari. Era ali que seus pais (Wa’e e Jahy) moravam. Quando Kwa’i era ainda menino (*kwani*), seu pai caiu de uma árvore e morreu, em Koporuhu (bacia do Tarari). Sua mãe, então, decide ir para o outro extremo do território zo’é, para a localidade de Tarakwahity (bacia do Erepecuru). É nessa região que Kwa’i cresce, principalmente na localidade de Jawaraty (lit: lugar das onças, “onçal”), então liderada por Sihet. Foi em Jawaraty que uma mulher chamada Sowa furou o lábio (*embe wasa*) de Kwa’i. Já adolescente (*ta’an*), Kwa’i casou-se com uma senhora chamada Ahtet, sua primeira esposa (*rerekwat ipy*). Mas Ahtet logo morreu e então Kwa’i se casou com Tehea, a esposa nova (*rerekwat pieho*) do chefe Sihet. É por ter convivido muito tempo com Sihet, por ter sido seu pijan, que Kwa’i, segundo ele mesmo, “sabe muito” (*kuha uhu*).

Em Jawaraty, Kwa’i tornou-se adulto. O local atualmente chamado Towari abyra rupa (lit: “morada do finado Towari”), antes da morte do finado Towari chamava-se Taposity, aldeia da qual Kwa’i participou da abertura. Posteriormente, esse local virou capoeira e então os homens do lugar abriram Dybusi. Towari e Tarawit eram os chefes dessa maloca. Sihet já havia morrido, assim como Rawe (pai de Simirã, um dos atuais chefes zo’é), razão pela qual Kwa’i acabou se casando também com Ihu, que também era casada com Bede (atual chefe grande de Kejã aru, morada dos mortos situada em cima de Kejã; e pai de Toke, outro atual chefe zo’é). Foi nessa época em que Kwa’i vivia em Dybusi que Dubehaj encontrou com os kirahi no

Sarapejuk (ver cap. 3). Com esse evento, Kwa'i e seu *pijan* Bede foram inicialmente para Kejã, e depois para a Base Esperança, para junto dos missionários. Nesse período, Kwai e Bede permanecem entre Kejã e a Base Esperança. Tempos depois, no entanto, Bede também cai de uma árvore e morre. Kwa'i acaba se separando de Tehea (que então se casou com o jovem Singuhu) e casou-se com a jovem Terõ (sua esposa atual, filha de Kisiriguhu, então um dos chefes de Iwi'ara, e Tere), além de permanecer com Ihu e seus filhos. Nessa época do contato com os missionários, Tereke uhu, marido de Raba, foi o único que se recusou a ir para junto dos kirahi e acabou permanecendo em sua aldeia na região do Pupuruni, mas acabou morrendo não muito tempo depois, após uma visita feita pelos missionários⁷⁷. Foi nessa época também que Tamiri abriu o local onde hoje está situada a aldeia Jawara kawen, que Kwa'i considera como sendo *erupa ee* (lit: “minha morada mesmo”). Apenas depois de muito tempo é que San reocupa a bacia do Pupuruni e reabre a capoeira de Taposity, renomeando-a Towari abyra rupa, a morada do finado Towari. Segundo Kwa'i, Pokwaty havia sido abandonada muito antes do contato com os missionários, e apenas recentemente é que Ruwa, na década de 1990, reabriria novamente o local. Ainda segundo Kwa'i, na época do encontro com os missionários, os Zo'é moravam nas seguintes malocas: bacia do Pupuruni: Saraty, Jawaraty, Dybusi; bacia do Tarari/Kare: Kejã, Koporuhu, Iwi'ara, Purity.

Na manhã do dia seguinte (06.02), quando já caminhávamos em direção ao Erepecuru pelo caminho que liga Towari abyra rupa à Pupuruni hembra, Kwa'i nos levou até o local chamado *Wajkyt re poroke*, que pode ser traduzido como “onde mataram Wajkyt”. Kwa'i nos explicou, então, que Wajkyt jukeha rupa, capoeira que havíamos visitado no dia anterior, é o local onde os apam mataram Wajkyt. Wajkyt re poroke, por sua vez, é onde arrancaram-lhe as tripas. O local é um imenso lajeiro de pedras situado no leito do igarapé Pupuruni. Um dos arqueólogos, ao andar pelo lajeiro, não tardou a encontrar um conjunto de marcas nas pedras. Marcas que, segundo ele, seriam “oficinas líticas”, uma forte evidência de que os antigos habitantes do local utilizavam esse lajeiro para amolar lâminas de machados de pedras. Kwa'i, no entanto, ao analisar as marcas (fig. 15), disse que aquelas eram marcas feitas por *Bahit*.

77 Kwa'i, nesse relato, atribuiu a morte de Tereke uhu ao missionário “Duaru”, que depois entendi se tratar de Edward Luz, atual presidente da Missão Novas Tribos do Brasil/MNTB.



Figura 15 – Kwa'i analisa as marcas de *Bahit*

Bahit, segundo Kwa'i, são pequenos seres com forma humana (*awa kō rapijet*; “igual gente”), do tamanho de crianças, que vivem no fundo das águas. No tempo da seca os *Bahit* moram nos poções dos rios e igarapés, e no tempo da cheia eles vêm fazer as marcas nas pedras. Os *Bahit* fizeram marcas nas pedras no passado e as continuam fazendo. Por exemplo, nesse momento mesmo em que conversávamos sobre *Bahit* em Wajkyt re poroke, San comentou que uma das marcas na laje havia sido feito pelos *Bahit* na estação chuvosa do ano anterior. Anteriormente, disse ele, aquela marca não existia. No começo da tarde, chegamos em Pupuruni hembra. Reparei então que, no período entre 2012 e 2015, o que era um acampamento provisório acabou se tornando uma enorme roça com uma grande casa ao centro, de Toke.

Subimos o Erepecuru até a Cachoeira da Paciência nos dias 07 e 08 de fevereiro. Na viagem, os arqueólogos que estavam comigo acabaram identificando diversas gravuras rupestres em várias lajes de pedras e, principalmente, na Cachoeira da Paciência propriamente dita, as quais já haviam sido registradas por O. Coudreau (1901) e Rondon (1953). Kwa'i, que subiu conosco o Erepecuru, ao ver as gravuras, comentou: “*Bahit ate te kusiwet*. Foram os *Bahit* que desenharam as pedras”. No entanto, Kwa'i, nessa mesma conversa, nos disse que os Zo'é até então não tinham conhecimento dessas gravuras rupestres. “*Dijawuj Sihet abyt kuriri te kusiwet rehe*. *Bahira kerāj ha rehe tenana Zo'é okuha*. O finado Sihet não falou sobre as gravuras

escritas nas pedras. Os Zo'é sabiam apenas sobre os arranhões de *Bahit*". Ao longo da viagem, entendemos que os Zo'é consideram como marcas de Bahit tanto aquelas marcas visíveis causadas por intempéries ou pela ação da chuva quanto registros arqueológicos como oficinas líticas e gravuras rupestres. Com a diferença de que enquanto primeiras foram caracterizadas pelos Zo'é como "arranhões de Bahit" (*Bahit kerāj ha*), as gravuras rupestres foram caracterizadas como "desenhos/grafismos/escritos de Bahit" (*Bahit kusiweha*). Em uma das lajes onde os arqueólogos encontraram um "antropomorfo", os Zo'é mencionaram que aquilo era a imagem do corpo de *Bahit* (*Bahit tehpot rangue*). E Kwa'i disse então que o finado Sarakut há muito tempo atrás viu os *Bahit* no Kare.



Figura 16 - Gravura rupestre

Chegando na Cachoeira da Paciência, acabamos no final da tarde indo andar nas lajes laterais à cachoeira. Raoni encontrou então uma gravura idêntica a uma das gravuras que constam no livros de Coudreau (1901) e Rondon (1953), uma cabeça com cocar (ver desenho acima, na abertura do presente capítulo, e figura 16). De

madrugada choveu muito, tanto que nossas redes ficaram encharcadas. Amanheceu chovendo, e por conta disso ficamos horas sentados conversando. Foi nessa ocasião que Sarara [22. “**Pianakoto, Apam, Kunamiju, Duby uhu**”] me recontou alguns dos relatos que Geraldo e Arlete haviam lhe contado em Boca do Marapi. Em seu relato, Sarara fez conexões relevantes entre essas notícias dadas pelos Tirió e três episódios importantes da literatura oral zo’é: (i) a história de Wajkyt, mencionada acima; (ii) a trajetória de Kunamiju e; (iii) a morte de Duby uhu. Ao longo da pesquisa, acabei seguindo essas três conexões.

Pianakoto, Apam

Sarara, ao associar esses *pianakoto* que comeram os *kirahi* aos *apam* que comeram Wajkyt há muito tempo atrás, em episódio ocorrido na bacia do Pupuruni, levanta, assim, a possibilidade de que os *apam* sobreviveram à vingança dos *kirahi* aliados dos Zo’é e migraram para as cabeceiras do Urucuriana: “Geraldo conhece muito sobre os *apam*. Há muito tempo atrás [os *apam*] ficavam no que era a área antes do Towari abyra rupa, agora ficam depois do Urucuriana”. É evidente que, nesse processo de tradução, a qualidade canibal é que fez Sarara aproximar e identificar os *pianakoto* mencionados por Geraldo aos *apam*. Os nomes *pianakoto* e *apam*, afinal, não se referem a “grupos” específicos. Parafraseando Sàez (2016), são “nada menos que apenas nomes”, são atributos de relações⁷⁸. Foi por identificar *pianokoto* aos *apam* que Sarara, em Boca do Marapi, recusou o convite de Geraldo de ir ver o local onde vivem *pianakoto*, dizendo que só iria ver o local se fossem junto alguns *kirahi* com armas. Ou seja, há uma continuidade relativa ao único modo possível para os Zo’é de se relacionar com os *apam*, por meio da guerra em aliança com os *kirahi*.

Embora ao longo da pesquisa eu tenha registrado diversas versões mais ou menos detalhadas do episódio da morte de Wajkyt, optei por me debruçar na versão de Namihit [23. “**Apam, Wajkyt**”] narrada em setembro de 2017 na aldeia Towari abyra rupa.

O relato de Namihit (ou Tebo) apresenta o episódio da morte de Wajkyt em quatro movimentos:

1º movimento: Depois de matarem Wajkyt nas proximidades do local que veio a ser a capoeira do Pokaty, os *apam* o levam, arrancam-lhe a tripa na cachoeira (Wajkyt re

78 Isso explica a dificuldade de Rivière (1969) em localizar no mapa um grupo específico com esse nome. A questão, portanto, não deveria ser “quem são e onde moram os *pianakoto*?” mas sim “*pianakoto* pra quem e quando?”.

poroke; ver acima) e seguem para a aldeia localizada antes da boca do Pupuruni; nesse local, os *apam* cozinham *Wajkyt* em uma panela grande e o comem;

2º movimento: os *Zo'é* seguem os rastros dos *apam* até a aldeia, ficam escondidos e, depois que os *apam* comem *Wajkyt*, sopram pó de arumã para que os *apam* durmam rapidamente; os *Zo'é* então amarram a casa dos *apam* com cordas de curauá e a queimam, matando os *apam*; o único jovem *apam* que consegue fugir é morto a pauladas;

3º movimento: os *apam* de outra aldeia, situada na boca do Pupuruni, seguem os *Zo'é* até Pokaty e, chegando lá, perguntam: “quem foi que matou?”. Os *Zo'é*, no entanto, não contam (dizendo: “eu não estava lá”). No final da tarde, tem início uma festa *sepy*, mas os *apam* não se misturam aos *zo'é*. No dia seguinte, no final da festa, quando as mulheres *zo'é* estavam servindo a bebida *sepy*, o *zo'é* dono da festa faz um canto para uma mulher *apam*, dizendo que mataria seu marido; os *apam* então perguntam novamente quem havia matado os outros *apam*, e os *Zo'é* continuam não contando (“não sei, não fui eu”). Um *Zo'é*, no entanto, não pensa bem (*damuruhaj*) e acaba contando. A festa então vira guerra. Um homem *zo'é* chamado Namikwet é morto com uma paulada na cabeça (*ne kan nupã*). Os *kirahi* amigos dos *Zo'é*, em retaliação, matam alguns *apam* com armas (*bok rapijet*). Os outros fogem em direção à boca do Pupuruni.

4º movimento: os *kirahi* amigos dos *Zo'é* então seguem os *apam* até a aldeia na boca do Pupuruni, matam todos e os jogam no rio Erepecuru.

O relato de Namihit aponta para várias aspectos interessantes desse nexo de redes guianenses: canibalismo, vingança, festa, guerra e alianças com os *kirahi*. Os *apam*, ao que tudo indica, frequentavam as aldeias *zo'é*. Tanto é que, após os *Zo'é* vingarem a morte de *Wajkyt*, os *apam* da aldeia situada na boca do Pupuruni seguem até Pokaty e nesse localidade, participam de uma festa *sepy* (embora não tenham se misturado com os *zo'é*). Essa festa, por sua vez, provavelmente era a celebração da vingança da morte de *Wajkyt*. O canto entoado pelo chefe, no entanto, fez a festa descambar em guerra e, assim, reiterou o movimento oscilatório mencionado por Perrone-Moisés (2015): festas geram guerras que geram festas que geram guerras. Conjugada a movimentos de aproximação e afastamento e à relações de amizade e inimizade, essa contínua oscilação entre festa e guerra, segundo essa autora, é o que movimenta as redes não apenas nas Guianas, mas nas terras baixas da América do Sul como um todo.

A menção à presença tanto de *apam* quanto de *kirahi* na bacia do igarapé Pupuruni (o qual, atualmente, incide integralmente na TI *Zo'é*), por sua vez, é relevante e confirma dois apontamentos feitos anteriormente por Gallois & Havt (1998): em

primeiro, que algumas senão todas as áreas ocupadas atualmente pelos Zo'é eram território inimigo no passado; em segundo, que já nessa época os Zo'é eram aliados dos *kirahi*. Algumas versões desse episódio, como as que registrei com Kwa'i ao longo da expedição mencionada acima neste capítulo, informam que esses *kirahi* eram *kirahi byk* (*kirahi* negros). De fato, a presença quilombola na área que hoje incide na TI Zo'é (margem esquerda do Erepecuru) é apontada por autores como Nicolino (1946), Coudreau (1901), Rondon (1953), Cruls [1930] 1973, Andrade (1995) e Funes (1995).

Kunamiju

Em seu relato, Sarara conta que, em Boca do Marapi, Geraldo lhe perguntou: “Tem outro índio no seu território?”. Sarara, então, conta a Geraldo a história de Kumamiju, homem zo'é que, depois de um conflito com outros zo'é na aldeia Iwi'ara, foge com os seus para a região do outro lado do Kare (*Kare rowaj*). O pessoal de Kunamiju (*Kunamiju iwan*) mantêm, por algum tempo, relações com os que ficaram em Iwi'ara. Com o passar do tempo, no entanto, Kunamiju e os seus acabam indo cada vez para mais longe e então os de Iwi'ara perdem o contato com eles. “*Oho e Kunamiju kuriri*. Kunamiju foi embora há muito tempo atrás”, disse-me certa vez Sarara.

Gallois & Havt (1998) já haviam mencionado esse episódio:

“Movimentos territoriais e impedimentos à ocupação de certas zonas da área surgem novamente num período mais recente. Desta vez, resultam de conflitos internos ao grupo local de Ivi'ara. O dissidente, chamado Kunamiju, e seus familiares abandonam suas duas aldeias (*Parakaruty* e *Ihieaku*) e partem em direção ao leste. Atravessam inclusive o *Kiã're*. Durante um certo tempo, alguns indivíduos continuam fazendo a ponte entre o novo assentamento dos dissidentes, conhecido como *Tetan*, na margem oposta do *Kiã're* e a zona de Ivi'ara, onde tinha ocorrido o conflito. Mas acabaram perdendo a pista daqueles que se foram e nunca voltaram.” (Gallois & Havt, 1998: 19).

Geraldo, então, ao ouvir esse relato de Sarara, faz o seguinte questionamento:

“Por que eles [o pessoal de Kunamiju] não voltaram de novo? Por que você não os encontrou de novo? Por que você não ficou amigo deles? Eles são dos seus. Por que você não viu de novo? Por que você não foi procurar? Ele era dos seus Kunamiju. Era um dos seus que foi para o outro lado do Kare”.

Questionamento que, ao meu ver, aponta para a propensão [tirió, no caso] à inter-visitação observada entre diversos povos guianenses. No relato mencionado acima, Sarara informa: “acho que no passado eles foram por aqui, pra depois de Iwi’ara, foram para o outro lado do Kare. os Zo’é viram caminho velho, hoje tem ainda, tem ponte, Zo’é fala ruwowo, colocaram ponte”. Os vários relatos que registrei com Sarara sobre esse episódio falam de uma sucessão de idas e vindas de Kunamiju por um longo caminho que partia da boca de um igarapé chamada *Buhu kwara hembra* (afluente da margem direita do Kare). Depois de cruzar o *Kare* por uma ponte (*ruwowo*), atravessar o caminho dos *tapy’yj* (*tapy’yj rape oaha*) e dois outros rios (“*y amõ oaha, ajire y amõ oaha nowé*; atravessava outro rio, e depois outro também”), o caminho de Kunamiju chegava na localidade de Tetam. Tetam, segundo Sarara, era a morada de outros índios (*zo’é amõ rupa*) e era “igual cidade” (*cidade rapijet*). Em Tetam, Kunamiju ficou amigo dos moradores do lugar, que acabaram lhe dando um cachorro chamado *jawara wata* (lit: “onça que anda”). Em diversas ocasiões em que Kunamiju e os seus vieram participar de festas *sepy* em Iwi’ara, Kunamiju trouxe esse cachorro e trouxe também terçados e machados, que então eram trocados com os de Iwi’ara. Os Zo’é que ficaram em Iwi’ara, no entanto, nunca foram para Tetam. Kunamiju não queria.

Segundo Sarara, a viagem entre Iwi’ara e Tetam levava aproximadamente dez dias. Os Zo’é, quando falam sobre o caminho de Kunamiju, sempre apontam a direção a nordeste de Iwi’ara como sendo o rumo de Tetam, o que me faz pensar que Tetam nada mais é do que a memória zo’é de “uma certa confederação guianense” abordada por Perrone-Moisés (2006)⁷⁹. Afinal, se olharmos no mapa, a região à nordeste do território zo’é é justamente o território Apalai e Wayana (atual TI Paru de Leste, assim como a região leste da TI Parque do Tumucumaque). Ao cruzar o *Kare*, o caminho dos *tapy’yj* e dois outros rios, provavelmente Kunamiju e os seus chegaram no rio Paru de Leste (ou mesmo no Jari). Uma caminhada entre esses dois locais, de fato, levaria dez dias⁸⁰.

A menção de que, em Tetam, Kunamiju obteve terçados, machados e um cachorro evidencia claramente a inserção de Kunamiju em redes de trocas regionais registrada por diversos autores (ver o balanço de Barbosa, 2005) e mencionadas em

79 É notável, nesse caso, a semelhança entre o comentário de Sarara (de que *Tetam* é “igual cidade”) e a descrição feita (a partir do relato do cronista Tony) por Perrone-Moisés (2006: 3): “a aldeia wayana parece ser excepcional em sua arquitetura e urbanismo: cercada por vastos terrenos limpos, com quatro caminhos triplos [...] que se unem em ângulo reto no meio da aldeia, numa “sorte de place publique”. [...] As casas dão para os caminhos, formando espèces de rues”.

80 A distância entre o rio *Kare* e o rio Paru de Leste é de aproximadamente 300km. Para cobrir essa distância em dez dias, seria necessário andar 30km por dia. Para os padrões zo’é, uma caminhada de 30km em um dia não é nenhum absurdo. Muitos zo’é fazem isso cotidianamente atualmente. Localidades como *Parakesijã* e *Boj prosu’uha hembra*, por exemplo, atualmente ocupadas pelos Zo’é, estão a aproximadamente 30km de distância de *Kejã*, localidade onde está a base da Funai e o posto de saúde da Sesai.

diversos relatos apresentados na tese (ver principalmente cap. 6). Kunamiju, no entanto, quis manter o monopólio das relações de troca com os moradores de Tetam, razão pela qual não queria que os Zo'é de Iwi'ara fossem para essa localidade. Essa monopolização das relações de troca nas Guianas já havia sido observada por Gallois (1996) em relação às trocas envolvendo os Wayana e os Wajãpi. Os Wayana, nesse caso, impediam que os Wajãpi estabelecessem trocas diretas com os negros vindos das Guianas.

Finalmente, a trajetória de Kunamiju aponta para um aspecto fundamental da morfologia das redes guianenses: aldeamentos pequenos, como Iwi'ara, eram contemporâneos a assentamentos enormes, “igual cidade”, como Tetam. Kunamiju, por meio de seu longo caminho, oscilava entre esses dois polos: obtia coisas em Tetam, participava de festas sepy em Iwi'ara, ainda que Iwi'ara tenha sido o palco da guerra que resultou na fuga de Kunamiju. Essa oscilação de Kunamiju, ao meu ver, confirma o argumento de Perrone-Moisés (2005) de que, nas Guianas “tanto a formação de grandes aglomerados quanto a dispersão em pequenos ‘grupos locais’ são constantes, de modo que se pode considerá-las ambas ‘típicas’ na região” (p. 08). Ou seja, as grandes concentrações populacionais (como Tetam), longe de indicarem a formação de “cacicados” ou “proto-estados” (argumento evolucionista), seriam apenas um dos polos do modelo do “dualismo em perpétuo desequilíbrio” (Lévi-Strauss, 1991). A história de Kunamiju, assim, converge tanto espacialmente quanto teoricamente com os argumentos apresentados por Perrone-Moisés (2005); e, além disso, atesta o argumento de que as redes de relações nas Guianas são caracterizadas justamente por esses movimentos de concentração e dispersão, de aproximação e afastamento e de oscilação entre festa e guerra. Movimentos que, com o tempo, geram transformações: Kunamiju e os seus, com o tempo, não mais voltaram a Iwi'ara. Acabaram por se tornarem outros.

A morte de Duby uhu

“[...] No Wikihe tem capoeira do apam. Acho que foi naquele tempo que mataram Duby uhu, o Kwa'i falou. [...] Talvez foi de espingarda que mataram Duby uhu. Os Zo'é pensavam que pau tinha quebrado. Mas o pau não tinha quebrado. Não tinha pau. Naquele tempo os Zo'é não sabiam. Tinha buraco no corpo dele. O pau não quebrou. Naquela ocasião, Duby uhu subiu [na árvore], aí o acertaram. Talvez outro índio matou. Os Zo'é não sabiam que outros índios tinham matado. Foram os Tirió mesmo que me contaram” (Sarara, 2015).

Na terceira conexão feita no relato, Sarara disse que Geraldo contou também que sabia da história da morte de Duby uhu, na localidade de Wikihe. Segundo Sarara, Geraldo em Boca do Marapi teria dito que após encontrar Tube e Ipo no Erepecuru

(ver cap. 1) em 2008, ele e as pessoas tirió e katxuyana que o acompanhavam continuaram a viagem rio abaixo e acabaram encontrando outros índios que moravam em um igarapé à jusante do território zo'é e que deságua na outra margem (direita) do Erepecuru. Esse local, segundo Geraldo, fica antes de Oriximiná (*Oriximina raje*).

Esses índios contaram então que haviam matado no passado outros índios do outro lado do Erepecuru (ou seja, no território zo'é) e arrancaram-lhe um olho. Como, no entanto, o chefe dessa aldeia perguntou ao matador por que ele não havia trazido o arco da vítima, tempos depois o assassino voltou à mesma localidade, matou outro homem e trouxe seu arco. Esse relato de Geraldo converge com os relatos zo'é sobre as mortes de Keaja (então marido da Keawa, ainda viva) e de Duby uhu (então marido de Japo, também ainda viva). No entanto, até ouvirem o relato de Geraldo, os Zo'é davam como certo que esses dois homens haviam morrido por queda de árvore, e não por assassinato. Por terem matado Duby uhu e Keajat perto da beira do Erepecuru (em local não muito distante de onde mataram Wajkyt), Sarara identificou esse índios do outro lado do Erepecuru como apam. Sarara disse que, após ouvirem o relato de Geraldo, os Zo'é, inclusive ele, ficaram muito bravos e queriam se vingar (*oehpy rahy*; lit: “ter desejo de vingar”):

“Só um eu quero que morra. O que matou Duby uhu. Aí os Zo'é talvez ficarão alegres novamente. Quando matou Duby uhu, um não morreu, por isso os Zo'é ficaram bravos. Se tivesse morrido, já estariam alegres. Mas estão bravos ainda. Poturu morreu naquele tempo, por isso estão bravos ainda, pois não faz muito tempo, os Zo'é não esqueceram ainda, não faz muito tempo. Eu acho que o que matou Duby uhu ainda não morreu” (Sarara, 2015)

As informações dadas por Geraldo sobre esses índios também convergem com as informações dadas por João do Vale Katxuyana sobre os Ingaruyana que ele mesmo encontrou no igarapé Água Fria na década de 1970. Esse encontro foi recentemente abordado por Alcântara e Silva (2019). Quase um século antes desse encontro, Padre Nicolino (1946), no final do século XIX, a partir dos relatos dos quilombolas do baixo Erepecuru, já havia registrado a presença desses indígenas na região do Água Fria. Frikel (1958), da mesma forma, registra a presença dos Ingaruyana no interflúvio Trombetas-Erepecuru. Já Ângela Katxuyana (comunicação pessoal), em 2019, me contou que sua avó, uma mulher ingarayana nascida justamente no interflúvio Trombetas-Erepecuru, se lembrava dos antigos falares dos Kanutnoyana que habitavam a outra margem do Erepecuru (ou seja, o território zo'é). Segundo ela, *kanutno*, na língua ingarayana (muito próxima à língua katxuyana) é uma coruja

que tem uma pena branca no lábio. Kanutnoyana então, era o “povo coruja-da-pena-branca-no-lábio”. “Acho que eram os Zo’é”, comentou Ângela.⁸¹

Voltando ao relato de Sarara, ele finalmente comenta que, nas proximidades de Wikihe, localidade onde vivia Duby uhu, há uma cachoeira dos *apam* (*apam taperet*):

“No Wikihe tem cachoeira no caminho, é lá que tem caminho antigo dos *apam*. Eu vi pedra, igual casa, é lá que os *apam* ficavam. Naquele tempo já tinha Towari abyra rupa. Aí *apam* cavou muito, aí fez casa. *Apam* dorme embaixo da pedra. Tem caco de panela. Tem muito. Só no Wikihe tem cachoeira do *apam*. Acho que foi naquele tempo que mataram Duby uhu”.

Em 2015, na volta da viagem à Cachoeira da Paciência, Sarara nos levou para conhecer esse local. Assim, depois de descermos o Erepecuru, chegamos na aldeia Tapy’yj rupa (“*morada de tapy’yj*”), pois é dessa localidade que parte a trilha até a aldeia Wikihe. Esse local, uma das moradas do pessoal de Simirã, situado na margem do Erepecuru, também foi, no passado, um quilombo. Pelo mapa constante no livro de Cruls ([1930] 1973), é provável que se trate do “velho mocambo de Santana”, mencionado pelo Padre Nicolino (1946). Os Zo’é, nesse dia, nos disseram inclusive que do outro lado do Erepecuru, exatamente em frente a essa localidade, há diversos limoeiros que eram dos quilombolas (*kirahi byk limão aret*; “o limão que era dos kirahi negros”). De fato, no dia em que passamos nessa aldeia, os arqueólogos encontraram, no barranco do Erepecuru, cacos de cerâmica com caripé, um tipo de fibra vegetal que diversos povos de tradição ceramista misturam à argila. Os Zo’é, no entanto, não fazem isso, razão pela qual tanto os arqueólogos quanto os zo’é ficaram em dúvida se se tratava de cerâmica *apam*, *tapy’yj* ou quilombola. No dia seguinte, iniciamos a caminhada em direção à Wikihe. No meio do caminho, quando chegamos na cachoeira mencionada por Sarara, pegamos uma outra trilha e, depois de uma hora de caminhada, chegamos no abrigo de pedra que Sarara disse ser a morada dos *apam* que mataram *Duby uhu*. Nesse local, os arqueólogos verificaram que havia uma enorme quantidade de cacos cerâmicos na superfície do abrigo, evidência clara de uma antiga ocupação humana. Nesse dia mesmo, dormimos em Wikihe e, no dia seguinte, andamos até Kejã, encerrando assim a expedição.

81 As informações sobre a presença ameríndia no igarapé Água Fria também consta no Banco de Dados da Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (CGIIRC/Funai) como um dos registros de “índios isolados” no norte do Pará.

Jawarahi, o xerimbabo de Nipuhan

Assim que a chuva parou de cair na Cachoeira Paciência, e minutos depois de Sarara ter finalizado seu longo relato, Kurupaj foi buscar lenha do lado de nosso acampamento (a uns 20 metros de distância). Logo escutamos ele dizer, em baixo volume porém com grande gravidade: “*Jawara pitã!*”, que é o modo pelo qual os Zo’é chamam a suçuarana (ou onça-parda). Toke então correu e abateu a onça a tiros. Logo depois, enquanto examinávamos o animal morto, os Zo’é começaram uma conversa. Sarara, então, me explicou do que se tratava. Os Zo’é sabem que um homem com filhos pequenos não pode matar onças, pois senão o *i’ã* (princípio vital) da onça se enfureceria, viajaria escondido (*nimim*) pela floresta e entraria no corpo da criança, matando-a por vingança. O problema, segundo ele, não está em matar a onça, mas em deixar o corpo da onça apodrecer (*inem*), pois é a putrefação do corpo que libera o *i’ã*. Considerando que na época Toke estava com um filho pequeno, depois dessa conversa os Zo’é chegaram à conclusão de que a melhor forma de evitar que isso ocorresse seria esquartejar a onça e jogar os pedaços no rio Erepecuru, de modo que as piranhas comessem o corpo de *jawat pitã* rapidamente. E assim fizeram os Zo’é. “*Pirāj o’u, a’e i’ã dajkoj*. A piranha come, então não tem *i’ã*”, explicou Sarara.

Esse evento deu margem para que os zo’é me (re)contassem o episódio da morte de Soari, homem zo’é morto por uma onça no final da década de 2010, nas proximidades da aldeia Owikōteary. Segundo Sarara, que nessa ocasião foi a primeira pessoa a encontrar o corpo de Soari, aquele desastre era obra de Jawarahi, que entendi ser um tipo de onça. Toke contou também que, em uma das vezes que os Zo’é voltaram da aldeia Boca do Marapi (em 2010), em uma tarde Sikwet quase foi atacado por uma onça exatamente no mesmo lugar em que a suçuarana apareceu. A partir dessas duas aparições, os Zo’é passaram a considerar a Cachoeira da Paciência como um *jawaraty*, um lugar de onças.

Logo que voltei para Santarém-PA após essa expedição para a Cachoeira da Paciência, Luísa Girardi, que havia acabado de regressar da aldeia Santidade (aldeia katxuyana no rio Cahorro, TI Katxuyana-Tunayana), me contou que naquele mesmo mês de fevereiro de 2015 teve a oportunidade de registrar entre os Katxuyana um episódio no qual uma onça que apareceu na aldeia foi identificada por um pajé katxuyana como sendo um pajé zo’é. Os Katxuyana explicaram a ela que isso ocorreu pois um homem de Santidade que havia passado na aldeia Boca do Marapi no período que os zo’é estavam lá acabou “sovinando” uma panela para um zo’é. E agora essa onça-pajé-zo’é estava querendo se vingar do sovina.

Foi apenas em dezembro de 2017, no entanto, que voltei a ter notícias de *jawarahi*. Nessa ocasião, diversos Zo’é, Hugo Prudente e eu estávamos em uma outra

expedição, que tinha como objetivo explorar a região chamada pelos Zo'é de *Kare rowaj*, “do outro lado do Kare” (nordeste da TI Zo'é), pouco frequentada pelos Zo'é justamente por ser considerada como território *tapy'yj*. No quarto dia dessa expedição, quando estávamos nas proximidades da localidade de Kamoera, uma onça atacou Mima, um jovem de então 12 anos. Ao passar por baixo de um pau enquanto corria atrás de macacos, Mima foi atacado por uma onça-pintada que mordeu-lhe (*su'u*) o rosto e arranhou-lhe (*kerãj*) as costas. Mima, no entanto, conseguiu reagir: com seu arco-e-flechas deu uma paulada na onça, que então sumiu na floresta. Por sorte, os ferimentos não foram profundos e seu pai Simirã não quis encerrar a expedição por conta disso. Na tarde daquele dia, no acampamento que os Zo'é fizeram em um açaizal, Namihu comentou que era provável que os *tajwira kō* (os mortos zo'é) tivessem vindo ao socorro de Mima. A onça, segundo ele, não era *jawarahi*. Pois se caso fosse, Mima não teria escapado⁸².

Em março de 2019, pedi para Boj e Tapin me contarem sobre *jawarahi*. Boj contou então que Nipuhan, o herói criador, primeiro fez a anta e disse: “*Ekwa poro'ua zo'é kō! Vá e coma os Zo'é!*”. A anta então, não escutou direito (*dojdugatoj*) e só ficou comendo folhas. A onça que estava perto, ao escutar aquela conversa, perguntou para Nipuhan: “posso ir lá comer?”. Ao que Nipuhan respondeu: “*ekwa poro'ua! Vá e coma!*”. E assim a onça foi e, tempos depois, voltou e disse: “meus dentes não são afiados!”. Nipuhan então derrubou um pé de acapú (árvore de madeira muito dura), cortou pedaços da madeira, os afiou por muito tempo (*kirik puku*) e então colocou os dentes (*hãj buhu*) na onça. E assim a onça, que no passado era zo'é (*zo'é aret jawarahi*), virou o xerimbabo de Nipuhan: “*Nipuhan rebje po aret jawarahi. Jawarahi é o xerimbabo feito por Nipuhan*”, disse Boj. Segundo ele, no dia anterior à morte de Soari, a comida de sua esposa Dig sangrou. *Merejwan!* Nesse caso, Boj me explicou que aquele sangue na comida era *Soari wy rangue*, ou seja, “a imagem do sangue de Soari”. “*Jawarahi ate bowy. Jawarahi que causou o sangue*”, explicou Boj. Explicação que guarda fortes similaridades com a descrição feita por Carlos Fausto (2001) sobre os presságios *moraiwona* observados entre os Parakanã:

“Agouro é a tradução para *moraiwona*: presságio negativo, anúncio de que algo errado está para acontecer. Eventos incomuns – como filhotes de pássaros caindo de seus ninhos, uma vítima que permanece em pé, animais que se flecham e não morrem, tabocas que se tocam e não soam – são *moraiwona*. Certos sonhos também podem ser sinais de eventos negativos, assim como o canto de alguns pássaros. O conceito, porém, é mais amplo do que o de sinal, pois as pessoas podem ser contaminadas pela má sorte: o contato com o sangue do inimigo *mo-moraiwona* (faz agourar), contamina o matador e determina-lhe um destino trágico. Lembre-se que os [parakanã] orientais

82 Nessa expedição, Hugo e eu descobrimos que os famosos “lameiros de porco” encontrados em alguns locais da floresta (geralmente cabeceiras de igarapés) são chamados pelos Zo'é de *tajaho rucu*, “urucum do porco queixada”. É ali que os porcos se enfeitam para as festas *sepy* que ocorrem nas aldeias dos porcos.

justificam ter deixado de flechar o cadáver das vítimas justamente porque o costume faz agourar, traz má sorte” (Fausto, 2001:280).

Tapin, na sequência do relato de Boj, falou que logo depois de fazer *jawarahi*, Nipuhan disse: “*Ekwa poro’ua! Jupe wahy moporera katu tere’u. Vá e coma! É para você comer aquele que estava muito bravo*”. “*Ei ho ka Nipuhan kuriri. Assim disse Nipuhan antigamente*”, disse Tapin. Nipuhan ordenou à *jawarahi* que comesse pessoas que estivessem muito bravas. Ou seja, uma pessoa que fica muito brava, que tem acessos de raiva, corre o sério risco de ser devorada por *jawarahi*. Talvez essa seja a chave mítica da “ética da contenção” observada entre os Zo’é: acessos de raiva são rapidamente controlados por meio de conversas duras (*porado tarak*) de modo a evitar ataques de *jawarahi*.

Considerando que *jawat* é a palavra zo’é falada para se referir à onça-pintada, fiquei muito tempo pensando qual seria o significado da partícula “*ahi*” e, portanto, do nome *jawarahi* (*jawat* + *ahi* = *jawarahi*). E aqui arrisco uma comparação entre *jawarahi* e *mo’e ahi*, o termo zo’é para “avião” (fig. 17). Meu argumento é o de que o sufixo “*ahi*”, nesses dois casos, enfatiza a agência e a intencionalidade do sujeito onça ou do sujeito *mo’e* (coisa e bicho; ver cap. 3).



Figura 17– *Mo’e ahi* (Foto: C. Scannavinno)

Na literatura etnológica tupi-guarani, a expressão mais próxima do *mo'e ahi zo'é* é o *me'e rahi* araweté, descrito por Viveiros de Castro:

“o termo genérico para doença é *me'e rahi*, lit. ‘coisa-dor’. As fontes das doenças são muitas – os brancos, a atual localização dos Araweté na beira do mundo, a fumaça que se eleva do rio de madrugada, o veneno das cobras, o espírito de certos animais ingeridos... Estes *me'e rahi* estão associados ainda às flechas dos alimentos (jaboti e mel) e ao contágio por dispersão de uma substância-dor (*hahi we*) que se encontra em bebidas como o cauim e em coisas podres” (Viveiros de Castro, 1986: 471).

Talvez *ahi* seja, afinal, a expressão maior da ambivalência dos *kirahi* (ora amigos, ora inimigos): o avião, *mo'e ahi*, trouxe e continua trazendo dádivas e doenças dos *kirahi*. Nipuhan, herói criador ao qual os Zo'é atribuem “saberes e poderes característicos dos *kirahi*” (Gallois e Havt, 1998, p. 15), da mesma forma, (re)criou a humanidade (após o fogo e o dilúvio universal) e fez *jawarahi*. No entanto, a carga negativa de *ahi* parece prevalecer sobre a positiva: a expressão *boahi* significa “fazer ou causar mal” (*bo*, nesse caso, é o causativo).

Ihiy, por sua vez, é a agressão de certos seres como o macaco coatá, o trairão, a mandioca, o vento, a taquara, entre outros (ver Braga, 2017: 114). Nessa mesma conversa, Tapin comentou que a jovem Parakwã (filha de Namihu e Pan, falecida em 2014) havia morrido por causa da agressão da mandioca (*deak ihiy*). Foi por isso que, segundo ele, os médicos *kirahi* que cuidaram da menina em Santarém-PA não souberam identificar a “doença”. Segundo os médicos, tratava-se de uma infecção bacteriana (*stafilococcus aurea*)⁸³.

Dias depois dessa conversa com Boj e Tapin, Singuhu, que havia passado quase um mês no Erepecuru (em Pupurini hembra), apareceu pelo Kejã se queixando para as enfermeiras da Sesai de muita dor no joelho. Sikwet, que o acompanhava, me disse então que aquela dor era resultado da agressão do trairão (*pireuhu ihiy*). Segundo ele, teve um dia em que Singuhu ficou durante muito tempo “brigando” com um trairão que mordeu seu anzol. Singuhu havia perdido a briga: sua linha de pesca estourou e a agressão do trairão atingiu-lhe em cheio o joelho. Para se curar, Singuhu pediu para que a enfermeira lhe desse remédios e para que seu *pijan Sikwet* (um grande conhecedor zo'é, assim como Singuhu) lhe soprasse *towari* (*botowari*). Sikwet, então, fez uma demonstração: além de soprar o *towari* no local, ele dizia ao

83 Esses equívocos entre saberes biomédicos e saberes zo'é, assim como todos os equívocos, envolvem um problema de tradução (Viveiros de Castro, 2015). Ao longo da pesquisa, registrei equívocos similares em relação à diversos outros conceitos zo'é, quando traduzidos para o português. Assim é que *ahy* não significa exatamente “doença”; *tõnõ* não significa exatamente “tosse”; *pojra* é mais amplo que “curar”; *boju* literalmente significa “fazer tomar” e não “remédio”. Ou seja, todos esses termos pareados têm amplitudes semânticas diferentes.

towari: “*Emohem pireuhu ihiy, bodo ene de piji towari iki*. Tire a agressão do trairão, mande teu cheiro de *towari* aqui”.

San, um chefe zo'é que em 2017 teve que passar por um tratamento de câncer (e por essa razão teve que ir mensalmente para Santarém por aproximadamente 01 ano para fazer sessões de quimioterapia), enquanto observava a demonstração de Sikwet, fez o comentário de que achava que o boi e a vaca também agridem (*boi ihiy*, ele disse). É pelo fato de não saberem como evitar e/ou tratar dessas agressões xamânicas do boi que os *kirahi*, segundo San, ficam frequentemente doentes. Muito doentes (*ahy uhu kirahi kô*).

6 – PELO TUMUCUMAQUE

Toke, Ke'i e Kuru vão à Missão Tirió

Após o encontro ocorrido na boca do Urucuriana em abril de 2012, em outubro do mesmo ano os Zo'é receberam pelo rádio um convite dos Tirió para participar da assembleia anual da Associação dos Povos Indígenas Tirió, Katxuyana e Txikyana (Apitikatxi), em Missão Tirió, que ocorreria dali a um mês. Assim, no dia 09 de novembro de 2012 Toke, Kuru, Ke'i e eu fomos de Santarém-PA para a TI Parque do Tumucumaque. Ao longo do percurso pudemos ver, da janela do monomotor, várias regiões e localidades, entre eles as cabeceiras do rio Cuminapanema, o rio Urucuriana, algumas aldeias tirió no rio Paru de Oeste (Santo Antônio e Pedra da Onça) e as serras que formam a divisa entre Brasil e Suriname.

Nossa chegada em Missão Tirió foi um acontecimento, os Tirió nos receberam com muita festa e logo fomos (os três zo'é e eu) convidados a compor a mesa da assembleia. Os Zo'é se sentaram inicialmente de costas para o público, seguindo um protocolo ou uma etiqueta de chegada na casa de pessoas desconhecidas. Uma multidão de jovens tirió tiravam fotos dos zo'é com câmeras e celulares. "Bom dia, parente!", muitos diziam. Simetu, chefe de Missão Tirió, veio então falar com os Zo'é, ao que o tradutor verteu sua fala para português: "os Tirió querem ouvir o nome e a aldeia de vocês, de onde vocês são, se são chefes, se tem famílias". Kuru, o único dentre os Zo'é a ter entendido, pegou então o microfone e, bem-humorado, respondeu tudo em português, arrancando risos da plateia atenta.

Na sequência, os Tirió nos ofereceram bananas e sakura (bebida fermentada de mandioca) e fizeram uma fila enorme para nos cumprimentar. Aquele momento de encontro foi marcante para os Zo'é e para os Tirió. Era a primeira vez que os Zo'é visitavam a Missão Tirió (exceto Kita, que passou pela Missão à caminho de Kwamalasamutu em 2010; ver cap. 2) e participavam de uma "Assembleia Indígena" em outra Terra Indígena. Os Tirió de Kwamalasamutu que foram para a terra zo'é em 2009 estavam presentes, e Toke e Aisea se reencontraram. Os Zo'é, logo ao chegarem em Missão Tirió, receberam muitos presentes (principalmente roupas, redes e panelas), fato que tornou evidente as disposições amigáveis dos Tirió.

Depois desse momento de apresentação e confraternização, no finalzinho da tarde os Tirió nos conduziram, na caçamba de uma caminhonete, até o aglomerado de casas do pessoal de Simetu, no bairro da Betânia, onde ficamos hospedados em uma casa que se encontrava vazia. Nesse dia à noite, jantamos frango, arroz e macarrão. Depois de comermos, ficamos conversando em volta do fogo: eu, Toke, Kuru, Ke'i, Simetu (chefe de Missão Tirió), Aisea (pastor tirió de Kwamalasamutu),

Pudedeua (chefe de lawá) e Warema, este último um pastor wayana do Suriname que eu já havia conhecido em 2011 na aldeia Bona (situada no rio Paru de Leste, na TI Parque do Tumucumaque).

De noite, na rede, Toke ficou me contando sobre seu encontro com Aisea na terra zo'é e sobre a "fala dura" que ele Toke fez pedindo espingardas e motores. Ao longo dessa conversa, uma observação de Toke me chamou a atenção, razão pela qual a anotei em meu caderno de campo:

"Namihit doporadoj. Ji tenana aporado kuha. Baru doporadoj katuj, Baru okuha Sihet abyt peku tenõõ."

"Namihit não conversou. Só eu sabia conversar. Baru não conversou bem, Baru só sabe a língua do finado Sihet."

A associação, feita por Toke, de que seu *pijan Baru* não conversou com os Tirió porque só sabia falar a língua do finado Sihet deixa entrever algo que Gallois (2015) já havia observado: que a capacidade de falar com outros povos e obter coisas é um atributo dos novos jovens chefes (ly), os quais, ainda assim, também sabem falar a língua do finado Sihet.

No dia seguinte cedo, fomos ao terreiro de uma casa vizinha, onde nos foi servido café com leite e uma bolachas de água e sal. Vimos um jovem tirió tocando uma bela melodia com uma flauta de taquara e um instrumento feito com casco de tracajá. Como a assembleia estava marcada para as 10 horas da manhã, aproveitamos o tempo para andar pelos bairros e para conhecer as estruturas de Missão Tirió. No bairro da Betânia mesmo, os Zo'é fizeram comentários sobre algumas casas Tirió cobertas de lonas. Ke'i me perguntou, em zo'é: "por que eles não colocam palha *sakuri*?". Kuru fez uma tentativa malsucedida de andar de bicicleta, gerando um acesso de riso nos outros dois.

Já no bairro conhecido por Centro, Alexandre Tirió nos levou, em sua Toyota Bandeirante, para conhecer as estruturas da missão franciscana. Tanto eu como os Zo'é ficamos impressionados com as várias oficinas, serrarias, marcenarias e galpões diversos que guardam uma diversidade impressionante de maquinários e automóveis, a maioria fabricada na Alemanha e trazida para a TI Parque do Tumucumaque nos aviões Búfalo da Força Aérea Brasileira (os quais traziam, inclusive, búfalos, introduzidos pelos padres nas savanas do alto Paru de Oeste).

Por volta das 09:30h, nos dirigimos à casa de reuniões localizada no pátio central de Missão Tirió, ao lado da Igreja erguida pelos franciscanos. Esse segundo dia de Assembleia foi muito confuso. A pauta inicial era a da Educação (haviam

representantes da secretaria de educação do Estado do Amapá), mas foi interrompida com a chegada de uma comitiva da então deputada federal Janete Capiberibe (AP). A fala dela (justamente quando o assunto eram os projetos de emenda constitucional que propunham alterações nas regras e procedimentos de regularização fundiária de Terras Indígenas), por sua vez, foi interrompida pelo falecimento súbito de um senhor katxuyana que vivia em Missão Tirió.

Muito mais do que com as intervenções enfáticas de alguns chefes ou do que com a chegada da comitiva da deputada, os Zo'é ficaram muito impressionados com esse episódio de falecimento e com a cena da família do finado aos prantos no posto de saúde de Missão Tirió, localizado nas proximidades da casa de reuniões. A reação imediata de Toke, nesse momento, foi a de ir para a sala de radiofonia para repassar a notícia e saber se estava tudo bem nas aldeias zo'é. Percebi que aquela morte produziu em Toke uma vontade de saber como estariam os seus. Ao final de uma longa conversa com Tube, fomos informados de que na manhã daquele dia havia ocorrido uma desavença entre dois homens de Naret⁸⁴.

Depois do almoço, retornamos para a casa de reuniões e eu os Zo'é fomos chamados a compor a mesa de discussões. Então, diversos chefes de aldeia se manifestaram e eu registrei em meu caderno trechos de suas longas falas, traduzidas por Sabá. Kapai, da aldeia Urunai, por exemplo, agradeceu a vinda dos Zo'é e entre outras coisas disse que "a Funai tem que ajudar os Zo'é a aprender o nosso mundo". Pudedeua, da aldeia lawá, na sequência, entre outras coisas me perguntou se "pode levar missionário para os zo'é". Warema, o pastor wayana do Suriname, disse que queria ir aos Zo'é "para ler a bíblia para eles". Aisea, o pastor de Kwamalasamutu e anfitrião de Kita dois anos antes, disse:

"Os Zo'é são nossos parentes. Eu comprei espingarda e motor para eles. Antigamente índio não tinha nacionalidade. É tudo *tarëno*, não tinha Brasil ou Suriname. A gente atravessa a fronteira sem documento. Tirió só quer ficar amigo e não brigar. A Funai não pode proibir a gente de se encontrar."

Outros depois de Aisea também se manifestaram. Ao final, os Tirió pediram que os Zo'é se manifestassem, mas Ke'i e Toke (fig. 18) não quiseram se pronunciar diante daquele público diferente. Kuru, novamente, foi o único que arriscou uma intervenção rápida, que foi interrompida pela chegada do avião que iria levar embora para casa os chefes de aldeias no rio Marapi. No meio daquela multidão de pessoas, Kuru encerrou sua fala e entregou para o chefe de Missão Tirió um enorme

84 Com o passar do tempo, notei que esse e outros atritos entre pessoas de Naret eram sinais do início do afastamento e cisão que viria a se consolidar por volta de 2015, quando o grande conjunto de pessoas que viviam em Naret acabaram preferindo se dividir em três conjuntos menores, que acabaram seguindo trajetórias distintas em termos de abertura de novas aldeias e articulação com outros *wan*.

maço de flechas para ser dividido pelo conjunto de chefes das diversas aldeias. Aquelas flechas zo'é geraram inicialmente uma paralisia e depois um enorme alvoroço nos presentes, e logo homens e mulheres vieram ao encontro dos Zo'é tanto para pegar as flechas como para oferecer presentes como roupas, panelas e redes, e comidas como bananas, pupunhas e cuias de *sakura*. A troca de coisas se desdobrou, ao final, em uma grande performance na qual homens e mulheres tirió cantaram e dançaram longamente tanto na casa de reuniões como no pátio de Missão Tirió, como se as flechas zo'é tivessem ativado a energia da festa tarëno.



Figura 18 – Ke'i e Toke na Assembleia da Apitikatxi em 2012

Nessa viagem com os Zo'é para Missão Tirió conheci diversas pessoas que tinham ido para a terra zo'é como, por exemplo, o próprio Aisea e Mário Katxuyana (cujo relato, nº 06, foi apresentado no cap. 01). Aisea, ao final da reunião, nos convidou para ir à Kwamalasangutu com ele, no dia seguinte. Os Zo'é, no entanto, não quiseram, pois já estavam prontos para voltar para casa.

Nesse dia, no final da tarde, à sombra de uma enorme mangueira no pátio da Missão, Kapaí, ao me ver andar com Kuru, veio até nós e perguntou:

- Kuru, como vocês falam "amigo"?
- "Amigo"? Zo'é fala "pijan". E vocês?
- Tirió fala "pawana". Ji pawana. Meu amigo.

Esse pequeno diálogo entre Kapai e Kuru me abriu uma grande janela para as socialidades guianenses, na medida em que tanto Kapai quanto Kuru, ao escolherem termos nativos de suas próprias línguas para traduzir uma palavra portuguesa (*amigo*), acabaram mobilizando categorias (*pijan* e *pawana*) que descrevem relações diferentes: *pijan*, para os Zo'é, é o co-residente (aqueles com quem se mora junto e, portanto, se come junto, se trabalha junto e, muitas vezes, se compartilha o cônjuge). *Pawana*, para os Tirió, é o parceiro comercial, aquele com quem se troca sazonalmente, sendo aquele com quem se estabelece, portanto, uma relação assimétrica associada aos sistemas de créditos (adiantamentos de bens) e débitos (dívidas que serão saldadas no ano seguinte) envolvidos nessas trocas guianenses. Assim é que, ao longo da tese, procurei apontar os diversos momentos em que esse equívoco veio à tona.

De noite, novamente os Zo'é e eu ficamos conversando na rede. Desta vez, eles me falaram de suas impressões, da morte do senhor katxuyana, da "fala dura" de Aisea na assembleia, das estruturas da Missão Tirió ("Por que a Funai não faz igual no Kejá?", perguntou Ke'i), das motos e bicicletas dos Tirió ("quem comprou?", perguntou Kuru). Toke, por sua vez, perguntou: "por que Tirió não tem muita farinha?". Eu respondi que talvez fosse porque eles preferem comer beju e porque os locais bons para fazer roça são longe de Missão Tirió. No dia seguinte cedo voltamos de Missão Tirió para a terra zo'é.

Um dos efeitos importantes dessa viagem zo'é para Missão Tirió foi o resfriamento das intenções dos missionários indígenas e não-indígenas de Suriname de irem para a terra zo'é para levar a "palavra do Evangelho". Outro desdobramento foi o fato de que, aproximadamente quinze dias depois da volta de Missão Tirió, primeiro Toke e depois Ke'i manifestaram quadro de hepatite "A", que logo se alastrou pelas aldeias zo'é. Os Zo'é atribuíram a epidemia ao fato de terem se banhado, no primeiro dia, na lagoa da pequena hidroelétrica "Frei Cirilo", a qual, em Missão Tirió, acaba marcando a divisa entre os bairros Centro e Betânia (onde os Zo'é foram hospedados pelos Tirió). Tempos depois, conversando com os Zo'é, Toke me explicou: "Y dojrygui, a'e ahy iko. A água não corria, e então teve doença". Não à toa, no segundo dia em que estávamos em Missão Tirió, os Zo'é pediram para os anfitriões tirió para que os levassem para banhar em águas correntes. Simetu, o velho chefe de Missão Tirió, ordenou à Alexandre que, de caminhonete, levasse os Zo'é para se banharem no rio Paru.

Coletivos em proliferação

Assim como em 2011 (quando fui à TI Parque do Tumucumaque pela primeira vez) e 2012 (quando fui pela segunda vez, em companhia dos Zo'é), regressei à Missão

Tirió em janeiro de 2015 para participar da assembleia da Apitikatxi. A ocasião me parecia boa para atualizar as informações acerca dos assuntos inseridos na pauta da reunião, assim como as notícias sobre as relações entre pessoas zo'é e tarëno. Nessa época, janeiro de 2015, já haviam se passado mais de dois anos desde o último encontro entre os Zo'é e os Tirió, em Missão Tirió, em novembro de 2012. Em 2013 e 2014, embora não tenham ocorrido encontros, continuaram as articulações via rádio, principalmente entre Kita e os Tirió de Kwamalasamutu, no Suriname. Em setembro de 2014, por meio dos Tirió de aldeias situadas no lado do Brasil, fiquei sabendo que algumas pessoas da aldeia Tëpu, no Suriname, estavam planejando uma viagem à terra zo'é.

Na assembleia, alguns outros chefes de aldeias, em suas intervenções, falaram de seus desejos de encontrarem os Zo'é novamente, pois eles seriam “parentes” e estariam “sofrendo”. Não gravei, no entanto, nenhum desses relatos, embora tenha feito anotações em meu caderno:

O chefe Kapai, residente em uma aldeia no Marapi, argumentou que "os Tirió sempre trocaram muitas coisas"; outro chefe, Pudedeua, também de Marapi, fez uma crítica à política "isolacionista" da Funai e afirmou que "Tirió trocava com mekoro" e que "índio sempre recebe bem outro índio". Esse mesmo chefe, no final de sua fala, disse aos demais chefes: "quem acredita em Deus tem coragem de ir [para a terra zo'é]"; um terceiro chefe de aldeia, localizada no Paru de Oeste, ponderou que "ser humano quer se encontrar, não tem como parar". Outro chefe ainda, já idoso, residente em uma aldeia nas proximidades de Missão Tirió, disse:

"Se a Funai tivesse trabalhado bem desde o começo, nunca teria dado esse problema. Por exemplo os Akuriyó. A gente cuidou bem deles, ensinou eles a viver bem. Eu estou com saudade deles, dos Zo'é. Eles são índios como a gente. Eu sempre falo pro pessoal da Boca do Marapi: cuidem dos Zo'é."

Essa intervenção, a meu ver, ao fazer uma comparação entre os modos da Funai e os modos tarëno de se relacionar com povos com pouco contato (Zo'é e Akuriyó⁸⁵), tornou evidente a perspectiva tarëno sobre as relações recentes com os zo'é. Para os tarëno, a tentativa da Funai de tentar manter os Zo'é “isolados” de relações com povos vizinhos, era algo como uma não-relação. A relação ideal, ao contrário, é a de “ensinar a viver bem”. Procurei atentar, assim, em meu material etnográfico, para o que poderia ser, para os tarëno, o “viver bem”.

Um homem de Missão Tirió, por sua vez, em sua intervenção fez uma pergunta sobre os Zo'é a partir de uma perspectiva completamente diferente da dos chefes

85 Sobre as relações Tirió-Akuriyó, ver Kloos (1977), Carlin (1998), Grotti (2007, 2013) e Grotti & Brightmann (2010, 2016).

anteriores: "Por que só os Zo'é tem aquele apoio médico? E a gente? Nós não temos esse direito?". Essa pergunta foi feita pois, no dia anterior, no início da assembleia, uma das pautas muito longas era justamente a da atenção à saúde indígena e a situação precária observada nas aldeias do Tumucumaque, ocasião em que fiz um comentário de que na TI Zo'é, pelo contrário, havia uma presença constante e uma atuação qualificada da Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) em área. A fala desse homem, ao tornar claro que no quesito "Saúde" a situação na TI Zo'é era melhor que a da TI Parque do Tumucumaque, acabou mudando o rumo da assembleia. Foi nesse momento que registrei o relato de Alexandre Tirió [24. **“Eles estão brincando com a bíblia de Deus”**], à época recém-eleito Presidente da Apitikatxi. O relato foi feito em língua tirió e traduzido para o português por Demétrio Tirió, filho de Kapai.

A comparação entre as intervenções desses diversos chefes e a de Alexandre tornou evidente que não havia um consenso entre os Tirió relativamente ao modo de interação com os Zo'é justamente porque não há um coletivo “Tirió” homogêneo, mas sim redes de relações entre pessoas e *yanas tarëno* que mantêm relações diferenciais com estados nacionais (Brasil/Suriname), missões religiosas (católicas/evangélicas) e com outros povos (indígenas e afro-americanos). Assim é que Alexandre, por exemplo, desfez em seu discurso a articulação que ele atribuiu ao "pessoal do Suriname" entre desejo de encontrar, indianidade ("eles são nossos parentes") e sofrimento, afirmando ao contrário que os encontros com os Zo'é, ao invés de aliviar, aprofundariam o sofrimento, pensado nos termos de “tirar eles da cultura deles”.

Além disso, Alexandre elencou uma série de iniciativas que para ele são consideradas maléficas aos Zo'é: "os missionários e o pessoal do Suriname querem ir lá levar filhos que estão solteiros pra casar"; "por fora eles estão bonzinhos, mas por dentro eles querem deixar a fala, Deus, aqui. É sempre assim"; "eles fazem festa na reza deles"; "Então o pastor está fazendo festa e ensinando o povo indígena errado"; "não é pra bater foto não". Além dessas críticas, Alexandre ponderou também sobre a possibilidade de transmissão de doenças infecto contagiosas, mencionando o caso ocorrido em 2012: "beberam talvez água do lago, adoeceram". E a partir daí faz uma reflexão sobre o que teriam pensado os Zo'é:

"eles saíram daqui falando que a nossa aldeia não é uma aldeia sadia, é uma aldeia doente, com certeza eles levaram isso na cabeça deles [...] Aí eles falaram “a aldeia dos parentes não é boa igual a nossa”. Isso é ruim pra eles, eles não têm o costume que temos, não estão preparados ainda para uma visita da civilização”.

Não conseguir captar qual a palavra *tarëno* enunciada por Alexandre que foi vertida pelo tradutor como "civilização". No entanto, nesse ponto de sua intervenção, Alexandre passou a fazer uma crítica auto-reflexiva sobre sua própria "cultura" comparativamente àquilo que ele considerava como sendo a "cultura zo'é" e a "cultura dos brancos". Penso ser importante apontar nesse caso os diversos modos pelo qual ele "indigenizou a cultura" (sensu Sahlins, 1997) em sua argumentação. Nesse exercício de comparação, Alexandre estabeleceu quatro traços diacríticos para diferenciar essas "culturas": roupas e vestimentas, alimentação, relação com as "coisas dos brancos" e língua. Além disso, fez algumas observações sobre qual seria o ponto de vista dos "brancos" sobre a cultura *tarëno*.

“Muitos brancos dizem ‘Tirió, Kaxuyana, não é mais índio não, eles não usam mais a cultura deles’. Então será que queremos fazer isso com os Zo'é? Fazer eles deixarem a cultura deles? [...] Eu tiro por mim mesmo, aqui na nossa comunidade quando eu comecei a me entender, o pessoal vivia na cultura, vivia na nossa cultura, agora ninguém mais quer ficar na cultura. Eles dizem ‘ah não, não vou mais vestir a minha tanga, é muito estranho’. Isso nós temos que tirar por nós mesmos. Os Zo'é estão lá na cultura deles. Nós estamos aqui na cultura dos brancos já. Muitos brancos dizem que a gente não é mais índio, pois já estamos vestindo as roupas dos brancos, comendo alimentação do branco, e se nós começarmos a fazer essas visitas pra eles, nós vamos levar mau costume pra eles.”

Esse "mau costume" mencionado diz respeito justamente ao modo de relação com os bens ocidentais, e nesse sentido Alexandre faz um relato sobre as transformações ocorridas com a chegada dos padres e da FAB no alto Paru e com a introdução do dinheiro, de roupas e de ferramentas. Nesse caso, é preciso ter em vista que tanto Alexandre como outros moradores do alto Paru de Oeste historicamente se aproximaram muito dos freis franciscanos e da FAB por conta do "Trinômio FAB-Missão-Índios", que originou Missão Tirió. Os chefes de aldeias nos rios Marapi, Sipaliweni e alto Paru de Leste, por outro lado, são os que rumaram para o lado do Suriname, viveram nas missões de Alalaparú e Paloemeu, depois em Kwamalasamutu e Tëpu, e posteriormente refundaram aldeias em seus locais de origem. Esses últimos, pela relação com a religião evangélica proselitista, ficaram mais interessados em levar a "palavra de deus" para os Zo'é do que os de Missão Tirió.

Esse relato "economicamente" enviesado de seu próprio povo, feita por Alexandre, é fruto da relação com os franciscanos, que acabaram enfatizando em seu projeto evangelizador intervenções "econômicas" e tecnológicas diversas e a divisão do trabalho, e menos a intervenção nos "usos e costumes" *tarëno*. No Suriname, pelo contrário, podemos dizer que o modelo evangelizador equacionou de outro modo a

dosagem entre intervenção "econômica" e "religiosa", intervindo diretamente nos "usos e costumes" e menos na "vida material"⁸⁶.

Um ponto importante a ser notado é a acurada observação de Alexandre sobre a transformação dos modos pelos quais os padres se relacionavam com os índios: "antigamente os padres traziam muita coisa, davam, não cobravam nada. Então, depois com o tempo mudou. Tinha roupa, bastante ferramenta, mas eles não davam mais pra nós. Aí tinha que trabalhar pra comprar o que precisavam, roupa, machado, tinha que trabalhar pra comprar". Essa transformação é similar à transformação nos modos de relação dos Tirió com os Zo'é. Primeiro as coisas eram dadas (roupas, motores, espingarda; ver cap. 1), mas depois os Zo'é tiveram que trabalhar (na pista de pouso) para "pagar o material" (ver cap. 4).

Com o declínio do assistencialismo do trinômio FAB-Missão-Índios, a demanda por bens foi canalizada para aposentadorias, salários de professores, agentes de saúde, merendeiras, salário-maternidade, bolsa-família. Esse "retorno" ao assistencialismo foi abordado por Alexandre com certa desconfiança:

"Antigamente não existia ajuda de governo aqui, nunca existiu, hoje em dia a Dilma tá mandando aposentar muito indígena e eu estou pensando assim 'será que esse dinheiro que a Dilma tá mandando aposentar índio é um dinheiro falso?'. Será que a Dilma um dia não vai dizer: 'olha, já tem muito índio aposentado, já gastamos muito dinheiro com vocês. Agora a terra pode ser nossa, pois já gastamos muito com vocês'. Eu estou pensando nisso."

E assim, depois de fazer uma avaliação pessimista da "cultura tarëno" (: não usam mais tanga, comem comida de branco, ganham bolsa-família), Alexandre sintetizou seu ponto de vista:

"O que tá aguentando é só uma coisa, é a língua, é a língua que tá segurando a cultura, pois nós já mudamos tudo, o resto tá tudo mudado. Então eu acho que é só a língua que tá dizendo que ainda tem indígena dentro do Parque do Tumucumaque. E para não acontecer isso lá com eles [com os Zo'é], eu acho melhor a gente nem chegar próximo deles".

Esse discurso "culturalista" *tarëno* de Alexandre é um dos efeitos dos encontros com os Zo'é. Ao estabelecer pontos de comparação entre "culturas" diferentes,

86 Um dos resultados extremos disso foi que enquanto no Suriname os missionários foram capazes de formar, com a ajuda de pessoas waiwai já convertidas, pastores indígenas inteiramente dedicados à causa do Evangelho e a fazer expedições para contatar povos não-vistos, os franciscanos, ao incentivarem uma ética do trabalho fundamentada na divisão social do trabalho, formaram indígenas em diversas especialidades técnicas: marceneiros, carpinteiros, padeiros, tratoristas, motoristas, cozinheiras, costureiras, torneiros mecânicos, vaqueiros, criadores de búfalos, etc.

Alexandre ecoou as reflexões de Roy Wagner sobre o processo de "invenção da cultura": "in the action of inventing another culture, anthropologist invents his own, and in fact he reinvents the notion of culture itself" (1975:4). A reinvenção cultural, nesse caso de Alexandre, é que a partir do encontro com a "cultura zo'é", Alexandre (re)inventou e, para isso, objetificou sua própria "cultura" tarëno. Como destacou Wagner, é uma própria noção de cultura que é inventada nesse processo de reflexão.

Retornei à Missão Tirió, em janeiro 2016, um ano depois, à pedido da Presidência da Funai, para participar de uma assembleia extraordinária convocada para investigar, junto com o Ministério Público Federal de Macapá, as circunstâncias da morte de dois jovens tirió e fazer uma vistoria in loco da área onde o Exército Brasileiro pretende construir uma pequena central hidroelétrica. Os "Zo'é", desta vez, não estavam na pauta, e o clima na reunião não estava nada amistoso.

Em relação às mortes, embora tenham ocorrido em localidades diferentes, a partir do que relataram os Agentes Indígenas de Saúde (AISs) chegamos à conclusão de que as circunstâncias foram muito semelhantes: os dois jovens vieram a falecer em outras aldeias que não às suas próprias (o primeiro, de Missão Tirió, adoeceu em Oroí entu, e o segundo, de Pedra da Onça, faleceu em Maritëpu), e em ambos os casos por complicações hepáticas decorrentes do consumo de sakura com cachaça. Assim, além de fazerem críticas pesadas aos militares e médicos que trazem bebidas alcoólicas para trocar ou vender (1 litro de 51 por R\$ 50,00!) para os jovens, diversos chefes criticaram outros chefes pelo fato de que muitos de seus filhos, sejam soldados e/ou professores indígenas, estão envolvidos com esse comércio de bebidas alcoólicas nas aldeias. Essas falas inflamadas sobre o problema do alcoolismo tiveram como efeito outras falas enfáticas que incidiram sobre a "política dos salários", ou seja, sobre como são partilhados os cargos (professores, agentes de saúde, militares, auxiliares dos padres, etc.) entre famílias influentes e as distorções associadas a essa prática. Um dos desdobramentos desse episódio foi o afastamento, pela Sesai, do médico acusado pelos índios de vender bebida alcoólica e recusar auxílio médico quando o jovem que veio a falecer foi trazido às pressas e chegou ainda com vida em Missão Tirió. O Procurador do Ministério Público Federal de Macapá, por sua vez, colheu depoimentos sobre as circunstâncias das mortes com diversas testemunhas e abriu um inquérito para apurar o caso.

No dia seguinte, eu e diversos indígenas katxuyana e tirió fomos, em um caminhão militar dirigido por João Putu (um katxuyana que estava entre os que foram trazidos pelos franciscanos e pela FAB do rio Cachorro para o Tumucumaque em 1968 e acabou se tornando militar), conhecer o local, nas proximidades das aldeias Paruaka e Oroí entu, onde o Exército Brasileiro pretende construir uma pequena central hidroelétrica, nas cachoeiras de um afluente das cabeceiras do alto Paru de

Leste, chamado Munene. O local, uma cachoeira situada em um trecho do igarapé acima da aldeia Paruaka, segundo Pudedeua e Mário é uma área que sempre foi frequentada pelos tarëno. O que pudemos observar é que, mesmo sem autorização qualquer, o Exército Brasileiro, naquele janeiro de 2015, já havia realizado diversas pequenas intervenções no local: abertura de estradas, derrubadas de árvores, assoreamento do leito do rio, retirada de lajes e pedaços de mármore, transporte de materiais diversos e instalação de diversas estruturas do canteiro de obras. Indignados, os indígenas me pediram para filmar e tirar fotos de todo aquele cenário. Ao voltarmos, de tarde, retornamos ao espaço da assembleia e os indígenas que me acompanharam relataram aos demais a situação *in loco*.

Não acompanhei todos os desdobramentos desses dois casos, mas o que observei é que tanto em relação às mortes como em relação ao empreendimento planejado pelos militares, não havia um consenso entre os "Tirió do Brasil" em relação a esses assuntos, e muitos chefes de aldeia que, no ano anterior, tinham a mesma posição em relação à "questão zo'é", agora discordavam em relação a um ou outro desses assuntos e vice-versa. Chefes de aldeias no rio Marapi, por exemplo, influenciados pelos modos evangélicos, se posicionaram radicalmente contra o consumo de bebidas alcoólicas, prática que se concentra principalmente em *Missão Tirió* em função da presença não indígena na área. Em relação ao empreendimento, algumas pessoas se posicionaram a favor do mesmo pois entendiam que isso poderia ser uma oportunidade para acesso à luz elétrica e outras "melhorias" dela decorrente. Outros, principalmente moradores de locais que seriam diretamente afetados pela obra, enfatizaram o impacto ambiental e o transtorno a ser gerado na vida daquelas aldeias com a concretização do projeto, a circulação de operários e militares nas proximidades das aldeias e alteração da qualidade da água. A assembleia acabou de noite, e em nenhum desses pontos foi alcançada uma posição consensual entre os chefes tarëno.

No restante do ano de 2016 (estávamos em janeiro) e em 2017 não tive a oportunidade de retornar à TI Parque do Tumucumaque. Em fevereiro de 2018, em compensação, encontrei dois chefes tirió em Macapá-AP e entre março e abril viajei por diversas aldeias tarëno situadas nos rios Paru, Marapi e Sipaliweni.

Encontro com dois chefes tirió em Macapá

O encontro em Macapá-AP ocorreu no contexto de uma reunião do projeto "Floresta em Pé e Bem Viver Sustentável nas Terras Indígenas Parque do Tumucumaque, Paru d'Este e Zo'é", fruto de parceria entre o Iepé e a Funai para elaboração e execução dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) dessas

TIs. Minha participação na reunião se deu em função dos registros de povos isolados na TI Parque do Tumucumaque, principalmente nos rios Citaré e Matawaré.

Foi nessa reunião que reencontrei Kapai, Aretina e Demétrio, pessoas que eu havia encontrado anteriormente em diversas ocasiões em Missão Tirió. Kapai é o chefe da aldeia Urunai, no rio Marapi, que acabei visitando em abril (ver adiante). Aretina é o chefe da aldeia Pedra da Onça, no rio Paru de Oeste. Demétrio é filho de Kapai, já foi presidente da Apitxikatxi e hoje trabalha como enfermeiro em Macapá-AP, como intérprete dos pacientes tirió que não falam português. Kapai e Aretina são nascidos no lado brasileiro e ambos foram para Alalaparú no Suriname na década de 1960, para junto dos missionários protestantes, e acabaram retornando ao Brasil nos anos 1990/2000. Os dois são peças chave no processo de (re)abertura de aldeias importantes e na trama das relações envolvendo os Tirió do Brasil e do Suriname.

Depois de minha breve apresentação com informações sobre os registros de grupos isolados na região, os Wayana, Apalai e Tirió presentes fizeram comentários e colocações interessantes sobre categorias ameríndias de relação nas Guianas. Cecília Apalai, da aldeia Bona e presidente da Associação dos Povos Indígenas Wayana e Apalai (Apiwa) falou que os Wayana dizem *Pianakoto* ("povo gavião real") para se referir aos "isolados" do rio Matawaré, um dos formadores do rio Paru de Leste, cujas cabeceiras já estão na região de fronteira entre o Brasil e o Suriname. Há inclusive um afluente do rio Matawaré que os Wayana chamam justamente de *Pianakoto*, evidenciando uma fluvionímia da alteridade. Além disso, Cecília mencionou os nomes *Rereyana* ("povo morcego") e *Aramakoto* para classificar os índios que o Estado classifica como "isolados". É interessante observar que o modo do Estado classificar esses grupos como "isolados" e definir uma política pública do "isolamento" (tentando impedir que povos "contatados" estabeleçam relações com os povos "isolados") pode ser comparada/contrastada com os modos ameríndios de classificar e definir políticas de relações com esses outros *yana*.

Nas falas dos índios, em língua wayana e tirió, ouvi ainda os nomes *Akuriyó*, *Ingaruyana* e *Ingarüne* para se referir a esses povos que o Estado considera como "isolados". De fato, a área de ocupação *akuriyó* é justamente a região de serras e cabeceiras que dividem as bacias do alto Paru de Leste/Matawaré/Okomoki e Jari (lado brasileiro) e bacia do Olemari/Lawa/Maroni (lado do Suriname), sendo que há relatos históricos e informações dando conta dos *Akuriyó* nessa região (ver adiante). *Ingaruyana/Ingarüne*, por sua vez, é o nome pelo qual os tarëno se referem aos coletivos que viviam/vivem no interflúvio Erepecuru/Trombetas, de língua Kahyana/Katxuyana, sendo que há relatos que dão conta de encontros entre alguns Katxuyana e de um grupo *Ingarüne* "isolados" no interflúvio Água Fria/Ponekuru/Kaxpakuru (os dois primeiros afluentes do Erepecuru e o último afluente do Trombetas), no início da década de 1970. Essas informações são

importantes pois conectam com notícias sobre esses índios dadas por Geraldo Tirió aos Zo'é, sendo que Sarara, ao me recontar esses relatos de Geraldo, conectou a presença dos *Ingarüne* no igarapé Água Fria ao assassinato de Duby uhu, conforme visto no capítulo anterior.

Observei que enquanto Cecília preferia falar em *yanas* específicos, Demétrio, em particular, usou a expressão *ipëkapu tarëno* para se referir aos “índios isolados”, sendo que ele mesmo me traduziu a palavra *ipëkapu* como “intocado, como uma área de floresta onde ninguém vai ou mexe”.

No almoço, Aretina me disse ser *Pirouyana* (“povo flexa”) ou *Proupi* (que ele me traduziu como “os do meio”), e que os *Pirouyana* eram xamãs poderosos, *pïyai mono*. Perguntei então se ainda haviam pajés no Tumucumaque, ao que ele respondeu que sim, principalmente do lado do Brasil, pois os missionários católicos não combateram isso, ao contrário dos missionários protestantes. Ele e Kapai me deram um exemplo recente que ocorreu com uma mulher em Missão Tirió que (não sei se por descuido ou intencionalmente) tomou tucupi. Nem a equipe da Sesai nem o médico militar souberam o que fazer e deram a morte da mulher como certa. Um pajé então “tirou o espírito” da mandioca e a curou.

Eles me disseram também que os nomes *Akuriyó* e *Wajarikure* são a mesma coisa, mas *Akuriyó* é em língua Tirió e *Wajarikure* em língua Wayana⁸⁷; e que “Tirió” é uma palavra da língua Wayana. Os *Pianakoto*, por sua vez, são inimigos dos *tarëno*: “perderam a guerra e fugiram pro mato”, disse Kapai. Já os *Sakita* e *Txikyana* são os que moravam perto dos Zo'é, na região onde o Paru encontra o Marapi, formando o Erepecuru. Aretina, no entanto, não incluiu os *Txikiyana* (e nem os *Katxuyana*) na categoria *tarëno*.

87 Há um debate na literatura etnológica das Guianas sobre o significado de *Wajarikure*. Friel (1960) considera *Wajarikure* como um dos sub-grupos Tirió. Rivière (1969), por sua vez, aponta que H. Coudreau sugeriu que os *Wajarikure* talvez sejam os *Amikouanes/Oyariculets* que viviam entre o Oiapoque e o Maroni no século XVIII. Grotti & Brightman (2010), em um artigo recente, escreveram que: “Both Trio and Wayana languages have the same word for ‘wild people’ (*wajiarikure/wayalikule*), designating human beings who are still barbaric in their sociality and fierce in their bodily state, all of which is most clearly and frequently expressed in their characterization as cannibals”. Discordo da tradução proposta pelos autores (*wajarikure* = *wild people*). Ao contrário, penso que *Wajarikure* é um dos muitos *yana* caribes que povoaram o interior da Guiana Oriental, enredando-se nas densas redes de relações regionais. Os *Wajarikure* provavelmente estavam relacionados aos *turaekare* e *akuriekare* e a outros coletivos de língua *akuriyó* estudados por Jara (1988). Essa relação *akuriyó-wajarikure* foi aborada por Carlin & Boven (2002:32): “The immediate neighbours of the *Akuriyo* were the related *Wayarikoele*, first mentioned by Crevaux in 1883”. Esses autores, no entanto, dão os *Wayarikoele* por extintos: “A second expedition under Father Ahlbrinck was organized the following year to look for those who had come to be known as the *Wama*, the name given to the *Akuriyo* by a *Wayarikoele* woman whose death marked the extinction of the group.” (p. 32).

Kapai e Aretina, segundo eles mesmos, foram crianças para a Missão de Alalaparu no Suriname. Depois foram para Kwamalasamutu, fundada em 1976 no rio Sipaliwini. Depois regressaram ao Brasil, nas décadas de 1990 e 2000, tendo Aretina ido para Pedra da Onça e Kapai para o rio Marapi. Diante de meu interesse em saber sobre as pessoas das aldeias Boca do Marapi e Kwamalasamutu (locais onde alguns Zo' é permaneceram alguns meses; ver caps. 2 e 4), Kapai e Aretina me disseram que André Arukufa, chefe da aldeia Boca do Marapi, pai de Amauri e sogro de Geraldo, é *Sakita* nascido naquela região (ver adiante). Geraldo, por sua vez, é filho de Paanasopa, um *piyai* (pajé) *aramiso* ("povo abelha") que vive hoje na aldeia Boca do Marapi. O pai de Aisea, pastor de Kwamalasamutu, é *Saluma* da região do rio Panama (ou Wanamu, formador do Trombetas). A mãe de Aisea, por sua vez, é *Sakita* e é chamada de avó por André Arukufa, sendo essa a conexão entre Aisea e Arukufa, entre Kwamalasamutu e Boca do Marapi.

Ainda na reunião de Macapá, informei aos Tirió que iria participar da formação dos jovens *tarëno* que aconteceria no âmbito do projeto na aldeia *Santo Antônio* em março/2018.

Viagem aos rios Paru, Marapi e Sipaliwini

Assim, em março de 2018, participei durante uma semana na aldeia *Santo Antônio* de um módulo de formação de jovens indígenas no âmbito do mesmo projeto "Floresta em Pé" e fiz uma viagem por diversas aldeias *tarëno* com o objetivo de continuar a interlocução com os Tirió sobre os Zo' é e iniciar o trabalho de levantamento e sistematização de informações sobre a presença de povos isolados na região. Ao longo dessas viagens acabei conhecendo algumas das pessoas e alguns dos lugares conhecidos pelos Zo' é, principalmente por Kita. A presente seção, portanto, é um relato dessa viagem aos rios Paru, Marapi e Sipaliwini.

Aldeia Santo Antônio

No dia 17 de março de 2018, sábado, Kandyê (minha esposa) e eu viajamos de Santarém-PA para a aldeia *Santo Antônio*, situada no rio Paru de Oeste, na região sudoeste do Parque do Tumucumaque. Lá estava ocorrendo, já haviam duas semanas, a oficina de formação de jovens indígenas. Além dos jovens, participariam também da formação alguns chefes das aldeias.

Nesse dia reencontrei diversos chefes tirió, tanto de aldeias no Paru quanto no Marapi: Celestino (aldeia *Santo Antônio*), Arukufa (Boca do Marapi), Turagane (Maritëpu) e Yosita, filha de Pudedeu (lawá). Kapai (Urunai), Aretina (Pedra da

Onça), Tito (Missão Tirió), Tomé (Munene) e Davi (Tuha entu). Conheci também Moacir, homem tarëno, Agente Indígena de Saúde (AIS) da aldeia Santo Antônio que estava na viagem em que os Tirió, descendo o rio Erepecuru em direção à Oriximiná-PA, encontraram os Zo'é (cap.1), entre eles Ipó e Tube. Moacir também foi quem cuidou de Tube quando ele ficou doente na Boca do Marapi e teve que ir às pressas para a aldeia Santo Antônio em companhia de seu irmão Singuhu (cap. 4). Conheci também um rapaz chamado Alciano, um dos filhos de Geraldo e Arlete, e que acabou sendo meu tradutor nas aldeias Boca do Marapi e Maritëpu (ver adiante). Alciano havia ficado oito anos estudando em Macapá (morando na casa de seus tios João Evangelista e Diakui, irmã de sua mãe Arlete) e acabara de regressar para a aldeia Boca do Marapi. Nesse dia, Alciano me informou que Geraldo e Arlete estavam em Macapá pois Geraldo estava doente e talvez teria que passar por uma operação. Essa notícia de certa forma me desanimou, pois era justamente Geraldo, o anfitrião dos Zo'é em Boca do Marapi (cap. 4), que eu queria reencontrar.

No dia 18.03, domingo, alguns jovens tarëno foram logo cedo (06:00!) me chamar pra tomar *sakura* na casa do *pata entu* (lit. o "dono do lugar") de Santo Antônio, Celestino. Estavam presentes alguns chefes e comentei então com eles sobre minha ideia de permanecer um mês na terra tirió e passar por várias aldeias. Eles sugeriram então que eu descesse de Santo Antônio para a Boca do Marapi, de lá subisse o Marapi inteiro, passando pelas aldeias Maritëpu, lawá, Urunai e Kuxaré, e então seguisse para o Suriname, para a aldeia Sipaliweni, de onde sai uma trilha para a Missão Tirió. Kapai disse que tinha muitos parentes em Sipaliweni e que poderia me levar até lá. Tito, um dos chefes de Missão Tirió, ponderou que talvez precisássemos de passaporte pois às vezes há pessoas do governo do Suriname no posto de fiscalização por lá.

A oficina de formação de jovens tarëno da qual fui o responsável teve a duração de cinco dias e estava relacionada à história da política indigenista brasileira e à proteção territorial das Terras Indígenas. Além dos jovens e dos chefes de algumas aldeias, estava presente também Valéria Paye, irmã de Celestino. Ao longo da semana anotei no caderno diversos pontos de interesse para a pesquisa sobre redes de relações.

No primeiro dia de oficina (19.03), quando conversávamos sobre “escravidão”, por exemplo, Valéria Paye comentou que os jovens estavam com muita dificuldade para entender a ideia de "trabalho forçado". Nesse contexto veio à tona a noção de *pëeto* (ver cap. 2, nota 9), que Paye me traduziu como “informante” e/ou como “ajudante”. Sabendo de antemão que *pëeto* e seus cognatos (*poito*, *puito*, *peito*) tem uma ampla história na literatura etnológica das Guianas (Rivière, 1977; Farage, 1985; Gallois, 1986), decidi rastrear esse termo ao longo da viagem, para tentar entender o uso atual que os Tirió fazem dessa categoria de relação. Arukufa, ao

discorrer sobre esse assunto, disse que tinha uma lembrança antiga do tempo em que os índios no Suriname foram escravizados. Yosita, por sua vez, disse ter escutado isso de seu avô, que contava muitas histórias antigas de encontros entre os *tarëno* e os *pananakiri* (que Paye me traduziu como "estrangeiro"⁸⁸).

Depois dessa discussão, fui conversar com Paye e com Celestino sobre essa categoria *pëeto* e então Celestino acabou me contando sobre o que ele chamou de "as hierarquiazinhas dos Tirió", das quais fazem parte três categorias de relação além de *pëeto*: *kaptein*, *rikein* e *paxas*⁸⁹. Paye, com o intuito de me explicar, se referiu ao termo "chefe de posto" da Funai como *pëeto* do governo brasileiro, ou seja, como um ajudante/informante do governo. Os (pequenos) chefes de posto como *pëeto* dos (grandes) chefes brancos.

Celestino, por sua vez, me falou que seus *pëeto* em Santo Antônio são seu cunhado Agnaldo (professor, casado com Adriana, irmã de Celestino⁹⁰) e Moacir (AIS). A relação entre Celestino e Moacir é complexa. O pai de Celestino chamava-se José Mutaefë Tirió, que tinha duas esposas: Júlia Pataswaye Kaxuyana (mãe de Celestino e Paye e irmã do pai de Agnaldo) e Susana Mikó (mãe de Moacir). Susana, no entanto, teve outro marido, Omar Sireense, pai de Moacir e que hoje vive em Kwamalasamutu. Celestino é o *pata entu* (literalmente o dono do lugar, da aldeia) e é professor, Agnaldo é o vice *pata entu* (ou segundo cacique) e é professor também. Moacir é o *ëpi entu* (lit. "o dono do remédio"). Julieta, outra irmã de Celestino, é a merendeira da aldeia. A partir dessas informações, logo percebi a imbricação, em Santo Antônio, entre relações de parentesco e divisão dos cargos com salário; e concluí também que a relação *pëeto* é de mão única, assimétrica: nem Agnaldo nem Moacir consideram Celestino como *pëeto*.

Celestino ocupa um espaço importante na trama das redes de relações tirió e katxuyana no Parque do Tumucumaque. Seu pai, conforme dito acima, era José

88 De acordo com Carlin & Boven (2002:12): "Indeed, the Caribs on the Guiana coast referred to the white men as *palana akilii* (sea spirits) 'spirits from the sea', a term that is still used in one form or another among most Amerindian groups in Suriname today". Entre os Tirió que vivem no Brasil, enquanto *karaiwa* é o termo para se referir aos "brasileiros", *pananakiri* é o termo reservado aos "brancos" do Suriname (de origem holandesa) e aos brancos não-brasileiros em geral. Nesse sentido, faz todo sentido a tradução de Paye (*pananakiri* como "estrangeiro").

89 Segundo Carlin (1998), no entanto, essas categorias são resultados de influências externas sobre os Tirió: "The structure of authority in the villages is that imposed by the Suriname government, an authority that is referred to in Trio by the Sranantongo term *lanti* "government." The highest position is held by the *granman* who is assisted by two or three *captains* who in turn are assisted by three subcaptains, known as *bashas*. Trio does not have an autochthonous term for any of these positions" (1998: 18; grifo meu). Embora se refira aos "captain" (*kaptein*) e "bashes" (*paxas*), a autora não menciona, no entanto, o termo "rikein" mencionado por Celestino.

90 Celestino e Adriana são primos-cruçados de Agnaldo. O pai de Agnaldo, chamado José Viana Katxuyana, era o irmão de Júlia Pataswaye Katxuyana, mãe de Celestino e Adriana.

Mutaefê Tirió. A mãe de José era uma mulher tarêno que teve três casamentos. Do primeiro nasceu Simetu (atual “Cacique Geral” da Missão Tirió). Depois que o primeiro marido morreu, ela se casou novamente e então nasceu José. Depois o pai de José também morreu, e ela então se casou com Apé, irmão de Yonaré (pai de Tomé, atual chefe da aldeia Munene). Apé criou, assim, tanto Simetu quanto José Mutaefê. Após o falecimento da mãe de Simetu e José, Apé se casou com outra mulher, que veio a ser mãe de Tito (atual “2º cacique” da Missão Tirió) e de Rosa. Desse pessoal de Apé e Yonaré, pelo menos quatro pessoas fizeram casamentos com os Katxuyana recém-chegados ao Parque do Tumucumaque no final da década de 1960: Tito se casou com uma mulher katxuyana, irmã da mulher que se casou com Tomé; Rosa se casou com Juventino Katxuyana⁹¹; José Mutaefê se casou com Júlia Katxuyana (irmã de Honorato), sendo que dessa união nasceram seis filhos, entre eles Celestino e Valéria Paye, entre outros. Posteriormente, muitos dos filhos e filhas desses casais acabaram também se casando entre si, reiterando essa aliança Tirió-Katxuyana. Celestino, por exemplo, acabou se casando com Rosana Tihtiri Katxuyana, filha de Honorato. E, em 1997, Honorato e José Mutaefê, com alguns de seus filhos e genros, tiveram a iniciativa de sair de Missão Tirió e fundar a aldeia Santo Antônio. Nos anos 2000, Celestino, filho mais velho de José e genro de Honorato, acabou assumindo a liderança da aldeia. É o atual pata entu.

No segundo dia do curso (20.03), o tema foi o histórico de diversos encontros relativamente recentes entre grupos indígenas e os “brancos”, como ocorreu, por exemplo, entre os Xavante no Brasil Central, na região do Alto Xingu, em Rondônia (Urueuwauwau, Cinta-Larga, etc), com os Yanomami, assim como com diversos outros povos do Vale do Javari, Acre, sul e norte do Pará e Amapá. Tomé, chefe da aldeia Munene e filho do finado Yonaré (um grande pajé tarêno), contou que, no caso dos Tirió, os missionários usavam pessoas dos grupos já contatados para fazer contato com os grupos “isolados”, principalmente os Akuriyó. O relato de Tomé me deu conta dessa percepção tarêno da estratégia dos missionários, já discutida por alguns autores no caso das Guianas (Gallois & Grupioni, 1999; Howard, 2001; Grotti, 2007) e que ficou conhecida por “evangelismo cumulativo” (ver cap. 1).

No terceiro dia (21.03), projetei na casa central (*tamiriki*, em katxuyana) da aldeia as fotos do encontro dos Tirió com a expedição do Mal. Rondon no Paru em 1928 (Cruls, [1930] 1973; Rondon, 1953). Nas legendas das fotos estavam escritas as aldeias *Maripa* e *Okoimã*, das quais os velhos chefes presentes no encontro se lembraram. A expedição se referia aos indígenas, nas legendas, como *Pianakoto* e *Rangum*. Apareceram também fotos de um casal de índios Wayana da Guiana

91 Atual presidente da Associação Indígena Katxuyana, Tunayana e Kahyana (AIKATUK) e pessoa importante na articulação da retomada da região do rio Cachorro e da luta para o reconhecimento da TI Katxuyana-Tunayana (ver Girardi, 2019).

Francesa em visita aos Rangum no alto Paru, que geraram vários comentários da plateia também. Perguntei para os presentes sobre o colar que a mulher wayana estava usando, comentando que era idêntico ao colar *sowe* feito pelos zo'é. Paye então comentou que poderia ser um colar *emerillon*, povo de língua tupi-guarani que vive na Guiana Francesa. Meses depois, apresentei a mesma foto para alguns zo'é e fiz a mesma pergunta, ao que Kwa'i respondeu que a mulher da foto estava com um colar *sowe* porque no passado os *tapy'yj* roubaram mulheres zo'é que sabiam fazer este colar, concluindo: “*Tapy'yj arera jam tirió kō kuriri!* Talvez os Tirió são os antigos *tapy'yj!*”. Essa formulação de Kwa'i tornou evidente que os Zo'é, nesse processo recente de (re)encontro, rememoraram múltiplos encontros e ficaram especulando sobre o estatuto dos Tirió, se esses novos amigos seriam os antigos inimigos *tapy'yj* ou não.

Nesse dia a noite, Kapai, depois de falar no rádio por um longo tempo, veio me dizer que iria comigo até o Suriname, pois de Sipaliweni ele iria pegar um avião para a aldeia Tëpu, para participar de uma reunião sobre garimpos com autoridades surinamesas. Lá em Sipaliweni viriam ao nosso encontro algumas pessoas de Missão Tirió que então nos levariam para a Missão pela trilha. Kapai me disse também que um dos chefes de Kwamalasamutu, Kamaña (que também foi a terra zo'é; ver caps. 1 e 2), disse que iria para Sipaliweni fazer uma reunião comigo. Depois dessa conversa, as 20hs projetei o filme “Histórias de Mawari” (dirigido por Ruben Caixeta de Queiroz), uma etnografia de uma grande festa waiwai. Yosita, de lawá, sentada ao meu lado e de Kandyê, comentou que aquela festa era Tirió e não Waiwai: “Eles aprenderam essa festa com Tirió no Suriname”, disse.

No outro dia (22.03), após a oficina, à noite os chefes e os jovens se reuniram na *tamiriki* para conversar sobre os missionários. De dia, no curso, enquanto discutíamos sobre a CF 1988 e artigos 231 e 232 e Decreto 1.775/1996, um jovem perguntou se o pastor Onésimo de Castro (da MNTB) tinha autorização para pousar na pista e ir às aldeias na TI Parque do Tumucumaque. Eu comentei que ele não tinha autorização da Funai e um dos chefes comentou que ele não tinha autorização da Apitxikatxi tampouco. A questão, no entanto, é que alguns chefes, principalmente os que viveram no Suriname e depois voltaram ao Brasil, apoiam a presença dos missionários evangélicos nas aldeias, de modo que há uma clara divisão por conta da “religião”, sendo que alguns querem os missionários ensinando o *Kan panpira*, papeis de Deus, enquanto outros sabem das conexões anti-indígenas dos missionários da MNTB no contexto da política mais ampla no Brasil. “Vocês estão desrespeitando a Constituição Federal, a Convenção 169/OIT e o Estatuto da Apitxikatxi”, disse um chefe de aldeia no Paru aos chefes de aldeias no alto Marapi. Um dos chefes do Marapi respondeu dizendo que sabia que aquilo estava acontecendo pois já estava escrito na Bíblia que viriam os perseguidores e traidores, os falsos profetas, etc. A conversa se estendeu noite adentro e em determinado

momento os *tarëno* pediram aos *karaiwa* presentes para que se retirassem. No dia seguinte, soube que os chefes presentes decidiram levar a questão dos missionários para a assembleia geral da Apitxikatxi. A Oficina se encerrou no dia 23 de março com uma síntese e um balanço coletivo do curso. Logo nesse dia os jovens começaram a voltar para suas aldeias no Paru e Marapi, tanto por via fluvial como por via aérea.

Terminada a oficina, fiquei mais quatro dias em Santo Antônio e pude levantar informações básicas sobre a composição do lugar, do coletivo formado por Celestino, suas irmãs, irmãos, cunhados e cunhadas, dezenas de crianças e uma única senhora já bem idosa, Areina. O que me chamou atenção neste levantamento era o fato de a aldeia Santo Antônio ter conexão com vários lugares, aldeias e cidades, próximas e distantes, de modo que, naquele março de 2018, havia pessoas ou que viveram ou que nasceram em Santo Antônio em: aldeias no Parque do Tumucumaque (Missão Tirió, Boca do Marapi, Pedra da Onça, Paruwaka), Macapá-AP, Oriximiná-PA, Brasília-DF, aldeias Santidade e Chapéu no rio Cachorro, aldeias Tëpu e Kwamalasamutu no Suriname. Há ainda pessoas que vivem no garimpo no Suriname.

A velha Areina é mãe de Susana e avó de Moacir. Magrinha e ainda muito ativa, Areina tem uma trajetória longa. Nascida na aldeia Amanatepu no rio Paloemeu no Suriname, quando ainda jovem se mudou com sua família para a aldeia Pokorowa, localizada em um afluente do alto Okomoki (formador do Paru de Leste) e mencionada por Friel (1971) como uma das aldeias Tirió do lado brasileiro que decidiram se deslocar para missão no rio Paloemeu, na década de 1960. Nessa época Areina já tinha três filhos, sendo que um deles faleceu em Tëpu, no rio Tapanahoni (afluente do Paloemeu, ambos na bacia do Maroni, que divide Suriname e Guiana Francesa). Em Pokorowa, segundo ela, os negros *mekoro* vinham junto com os Wayana do Suriname trocar linhas, anzóis, terçados, miçangas por cachorros (*kaikui*). Areina se referiu a esses *mekoro* como *wayana ipawana* (lit. “parceiros comerciais dos Wayana”), relação já descrita na literatura regional por Gallois (1986), Barbosa (2005), Perrone-Moisés (2006) e Grotti (2007). Posteriormente, seu primeiro marido faleceu no local chamado *Papamã ëku*, no Suriname. Ela então se casou com outro homem que a trouxe para a Missão Tirió. Depois ela se separou desse segundo marido e veio morar com a filha e com o neto Moacir na aldeia Santo Antônio.

No domingo dia 25.03, à noite, ficamos conversando um bom tempo com Julieta (irmã de Celestino) e seu marido Leonardo. Ele me contou muita coisa sobre a viagem na qual encontraram os Zo'é, mas não quis que eu gravasse. Assim, registrei em meu caderno, posteriormente, os principais pontos. Basicamente Leonardo me falou que:

(i) no primeiro encontro, os Zo'é perguntaram se eles (Tirió e Katxuyana) eram índios ou *karaiwa*, e Leonardo, com a mão pra cima, respondia em português: “somos *tarëno!*”. Kuru, segundo Leonardo, então disse: “fale na sua língua que eu quero ouvir! Vocês são índios ou garimpeiros?”. Leonardo disse ainda que nesse encontro tenso os Zo'é puxaram o arco e os Tirió ficaram com muito medo;

(ii) Os Tirió acharam que os Zo'é eram Ingaruyana, pois os antigos sabiam que os Ingaruyana moravam a jusante no Paru, na região abaixo da Cachoeira Grande da Paciência. Julieta contou que os Ingaruyana na época não quiseram ir viver junto das Missões. E que os Tirió chamam de Ingaruyana todos os grupos de língua katxuyana que vivem na bacia do Trombetas;

(iii) Os Tirió, quando Singuhu veio trazer Tube doente para Santo Antônio, quiseram na época ficar com a jovem Taina, filha de Tube e Kurik. Os Zo'é, no entanto, não quiseram, demonstrando mais uma vez não estarem dispostos a trocar pessoas com os Tirió. Julieta perguntou para Kandyê se Taina já tinha tido o lábio furado e usava o adorno *embe'pot*, e se decepcionou ao receber a resposta afirmativa. Leonardo se lembrou ainda do nome da aldeia Towari abyra rupa.

No último dia (26.03) em que permanecemos em Santo Antônio, Moacir me mostrou o livro de ocorrências do posto de saúde no qual foi registrado o caso do Tube, com diarreia e pneumonia. Tube foi trazido por Geraldo e Singuhu (cap. 4). Conversei também com Moacir e Celestino [25. **“Encontros com os Zo'é”**], em português, sobre o encontro com os Zo'é no Erepecuru (cap. 1).

Dessa conversa com Moacir e Celestino, dois aspectos mencionados por eles chamaram a minha atenção. O primeiro aspecto é que Celestino disse claramente que era o “pessoal do Suriname e não os daqui [do Brasil]” que queria levar “religião” para os Zo'é. Nesse caso, Celestino fez coincidir os “Tirió do Suriname” com os “Tirió evangélicos”, ainda que parte dos Tirió evangélicos estejam hoje no lado brasileiro, principalmente nas aldeias no rio Marapi. Esse posicionamento crítico de Celestino sobre as relações do “pessoal do Suriname” com os Zo'é foi o mesmo de diversos outros chefes de aldeias no alto Paru de Oeste nas assembleias da Apitxikatxi em Missão Tirió, de modo que não há um “consenso tirió” sobre o modo adequado de relação com os Zo'é. O outro aspecto interessante, também mencionado por Celestino foi a respeito dos territórios dos diferentes *yana*: enquanto os Sakita e Ingaruyana ocupavam a região da confluência dos rios Marapi e Paru (no caso sakita) e à jusante (no caso ingaruyana), a região do alto Paru de Oeste era área de ocupação Aramiso e Pirouyana. De fato, as áreas de ocupação dos diferentes *yana tarëno* foi abordada por Fajardo (2002) e coincidem com a descrição de Celestino.

Aldeia Boca do Marapi

No dia seguinte (27.03), acompanhados de dois jovens de Santo Antônio, descemos o Paru de canoa, e fomos para a aldeia Boca do Marapi. Chegamos umas 15:00hs da tarde, debaixo de muita chuva. Boca do Marapi é formada por algumas casas situadas na confluência dos rios Paru e Marapi (que formam o Erepecuru), no sudoeste da TI Parque do Tumucumaque. Fomos recebidos por Alciano, filho de Geraldo, um dos jovens que estava no curso de formação na aldeia Santo Antônio, e logo fomos levados para o terreiro da casa de André Arukufa, o *pata entu*, o chefe de Boca do Marapi. Pouco tempo depois nos foram servidos vários trairões cozidos, que Arukufa e Alciano haviam pescado de manhã, antes da nossa chegada. Reencontrei Amauri (filho de Arukufa), que eu havia conhecido em 2011 na Assembleia da Apitikatxi em Missão Tirió e que participou de diversos encontros com os Zo'é. E reencontrei também Paanasopa, pai de Geraldo, conhecido como um grande pajé (*piyai*) aramiso. Fomos hospedados no posto de saúde da aldeia (uma casa de madeira tipo palafita com dois cômodos, com telhado de zinco) e como a chuva não parou acabamos dormindo cedo nesse dia.

No dia seguinte (28.03) pela manhã, fizemos uma reunião na Igreja/Escola da aldeia. Participaram Arukufa e sua esposa Helena Piku, Paanasopa e sua esposa Boneca (pais de Geraldo), e Amauri e Alciano, que foram os tradutores. Arukufa se queixou muito da falta de apoio da Funai e da Sesai, do abandono da Educação. A pista de pouso da aldeia, na qual os Zo'é trabalharam em 2010, ainda não foi concluída. Faltam medicamentos e materiais escolares. Os motores geradores, motores de popa e motosserras estão todos quebrados. Falta gasolina e bateria do rádio. O forno de metal de torrar farinha está furado. Nesse reunião ouvi Arukufa falar a expressão *Funai ipëeto ton*, que Alciano traduziu como “funcionários da funai”. Descobri também que o termo *penatompë ton* pode ser usado para se referir “aos antigos”, assim como *patampë* é o nome que dão para aldeias velhas e capoeiras e *pakorompë* é o termo para casa velha. O sufixo *-mpë* sendo utilizado portanto com o sentido de “aquilo que era”, análogo ao *-aret zo'é*.

A aldeia Boca do Marapi, tal qual a conheci no inverno amazônico de 2018, era formada por dois casais de pessoas já idosas (Arukufa/Helena e Paanasopa/Boneca) e por seus filhos e netos. André Arukufa é Sakita e casou-se com Helena Piku, que é Aramiso. Desse casamento nasceram 05 filhos: (1) Diakui, esposa de João Evangelista (em 2018 viviam na Missão Tirió); (2) Celeste, esposa de Geraldo (filho de Paanasopa e Boneca); (3) Cristina, esposa de Sabá (atualmente chefe da aldeia Ometanimpë, no alto Paru de Oeste); (4) Amauri, marido de Célia (filha de Tomás, chefe da aldeia Missão Velha); (5) Cláudio, casado com Ducilene (filha de Celeste e

Geraldo)⁹². Desses cinco filhos de Arukufa, três moram em Boca do Marapi: Celeste, Amauri e Cláudio. No caso de Paanasopa e Boneca, a chegada deles em Marapi era relativamente recente. Antes disso eles viviam na aldeia Arawatá (alto Paru de Oeste). Paanasopa é Aramiso e casou-se com Boneca Tirió. Tiveram 03 filhos: (i) Ana (que vive em Tëpu); (ii) Poasi Boaventura (que vive na aldeia Arawatá, perto de Missão Tirió) e; (iii) Geraldo, casado com Celeste. Arukufa (nascido no rio Marapi) e Paanasopa (nascido no Okomoki/alto Paru de Leste) estão conectados, portanto, por meio do casamento de seus filhos Geraldo e Celeste e hoje são os dois principais conhecedores de Boca do Marapi, sendo Arukufa o *pata entu* (chefe) e Paanasopa o *pïyai* (pajé).

Ao final dessa reunião, perguntei para Amauri qual era o *yana* dele. Iniciou-se uma discussão entre eles e Arukufa finalmente falou que Amauri era Aramiso, dando a entender que o *yana* “passa” pela mãe. Arukufa, por exemplo, disse ser filho de pai aramayana e mãe sakïta, razão pela qual ele se considera Sakïta. Sua esposa Helena, no entanto, é filha de pai Aramiso e mãe Aramayana, e se diz Aramiso, dando a entender que seu *yana* veio pelo lado do pai. Paanasopa é Aramiso filho de pai aramiso e mãe aramiso. O caso de sua esposa Boneca, mãe de Geraldo, é curioso, pois ela é filha de pai wayana e mãe txikyana e se considera Aramiso. Fiquei depois dessa conversa pensando que talvez, para os Sakïta, o *yana* pode vir pela mãe e, para os Aramiso, pelo pai, mas não consegui refletir quais seriam as implicações disso no sistema global de identificação de pessoas a determinados *yana*. Isso me fez pensar no debate a propósito de ‘Redes de Relações nas Guianas’ (Rivière et alli., 2007) e a atentar para “a diferença analítica entre partir do recorte étnico *tirió* e fazê-lo da concepção nativa de *ser tarëno*”. Enquanto o primeiro (*tirió*) oblitera a diferença, o segundo (*ser tarëno*) prolifera pontos de vista e trajetórias de diferentes *yana*.

No final da tarde, conversando com Amauri, ele me contou rapidamente sobre quando os Tirió encontraram os Zo'é pela “primeira vez” no Erepecuru, em 2008. Segundo ele, ao avistarem os Zo'é de longe os Tirió gritaram: “*Jipawana! Jipawana!*”, literalmente “meu amigo! meu parceiro!”. Os Zo'é, no entanto, não entenderam, e então os Tirió falaram em português. Amauri me contou que nesta estadia com os Zo'é ele descobriu que a palavra zo'é para “breu” (resina de almecegueira/breu-branco utilizada para fazer fogo e iluminar) é *tori*, igual dizem os *tarëno*. Mas enquanto que para os Tirió *tori* acabou se referindo à lâmpada, entre os Zo'é *tori* se refere às lanternas. Essa observação de Amauri sobre esse vocábulo comum *tirió-zo'é* acabou chamando minha atenção para a ocorrência de outras palavras comuns ou com sentido ligeiramente diferente. Sendo que, obviamente,

92 Esse casamento de Cláudio com Ducilene é o casamento (filha da irmã/irmão da mãe) preferencial entre os Tirió e foi bem estudado por Rivière (1969).

tais palavras compartilhadas são evidências claras de relações mais antigas. Ao longo da viagem, registrei as seguintes convergências:

O termo *tori*, pronunciado da mesma forma em zo'é e em tirió, designa a resina de breu-branco, utilizada para fazer fogo e para iluminar. Entre os Zo'é contemporâneos, *tori* passou a designar também as lanternas e lâmpadas, e as pilhas grandes foram então chamadas de *tori remi'o*, a comida da lanterna. Entre os *tarëno*, *tori* designa atualmente as lâmpadas; Os termos *wakapu* (tirió) e *kapu* (zo'é) designam ambos a árvore *acapu*, muito utilizada como esteio de casas; termo zo'é *tapy'j*, assim como o termo Apalai *tapui*, designam as casas; enquanto que *Ji* em zo'é é o pronome em primeira pessoa (*Eu*), em *tarëno* *ji* é o prefixo possessivo da primeira pessoa (p. ex: *ji pawana* = meu parceiro, meu amigo); *u'i* é farinha em zo'é; *wii* em *tarëno* é farinha; *rawe* é barata em zo'é e em *tarëno*; *Tamõ* é *avô* em zo'é e em *tarëno*⁹³.

No dia 29 de março pela manhã, eu, Arukufa, Paanasopa e Alciano ficamos conversando no terreiro na frente da casa de Arukufa. Diante do meu interesse na história *tarëno*, tanto Arukufa como Paanasopa me relataram suas trajetórias e episódios passados, traduzidos por Alciano. O relato de Arukufa [**26. “Acho que os Zo'é são Sakita”**] aborda diversos detalhes interessantes sobre a história das redes *tarëno* e, em particular, sobre a ocupação ameríndia no alto rio Erepecuru.

Nascido no alto rio Marapi, na aldeia Duwiekurumpë, Arukufa informa que naquela época eram os *mekoro*, e não os *karaiwa*, que vinham trocar coisas com os *tarëno*: trocavam facas, panos e anzóis por cachorros e papagaios. Segundo Arukufa, os *mekoro* chegavam, no Paru, até a região onde hoje é a aldeia Santo Antônio, e chegavam no Marapi pelos caminhos que vinham lá do lado de onde hoje é a Missão. Esses caminhos varavam nos rios Panama e Trombetas, onde os *mekoro* em companhia de alguns *tarëno* também iam trocar coisas nas aldeias de lá, aldeias formadas pelos Tunayana, Txikyana, Kahyana e Tirió daquela região⁹⁴. Essas relações *tarëno-mekoro* eram intermediadas por alguns *tarëno* do Suriname que sabiam falar a língua dos *mekoro*⁹⁵.

É interessante a análise que Arukufa faz do modo de relação entre os Tirió do Marapi e as aldeias do rio Panama, informando que “eles não eram inimigos, eles

93 Ana Suely Cabral et alli.(2010), a partir de um estudo sobre o processo de “ensurdecimento vocálico” entre os Zo'é, de fato já havia apontado para essa influência caribe sobre a língua zo'é.

94 Ao falar sobre essas aldeias antigas no rio Panama, formadas por pessoas tunayana, txikyana, kahyana e Tirió, Arukufa informa que em tais aldeias se falavam línguas waiwai, katxuyana e tirió, três das famílias linguísticas caribe da região do Pará setentrional, conforme Frikel (1958).

95 Carlin (1998), de fato, observou na década de 1990 em aldeias do Suriname que algumas pessoas entendiam e falavam o *Saranatongo*, língua falada pelos negros no Suriname.

encontravam os Tirió”, mas que às vezes “tinha briga, por causa de mulher”: “às vezes os jovens iam longe e queriam trazer esposa. Aí teve uma vez que os Tirió brigaram, com os Tunayana e os Txikyana. Teve guerra mesmo, teve gente que morreu”. Essa caracterização feita por Arukufa reitera um modo fundamental das relações ameríndias nas Guianas, marcado pela oscilação entre encontros comerciais e encontros guerreiros, entre festa e guerra, entre formação e dissolução de coletivos. Se, conforme o relato, as relações de troca *tarëno-mekoro*, orientadas pela relação *pawana*, são evidências da participação dessas aldeias nas redes guianeneses; o rapto de mulheres como “o móvel da guerra” caribe (sensu Farage, 1985), e como negação da reciprocidade, continua sendo o contraponto à troca e à festa.

Nessa época, o território *sakïta* abrangia toda a calha do rio Marapi e o Paru, de Pedra da Onça até para abaixo da Cachoeira da Paciência. Arukufa não viu as aldeias abaixo da Paciência, mas sua avó lhe contou sobre esses lugares. Essas aldeias no Paru, segundo ele (ou melhor, segundo o tradutor), eram aldeias “misturadas”, *sakïta* e *txikyana*, o que indica que em alguns locais concretizaram-se alianças entre yananas de diferentes línguas. A descrição de Arukufa coincide também com as descrições de Frikel sobre a localização dos Txikyana na região do interflúvio Kaxpakuru-Erepecuru, em uma área situada praticamente na mesma latitude que a Cachoeira da Paciência. Outro ponto de interesse é a menção de Arukufa à aldeia Maripa, a qual, segundo ele, era uma aldeia *sakïta*. Maripa foi uma das aldeias visitadas pela expedição do Mal. Rondon ao Erepecuru em 1928 (Cruls, [1930] 1973; Rondon, 1953). Perguntei para Arukufa também se ele tinha notícias dos Ingaruyana e dos Pianakoto, ambos mencionados na literatura como sendo habitantes dessa região do interflúvio Erepecuru-Trombetas. Em relação aos Ingaruyana, Arukufa me informou que esse é o termo pelo qual os *tarëno* chamavam os povos de língua *katxuyana* e *txikyana* que moravam no Panama e no Trombetas: “Vou comprar cachorro lá no ‘Ingaruyana’, a gente falava assim quando ia pro lado lá do Panama e do Trombetas”. Em relação aos Pianakoto, Arukufa fez a seguinte caracterização:

“*Pianakoto*? Ele é *tarëno* também, é gente, mas ele tem muito pêlo e tem cabeça igual de anta. Mas o rosto é de gente, só que ele mata a gente e come as pessoas. Ele é alto”.

Em relação aos Zo’é, Arukufa diz achar que os Zo’é são os antigos *Sakïta* por dois motivos: (i) os *Sakïta* fugiram da guerra no passado descendo o rio (ou seja, para onde está hoje a terra zo’é); (ii) os *Sakïta* antigos usavam uma pena no lábio, eles tinham o lábio furado: “eu acho que os Zo’é são *Sakïta* por que os *Sakïta* também tinham o lábio furado. Ele tinha o lábio e o nariz furado, e colocava pena de arara. Eu acho que depois é que os Zo’é inventaram de colocar madeira, mas o pessoal antigo colocava pena”. Nesse comentário, é interessante observar que para Arukufa

a diferença entre as línguas tirió e zo'é não foi um obstáculo suficiente para impedir a transformação dos Sakïta em Zo'é, concretizada pela invenção de um novo adorno labial, de madeira ao invés de pena.

Com a chegada dos missionários franciscanos no Brasil e de missionários americanos no Suriname, no início da década de 1960, a aldeia onde Arukufa e outras pessoas sakïta viviam, no alto Marapi, chamada Parampë, acabou se dividindo: parte das pessoas foram para o Suriname e as outras, inclusive Arukufa, foram para a Missão Tirió. Em Missão Tirió, Arukufa cresceu, se casou e teve filhos. E, no início dos anos 2000, teve a iniciativa de fundar, apoiado por seu genro João Evangelista, a abertura da aldeia Boca do Marapi. Segundo Arukufa, sua decisão foi influenciada pelo fato de ele ter visto algumas pessoas terem tomado a iniciativa de abrir as aldeias Pedra da Onça e Santo Antônio, ambas no rio Paru. Outro ponto que o fez decidir sair de Missão Tirió foi sua postura crítica em relação aos freis e ao Exército Brasileiro:

“O exército dividiu as terras dos tirió lá na Missão, e aí pensei: “por que eles estão dividindo nossa terra? Essa é nossa aldeia, eles não podem fazer isso’. Isso me deu medo, por que como vou cuidar de minha família em Missão se os karaiwa estão dividindo a terra dos povos tirió? Como vou criar meus filhos? Como meu neto vai ficar? Então pensei em abrir em uma terra grande. Aí vim pra cá. O exército não vai sair de lá, e então eu fui embora, não queria criar meus filhos mais lá.”

Depois dessa conversa com Arukufa, registrei o relato de Paanasopa [27. **“Encontro com os Akuriyó”**], pai de Geraldo. Paanasopa se considera Aramiso e nasceu na aldeia Kamaramï, localizada no rio Okomokï, um dos formadores do alto rio Paru de Leste, em região incidente no que hoje é a região nordeste da Terra Indígena Parque do Tumucumaque. Nessa região, segundo ele, nessa época também chegavam os mekoro do Suriname para trocar coisas. Era pelo Okomokï, inclusive, que os negros vinham do Suriname. Neste trecho, o relato de Paansaopa é notável pois além de mencionar a rota comercial, relaciona o nome da aldeia dos mekoro que vinham trocar com os tarëno:

“É lá que era o caminho principal dos mekoro, porque era mais perto para eles vir pra cá. De lá eles caminhavam pra cá pro Paru e traziam muita coisa, faquinha, anzol, pano, e levavam cachorro e papagaio. A aldeia dos mekoro era pro lado de lá, pro lado do Suriname, descendo o rio Lawá. O nome da aldeia dos mekoro era Kampori. Era perto pra eles. Eles subiam o rio Lawá de canoa e de lá varavam pro rio Okomokï. Essa aldeia Kampori era a última aldeia dos mekoro, depois era só aldeia tarëno. Eu fui lá uma vez, quando ainda era jovem, solteiro. Eu fui junto com o primo do Arukufa, chamado Waikã.”

Em uma dessas visitas, um *tarëno* que veio ajudando os *mekoro* acabou informando sobre a presença dos missionários americanos no Paloemeu, e com esse *tarëno* é que as pessoas das aldeias do Okomoki foram para a Missão Paloemeu, no Suriname, provavelmente em meados da década de 1960. Essa migração das aldeias do Okomoki para a missão Paloemeu foi registrada por Frikel (1971). Paanasopa disse ter vivido uns oito anos em Paloemeu e depois ter se mudado para Tëpu, onde viveu mais uns quatro anos. Foi nessa época que ele foi convidado pelos missionários americanos para trabalhar “lá pro lado do rio Lawá” e assim acabou participando das expedições para contato dos Akuriyó, mencionadas na literatura por (Kloos, 1977; Grotti, 2007; Grotti & Brightman, 2010, 2016). Em seu relato, Paanasopa descreve tanto a cena em que ele literalmente “pegou” uma menina akuriyó, como o destino desses akuriyó “pegos no mato”: primeiro, os Tirió ficaram dois meses no mato com eles para eles se “acostumarem”; depois de acostumados, foram levados para uma aldeia pequena, chamada Kurawim; e depois os Akuriyó foram levados de avião para Tëpu, onde estavam os missionários americanos que patrocinaram as expedições. Ao final de seu relato, Paanasopa informou que atualmente os Akuriyó estão nas aldeias Tëpu e Kwamalasamutu, no Suriname, e que um homem akuriyó viviam na aldeia Maritëpu e que eu iria conhecê-lo.

Aldeias Maritëpu, lawá e Urunai

Conhecemos o rio Marapi no dia 31 de março de 2018. Logo cedo, 06:30h, iniciamos (Kandyê, Amauri, Alciano e eu) a viagem à aldeia Maritëpu. Debaixo de muita chuva, Amauri nos mostrou uma lage de pedras no meio do rio com gravuras rupestres, e por volta da hora do almoço avistamos em cima de um pedral duas onças pintadas, provavelmente a mãe e um filho já grande. Com a nossa aproximação, elas correram para o mato. Chegamos em Maritëpu as 18:00hs e fomos recebidos por Pori, homem de aproximadamente 60 anos, irmão de Turagane, o chefe de Maritëpu. Ficamos hospedados no posto de saúde da aldeia e acabamos jantando um surubim que Amauri pescou logo após a nossa chegada. No dia seguinte, 01.04, como era domingo, os moradores da aldeia foram todos para a igreja, um barracão de madeira e telhas de zinco, com um púlpito de madeira para o pastor e bancos para os fiéis. Um jovem tocava um teclado enquanto o pastor cantava músicas gospel em *tarëno*, das quais eu só conseguia entender o refrão: “Jesu, Jesu, Jesu”. Acompanhavam o teclado um conjunto de seis ou sete garotas que, dispostas lado a lado, dançavam uma coreografia. Terminada a atividade na igreja, as pessoas voltaram para suas casas e continuaram seus afazeres. Turagane, o *pata entu*, veio me dizer que conversaria comigo no dia seguinte, segunda-feira. Aproveitamos assim o final do domingo para tomar banho no rio Marapi e conhecer a aldeia e as pessoas do lugar. As únicas pessoas de Maritëpu que eu já tinha visto antes eram Turagane e Tina, filha de Turagane e Agente Indígena de Saúde (AIS) da Aldeia. Eu havia encontrado ambos em Missão Tirió na reunião ocorrida em 2016 (ver acima).

No final da tarde conheci também Kananamã, o homem akuriyó mencionado por Paanasopa em Boca do Marapi.

No dia seguinte (02.04), logo cedo vi algumas pessoas saindo da aldeia em direção às roças. Dali a pouco, Pori veio me convidar para conversarmos na casa de reuniões no centro da aldeia, uma casa em formato circular com cobertura de palha de ubim. Fizemos uma reunião da qual participaram, além de mim: Amauri e Alciano (que foram os tradutores), Turagane e Pori (os dois homens principais da aldeia), Tina (AIS) e Ianki (professor), ambos filhos de Turagane, e o homem Akuriyó, Kananamã. Foi principalmente Pori quem fez um relato sobre a situação da aldeia, muito similar, senão idêntico, aos relatos feitos nas aldeias Boca do Marapi, lawá, Urunai e Kuxaré: a Funai nunca vem, faltam professores e técnicos de saúde *karaiwa*, faltam medicamentos e materiais escolares, os aposentados não tem como ir para a cidade para retirar o benefício e/ou fazer prova de vida, os motores estão quebrados, a gasolina acabou. Pensei, ao ouvir Pori se queixar com razão sobre a ausência do Estado na região, naquilo que outros tirió já tinham dito nas assembleias da Apitikatxi: que os Tirió são “isolados”. Não obviamente no sentido de “sem contato”, mas como pessoas que vivem isolados geograficamente em função das distâncias das aldeias para centros urbanos como Macapá e Paramaribo, as duas cidades com as quais os Tirió mantêm mais relações.

Depois dessa conversa, tanto Pori quanto Kananamã consentiram em conversar comigo sobre suas trajetórias. Pori Sapofono Tirió, por um lado, em seu relato [28. “Do Imno-humo ao Marapi”], me contou que ele e seu irmão Turagane Muuke nasceram na aldeia Shakawampë, situada no igarapé Imno-Humo, afluente do médio Trombetas. Frikel (1955), de fato, atestou a presença de aldeias kahyana no Imno-Humo na década de 1950. Seu pai tarëno, fugido de uma guerra, veio buscar abrigo nessa aldeia dos Kahyana aliados aos tarëno. Nesse local, acabou se casando com uma mulher kahyana, e dessa união nasceram Pori e Turagane. Posteriormente esses Kahyana de Shakawampë abandonam esse local e seguiram para o rio Panama onde, na aldeia Irapepaafë, o pai de Pori e Turagane reencontra um de seus irmãos, razão pela qual eles acabam morando no Panama. Pori menciona que foi nessas aldeias no rio Panama que chegou “o pai de João Evangelista, um negro chamado Xefi”, que trabalhava com os freis franciscanos. Esse negro foi quem levou às aldeias do Panama os primeiros *karaiwa*. Muito diferentes eram os negros que eram os *tarëno jipawana*, os antigos parceiros comerciais dos *tarëno*. Esses vinham acompanhados de outros *tarëno* e traziam coisas como panos e facas.

Segundo Pori, na época em que os missionários chegaram na região, foi um *tarëno* chamado Ashonko que foi até as aldeias no rio Panama para chamar as pessoas para ouvirem as Palavras de Deus ensinadas pelos missionários. E assim os moradores de aldeias no rio Panama se mudaram para o Suriname, para Alalaparú. Essa

informação converge com os mapas apresentados por Frikel (1971) sobre as migrações *tarëno* para as missões no Brasil e no Suriname na década de 1960. Posteriormente, Turagane e Pori se mudaram para Kwamalasamutu, na década de 1990, e em 2004 decidiram abrir a aldeia Maritëpu.

Kananamã, por sua vez, em seu relato [29. **“Do Oelemari ao Marapi”**], me informou ter nascido na região do rio Arapari, um afluente do rio Litani, no extremo sudeste do Suriname (perto da tríplice fronteira Brasil/Suriname/Guiana Francesa). Kananamã se reconhece como Tariپیانا e não como Akuriyó, afinal Akuriyó é o termo pelo qual os *tarëno* chamam os povos do qual os Tariپیانا são parte. Fabiola Jara (1988), nesse sentido, aponta as denominações turaekare e akuriekare como também fazendo parte desses coletivos de língua akuriyó no Suriname.

Kananamã, embora se lembre pouco da chegada dos brancos, tem lembranças dos rios Oelemari e Matawaré, além dos rios Arapari e Litani já mencionados. Com a chegada dos brancos, Kananamã foi levado de avião para Alalaparú. Nesta localidade, haviam outros akuriyó também, e Kananamã disse que nessa época ele ainda falava akuriyó fluentemente. Posteriormente, no entanto, ele se mudou para Kwamalasamutu com Pori e depois para Maritëpu, onde se casou com uma neta (filha do filho) de Pori. Desde então Kananamã não viu mais outros Akuriyó e não falou mais a língua. Muito quieto e discreto, Kananamã, nos três dias em que permaneci em Maritëpu, me pareceu uma pessoa bem diferente das demais. Não tive como aprofundar, no entanto, meu entendimento sobre a relação estabelecida entre Kananamã e Pori.

No dia 03.04, Ianki e outro jovem *tarëno* nos levaram de canoa de Maritëpu à lawá, onde chegamos por volta das 14:00hs. lawá é um pequena aldeia situada na margem esquerda do rio Marapi (assim como Maritëpu e Urunai), em uma área de transição entre a savana (o'i) e a mata alta (itu), característica dessa região do Parque do Tumucumaque. Para nossa surpresa, ao chegar em lawá nos encontramos com uma equipe da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), liderada pelo missionário Onésimo de Castro, o mesmo que nos anos 1980 havia feito parte da equipe de missionários que entrou em contato com os Zo'é na bacia do rio Cuminapanema. Embora o encontro não tenha sido tenso (porém desagradável), Pudedeua, o velho chefe de lawá, ficou desconcertado com a situação de ter que ser o anfitrião de dois *karaiwa* desafetos entre si. Como resultado dessa situação, decidi não permanecer muito tempo em lawá. Ainda assim, nesse mesmo dia 03.04, no final da tarde, Pudedeua e sua filha Yosita (que estava no curso em Santo Antônio) fizeram uma reunião comigo. Foi nesse contexto que registrei em meu caderno o relato de Pudedeua [30. **“Sobre um certo pacto com os karaiwa”**].

Falado em *tarëno* e traduzido por Yosita, o relato de Pudedeua abrange dos primeiros encontros com os *karaiwa* ao processo recente de fragmentação dos grandes aldeamentos missionários e abertura de novas aldeias nos rios Marapi e Paru de Oeste. Nascido no alto Marapi, Pudedeua era filho de Kuiwimpëkampai, um homem sakïta nascido na aldeia Iakarientu. O relato de Pudedeua sobre sua própria trajetória tem trechos notáveis: a menção a mulher chamada Abisi, chefe da aldeia Kariwaentumpë; a ida para Alalaparú em 1961 e o fato de, depois, ele ter escutado o pássaro *kokopi* (uirapuru), o que o fez pensar em voltar para sua terra natal, o Marapi.

No início do relato, Pudedeua menciona que a expedição Rondon passou pelo Alto Marapi, episódio no qual foram roubadas mulheres sakïta. Posteriormente, seus parentes sakïta do Suriname vieram os chamar para ir ouvir a palavra de Deus com os missionários, e assim eles se mudaram para o Suriname. E depois se acostumaram com *paho iyomi*, a palavra do Pai. Nesse ponto do relato, Pudedeua abordou o processo de sua própria conversão:

“Aí ouvi a palavra de Deus: não pode fazer mais guerra, tem que ser irmão, aí meu coração ouviu. Eu era bravo, mas depois gostei de todo mundo. Quando levaram as mulheres, quis matar os brancos. Depois ouvi a palavra e não quis mais matar brancos e negros. Assim que Deus quer. Então eu trouxe a palavra e estou passando para os meus filhos e netos. Agora gostamos de *karaiwa*, acostumamos com *paho iyomi*, a palavra do Pai.”

E, na sequência, fez uma crítica à postura contrária da Funai em relação à presença de missionários nas Terras Indígenas:

“(…) não quero que *karaiwa* entra aqui. Só se for missionário, aí vocês não podem proibir. Se vocês proibem, vamos ficar bravos de novo, vamos esquecer a palavra de Deus e vamos fazer guerra de novo. Vamos matar pelos pajés, pelo catarro. Mas isso não presta! Meu avô era pajé. Eu sei fazer também. Se eu fosse assim, mandava virar a tua canoa. Por isso não quero que você proíba missionário, pois ele ensina a Palavra. Madeireiro, garimpeiro, esses não quero. Tem remédio aqui na nossa floresta. Não quero os americanos que vem tirar casca de pau. Pra roubar nosso remédio? Os *karaiwa* estão fazendo igual fizeram antes. Estão matando os índios. A Funai vem aqui e fala “kuré, kuré, kuré” e depois vai embora. Já veio muito *karaiwa* aqui. Um *tarëno* chamado Matukwara fez o pacto de sangue com os *karaiwa*, chuparam o sangue e ficaram amigos. Por isso somos amigos e estamos contigo. Meu pai e minha mãe estão enterrados aqui”.

No dia seguinte (04.04) cedo, Ianki e seu colega nos levaram debaixo de chuva de lawá para Urunai, a aldeia de Kapai, a montante no Marapi. Neste trecho, o Marapi corre na transição entre a savana e a floresta, e em vários pontos é possível ver a

paisagem aberta da savana. Encontramos com Kapai no meio da viagem, com a esposa e um filho, fazendo uma refeição em um dos acampamentos na beira do Marapi. Ele estava indo para lawá para encontrar e “pagar o pastor Onésimo” e voltaria no fim do dia para Urunai. Em Urunai, fomos muito bem recebidos. Eu e Kandyê fomos instalados na casa do projeto da *Amazonian Conservation Team* (ACT), uma organização norte-americana com forte atuação no Suriname. Ryan, o jovem tirió que nos recebeu e hospedou, era o funcionário indígena do projeto e genro de Kapai. Seu pai é um dos chefes de Kwamalasamutu, chamado Kamaña, de quem já falei no capítulo 1 e que anos antes foi às aldeias zo’é, conforme o relato de Namihit (Relato nº 05).

Conhecemos a aldeia em companhia de Kapai e acabei fazendo uma conversa com ele, a qual ele consentiu em ser registrada em áudio [31. “**Notícias da guerra civil no Suriname**”]. Aquela situação para mim era interessante, pois já tinha encontrado com Kapai outras vezes em contextos das Assembleias da Apitikatxi em Missão Tirió e em Macapá-AP, e já tinha ouvido os Zo’é falarem dele e da aldeia Urunai em seus relatos. Agora eu estava ali, com as pessoas de Urunai, ouvindo Kapai me contar um fragmento de sua trajetória. Conheci Kapai na Assembleia da Apitikatxi em 2011, e desde então sabia que eles era um dos Tirió interessados em ir às aldeias Zo’é pelo Paru/Erepecuru. Nesta ocasião soube que ele é o pai de Demétrio, ex-presidente da Apitikatxi e pessoa importante dentro da política tarëno. Em todas as ocasiões meus encontros com ele foram breves, e apenas em sua aldeia no rio Marapi pude ouvi-lo relatar com calma a sua história, com a ajuda de uma tradutora tarëno, professora da aldeia.

Kapai é filho de pai okomoyana da região do Sipaliweni e de mãe sakïta do Alto Marapi. O relato de Kapai nos dá conta de nada mais nada menos que quatro pontos importantes da história recente tarëno, vista por um sakïta: (i) a ida para a missão em Alalaparú na década de 1960 e o processo da conversão ao Evangelho (iii) a abertura das aldeias Kuxaré e Kwamalasamutu na década de 1970; (iii) a guerra civil do Suriname e (iv) a relação recente dos Tirió com os Zo’é.

Em relação ao primeiro ponto, Kapai informou que foi um Waiwai de Kanashen, um certo Yakomã, que veio chamar as pessoas tarëno de Marapi para irem para o Suriname, para a missão de Alalaparú. Além disso, Kapai comentou sobre o método utilizado pelo missionário Claude Leavitt para classificar os conhecimentos entre maus e bons. Os maus sendo os antigos costumes dos *pïyai* (que “envenenavam as comidas”) e o conhecimento bom sendo o dos missionários, para quem “todos são irmãos”. Segundo Kapai, passados vinte e cinco anos, depois de concluída a tradução da bíblia para a língua tarëno, Claude Leavitt decidiu ir embora de Alalaparú, e então Kapai e outras pessoas ficaram pensando o que fazer. Um deles,

Awiri, decidiu reabrir a aldeia Kuxaré, no alto Marapi. *Kapai*, no entanto, vai para Kwamalasamutu, aberta por seu tio Pisaifë, grande chefe *tarëno*.

Na década seguinte, em 1987, têm início os conflitos que culminaram na guerra civil do Suriname (1989-1993) (Price, 2011) e que acabaram envolvendo os Tirió. Segundo *Kapai*,

“Os *mekoro* tinham invadido a comunidade de Tëpu, com espingarda na aldeia. Depois todo mundo correu. Quando Bouterse fez reunião com Tirió em Kwamalasamutu em 1987, ele falou que estava tendo guerra dos índios lá de Paramaribo, os Galibi, os Karipuna, contra os *mekoro*. Aí *mekoro* queria matar tirió também. Aí nós fomos para Tëpu para ajudar os parentes.”

O episódio de invasão da aldeia Tëpu pelos *mekoro* no calor da guerra civil teve como desdobramento a realização de uma reunião em Paramaribo, capital do Suriname, com a participação de Desi Bouterse, militar Presidente do Suriname, Kasom, chefe *mekoro*, e Pisaifë, chefe *tarëno*, *pata entu* de Kwamalasamutu. Nessa reunião, Pisaifë disse a Kasom: “Por que vocês fizeram guerra? Antigamente nossos avôs não brigaram, e agora hoje em dia você quer guerra. (...) Antigamente nossos avós davam alguma coisa pra vocês, cachorro, arco, e agora você quer guerra, mas eu não gosto da guerra, eu não quero guerra”. Essa reunião ocorrida por volta de 1990 pôs termo ao conflito, e os responsáveis pela invasão de Tëpu acabaram sendo condenados à morte: “Aí quando Kasom foi pra Tëpu com Pisaifë, ele mandou cortar a cabeça do parente dele, dos *mekoro* que tinham entrado lá”.

Essas notáveis memórias de *Kapai* sobre a guerra civil no Suriname permitem algumas comparações com os modos das guerras coloniais nas Guianas. Em particular, a aliança do governo de Bouterse com os povos indígenas “de Paramaribo” (Kalinã, Karipuna) para combater os *mekoro* remete diretamente às observações feitas, por exemplo, por Price (1976), Farage (1991) e Dreyfus (1993) sobre as alianças entre os colonizadores e indígenas da costa para combater os escravos fugidos⁹⁶. Acontece que, para os *tarëno*, conforme Pisaifë procurou deixar claro para Kasom, os *mekoro* eram *pawana*, parceiros comerciais, amigos históricos, e não inimigos.

96 Dreyfus, por exemplo, aponta que: “o diretor geral do Essequibo, de 1738 a 1772, em nome da companhia holandesa, marca o apogeu da influência de seu país, graças à execução de uma política deliberada que necessitava do apoio dos indígenas. Jogando com seus conflitos e suas rivalidades, serviu-se deles (principalmente dos Kalinã e dos Akawaio), ora fazendo com que se aliassem, ora deixando que entrassem em guerra para conter os espanhóis e para montar milícias armadas contra os escravos revoltosos e fugitivos.” (1993:33-34).

Em relação aos Zo'é, Kpai formulou uma possibilidade que até então eu não tinha ouvido: a de que os Zo'é são os Urucuriyana, o povo do rio Urucuriana que, depois de um conflito com os *karaiwa*, fugiram e mudaram de nome. Assim é que os Urucuriyana “viraram Zo'é”. Segundo Kpai, os Zo'é “são gente igual a gente”, motivo pelo qual os Tirió ficaram gostando de encontrar os Zo'é.

Ao final de nossa estadia em Urunai, Kpai veio nos dizer que não iria ao Suriname pois havia sido cancelada a reunião em Tëpu com as autoridades surinamesas. Ele prometeu, no entanto, que nos acompanharia até Kuxaré e que deixaria organizada a nossa viagem de Kuxaré para Sipaliweni e de lá para Missão Tirió.

De Kuxaré à Sipaliweni

Kpai e um dos seus filhos nos levaram para Kuxaré no dia 05.04. Alguns jovens que estavam em Urunai aproveitaram e pegaram carona na canoa. Conforme me explicou Kpai, a aldeia Kuxaré foi (re)aberta por Awiri em 1976, mesmo ano em que Pisaiñe abriu Kwamalasamutu. A abertura de Kuxaré por Awiri foi apoiada pela Força Aérea Brasileira (FAB), que na época pretendia abrir mais uma pista na região. Atualmente, a aldeia é liderada por Narciso, um dos filhos de Awiri (fig. 19). Localizada na margem direita do igarapé Kuxaré, um dos formadores do Marapi, nos anos de 1990 e 2000 Kuxaré acabou sendo o ponto de apoio principal no processo de abertura das novas aldeias Urunai, lawá e Maritëpu.

Chegamos em Kuxaré ao meio-dia e fomos recebidos por Narciso, que acabou nos hospedando na escola, uma antiga casa de pau-a-pique feita pelos freis franciscanos na década de 1980. De tarde, Narciso nos levou para conhecer a aldeia, principalmente na região central onde estão situadas as estruturas erguidas pelos freis. Narciso me mostrou algumas fotos de seu pai Awiri com militares da FAB, em uma época em que ocorriam eventos e cerimônias oficiais em Kuxaré, e fez um lamento: “abandonaram o Kuxaré”.



Figura 19 – Narciso e Kapai em Kuxaré

No dia 06.04, pela manhã, acompanhados de quatro jovens tirió, partimos de Kuxaré em direção a aldeia Castanhal, no alto Kuxaré, de onde parte a trilha tirió (*tarëno ëema*) que conecta as bacias do Marapi, no Brasil, e Sipaliweni, no Suriname. O piloto da nossa canoa chamava-se Arenta e era o filho do cacique de castanhal. O proeiro chamava-se Jader, morava em Kuxaré e era um dos jovens que participaram do curso de formação em Santo Antônio, no mês anterior. Situada em um local onde o igarapé Kuxaré já corre praticamente por dentro da mata de transição entre a savana e a floresta, a aldeia Castanhal é formada por quatro casas e uma casa de farinha, erguidas em uma área plana entre um lago e um morro. O local é estratégico e dista três quilômetros da fronteira com o Suriname, sendo o ponto final da trilha que chega de Sipaliweni, ou seja, é o ponto onde quem vem do Suriname chega na bacia do Marapi. Arenta nos instalou em sua casa e se instalou com outros jovens na casa de seu pai, que estava em Kwamalasamutu. No dia seguinte (07.04), acordamos bem cedo. No café da manhã, Arenta nos contou que nasceu em Kwamalasamutu, já trabalhou muito tempo no garimpo no Suriname, perto da localidade de Foutou, mas que cansou de ficar em um trabalho tão pesado e perigoso, tendo vindo embora para Kwamalasamutu novamente depois que outros dois jovens *tarëno* foram assassinados no mesmo garimpo. Depois disso, Arenta e seu pai decidiram ir para o Brasil e se fixaram na aldeia Castanhal. Segundo ele, eles se mudaram para o Brasil principalmente por conta das melhores condições

de acesso à saúde. Depois do café da manhã e depois de tudo pronto para nossa partida, Arenta e Jader voltam para Kuxaré e então demos início à caminhada para Sipaliweni, acompanhados de dois jovens tarëno de Kuxaré.

“Aqui é o Suriname!”, disse um dos jovens depois de uma hora e meia de caminhada por entre campos e buritizais. Ao longe era possível ver as serras do Tumucumaque, que perfazem a fronteira entre o Brasil e o Suriname. Por volta das 13:00hs, depois de subir uma serra no campo, encontramos um grupo de pessoas tarëno que estava vindo na direção oposta à nossa, de Sipaliweni para Kuxaré. Eles tinham aproveitado a nossa vinda para pegar carona na canoa que subiu o Sipaliweni até o ponto no rio onde a trilha que vem do Brasil termina. Um dos adultos desse grupo chamava-se Frank, um homem de aproximadamente cinquenta anos. É quase certo que eu o havia visto anteriormente, pois seu rosto me era muito familiar. Na breve conversa que tivemos, sua esposa me falou que tem uma filha que mora em Urunai, e Frank me apontou a direção da Missão Tirió, e de onde estávamos conseguimos enxergar, num vale ao longe, uma coluna de fumaça.

Seguimos a caminhada pelo campo até chegarmos em uma mata cortada por um dos muitos igarapés formadores do rio Sipaliweni, o “rio das arraias”, um rio de água barrenta que corre em sentido leste-oeste aproximadamente, sendo um importante afluente do rio Corentino, que divide o Suriname da Guiana. Caminhamos por mais de uma hora na mata de galeria até chegarmos no porto onde uma jovem tarëno com um nenê na tipóia nos esperava sentada, ao lado de uma enorme canoa de madeira. Minutos depois seu marido chegou com uma cara de desapontado, que logo percebi ser pelo insucesso da pescaria: “Kure tá yakó! Não está bom não colega!”, ele disse. Iniciamos assim a descida do rio Sipaliweni, mas logo encostamos para esperar um outro rapaz tarëno que estava caçando. Logo apareceu um jovem que depois descobri se chamar Ari e ser um dos filhos de Tomé, chefe da aldeia Munene no alto Paru de Oeste. Seguimos descendo o rio e às 17:00h chegamos na aldeia Sipaliweni, situada na margem direita do rio homônimo.

Ari nos levou por um caminho largo até a parte central da aldeia, onde fomos recebidos, à sombra de um enorme jambeiro, por Eskio, o pata entu de Sipaliweni. Ele logo nos hospedou na casa do rádio (uma palafita com cobertura de palha) e então chamou algumas aldeias do Brasil para repassar a notícia da minha chegada. Conseguimos falar tanto com Kapai, que dias antes havia me levado de Urunai para Kuxaré, quando com Jader, jovem que havia estado conosco na manhã daquele dia, na aldeia Castanhal. Foi Sabá (chefe da aldeia Ometanimpë que eu já havia encontrado em diversas ocasiões na Missão Tirió), no entanto, que me informou que viriam duas pessoas de Missão Tirió ao meu encontro em Sipaliweni e fariam comigo a viagem para Missão. No final da tarde, Eskio nos disse para cozinhar nossa comida em sua cozinha, localizada atrás da casa onde estávamos

hospedados. Assim, de noite, jantamos com Eskio e com Elíseo, homem de Missão Tirió que eu já havia encontrado anteriormente e que acabou sendo o tradutor daquela conversa com Eskio.

Acordamos as 05:00h da manhã no dia seguinte (08.04) ao som de um *reaggeton* gospel cantado em língua *tarëno*. Por alguns instantes também tocou uma música *country*, mas o ritmo caribenho do *reaggaton* deu o tom daquela alvorada. Logo cedo, no entanto, um jovem pastor se dirigiu à bonita “Igreja Batista de Sipaliweni” (fig. 20), uma casa com cobertura de palha de ubim, e durante certo tempo tocou um pequeno berrante de chifre de boi para chamar os demais para o culto. Era domingo, dia 08 de abril de 2018. Logo outras pessoas chegaram à *Kan pakoro*, a casa de Deus. Eu mesmo fui assistir ao culto e me sentei em um banco entre um senhor já bem idoso e uma mulher de uns cinquenta e poucos anos. Ambos traziam consigo exemplares das grandes edições da Bíblia em língua *tarëno*, publicadas pela *Unevangelized Fields Mission* (UFM). No dia anterior, essa mulher havia nos dado um saco com cinco mangas deliciosas. Na igreja, como ela me reconheceu ao me ver, perguntei a ela se poderia ver seu exemplar da Bíblia. Uma das coisas curiosas feitas pelos missionários são os mapas da região de Israel e de Jerusalém com os nomes e legendas escritos em *tarëno*.

O senhor bem idoso, por sua vez, também me cumprimentou e, em português, me perguntou se eu era “crente”, ao que eu respondi, em *tarëno*: “Owá! Não!”. Também pedi para ver seu exemplar da Bíblia, e assim que eu peguei, caíram de dentro duas fotografias bem antigas, já amareladas pelo tempo. Uma delas era uma fotografia de um belo jovem tirió (fig. 21), com grafismos no rosto e longos colares de miçanga cruzados no peito. “Akí? Quem?”, eu perguntei. “Akí? Wi! Quem? Eu!”, respondeu o senhor. Aquele senhor sentado ao meu lado era aquele jovem *tarëno* da foto. A outra fotografia (fig. 22) era de um homem em pé no primeiro plano e diversas garotas lado a lado em segundo plano, em uma situação que parecia ser alguma comemoração na igreja. A mulher ao meu lado, ao ver a fotografia em minhas mãos, apontou para o homem no primeiro plano e falou: “Ewká”. Mais tarde, conversando com Eskio e Elíseo, eles me contaram que Ewká, filho de finado Pisaifë (fundador de Kwamalasamutu), era o chefe de Sipaliweni e havia falecido há não muito tempo atrás. Ainda segundo Eskio, Pisaifë tinha dado o nome de Ewká a seu filho em homenagem ao grande chefe e pajé waiwai de mesmo nome e que acabou se tornando figura central do processo de conversão dos povos waiwai ao Evangelho e da realização de expedições de contato com povos ainda não-vistos (ver Queiroz, 1998).



Figura 20 – Igreja Batista de Sipaliwini

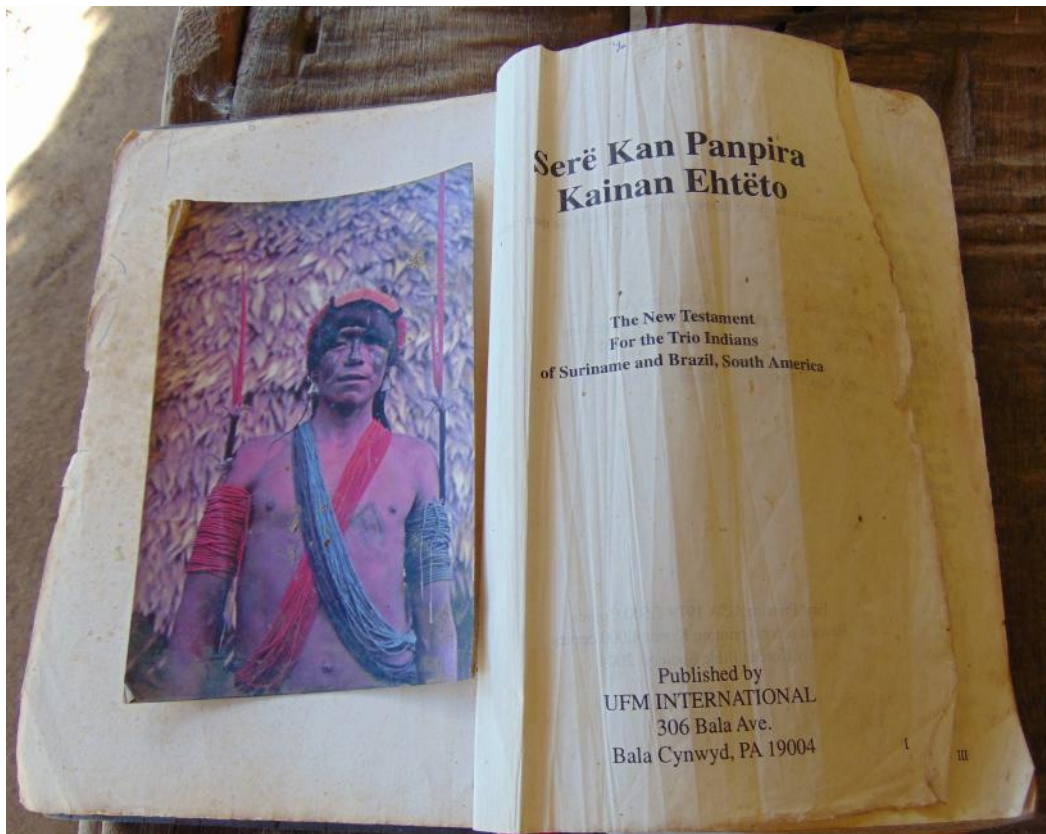


Figura 21 – Kan panpira



Figura 22 – Ewká Tirió

De tarde, finalizadas as atividades na igreja, algumas pessoas vieram até a cozinha da casa de Eskio para conversar comigo, principalmente para saber como estava “Kritó”, o jovem zo’é que anos antes havia passado por Sipaliweni tanto na ida como na volta de Kwamalasamutu. Foi nessa conversa que acabei reconhecendo Tunahana, um pastor okomoyana, nascido na famosa aldeia Samuwaka⁹⁷ e que atualmente vive em Sipaliweni mas que eu já havia conhecido anos antes em alguma das Assembleias da Apitikatxi em Missão Tirió. Em 2019, em uma viagem que fiz para Macapá-AP, reencontrei Tunahana. Nessa ocasião, Tunahana contou a mim e a

97 Carlin & Boven (2002: 22), em um texto excelente sobre a história da região, falam de uma “cúpula de Samuwaka” (Samuwaka Summit): “On a day long before the present, a meeting was called in the town of Samuwaka ‘Big Sand’ in the Pará region of present-day Brazil to discuss the dire situation in which the townspeople found themselves. Resources were low and dwindling, action had to be taken. Present at the meeting were representatives of all the different (but related) groups living at the settlement, namely the Okomoyana ‘Wasp people’, the Aramayana ‘Sweat bee people’, the Pirëuyana ‘Arrow people’, the Maraso ‘Jacou people’, the Aramiso ‘Pigeon people’, the Tirijó, and the Akijó. The Akuriyo ‘Agouti people’ lived at a distance, though still close enough to wage war and take hostages, in the area whence we assume most of the inhabitants of Samuwaka had come, that is, from the area around the Palumeu, Tapanahoni, and Maroni Rivers.²¹ Each of these groups spoke mutually intelligible dialects. The Okomoyana and Akuriyo, who were mutual trade partners and who also intermarried, were feared by the other groups on account of their reputation of being fierce warriors. That meeting in Samuwaka sealed the fate of many. With resources slowly being depleted there was no option left but to split up and migrate to the north, trying to circumvent the war that was raging between the muchfeared Wayãpí and the Wayana. With heavy hearts the elders closed the meeting by singing spirit songs, each group their own” (2002:22).

Ângela Katxuyana que também sabia falar kalinã, a língua (caribe) dos índios da costa das Guianas (e que no Brasil são conhecidos por Galibi, no Oiapoque-AP). Ele então nos explicou que no tempo da guerra no Suriname, um grande chefe kalinã, chamado Nardo Aluma⁹⁸, foi quem hospedou os Tirió (Kapai, Tunahana, Aretina) em Paramaribo, e então Tunahana acabou aprendendo a falar kalinã.

A esposa de Tunahana, chamada Pïtaun, é uma mulher tarëno nascida no rio Okomoki, um dos formadores do rio Paru de Leste. Tunahana e Pïtaun se conheceram e casaram em Alalaparú, em uma época em que, segundo Tunahana, os Akuriyó ainda eram bravos (*ëire*). Nesse domingo a tarde, junto com Tunahana e Pïtaun estava também outro casal, Aturái e Diva. Aturái, assim como Tunahana, era também pastor okomoyana nascido em Samuwaka. Diva, por sua vez, era a mulher que estava ao meu lado na igreja, uma mulher aramayana que viveu na aldeia Pokorowa, também no Okomoki. Aturái e Diva também se conheceram em Alalaparú. Segundo Tunahana e Aturái, a língua okomoyana era diferente da língua *tarëno*. Aturái me disse que seu pai também era de Samuwaka, tendo ido para Alalaparú com o missionário Claude Leavitt.

No dia seguinte (09.04), choveu praticamente o dia inteiro. No final da tarde, encontramos Jorge e Tomás, os dois homens de Missão Tirió que vieram ao nosso encontro e que seguiriam conosco de volta para lá. “Tem muita lama!”, disse Jorge ao me ver. Eu já os conhecia. Jorge vive no centro de Missão Tirió, perto da igreja e da casa de reuniões. Tomás é o chefe de Missão Velha, situada nas proximidades da atual Missão. Sairíamos de caminhada no dia seguinte, mas por conta da chuva forte que caiu toda a madrugada acabamos adiando nossa saída de Sipaliweni. Ficamos na cozinha da casa de Eskio até a chuva passar. Jorge nos contou que os missionários franciscanos estavam se preparando para deixar Missão Tirió, e me contou também sobre as redes de comércio que conectam as aldeias tarëno do Brasil e do Suriname entre si e com centros urbanos como Macapá e Paramaribo. A aldeia Sipaliweni, segundo Jorge, é o local para onde os Tirió do Brasil vem quando querem comprar coisas originárias de Paramaribo. Missão Tirió, inversamente, é o local para onde os tarëno do Suriname muitas vezes vão quando querem acessar coisas brasileiras e, em muitos casos, os serviços de saúde da Sesai.

98 Ângela Katxuyana, em uma das muitas conversas que tivemos sobre os povos indígenas do Tumucumaque e do Suriname, me disse que Nardo Aluma, além de um reconhecido líder indígena, é também poeta e escritor. Um de seus filhos, Sirito Aluma, é o atual Coordenador da OIS (Organizações Indígenas do Suriname), uma importante organização do movimento indígena surinamês. Tive a rara oportunidade de hospedar Sirito em minha casa em 2018, durante uma passagem sua por Santarém-PA.

De Sipaliweni à Missão Tirió

Iniciamos a caminhada as 11:00hs da manhã do dia 10.04.2018, debaixo de um céu nublado e por uma trilha que alternava entre encharcada e completamente lisa. Ao longo dos 37 km que separam Sipaliweni de Missão Tirió, andamos principalmente pelo cerrado aberto, por matas de buritizais e matas de galerias nas cabeceiras dos igarapés que formam os rios Sipaliweni e Paru de Oeste. Enquanto ainda estávamos no Suriname, em uma pausa para comer, Jorge comentou que “as águas do Sipaliweni são sempre assim, enchem e secam muito rápido”. Eram 14:30h da tarde. “Tá longe ainda”, comentou Tomás. As 17:30h, chegamos em uma enorme laje de pedra cortada pelas águas de um igarapé. “Esse é o Sararakane. É aqui a divisa”, disse Jorge. No lado brasileiro, o caminho era de fato melhor e mais largo, pois algumas pessoas de Missão Tirió costumam vir para cá de moto ou bicicleta. No horizonte despontava uma enorme nuvem negra, vindo em nossa direção. Mesmo sabendo que só chegaríamos em Missão Tirió de noite, optamos por continuar a caminhada ao invés de acampar, pois já estávamos sem comida e a chuva invariavelmente nos pegaria. Por volta das 19:30, já de noite, ao subirmos em uma colina, foi possível ver o clarão que emanava das estruturas militares da Missão.

Nesse momento, Jorge e Tomás nos falaram que já estávamos perto, mas eu sabia que o “perto” deles era uma caminhada de pelo menos três horas, entre trechos alagados e lisos. Seguimos. Depois de mais duas horas de caminhada, a trilha em que andávamos chegou em um caminho duplo, de automóvel. “Essa estrada vem da Missão até aqui”, disse Tomás. “É para cá que eu venho caçar”. Andamos por essa estrada por uma hora e meia, e por volta das 23hs chegamos na ponte sobre o rio Acahé, um importante afluente do alto Paru de Oeste. Depois da ponte se iniciaram mesmo as estruturas da Missão: passamos pelo cemitério, por roçados de mandioca, por um local onde alguns homens haviam serrado madeiras e, um pouco mais para frente, passamos pela entrada da Missão Velha, um dos bairros-aldeias, e então nosso caminho chegou na estrada que vai do centro de Missão Tirió à pista da FAB e ao bairro militar. Chegamos no centro de Missão Tirió as 23:30h. Jorge nos instalou na casa de uma de suas filhas, que estava em Macapá, uma casinha de madeira de 5x4, com telha brasilit, na rua ao lado da igreja.

No dia 11.04, logo ao acordarmos, Jorge nos convidou para um “o aniversário de um amigo, Joel”, no bairro Betânia, do outro lado da lagoa da hidrelétrica Frei Cirilo. Chegando no local, havia um aglomerado de mais ou menos cinquenta pessoas, sendo que mulheres serviam cuias e conchas de metal de sakura, a bebida fermentada de mandioca muito apreciada e consumida pelos tarêno. Encontrei três dos jovens que participaram do curso de formação em Santo Antônio, e eles então me explicaram que os Tirió de Missão fazem mutirões para trabalho na roça. O homem que pretende abrir uma roça convoca seus amigos para um mutirão,

ficando assim responsável por fornecer a sakura, consumida antes e depois do trabalho na roça. Nesse dia, os homens se reuniram logo cedo, tomaram sakura, foram trabalhar na roça e agora estavam tomando novamente a sakura. As roças, por sua vez, são principalmente de mandioca, que formam a base da sakura, de forma que o modo cotidiano tarëno de tomar sakura para trabalhar e trabalhar para tomar sakura desdobra-se, no longo prazo, em um abrir roças para fazer festas e fazer festas para abrir roças. No final da tarde, encontramos Tito, um dos chefes de Missão Tirió. Um de seus filhos, Aventino, foi demandado pelo pai a nos instalar na casa dos professores, uma palafita com cobertura de palha localizada ao lado da escola, também na região central de Missão Tirió. De noite, alguns homens vieram, um de cada vez, me pedir gasolina, sal, tabaco, café e sabão. Como eu já praticamente não tinha nenhuma dessas coisas, dois deles me falaram “fale para o avião trazer!”, frase que remetia meu pensamento imediatamente aos Zo’é, que dizem o mesmo. Em língua zo’é: “*deawu mo’e ahi taerut*”.

Na manhã do dia 12.04, João Paulo Katxuyana, um dos jovens de Missão Tirió que estavam no curso em Santo Antônio, nos levou de canoa para conhecer as aldeias katxuyana do alto Paru de Oeste: Tuha Entu, Orokofa (Nova e Velha), Paparampë e Taratarafë. Todas essas aldeias estão situadas a montante de Missão Tirió, nas proximidades do Kantani, montanha de pedra que é um importante marco geográfico e cosmológico no território tarëno (fig. 23). Essa região também é caminho para Tëpu, no Suriname. Na subida pelo rio, Davi, chefe da aldeia Tuha entu, nos mostrou a capoeira da aldeia Wakapumpë, que foi a primeira aldeia aberta pelos Katxuyana após a mudança para o Parque do Tumucumaque no final da década de 1960. Segundo ele, a chefe dessa aldeia era uma mulher, mãe de Mário Katxuyana (chefe de Orokofa Nova), um dos homens que foi para a terra zo’é (ver relato 06; cap. 1). João Paulo, o jovem piloto da nossa canoa, quis ir direto para Orokofa Nova para ver seu pai, um pïrouyana chamado Jorge. Depois de se separar da mãe de João Paulo, Jorge se casou com uma filha de Mário Katxuyana, chefe de Orokofa Nova. Como no último ano Jorge havia ficado em Kwamalasamutu, João Paulo comentou comigo que fazia muito tempo que não via seu pai. Assim que chegamos na aldeia, uma garota nos falou que o pessoal estava na roça e que Mário estava em Macapá. Enquanto esperávamos, essa mesma garota nos serviu sakura e partiu uma melancia. Logo, os que estavam na roça chegaram. Era meio-dia. Marcelino, professor de Orokofa Nova que eu já tinha conhecido em Missão Tirió, me disse:

“O Lula está preso!”

Lembrei, assim, que estávamos no dia 12.04 e que desde o dia 17.03 eu não tinha notícias do que se passava no “Brasil”. Como era aniversário de seu filho pequeno, Jorge fez um discurso oferecendo sakura. “Bebam tudo mas não briguem!”, dizia. Todos então cantaram parabéns, em tarëno e em português, fizeram uma oração e

depois começaram a comer melancia e a tomar *sakura*. Passados alguns minutos Davi nos chamou para irmos até a aldeia Orokofa Velha e depois para sua própria aldeia Tuha entu. João Paulo preferiu ficar com seu pai e falou que nos encontraria em Tuha entu às 17:00hs. Orokofa Velha é formada pela família de Fernando, um katxuyana nascido no rio Cachorro e que chegou no Tumucumaque na tipoia de sua mãe, em 1968. A conversa com Fernando foi muito interessante, pois como essas aldeias katxuyana do alto Paru de Oeste estão na rota que liga Missão Tirió e Tëpu, foi por ali que no tempo da guerra civil muitos *tarëno* migraram do Suriname para o Brasil, só retornando após o término da guerra. Fernando disse além disso que trabalhou muito tempo com “curió”, ou seja, ele era um amansador de pássaros. O amansador *tarëno* amansava um curió que então, pelo canto, amansava outros curió bravos. Os *tarëno* então levavam esses curió para Sipaliweni, e os tirió de lá os levavam para Paramaribo, onde principalmente os chineses compravam esses animais e outras mercadorias como peles e cabeças de onças. E com isso, segundo Fernando, “quem não tinha salário e não era aposentado conseguia comprar as suas coisinhas, anzol, munição, terçado, sabão”.



Figura 23 – Kantani

Depois dessa conversa com Fernando, seguimos para Tuha entu, a aldeia de Davi, situado em um local em que é possível ver nitidamente o Kantani. Nos foi servido uma paca cozida com beiju e pimenta. E logo após a refeição conversamos por um

tempo com Davi, que se disse “coordenador geral katxuyana no Parque do Tumucumaque”. E, sem eu perguntar, ele voltou ao tema daquilo que Celestino chamou de “as hierarquiazinhas dos Tirió”. Simetu, segundo ele, é o “Cacique Geral”. Tito, o “Vice-Cacique Geral”. *Kapitein* é o mesmo que *pata entu* (lit. “o dono do lugar, da aldeia”). *Rikein* é um “coordenador menor”, e o *Paxea* é o “Coordenador dos *Rikein*”. *Kapitein* > *Paxea* > *Rikein*. De modo que os *Kapitein* se referem aos *Paxea* e aos *Rikein* pelo termo *pëeto*, “ajudante, informante”. Segundo Davi, seus *ipëeto* são seus genros e outros “que ajudam o *pata entu*”. Inversamente, Davi é *ipëeto* de Simetu, o “cacique geral”⁹⁹. Davi é filho de Pedro Okoí, um dos Kahyana do rio Kaxpakuru mencionados por Frikel (1955) e que posteriormente, na década de 1960, acabou indo para Kanashen, na Guiana. Nesse local nasceu Davi. Assim como ele, outros dois filhos de Pedro Okoí, Antônio Kanahxe e Simão, são também chefes kahyana, de aldeias no rio Trombetas. Além disso, uma das irmãs de Davi é casada com Aisea, o pastor tarëno de Kwamalasamutu que viajou com Kita para o Suriname em 2010. Não muito tempo depois, quando Davi me contava sobre as dificuldades dos chefes tarëno da TI Parque do Tumucumaque em relação aos problemas crônicos dos serviços de atenção à saúde, educação e seguridade social, João Paulo chegou em Tuha entu. Encerrada a conversa com Davi, voltamos para Missão Tirió.

No sábado dia 13 de abril, como eu estava com uma infecção no pé, aproveitamos para passar o dia conversando com as pessoas que vivem no centro da Missão Tirió, entre elas João Evangelista, Jorge (que foi ao meu encontro em Sipaliweni), Tito e Alexandre, pessoas que eu já conhecia de anos anteriores. Daniel, um senhor de baixa estatura, e que eu também já conhecia, ao me ver no centro da Missão, me disse “traz os zo’é aqui para eles acostumarem com a gente. Os Akuriyó estavam bravos mas depois acostumaram”. Ele me contou então que se chamava Mukuxa e era nascido na aldeia Papamã, no rio Okomoki, filho de pai aramiso e mãe aramayana. O pai dele, Arinaiki, veio para Missão Tirió quando Mukuxa era pequeno. Ainda jovem, Mukuxa chegou a conhecer duas antigas aldeias tarëno citadas na literatura: Okoimã (Cruls, [1930] 1973; Rondon, 1953) e Samuwaka (Carlin & Boven, 2002). Ainda no centro da missão, pedi para o “radialista” tarëno, chamado Rudi, chamar os Zo’é na frequência usada no Cuminapanema. Rudi então conseguiu contato com Teakwã, irmão de Sã, na aldeia Towari abyra rupa. Depois que eu conversei com Teakwã, Rudi me perguntou: “Onde é essa aldeia?”. Expliquei que embora estivesse na mesma bacia (do Paru de Oeste) onde estão as aldeias tarëno, a aldeia Towari abyra rupa estava a quase 300km ao sul de Missão Tirió, em um igarapé chamado Pupuruni.

99 Nesse ponto, a partir das colocações de Davi, assim como de Celestino, podemos discordar de Rivière (1977:40), que afirma que o termo “pito” implica igualdade e é recíproco. Pelo contrário, o termo *pëeto* para esses tarëno, em 2018, remetia às “hierarquiazinhas dos Tirió” e é não-recíproco.

No meio da tarde, por volta das 15:00hs, ocorreu uma pequena reunião dos professores tarëno de Missão Tirió para falar tanto sobre o curso de formação de professores que viria a ocorrer dali há alguns dias como para organizar o campeonato de futebol que também ocorreria em breve no “Kurezão”, o campo de futebol da Missão. Tito, o “Vice-Cacique Geral” me pediu para aproveitar a ocasião e falar para os professores sobre a minha viagem. No entanto, os professores estavam tão ansiosos com a partida de futebol que estava para começar no Kurezão que aos poucos foram esvaziando, de modo quase imperceptível, a reunião. Ao final, permanecemos no local eu, Sabá (chefe da aldeia Ometanimpë), Tito e sua esposa Lourdes. Nossa conversa enveredou então para as relações entre os Zo’é e os Tirió, e nessa ocasião que registrei minha conversa com Tito [32. **“Comentário sobre a relação com os Zo’é”**]. Conforme dito acima, Tito é filho de Ape, grande pajé tarëno e que também era o pai de criação de Simetu. Simetu e Tito são os dois chefes maiores de Missão Tirió, sendo que desde que conheci os Tirió nas assembleias da Apitixikati fiquei com a impressão de que Tito era um chefe ponderado, empenhado na construção do consenso. A partir de seus comentários sobre o desfecho da relação entre os Zo’é e os Tirió é que descobri que já na Assembleia de 2012 (da qual participei com os Zo’é), os “Tirió do Brasil” se posicionaram contra o “pessoal do Suriname” relativamente aos Zo’é. “Deixa os Zo’é lá quietos”, teria dito Alexandre à Aisea, deixando novamente evidente os diferentes pontos de vista das diferentes parciaisidades *tarëno*.

Os freis tocaram o sino da igreja logo cedo naquela manhã agradável de domingo (14.04). Da janela da casa onde estávamos, que ficava em uma lateral do imenso pátio central de Missão Tirió (um enorme gramado sombreado por jambeiros e mangueiras), vi diversas pessoas irem lentamente para a igreja. Os freis, de batina, eram auxiliados por coroinhas *tarëno* a executar toda aquela liturgia. De tempos em tempos, uma pessoa saía da igreja em companhia do frei para se confessar. Nem toda a Missão, no entanto, foi à missa. Algumas pessoas, em um aglomerado de casas situadas nas margens do Paru, organizavam os últimos preparativos da festa de aniversário (de uma criança, filha de Justino, filho de Tito) que ocorreria de tarde. A missa terminou por volta das 11:00hs. Por volta de 12:00 hs, já estava cheio de gente o terreiro de Justino, o dono da festa. Em um pequeno depósito, Justino me mostrou os muitos baldes da *sakura* que havia sido preparada para a festa nos dias anteriores e que foram inteiramente consumidos até aproximadamente as 21:00hs daquele domingo. Conversando com ele sobre essas formas de organização de pessoas para a produção de *sakura*, ele me deu a mesma explicação que alguns jovens tinham me dado dias antes: que os *tarëno* trabalham para fazer festa e fazem festa para trabalhar: toma-se *sakura* para trabalhar nas roças de mandiocas, que são utilizadas para fazer *sakura*. Assim me pareceram se movimentarem os *tarëno* do alto Paru de Oeste, em uma oscilação entre abertura e manutenção de roças e a produção de pequenas (cotidianas) e grandes (sazonais) festas, em diversas aldeias.

No dia seguinte (15.04), segunda-feira, consegui confirmar logo cedo que o voo que viria nos buscar sairia de Santarém-PA no dia 16.04, terça-feira. Aproveitamos a segunda-feira, então, para conhecer as estruturas da Missão Tirió e para conversar com diversas pessoas. Aventino, filho de Tito, me contou sobre o movimento dos Jovens Tirió Katxuyana (JTK), um coletivo que estava começando a se envolver na política da Apitikatxi. Mitori, filha de Juventino Katxuyana e Rosa Tirió, pediu apoio para a organização das mulheres indígenas do Parque do Tumucumaque, principalmente para a comercialização de artesanato de miçanga e para a organização de encontros e reuniões. Alguns jovens comentaram comigo sobre as gravuras rupestres localizadas em uma caverna perto da aldeia Ponoto, mas não tivemos condições de ir ao local. Finalmente, tive uma última conversa muito interessante com Tito e seu filho Otávio sobre a categoria *oriemi*.

Essa categoria foi enunciada ao longo da viagem algumas vezes, nas conversas que tive com os chefes Pudedeua, Kapai, Tomé e Tito sobre as práticas “xamânicas” *tarëno*. Pudedeua, embora não tenha falado em *oriemi*, mencionou a prática de “matar pelo catarro” dos antigos pajés. Tito, por sua vez, traduziu *oriemi* por “oração”, “benzimento”, “canto”, “dança”. Já em Urunai, depois de a tradutora escolher a palavra “veneno espiritual” para traduzir uma trecho da fala de Kapai, perguntei qual seria a palavra em *tarëno* para “veneno espiritual”, e então Kapai me disse “*oriemi*” e na sequência me explicou:

“*Oriemi* (...) é ‘veneno espiritual’. Teve muita gente que morreu assim. *Oriemi* na nossa língua significa isso e significa ‘dança’ também. *Oriemi* é veneno espiritual e dança. Escreva aí no seu caderno: “*oriemi wawehto*”. Isso quer dizer: “morreu envenenado espiritualmente!”. Antigamente era difícil. Por isso que a gente decidiu seguir a Palavra. Hoje nós estamos alegres. Os antigos brigaram muito, mataram, choraram. Hoje em dia a gente vive bem. Antes não era assim, eles se matavam. Eles não enxergavam o outro como parente, eles enxergavam como inimigo. Hoje a gente vive junto”.

No começo da tarde, alguns homens saíram para caçar búfalo nos campos do Tumucumaque. Os animais trazidos pelos franciscanos no passado agora haviam se tornado “nativos”, e os Tirió em muitos dias se alimentam de sua farta carne. Os animais são abatidos a tiros de fuzil pelos jovens *tarëno* cabos do Exército Brasileiro. Adão, um dos professores da aldeia, me disse que é possível comprar carne em Missão Tirió: o quilo do búfalo é R\$ 8,00 e um jabuti médio, R\$ 30,00. Por ser professor assalariado e ter que cumprir carga horária na escola, Adão me disse que abre roça todo ano e que às vezes vai caçar, mas que é preciso comprar carne de boi e de búfalo para poder alimentar toda sua família. Para armazenar a carne, Adão acabou comprando um freezer em Macapá. Outras pessoas conservam a carne com sal, quando há. Nessa conversa, Adão também fez uma crítica pesada aos militares,

dizendo que os *tarëno* não aceitam a construção da hidroelétrica no rio Munene e mencionando com desprezo práticas militares absurdas como o uso e fornecimento de bebidas alcoólicas, o abuso de jovens indígenas e a retirada de grandes quantidades de lenha da terra indígena para abastecer a vila militar.

No final da tarde, o frei franciscano veio me pedir sal e açúcar, como alguns *tarëno*. Pensei por um minuto que o projeto utópico dos franciscanos entre os Tirió da Guiana brasileira estava se desfazendo diante dos olhos daquele senhor. Os *tarëno*, no entanto, e essa foi a impressão mais forte que tive ao longo de toda a viagem, ameríndios que são, diante de tantas adversidades e em face do enfraquecimento progressivo de instituições missionárias e militares que haviam sido tão presentes, pareciam reinventar novos modos de viver. Por todas as aldeias que passei, não encontrei um único *karaiwa*, exceto os missionários da MNTB em lawá e o frei que encontrei em Missão Tirió no final da viagem. Em todas elas, as estruturas estatais e missionárias eram agora *indígenas*, estavam sendo geridas pelos *tarëno*: postos de saúde, escolas, igrejas, motores geradores, antenas, pistas de pouso, embarcações, etc. O trabalho de abertura de roças e construção de casas, conforme pude ver, é feito por mutirões. E, pelo menos no lado do Brasil, questões importantes e de interesse do povo “Tirió” (saúde, educação, território, projetos, etc.) como um todo têm sido sistematicamente discutidas no âmbito da assembleia da Apitikatxi. Em suma, um lento e penoso processo de construção de autonomia após mais de meio século de vigência do Trinômio Missão-FAB-Índios, pautado no assistencialismo missionário e no apoio da FAB ao deslocamento de pessoas e coisas entre Belém ou Macapá e Missão Tirió.

Ao fim e ao cabo, essa viagem nos evidenciou o quanto é intrincada a tessitura das redes *tarëno*, envolvendo laços interpessoais e memórias que abrangem um grande número de pessoas, *yanas*, regiões, localidades e objetos. Os relatos evidenciaram, ademais, o cuidado dos índios em sempre rememorar a origem e os efeitos das trocas, bem ou mal sucedidas, impulsionando revisitações e revisões das categorias subjacentes aos movimentos de aproximação e afastamento de pessoas e coletivos.

7 – OUTROS ENCONTROS

A Fortaleza de São José de Macapá, segundo Kwa'i

Em agosto de 2017, no âmbito do projeto “Floresta em pé”¹⁰⁰, foi realizado um intercâmbio zo'é-wajãpi no qual seis pessoas zo'é (Kwa'i, Wo'i, A'y, Pan, Namihu e Sarara) e três antropólogos (Leonardo Braga, Hugo Prudente e eu). Dois intercâmbios similares já haviam ocorrido na década de 1990. Em 1992, seis pessoas wajãpi (entre eles, Kasiripinã e Waiwai) foram para a terra zo'é; já em 1993, quatro pessoas zo'é (Jurusi uhu, Boj, Tuntun e Ipo) foram para a terra wajãpi. Tais encontros foram registrados por Dominique Gallois e Vincent Carelli tanto na forma de um artigo (Gallois & Carelli, 1995) como por meio de um documentário genial, chamado “A Arca de Zo'é”, realizado em 1993 através do Projeto “Vídeo nas Aldeias”, do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII/USP). Se, na década de 1990, os encontros zo'é-wajãpi foram caracterizados por Gallois como “encontros mediados pelo mito”, em 2017 a proposta do intercâmbio era realizarmos um “encontro mediado pelos Planos de Gestão Territorial e Ambiental/PGTAs”. Obviamente, no entanto, essa era uma expectativa dos antropólogos envolvidos no projeto. Os Zo'é, conforme alguns deles expressaram ao longo da viagem, estavam mais interessados em conhecer o parana uhu (rio Amazonas), a cidade de Macapá-AP, a terra wajãpi e principalmente, em pegar as coisas dos wajãpi (*wajãpi mo'e kō*). Miçangas em particular.

Em Santarém-PA pegamos um barco para Macapá-AP e durante dois dias e duas noites descemos o *parana uhu*. Os Zo'é ficaram impressionados com as dimensões do rio, com as pequenas canoas que encostavam no nosso barco trazendo alguns peixes nunca vistos (como, por exemplo, um peixe que os zo'é logo identificaram como sendo *boata uhu*, um variedade grande do acari ou bodó, peixe cascudo muito apreciado pela população amazônica). Ficaram impressionados também com as enormes torres de transmissão de energia elétrica (“linhão de Tucuruí”) que atravessam o rio Amazonas de uma margem a outra na altura da boca do Xingu (margem direita do Amazonas) e da boca do Paru de Leste (margem esquerda). No barco os Zo'é também fizeram novos amigos *kirahi*, representantes de uma fábrica de calçados do interior do Estado de São Paulo.

Ao chegarmos em Macapá-PA, ficamos hospedados na sede da Associação dos Povos Indígenas Tirió, Katxuyana e Txikyana (Apitikatxi) e nessa ocasião encontramos Ubirajara, à época presidente da Associação. No final da tarde desse

100 Projeto “Floresta em Pé e Bem Viver Sustentável nas Terras Indígenas Parque do Tumucumaque, Paru d'Este e Zo'é”, fruto de parceria entre o Iepé e a Funai para elaboração e execução dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) dessas TIs.

primeiro dia em Macapá-PA, fomos até a Fortaleza de São José de Macapá-AP, situado na beira do rio Amazonas, na orla turística da cidade (fig. 24). Perspicaz, Sarara logo me perguntou quem havia feito aquele casa de pedras (*te rapyj*), isto é, a Fortaleza propriamente dita. Hugo e eu explicamos então que aquela casa havia sido feita pelos *kirahi-portugueses* que chegaram no local em uma época em que só haviam povos indígenas vivendo na região. Os Zo'é ficaram paralisados por uns bons minutos, observando a Fortaleza. Wo'i e A'y se aproximaram do enorme muro de pedras e então o tocaram com a mão, de modo sentir na pele a qualidade do material utilizado pelos *kirahi*. Explicamos também que aquela água imensa que os Zo'é estavam vendo era o *parana uhu hembra*, a foz do rio Amazonas, e que aqueles diversos navios enormes que se via ao longe levavam coisas para muito longe, para lugares situados na outra margem da água salgada (*Y jukyt*; mar, oceano).



Figura 24 – Zo'é e a casa de pedras

Enquanto estávamos sentados no gramado das adjacências da Fortaleza, Kwa'i e Namihu começaram a conversar. Perguntei sobre o que eles conversavam, e Kwa'i então me falou que era sobre a “casa de pedras”. E assim acabei registrando um curtíssimo – e de péssima qualidade, em função do vento forte –, porém fantástico, relato de Kwa'i [33. **“A casa de pedras”**].

A formulação de Kwa’i foi sintética: *Bahit* fez a casa de pedras para ajudar os *kirahi* a fazer guerra contra os *tapy’yj!* Colocada nesses termos, tal formulação de Kwa’i abriu as portas para uma comparação com outros povos de língua tupi-guarani e tupi-kawahiwa.

Conforme visto no capítulo 5, *Bahit*, para os Zo’é, são pequenos seres com forma humana, que vivem embaixo da água e que, no período da cheia, fazem tanto pedras como marcas nas lajes de pedras. Além disso, são os *Bahit* que, no passado, fizeram o banco de pedras de *Uruwuramuj*, o urubu celestial canibal que vive acima da abóboda celeste, a meio caminho entre o mundo zo’é e o mundo dos mortos (*tajwira rupa*) (Gallois, 1996b). Na versão kawahiwa (Menendez, 1987/88/89), *Bahira* rouba o fogo do urubu.

Entre os Wajãpi, *Mairi* é “a casa de argila construída pelo herói criador *lanejar* e pelos primeiros homens, para se protegerem do fogo e do dilúvio que, ciclicamente, destroem a humanidade. *Mairi* é hoje identificada com a Fortaleza de São José de Macapá” (Gallois, 1994:17). Além disso, foi *lanejar* quem fez as marcas em lajes de pedras encontradas pelos Wajãpi no rio Jari (Gallois, 1996).

Entre os Araweté, Viveiros de Castro (1986) observou que os *Maï*, os deuses canibais que vivem no céu¹⁰¹, também fizeram marcas em lajeiros de pedras no igarapé Ipixuna.

Segundo Müller (1990), na cosmologia Asuriní (do Xingu), *Mayra* vive no céu (*iwaka*) e foi quem criou os homens, os animais, os objetos e as técnicas. Fabíola Silva (2002), por sua vez, registrou que as marcas nos lajeiros de pedra no igarapé Ipiaçava são consideradas pelos Asuriní do Xingu como *Mayra apykawera*, o banco de *Mayra*: “Segundo eles, essas pedras onde aparecem as ‘marcas de Mayra’ caíram do céu há muito tempo” (2002: 178). Essa autora apresenta o relato de um pajé sobre o episódio:

“Ajuru (papagaio) gritou: – O céu vai cair! Vai cair! Lá vão as pedras! Então se ouviu um barulho parecido com um pau quebrando. Eram as pedras que vinham caindo do céu. Quando os Asurini ouviram o barulho das pedras caindo eles se esconderam embaixo dos paus. Os outros índios que não se esconderam ficaram embaixo das pedras. Eles viraram gente que vive na água. Até hoje quando os Asurini ouvem barulho no céu eles têm medo porque pensam que vai cair de novo” (Silva, 2002: 178).

Entre os Kawahiwa do interflúvio Madeira-Tapajós, Menendez (1987/88/89) registrou que *Bahira* era uma das personagens que viviam com *Tupan-gã* quando

101 “Maï designa as divindades dos patamares celestes, e sobretudo os habitantes do primeiro patamar acima do nosso. Quando se fala de modo geral ou indeterminado de, ou dos, Maï, olha-se para cima, para o céu” (Viveiros de Castro, 1986:211).

esse vivia na terra. Quando *Tupan-gã* decide se dirigir “para o último dos céus que existem sobre a terra”, *Bahira* o acompanha. Nesse movimento rumo ao último céu,

“Tupana-gã ata um cipó grande e grosso no teto da casa grande e começa a levantar a casa enquanto canta. Do buraco deixado pelos esteios começa a sair água que inunda a terra. [...] A água que inunda a terra mata homens e animais; todavia, restam mais ou menos 20 homens, 20 mulheres e 20 crianças que, para salvarem-se da inundação, saem à procura de uma serra grande. Quando as águas baixam, esses remanescentes da humanidade vão dar origem aos atuais Kawahiwa” (1987/88/89: 337).

Posteriormente, “Bahira quis ‘amansar’ a coragem dos Kawahiwa. Joga umas pedras na água de um poço e ordena aos índios que as apanhem. Alguns pularam na água e, ao saírem, soltaram a pele: são os brancos. Outros não quiseram ser ‘amansados’: são os índios. Aos primeiros, Bahira entregou espingardas, machados de ferro, roupas” (p. 337). Aos segundos, “Bahira entregou arcos e flechas, cacetes, facas de taquara e estrepes, dizendo: ‘vocês não querem ser mansos. Bem. Podem ir embora pelos matos” (p. 350).

Essas continuidades e descontinuidades entre as formas *Bahit* (zo’é), *Mairi* (wajāpi), *Mai* (araweté), *Mayra* (asurini) e *Bahira* (kawahiwa) nos conduz à dois importantes temas lévi-straussianos: o da transformação estrutural dos mitos (Lévi-Strauss, [1973] 1976)¹⁰² e o da relação entre *corpus* mitológicos “clássicos” e “barocos” (Lévi-Strauss, [1984] 1991)¹⁰³. Embora meu objetivo não seja empreender uma análise comparativa exaustiva dessas variações míticas – tarefa que demandaria uma outra tese –, gostaria de ao menos delinear alguns caminhos para pesquisas futuras.

102 “Alcançamos assim uma propriedade fundamental do pensamento mítico, da qual poderíamos, aliás, ir buscar exemplos em outras áreas. Quando um esquema mítico passa de um povo para outro, e que diferenças tais como de língua, de organização social ou de modo de vida existem, tornando-se dificilmente comunicável, o mito começa a empobrecer-se e a tornar-se pouco claro. Pode-se, contudo, surpreender uma passagem na fronteira em que, longe de desaparecer completamente pela perda de todos os seus contornos, o mito se inverte e ganha novamente uma parte de sua precisão (Lévi-Strauss, [1973] 1976:195).

103 No primeiro parágrafo desse belo texto, Lévi-Strauss lança a seguinte questão: “Tais como foram recolhidos em épocas e em condições muito diversas, os *corpus* mitológicos dos povos sem escrita se apresentam sob dois aspectos contrastados: ora como acúmulo de fragmentos disparatados, conservando cada qual a sua individualidade, ora como conjuntos de relatos que se encadeiam, mas nos quais se encontram frequentemente os mitos ou os elementos de mitos que um povo vizinho conta como histórias separadas. Esses dois tipos constituem gêneros distintos da literatura oral ou devem ser considerados como etapas de uma evolução? E, nesse último caso, deve-se considerar a epopeia como anterior às formas fragmentárias nas quais ela teria pouco a pouco se decomposto? Ou, por um movimento inverso, poetas filósofos teriam fundido materiais originariamente dispersos, para lhes dar a forma de uma obra bem articulada? (Lévi-Strauss, [1984] 1991: 149)

Comparando essas versões, me chamou atenção o fato de que em todas elas há uma associação entre *Bahit/Mairi/Mai/Mayra/Bahira* e as pedras. O *Bahit zo'é*, no entanto, é o único cuja morada é embaixo d'água e não no céu. Ao passar do céu para água, o mito se inverteu. Uma possibilidade é a de que o *Bahit Zo'é*, ao atravessar o rio Amazonas (da margem sul para a margem norte) e se emaranhar nas redes guianenses, acabou se fundindo com a cobra-grande, tema importante do *corpus* mitológico dos povos das Guianas (Gongora, 2007). De fato, se olharmos para as trajetórias históricas desses povos de língua tupi-guarani na Amazônia oriental, os Zo'é, os Wajãpi e os Emerillon são os únicos atualmente situados ao norte do rio Amazonas, na região das Guianas. No caso wajãpi, tanto a trajetória histórica (do baixo Xingu às Guianas) quanto às relações estabelecidas com povos de língua caribe (principalmente os Wayana) foram bem documentados por Gallois (1986, 2007). Essa autora registra inclusive a explicação dada pelos wajãpi sobre a origem dos inimigos *apã*, que surgiram a partir da putrefação da anaconda (cobra-grande). Talvez essa tenha sido a forma pela qual o tema da cobra-grande foi processado pela cosmologia wajãpi.

Enquanto os Araweté, os Asuriní e os Kawahiwa consideram *Mai/Mayra/Bahira* como heróis que (re)criaram a primeira humanidade e os bichos, os Zo'é transferiram esse poder (re)criador para *Nipuhan* (Gallois & Havt, 1998). Os Wajãpi, por sua vez, atribuem esses poderes a *lanejar* (Gallois, 1994).

Na versão *Kawahiwa* do mito da “má-escolha”, *Bahira* jogou pedras na água de um poço e pediu aos índios para que as pegassem. Os que entraram na água, “soltaram a pele” e viraram brancos. Os que não entraram são os Kawahiwa. Na versão Zo'é desse mito, é *Nipuhan* (e não *Bahit*) que faz uma enorme panela de barro, ferve água dentro dela e ordena que os primeiros humanos entrem. Os que entraram, trocaram de pele e viraram os bichos que “trocaram de pele” (lagartos, cobras, aranhas, cigarras, etc.), imortais. Os que não entraram, não trocaram de pele e, assim, viraram mortais: são os Zo'é. É por isso que, conforme certa vez me explicou Kwa'i, a troca de pele (*pirok*) é a primeira coisa que acontece com uma pessoa assim que ela morre.

Já na versão Asuriní, as lajes de pedras onde aparecem as marcas de *Mayra* caíram do céu há muito tempo. Os Asuriní conseguiram se esconder debaixo de paus, mas os índios que não conseguiram se esconder acabaram ficando embaixo das pedras e “viraram gente que vive na água”. Talvez os *Bahit zo'é* sejam essas gentes que ficaram embaixo das pedras após a queda do céu. Na versão zo'é, no entanto, o tema da “queda das pedras do céu” é atribuído a *Tupã* (associado por sua vez ao trovão), que arremessou no passado lâminas de machado de pedras sobre a terra (Gallois, 1996a). O tema da “queda do céu” propriamente dito, por sua vez, é associado pelos Zo'é à história de Raru, a mulher Zo'é que viu as bordas da terra

(*ywy hoha*), sendo que nesse local eram os *iwakokan*, homens com a canela torta (*timã japat*) que seguravam a abóboda celeste e, assim, evitavam (e ainda evitam) a queda do céu (Gallois, 1996b).

Finalmente, o tema do canibalismo *pós-mortem*, identificado pelos Araweté aos *Mai*, é associado pelos Zo'é à *Uruwuramuj*, o urubu celestial. No entanto, se para os araweté esse ato de canibalismo divino transforma os homens em deuses (imortais), para os zo'é esse é o fim. A pessoa recém morta que, ao não levar um pedaço de carne para *Uruwuramuj*, acaba sendo por ele devorada, não chega em *tajwira rupa*, a morada dos mortos. Ela morre para sempre (*omano e*). A possibilidade da imortalidade é encerrada de uma vez por todas.

A partir desse pequeno excursus comparativo, penso que “poetas filósofos” zo'é atualizaram esses relatos sobre feitos passados e, nesse processo, fizeram proliferar personagens como *Nipuhan* (nome que, até onde sei, não tem correlato em outras línguas tupi-guarani ou kawahiwa) e agregaram elementos caribe (cobra-grande; Tetam, ver cap. 5). Nesse movimento criativo, alguns *big-man* ameríndios como Kunamiju, ou *big-woman* como Raru, assim como “poetas filósofos” contemporâneos como Kwa'i e Sarara, ao percorrerem grandes distâncias, conhecerem lugares desconhecidos e transitarem por diferentes coletivos de gentes, foram fundamentais pois se abriram ao Outro e ao evento. Uma vez mais, informações novas (no caso, a existência da “casa de pedras” em Macapá) fizeram com que os Zo'é atualizassem suas narrativas à luz dessas experiências.

Reencontro com os Wajãpi do Amapari

À Emyra Wajãpi
(*in memoriam*)

No dia seguinte à nossa visita à Fortaleza de São José de Macapá, partimos para a terra wajãpi. A chegada dos Zo'é em Aramirã¹⁰⁴, no meio da tarde, gerou um grande alvoroço entre os wajãpi. Naquele dia, os chefes, professores e pesquisadores estavam reunidos no Centro de Formação Wajãpi. Kasiripinã (chefe e cineasta que na década de 1990 havia participado do primeiro encontro zo'é-wajãpi), assumindo o papel de anfitrião, tratou de logo nos levar para atarmos nossas redes e tomarmos banho. Nesse primeiro dia, no final da tarde, ficamos conversando com as muitas pessoas que ali estavam e acabamos dormindo muito cedo pois todos estávamos cansados da viagem pela Perimetral Norte.

104 Local onde se encontrava o antigo Posto da Funai e onde atualmente está localizado o posto de saúde da Sesai assim como o Centro de Formação Wajãpi. Ou seja, Aramirã está para os Wajãpi assim como Kejë está para os Zo'é.

Na manhã do outro dia, pela manhã ficamos observando a reunião dos Wajãpi. Os Zo'é, no entanto, diante de tantas informações, e por não entenderem exatamente o que aqueles muitos wajãpi falavam, logo ficaram entediados e logo começaram a circular pelo espaço do centro de formação. Os homens zo'é não tardaram a perceber que apenas os velhos wajãpi portavam arcos e flechas. A'y pediu para ver as flechas de um senhor wajãpi, que então pediu para ver as flechas zo'é. Essa conversa sobre arcos e flechas acabou fazendo com que vários wajãpi se desconcentrassem em relação ao que estava sendo discutido na reunião e em um canto do Centro de Formação acabou se formando um aglomerado de gente em torno dos Zo'é. Vários jovens wajãpi pediram para ver o arco e as flechas de A'y e então se iniciou uma brincadeira de flechar umas bananeiras nas adjacências do Centro. Pelo modo como os jovens wajãpi manipulavam as flechas e, principalmente, puxavam o arco, A'y fez o seguinte comentário: “*jiwa py wajãpi ta'an kō*; os jovens wajãpi têm o braço mole”. Nesse momento, aconteceu uma coisa muito desagradável, que decepcionou profundamente os Zo'é: Kwa'i, Sarara e Namihu se deram conta de que seus arcos e flechas haviam simplesmente sumido na confusão da nossa chegada no dia anterior. Sarara me disse então que, antes da viagem, Boj (um dos chefes zo'é que participou do intercâmbio para a TI Wajãpi na década de 1990) havia dado um alerta aos zo'é que estavam indo: “*bau, mo'e kō pyhyk nimim uhu Wajãpi kō*. Cuidado, os Wajãpi pegam muito coisas escondido”¹⁰⁵. Como se os Zo'é não fossem mestres em pegar coisas de maneira *nimim*, sem alarde, de modo despercebido...

De tarde, visto que os Zo'é estavam entediados com a reunião, decidimos visitar algumas aldeias no entorno de Aramirã. Na casa da senhora Nazaré, esposa do finado Kumai (um importante chefe wajãpi; Dominique Gallois, comunicação pessoal), sua filha Namaira presenteou Wo'i e Pan com belas tipóias feitas com algodão colorido comprado na cidade. É impossível descrever a cara de felicidade das mulheres zo'é ao receberem tais presentes (elas estavam felizes não por terem recebido tipóias enquanto objetos, mas por terem ganho certa quantidade de fios que, posteriormente, na terra zo'é, foram utilizados para fazer redes). Depois disso, fomos a uma aldeia um pouco mais longe, situada a uns quinze minutos de Aramirã. Ao longo da caminhada que fizemos com o casal de idosos wajãpi que nos levaram, Namihu foi perguntando ao senhor o nome de algumas árvores. Os nomes mencionados pelo senhor wajãpi eram exatamente os mesmos nomes dados pelos zo'é, obviamente com pequenas variações de sotaque: Kapu, Jariry, Purumã, Sisi'y, Tasi, Porotó, Prepeham uhu, etc.

Na volta dessa breve caminhada, ao passarmos por uma casa wajãpi onde não havia ninguém, A'y começou a mexer nas coisas que se encontravam no local. Logo, no

105 Nossa principal suspeita recaiu, no entanto, não sobre os Wajãpi, mas sobre o motorista da van que nos levou de Macapá para a terra wajãpi.

entanto, a senhora dona da casa apareceu e começou a falar em língua wajãpi. Um jovem wajãpi que estava conosco traduziu: “ela está dizendo que entrar escondido na casa de alguém traz chuva grande”. Já no finalzinho da tarde, quando caminhávamos pela Perimetral Norte em direção à Aramirã, perguntei para Sarara sobre o que ele tinha ouvido na reunião, sobre o que os Wajãpi conversavam, e acabei registrando sua resposta no gravador [34. **“O que os Wajãpi falaram na reunião”**]. Em poucas palavras, Sarara sintetizou a questão que atualmente parece operar um corte importante entre os Wajãpi, ou seja, a contraposição entre aqueles que moram “na floresta” e aqueles que moram “na estrada” (ou seja, às margens da rodovia Perimetral Norte, que adentra o território wajãpi).

De noite, no Centro de Formação, os Zo'é cantaram para os Wajãpi. Namihu, já mais à vontade que no primeiro dia, tirou suas roupas de *kirahi* e apareceu em público vestido apenas com seu *embe'pot* (adorno labial) e seu *soanã* (amarração peniana feita de palha *sakuri*). Mais tarde, quando já estávamos em nossas redes, ouvi os Zo'é conversando entre si e então me dei conta de que todos estavam um pouco frustrados em relação às coisas que eles esperavam ganhar dos Wajãpi, principalmente miçangas, redes, cuias e penas para flechas. Em razão do intercâmbio realizado na década 1990, os Zo'é ficaram com a imagem de que as aldeias wajãpi eram extremamente fartas em relação a esses itens.

No terceiro dia em que estávamos na terra wajãpi, permanecemos ainda em Aramirã pois a reunião ainda não havia acabado. Os Zo'é (principalmente Sarara, A'y e Wo'i) prestaram muita atenção no discurso de Jawaruwa, um jovem chefe wajãpi e atualmente vereador no município de Pedra Branca do Amapari-AP. Sua fala versava sobre como os *karai-kõ* (*kirahi*) o estavam pressionando para liberar a mineração dentro da TI Wajãpi. Já no final da manhã, um pouco antes de sairmos de viagem para a aldeia Karapijuty, ocorreu um *porado uhu* (ou, em wajãpi, *morôgeta uasu*; lit: “conversa grande”) entre os Zo'é e os Wajãpi e então muitas coisas foram trocadas. As mulheres zo'é pegaram muitas miçangas e os Wajãpi ficaram muito interessados nos *tapekwa* (abanos), nos arcos e nas flechas de A'y, assim como nas tiaras de pena de urubu.

Depois do almoço, seguimos de carro pela perimetral norte em direção ao centro da TI Wajãpi e chegamos até o final da estrada, em uma aldeia denominada pelos Wajãpi de *Jakare*. O genro de Aikyry foi nos buscar de canoa e então subimos o igarapé até a aldeia Karapijuty, onde chegamos no final da tarde. Aikyry havia na prévia mandado seus filhos irem caçar e pescar para os Zo'é. As mulheres wajãpi também fizeram muito caxiri, que foi armazenado em um grande recipiente feito do tronco da andirobeira. Esse recipiente é chamado pelos wajãpi de *kasiri rena*, equivalente ao *sepy riru* zo'é, feito com a casca do jatobá (*juta'y*). No final dessa mesma tarde, recebemos pelo rádio a notícia de que Ipo havia caído de uma árvore

perto da localidade de Kiheta (afluente do Kare) e quase havia morrido (ver cap. 1). Ainda pelo rádio, os Zo'é que permaneceram na TI Zo'é perguntaram muito aos Zo'é que estavam na terra wajãpi se eles já tinham conseguido “pegar coisas”, numa evidente indicação de que essa era a principal expectativa dos Zo'é em relação à viagem.

Enquanto os Zo'é falavam no rádio, os jovens filhos de Aikyry voltaram da floresta trazendo uma paca, um mutum e alguns trairões. Pan e Wo'i ajudaram as mulheres wajãpi a tratar os animais trazidos. Enquanto as mulheres desempenhavam essa tarefa, fomos instalados em uma casa wajãpi, em estilo palafita e com esteios, vigas, e caibros não muito grossos. Os Zo'é, ao verem as estruturas das casas wajãpi, não demonstraram muita confiança de que a casa aguentaria o peso de tantas pessoas (estávamos em 09 adultos). Logo que a noite chegou, A'y e Sarara foram de maneira despercebida (*nimim*) até a floresta das adjacências da aldeia e em poucos minutos voltaram com grossas forquilhas para reforçar a estrutura da casa.

Na manhã do segundo dia em Karapijuty, Aikyry, Sarara, A'y, dois jovens wajãpi, Leonardo e eu fizemos uma caminhada pela floresta até um açazal situado a aproximadamente uma hora de caminhada da aldeia. No caminho, os Zo'é e os Wajãpi compararam diversos nomes de árvores (novamente, os nomes eram os mesmos, com variações de sotaque). Além disso, Aikyry mostrou aos Zo'é diversos “remédios do mato”, inclusive para picadas de cobra. Ao voltarmos da caminhada na floresta, Pan e Wo'i estavam fazendo abanos (*tapekwa*) para as mulheres wajãpi. Depois disso, as mulheres zo'é também mostraram às mulheres wajãpi como se faz *jukyt*, o sal vegetal feito com o talo ou da palha preta (*sakuri*) ou do inajá (*jeaja*). Em troca, na tarde daquele dia algumas mulheres wajãpi levaram as mulheres zo'é para suas roças e lhes deram mudas de uma variedade de banana desconhecida pelos Zo'é. Obviamente, os Zo'é batizaram essa variedade de *wajãpi poka*, “banana de wajãpi”.

Nesses dias em que permanecemos em Karapijuty, estava presente também, de passagem, o sogro de Aikyry que vive em Camopi, aldeia wajãpi situada no rio Oiapoque, no lado da Guiana Francesa. Seu nome é Jean Baptiste Takyri Wayãpi. Presenciei, na tarde desse segundo dia, uma conversa muito especial entre Kwa'i, Emyra (pai de Aikyry) e Takyri (fig. 25). Nessa conversa, observada por diversos jovens wajãpi, Kwa'i e Emyra foram mostrando os modos como os Zo'é e os Wajãpi imitam os vários tipos de bicho (macaco coatá, mutum, anta, guariba, etc.). Ao final,

Kwa'i deu um *kusirahãe*¹⁰⁶ para Emyra e, em troca, Emyra deu para Kwa'i um canivete da Guiana Francesa.



Figura 25 – Kwa'i, Emyra e Takyri na aldeia Karapijuty

Enquanto essa conversa ocorria, Aikyry levou Sarara, A'y e Namihu até um tabocal situado na outra margem do igarapé, com o objetivo de tirar tabocas para os Zo'é fazerem pontas de flechas. Segundo Aikyry, essa qualidade de taboca era a melhor para matar macaco. Tempos depois eles voltaram com muitas tabocas e então os homens zo'é, com a ajuda de Emyra, as ficaram tratando (cortando e “assando” no fogo). Posteriormente, no entanto, já na terra zo'é, os Zo'é desaprovaram as tabocas wajãpi, afirmando que as tabocas *piriji* existentes em alguns locais da terra zo'é eram muito mais mortíferas.

No início da noite, à beira do fogo, perguntei à Takyri se os Wajãpi que vivem no Oiapoque tinham notícias sobre a presença de “índios isolados” naquela região. Em seu relato (traduzido por Aikyri), Takyri [35. “Notícias dos Apam”] nos deu notícias tanto sobre os Wajãpi que não quiseram ir para a beira do Oiapoque na época do

106 “Dente de cotia”: artefato cortante feito pelos Zo'é por meio da fixação (com resina de breu de maçaranduba) e amarração (com curauá) de um dente de cotia na ponta de uma haste de madeira de aproximadamente 15-20 cm. Pendurado à haste por uma cordinha (de curauá) os Zo'é dispõem uma chapa de madeira em formato retangular, utilizada para amolar o dente da cotia.

contato quanto sobre os inimigos *apam* (em wajãpi, *apã*). Aqueles moram no rio Yarupi (afluente da margem esquerda do Oiapoque, ou seja, do lado da Guiana Francesa); esses moram no Apamary, “rio dos Apam” (afluente da margem direita do Oiapoque, no lado do Brasil). Sarara e Namihu, que também ouviam a conversa, ficaram impressionados com as notícias dos Apam trazidas por Takyri. De noite, enquanto conversávamos na rede, Namihu comentou: “*a’e arerate Wajkyt poroke kuriri*. Foram esses mesmo que mataram Wajkyt antigamente” (ver cap. 5). Novamente, informações recentes recebidas pelos zo’é remetiam a episódios antigos.

No último dia em que estávamos na aldeia, os Wajãpi “wajãpizaram” os Zo’é (fig. 26): vestiram-lhes tangas vermelhas, os pintaram de urucu, colocaram-lhes colares, serviram-lhes caxiri. As mulheres, além disso, foram paramentadas com miçangas e tornozeleiras (chamadas pelos zo’é de *takura*). Os Zo’é, seguindo o protocolo da festa *sepy*, primeiro cantaram com bastões de ritmo (que A’y rapidamente foi tirar no mato) e, posteriormente, dançaram para os Wajãpi. Os Wajãpi, em seguida, comandados por Emyra (com seu bastão de ritmo com um chocalho pendurado na ponta), cantaram e dançaram. Aquela breve cauinagem daquele coletivo zo’é-wajãpi foi um momento mágico.

Ao fim e ao cabo, foram trocadas muitas coisas : os zo’é pegaram miçangas, tipoias, mudas de banana, estacas de cuieiras, sementes de pupunha, sementes de milho de várias cores (preto, branco, amarelo, vermelho), colares, pentes. Sarara ganhou uma plaina de Aikyry. Os Wajãpi, em troca, ganharam colares de jacaré, abanos, pentes, pulseiras de castanha, tiaras de penas de urubu e patuás. Aikyry ficou com o arco e as flechas de A’y. Voltamos da aldeia Karapijuty para Aramirã em um sábado, dia 13 de agosto de 2017. Momentos antes de partirmos, Aikyry sugeriu de fazermos um intercâmbio zo’é-wajãpi para “troca de saberes” (ele usou essa expressão, em português): os Wajãpi ensinariam aos zo’é os remédios do mato, e os zo’é ensinariam aos wajãpi as artes de fazer arcos e fabricar flechas. Ele sugeriu também que os encontros fossem mais longos, em uma crítica velada ao fato de que permanecemos apenas três dias em Karapijuty, argumentando que “índio não troca conhecimento automático”. No trajeto de volta, já na estrada, paramos por alguns minutos na aldeia Manilha, onde acabamos ganhando beijus.



Figura 26 – Kwa'i “wajãpizado”

Passamos o domingo em Aramirã, que então já estava bem esvaziado. Um jovem chamado Kapirojerã, que estava por ali, me fez diversas perguntas sobre os Zo'é, se era verdade que os Zo'é tinham ido para as aldeias Tirió, como eram as roças zo'é, se havia pista de pouso na terra indígena, se havia posto da Funai, como era a língua deles, porque que eles usavam o adorno labial embe'pot, qual era população zo'é, quantas aldeias, etc. Ao final, esse jovem wajãpi me disse que teve notícias dos Zo'é através de um tirió chamado Cláudio que ele havia conhecido na Casai de Macapá. Tratava-se, obviamente, de Cláudio Tirió, da aldeia Boca do Marapi, filho mais novo

de André Arukufa que anos antes tinha feito as fotografias dos Zo'é trabalhando na pista de pouso (ver cap. 4).

Um aspecto importante é que ao longo da viagem várias pessoas wajãpi perguntaram aos Zo'é se eles conheciam algum remédio do mato para fazer filhos. Um homem wajãpi me disse que tinha visto isso no filme "A Arca de Zo'é". Kwa'i, nessa ocasião, disse que os Zo'é conhecem uma planta abortiva chamada sisi'y, mas não plantas que fazem as mulheres engravidarem. Na caminhada pela floresta em Karapijuty, Aikyry explicou que os Wajãpi conhecem uma planta que faz as mulheres gerarem filhos homens e uma planta que faz as mulheres gerarem filhas mulheres. Alguns Wajãpi, tanto homens quanto mulheres, perguntaram também se podiam casar com pessoas zo'é. "Eles são como a gente, têm o corpo igual ao nosso, a língua igual à nossa", disse uma mulher à Dominique, que então me recontou.

No dia seguinte pela manhã voltamos para Macapá, onde chegamos na hora do almoço. Como nosso barco para Santarém partiria apenas no dia seguinte, fomos visitar o Museu Sacaca e o Laboratório de Arqueologia do Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá (Iepa). Além de conversar com os arqueólogos que lá estavam trabalhando, os Zo'é conheceram a reserva técnica do laboratório, formado por um acervo considerável de artefatos arqueológicos da região. Os Zo'é falaram que aquelas panelas eram dos "*kare rowaj iwan kō*" (lit. "do pessoal do além Kare"), ou seja, eram panelas *tapy'yj*. O que mais impressionou os Zo'é, no entanto, foram as urnas funerárias. Não com as urnas em si e nem com o fato de os índios antigos enterrarem os mortos dentro de panelas de cerâmica, mas como o fato de haver ossos de gente morta dentro do laboratório e, pior ainda, com o fato de que aqueles *kirahi* arqueólogos manipulavam aqueles ossos cotidianamente. Os Zo'é não quiseram ver os ossos dos mortos. "Ahy uhu. Faria muito mal", comentou Sarara. Namihu, por sua vez, comentou: "Kawen zo'é ojsak, a'e y uhu ohem. Se os Zo'é verem ossos, então chegará a água grande [o dilúvio]". "A'e rehe ate zo'é jaty tute. É por isso que os Zo'é enterram bem", disse. Posteriormente, quando já estávamos fora do laboratório, Pan comentou: "Tapy'yj nem ikasin ajtun. Eu senti o cheiro de *tapy'yj* podre".

Em suma, tanto na visita que fizemos à Fortaleza de São José de Macapá quanto na que fizemos ao Laboratório de Arqueologia, ficou claro que os Zo'é identificaram Macapá como sendo um antigo território *tapy'yj*. O próprio fato de haver uma "casa de pedras" onde hoje está Macapá é uma evidência disso: se não houvessem inimigos *tapy'yj* no local, *Bahit* não precisaria ter ajudado os *kirahi* a construir a Fortaleza de Macapá, feita para fazer guerra aos *tapy'yj*. As cerâmicas *tapy'yj* na reserva técnica do laboratório, assim como o cheiro emanado dos ossos dentro das urnas funerárias, apenas atestaram esses acontecimentos conhecidos pelos Zo'é.

Uma nota sobre as relações Zo'é-Waiwai

No mês de novembro de 2018 foi realizado um outro intercâmbio¹⁰⁷ envolvendo os Zo'é. Desta vez, o intercâmbio foi organizado em duas etapas: inicialmente, pessoas waiwai (João Itxohto, Marluce¹⁰⁸, Eliseu, Eliana e Wanaperu) e kaxuyana (Ângela Amanakwa) foram para a terra zo'é para conversar com os Zo'é sobre a construção dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental/PGTA das Terras Indígenas Trombetas-Mapuera e Kaxuyana-Tunayana, também situadas na região da Guiana brasileira; posteriormente, dois homens waiwai (Izaak e Erepa) conhecedores da arte de fazer canoas foram para a localidade chamada de Boj prosu'uha hembra, situada nas margens do rio Kare, a aproximadamente 25 quilômetros de distância de Kejã. Se, por um lado, a ida dos chefes grandes da aldeia Mapuera (Eliseu e Wanaperu) para a terra zo'é era uma demanda dos Waiwai, a ida dos Waiwai para a terra zo'é com a finalidade de fazer canoas era uma demanda dos Zo'é.

A primeira etapa foi realizada entre os dias 07 a 11 de novembro de 2018. Os Waiwai e Ângela chegaram em Kejã no período da tarde e, a pedido dos Zo'é, logo se dirigiram para a casa de Tasi, uma grande conhecedora Zo'é (esposa de Hun e Baija) que sofre de uma distrofia muscular congênita. Nessa casa, situada do outro lado da pista de pouso da base da Funai em Kejã, os Zo'é ofereceram aos visitantes vinho de açai, servido em uma imensa panela de barro, feita pela própria Tasi.

No dia seguinte (08.11) pela manhã, visitamos a aldeia Buruwa (liderada por Jusi e Karu, ambos casados com Kutahihu), situada a aproximadamente uma hora de caminhada de Kejã. Os homens waiwai ficaram impressionados com a quantidade de canas de flechas já tratadas (ou seja, cortadas, endireitadas no calor e muitas delas pintadas com grafismos feitos com jenipapo) dispostas no alto da comprida maloca. Assim como o ocorrido na terra wajãpi, logo iniciou-se a brincadeira de flechar bananeiras. Entre os Waiwai, Wanaperu foi o único que demonstrou ter domínio da arte. Ao final dessa curta estadia em Buruwa, Wanaperu pediu algumas canas de flecha para Karu, que em troca pediu uma rede. Na sequência, de Buruwa fomos para Jikirity, aldeia situada nas proximidades de Kejã. Nesse local, as mulheres waiwai ajudaram as mulheres zo'é a fazer vinho de açai, muito açai (era tempo dele afinal) (fig. 27). As mulheres Zo'é pintaram Ângela de urucum (fig. 28).

107 Mais uma vez, no âmbito do projeto “Floresta em pé”, mencionado no início do capítulo. Novamente, Hugo Prudente, Leonardo Braga e eu acompanhamos o intercâmbio.

108 Mulher *mura* da região de Autazes-AM, esposa de João Itxohto que, por sua vez, é o Coordenador Técnico Local (CTL) da Funai em Oriximiná-PA.



Figura 27 – Mulheres waiwai e zo'é trabalhando o açai

Permanecemos nessa aldeia por um bom tempo, até o final da tarde. Aos poucos, diversos zo'é de outras aldeias chegaram também para ver e conversar com os visitantes. De noite, em Kejã, projetamos o filme “Histórias de Mawari”, o mesmo que, meses antes, eu havia projetado na aldeia Santo Antônio. João Itxohto, sentado ao meu lado, comentou que aquela festa era “original dos Waiwai”, ao contrário do que meses antes disse Yosita Tirió (isto é, que aquela festa era “original dos Tirió” e que os Waiwai haviam aprendido com os Tirió do Suriname).



Figura 28 – Ângela, Pijihe, Kujã'i e Kujã hun

A reunião na qual os Waiwai, Ângela Katxuyana e os chefes zo'é conversaram sobre os processos de construção dos PGTAs ocorreu no dia 09 de novembro, na “Casa de Escrita” (*Kusiweha rupa*), enorme maloca levantada pelos Zo'é em 2017 em *Kejã*. Ângela, em primeiro lugar, em sua apresentação, contou sobre a “epopeia” do povo Katxuyana, da transferência do rio Cachorro para a Missão Tirió (TI Parque do Tumucumaque) no final da década de 1960 ao processo recente, iniciado nos anos 2000, de retorno ao rio Cachorro¹⁰⁹. Em seguida, João Itxohto relatou a trajetória dos “waiwai”, passando pelo período anterior ao contato com os missionários norte-americanos, pela ida para Kanashen na década de 1950, pela abertura da aldeia Mapuera na década de 1970, pelo movimento de “descentralização” da aldeia Mapuera e formação de novas aldeias iniciado na década de 1990 e pelo processo recente de regularização fundiária da Terra Indígena Trombetas-Mapuera, na década de 2000.

Os Zo'é gostaram muito de ouvir João contar que, no passado, os Waiwai contavam o tempo usando o *ximxim*, uma espécie de calendário que nada mais era do que uma cordinha de curauá com diversos nós, sendo que cada nó representava uma lua. Tendo em vista a antiga prática de inter visitação festeira, era por meio do *ximxim* que esses povos sabiam quando era o tempo de partir em viagem. Os Zo'é não gostaram, no entanto, de ouvir João contar que, no passado, os primeiros

109 Sobre essa “epopeia”, ver o relato nº 06, de Mário Katxuyana, apresentado no capítulo 1.

karaiwa caçadores de onça que subiram o rio Mapuera e encontraram os Waiwai acabaram levando embora muitas meninas. Segundo ele, o nome “Waiwai” não é uma palavra da língua waiwai. “Waiwai” foi o modo como os Wapixana se referiram aos Xaruma, um dos *yana* de língua caribe que viviam na região ao sul do território wapixana e que posteriormente acabou sendo um dos *yana* que passou a ser designado genericamente por “Waiwai”. Foram os Wapixana (habitantes da região de savanas do escudo das Guianas¹¹⁰) que, no final da década de 1940, levaram missionários norte-americanos para fazer contato com os povos que viviam na região de serras situada nas cabeceiras dos rios Mapuera (do lado brasileiro) e Essequibo (do lado guianês). Por viverem na savana, os Wapixana tinham a pele escura, queimada de sol. Os povos das cabeceiras do Mapuera/Essequibo, por sua vez, moravam na floresta e, por tomarem menos sol, tinham a pele clara, da cor de “tapioca”, que em língua wapixana se diz *waiwai*.

Esses missionários norte-americanos levados pelos Wapixana, com o tempo, decidiram se instalar na região do alto Essequibo e, em 1949, fundaram a missão de Kanashen. Segundo João, *Kanashen* em língua waiwai quer dizer “Deus ama você”. Inicialmente, os índios não viram com bons olhos a presença daqueles forasteiros e tentaram inclusive matar um deles. Posteriormente, no entanto, e principalmente a partir da conversão de um poderoso xamã chamado Ewká (ver Queiroz, 1999), os missionários não apenas se consolidaram na região como, a partir da percepção de que os vários povos da região tinham o costume de se intervisitarem periodicamente, passaram a incentivar aqueles povos já contatados a realizar expedições para contatar os povos “não-vistos”. Não aprofundarei aqui a descrição desse processo pois isso já foi feito por outros autores (Howard, 2002; Queiroz, 1999, 2008; Oliveira, 2010; Alcântara e Silva, 2016). Ressalto, no entanto, dois pontos importantes: o primeiro é que, no bojo desse movimento de realização de expedições feitas por “Waiwai” já contatados para contatar povos “não vistos”, que então eram levados para a missão de Kanashen, diferentes *yana*¹¹¹ de língua caribe (com a única exceção dos Mawayana que, assim como os Wapixana, falavam uma língua aruaque) passaram a ser considerados pelos missionários como “Waiwai”; o segundo ponto refere-se ao fato de que foi na esteira desse longo processo que os “Waiwai” fizeram expedições para contatar alguns *yana* de língua tirió (na década de 1960)¹¹² e para encontrar os Zo’é (na década de 1990).

110 Na região que hoje incide no Estado de Roraima (TI Raposa Serra do Sol) e na região sudoeste da Guiana (inglesa) (ver Farage, 2003).

111 Hixkariyana, Xerew, Katwena, Xaruma, Parukwoto, Txikyana e outros.

112 Ver, por exemplo, o relato nº 35 (cap. 6), de Kapai Tirió, que menciona que foi um certo Waiwai de Kanashen, chamado Yakomã, quem chegou no rio Marapi e chamou pessoas *tarëno* para irem para a missão de Alalaparú.

Os encontros zo'é-waiwai, em particular, ocorrem a partir do final da década de 1990¹¹³, aproximadamente uma década após o Contato dos Zo'é com os missionários e com a Funai. Para os Zo'é, o aparecimento dos Waiwai era uma novidade. Em 2017, durante uma passagem de Wo'i e Iwiej por Santarém-PA, registrei o relato deles [36. “Chegada dos Waiwai em Naret”] sobre a chegada dos Waiwai em Naret. Segundo eles, os Waiwai vieram acompanhados por um *kirahi* que conhecia o caminho (provavelmente um castanheiro dos Campos Gerais) e por um missionário negro. Na prévia da chegada dos Waiwai, teve *merejwan*: as araras-vermelhas sobrevoaram o céu de Naret de madrugada, numa clara evidência de que alguma coisa estranha estava prestes a acontecer¹¹⁴. Por terem chegado sem avisar, em um dia em que os homens de Naret estavam na mata caçando, Tereren ficou muito bravo com os Waiwai. Como resultado, os Waiwai e os *kirahi* que os acompanhavam dormiram um dia em Naret e, no dia seguinte, Tereren mandou-os embora.

Na perspectiva waiwai, os Zo'é eram um dos povos “não vistos” (*enîhnî komo*) da região, razão pela qual era preciso organizar expedições para contatá-los. A tese de Catherine Howard (2002), nesse sentido, é uma etnografia detalhada das “Waiwai expeditions in search of the ‘unseen tribes’ of northern Amazonia”. No capítulo VI (“Pacifying the ‘fierce people’”), a autora mostra que os encontros waiwai com os zo'é são os últimos episódios dentro de uma sequência de quase quarenta anos de expedições waiwai:

“Soon after the Unevangelized Fields Mission (UFM) set up a station among the Waiwai in British Guiana in 1950, some of southern Waiwai in Brazil migrated north to join them. They then began to visit other groups in Brazil and Surinam, spreading their reach ever farther afield and persuading some to move in their villages. The peoples they contacted included: the Xerew along the low Rio Mapuera (1954); the Mawayana of the northern Mapuera (1955-56); the Tiriyo and the Wayana in Surinam (1957); the western katxuyana of the Rio Cachorro and the Hixkariyana of the Rio Nhamundá (1957-58); two Yanomami groups in the Mucajaí river basin (1959-1960); several peoples in the Tumucumaque region of Brazil (other Tiriyo groups, the Tunayana, Wajãpi, Wayana, and the eastern Katxuyana; 1963-65); the Katwena and Txikyana in the Trombetas river basin (1966-67); the Waimiri-Atroari around the rio Alalaú

113 A informação de que os Waiwai encontraram os Zo'é em 1989 é fornecida por Howard (2002: 286). Essa informação, no entanto, não condiz com o que dizem os Zo'é. Wo'i e Iwiej, por exemplo, no relato sobre a primeira chegada dos Waiwai, informam que nessa ocasião Wo'i estava grávida de seu primeiro filho (Raby), nascido em 1999. Essas informações dadas por Wo'i e Iwiej convergem, por sua vez, com alguns documentos da Frente Cuminapanema da Funai que dão conta da chegada dos Waiwai na terra zo'é (Radiograma nº 88/PIN Cuminapanema/1999).

114 É notável a semelhança entre o *merejwan* ocorrido em Naret, na prévia da chegada dos Waiwai no final da década de 1990, e o *merejwan* ocorrido na década de 1980 em Koporuhu, na prévia da chegada dos missionários (ver o relato nº 12, de *Jipiho*, cap. 3). Em ambos os casos, disseram-me os Zo'é que “*sakan bejere uhu pihaw*. As araras-vermelhas sobrevoaram muito de madrugada”.

(1969-70); the Karafawiyana along the Rio Jatapu (1979-1980); a Maku subgroup on the Rio Japurá (1984); the Zo'é on the Cuminapanema (1989).” (Howard, 2002: 286).

A partir da análise dessas expedições de contato, Howard (2002) evidencia essa “ideologia da pacificação” de povos “não-vistos” ou “bravos” (*fierce*) subjacente ao processo de “waiwaização” desses *yana* recém-contatados. Conforme a autora, o processo consiste em transformar *tirwonen komo* (“gente brava, arredia”) em *tawakem komo* (“gente pacífica”). A suposta “raiva, braveza” dessas pessoas poderia tomar a forma de violência física, agressões xamânicas e, ainda, violência linguística. Howard (2002: 316) descreve, então, todo o processo de “pacificação” pelo qual passam os recém-chegados. O objetivo, ao fim e ao cabo, era ensinar a conduta apropriada em relação às palavras de Deus, a qual anularia o potencial de violência, os sentimentos de vingança, as acusações de feitiçaria. Para isso, os Waiwai tinham um método para ‘waiwaizar’ o outro: “gift-giving and evangelizing” (p. 321). (Eu incluiria também “eating and feeding”, embora as refeições sejam, também, dádivas). Não me aprofundarei nesse ponto pois esta autora já o fez admiravelmente.

No dia 10.11 à noite, em Kejã, os Zo'é fizeram uma cantoria para os Waiwai. Boj, chefe de Jikirity, e Kutahihu (esposa de Jusi e Karu), foram os Zo'é que cantaram. Entre os Waiwai, Eliana, esposa de Eliseu, o “cacique geral do rio Mapuera”, foi a única que se dispôs a cantar e dançar para os Zo'é. No dia seguinte, as pessoas waiwai, mura e katxuyana que participaram da primeira etapa do intercâmbio foram embora e chegaram Izaak e Erepa, os dois “waiwai” que iam fazer a canoa no Kare. Em uma conversa realizada na prévia da chegada deles, os Zo'é decidiram que a canoa que seria feita pelos Waiwai em Boj prosu'uha hembra ficaria com Boj.

No dia 14.11, caminhamos de Kejã até a localidade de Nãhu juk. Nesse dia à noite registrei diversos cantos tanto de Izaak quanto dos jovens que nos acompanhavam (Riru, Supi, Sehiry e Kurupaj). No dia 15.11, caminhamos até Boj prosu'uha hembra, uma das moradas de Sarara, Sera'yt, Kurupaj, Ke'i e outros. No caminho, Sera'yt e sua esposa Jiwi mostraram o igarapé Nã poruhu, muito utilizado no passado pelo finado Soari. À noite, Izaak fez um relato sobre os primeiros encontros dos Waiwai com os Zo'é¹¹⁵. Nessa mesma conversa, Izaak me disse que seu pai era um pajé xerew das cabeceiras do rio Cachorrinho, afluente da margem direita do rio Cachorro (situado, portanto, no interflúvio Cachorro-Mapuera). Erepa, por sua vez, é Tunayana nascido no rio Panama (ou Wanamu). Depois de viver alguns anos na missão de Alalaparú, no Suriname, Erepa se casou e acabou se mudando para a aldeia Mapuera na década de 1980. Izaak me falou também que fazia para os Zo'é uma canoa de aroeira, e me explicou que há duas variedades de aroeira, uma da

115 O gravador em que registrei o relato de Izaak, no entanto, acabou sendo extraviado assim que sai da terra zo'é, e infelizmente não tive como incluir o relato na tese.

“folha fina” e a outra da “folha larga”. Descobri então que os Zo’é chamam aroeira de *poda’y*, que os Waiwai a chamam de *kukwa* e que os Tirió, segundo Erepa, a chamam de *it’ikre*. Outra madeira com a qual, segundo Izaak, é possível fazer canoas é a tatajuba, chamada pelos Zo’é de *treke* e pelos Waiwai de *katuwaru*.

No dia 16.11, os Zo’é levantaram muito cedo e comentaram que Izaak havia levantado de madrugada para tomar banho. “É assim que xerew toma banho, de madrugada”, comentou então Izaak. Atravessamos o Kare por volta das sete da manhã para procurar a árvore da qual seria feita a canoa. “*Boj ihet ram*. O que será a canoa do Boj”, ouvi alguém dizer. Os Zo’é escolheram um *poda’y* (aroeira) bem reto, que Izaak derrubou com a motosserra. Depois de tombada, a tora foi cortada nas duas extremidades, no tamanho aproximado que seria a canoa. Feito isso, Izaak, Erepa e os Zo’é passaram a tirar a casca da árvore, que então teve que ser rolada (fig. 29). Em um dos intervalos para descanso, os Zo’é cobraram Izaak e Erepa, pedindo para que eles não esquecessem de avisar Eliseu, João e Wanaperu para que mandassem as coisas que seriam dadas em troca das coisas que os Zo’é os haviam dado. No dia seguinte (17.11), tive que voltar para Kejã. Izaak e Erepa, conforme o combinado prévio, ficariam em Boj prusu’uha hembra até a conclusão do trabalho. Dias depois, quando a canoa já estava praticamente pronta (só faltava “assá-la” no fogo), fiquei sabendo que uma espinha de peixe havia engatado na garganta de Izaak, que por essa razão teve que voltar para Kejã. E assim acabou o intercâmbio.

Uma das coisas mais interessantes que observei é que todos os velhos e velhas zo’é chamaram os Waiwai de *kirahi*. Para essas pessoas, os Waiwai eram *kirahi* pois estavam de roupa, chegaram de avião e falavam português.



Figura 29 – Devir-canoa

Finalmente, vim me dar conta de um desdobramento incrível dessa viagem em março de 2019, quando Kurupaj, filho de Sarara e um dos zo'é que acompanhou todo o trabalho das canoas, veio me dizer que Erega sabia da história da morte de DUBY UHU (cap. 5). Enquanto vivia no rio Panama quando jovem, Erega ouviu dizer que tinham matado um homem do outro lado do Erepecuru e roubado seu arco. Uma vez mais, encontros recentes ativaram memórias sobre feitos antigos.

“Piwa kusiweha riru”

Enquanto observávamos Izaak trabalhar na canoa, Sarara, então sentado ao lado de Dude, Boj, Sera'yt e Hãe, fez o seguinte comentário: “*piwa kusiweha riru uhu Izaak!*”. Leonardo [Braga] e eu então perguntamos para Sarara qual o significado daquela expressão “*piwa kusiweha riru*”, cujo significado literal é: *piwa* = ventre; *kusiweha* = grafismo, desenho, sendo também o modo pelo qual os Zo'é chamam a escrita dos *kirahi*; *riru* = recipiente, sendo também o nome da cabaça.

Sarara, então, de maneira muito poética, pegou no chão uma folha de três pontas (fig. 30) e nos explicou (infelizmente eu não estava com o gravador naquele momento). A primeira das três pontas é o “*piwa kusiweha riru*”; a segunda é o “*jijet*

riru”; e a terceira é o “*mo’e hapoha riru*”. As pessoas zo’é têm dentro de si três recipientes (*riru*): o recipiente do conhecimento sobre os feitos dos antigos (*piwa kusiweha riru*), o recipiente do conhecimento sobre os cantos (*jijet riru*) e o recipiente do conhecimento sobre como fabricar coisas/artefatos (*mo’e hapoha riru*). Ou seja, a folha de três pontas foi utilizada por Sarara como uma metáfora desses saberes importantes para os Zo’é. Como exemplo, Sarara nos contou que ele mesmo sabe das coisas por ter escutado, no passado, quatro pessoas em particular que sabiam muito: o finado Sihet¹¹⁶, o finado Kirata, o finado Sarakut e o finado Apin.



Figura 30 – Sarara e *piwa kusiweha riru*

Essa explicação de Sarara me fez pensar em duas questões. Em primeiro, nas pessoas zo’é como redes de relações, pois afinal são pessoas que “enchem” os recipientes de conhecimentos de outras pessoas, por meio do ato de recontar relatos, de cantar e de fabricar coisas¹¹⁷. Em segundo, o fato de Sarara ter dito que

116 Em relação ao finado Sihet, Sarara comentou que ele era baixo (*pu’a*) e sempre andava com um ou outro tipo de cocar, chamados de *mytu rawera byk* (cocar preto de pena de mutum) e *toke rawera pirã* (cocar vermelho de pena de tucano).

117 Não penso ser exagero aproximar essa explicação de Sarara à descrição feita por R. Wagner (1991: 4) sobre a pessoa melanésia: “Uma pessoa nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas”.

esses três recipientes de conhecimento estão localizados no ventre (*piwa*) me levou a inferir que *piwa* é o “local do saber”. No entanto, em diversas ocasiões os Zo’é usam a expressão “*tara’āj ate okuha*”, que literalmente quer dizer “é o coração que sabe”. Seja como for, o fato é que para os Zo’é, assim como para muitos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, o conhecimento não está na cabeça. O ventre e o coração é que são os suportes de qualidades sensíveis, de afetos e de conhecimentos.

No dia seguinte, Kandyê e eu voltamos do Kare para o Kejã com Sarara. Durante uma pausa que fizemos na capoeira da aldeia Pirity, perguntei a Sarara sobre as doenças do contato e ele então novamente narrou a cronologia dos primeiros encontros com os missionários. Ao final do relato, comentou: “*Kirahi rahy poropisi!*”, que literalmente quer dizer: “a agressão dos kirahi fez guerra conosco!”.

Ao chegar em Kejã, um dos antropólogos assessores do Iepé, Hugo Prudente, comentou comigo que, no dia anterior, alguns zo’é (como um dos filhos de Kwa’i, assim como Tasi) disseram que os porcos queixadas (*tajaho*) haviam aparecido porque os Zo’é haviam cantado para os Waiwai. Os Zo’é ficaram com a ideia de que há muito porco nas florestas adjacentes ao rio Mapuera, principalmente por conta do filme “Histórias de Mawari”, na qual os Waiwai encenam uma caçada de porcos. E como Boj foi o primeiro a cantar, foi em seu território (Boj rekoha) que os queixadas apareceram.

Festa e Guerra com os Tapy’yj em 2019

Finalmente, em 2019, quando já era certo que as relações zo’é-waiwai seriam as últimas que eu abordaria na tese, eis que em uma certa manhã do mês de junho Tube veio me dizer que naquela madrugada os *tapy’yj* tinham matado vários homens zo’é. Fiquei extremamente confuso com a informação, pois sabia que diversas pessoas estavam em aldeias muito distantes de Kejã, inclusive na beira do rio Kare; e sabia também que há uma possibilidade concreta de existirem grupos indígenas “isolados” na região à nordeste do atual território zo’é, ou seja, na região das cabeceiras dos rios Cuminapanema e Urucuriana. Logo, no entanto, Tube me explicou que Sijũ havia sonhado (*opaho*) e trazido notícias da guerra com os *tapy’yj* na morada dos mortos (*tajwira rupa*). Registrei, então, o relato de Tube [37. “**Festa e guerra com os tapy’yj**”], o qual recontou aquilo que ele ouvira mais cedo Toke falar no rádio, recontando para as aldeias zo’é as informações trazidas por Sijũ.

Desta narrativa de Tube, gostaria de tecer alguns comentários. Em primeiro, Tube menciona que alguns *tapy’yj* vieram primeiro para uma morada dos Zo’é e ficaram amigos. Um dos *tapy’yj* chegou inclusive a comentar: “estou muito feliz com meus

amigos”. Como resultado dessa amizade, os *tapy’yj* convidam os *zo’é* para irem conhecer sua aldeia, ao que os *Zo’é* consentem. Esse coletivo *tapy’yj-zo’é* empreende então uma caminhada de vários dias pela floresta, até a morada dos *tapy’yj* que, então, traem os *Zo’é*: “Matem os *Zo’é*”, disse um *tapy’yj* para seus amigos. A relação de amizade descambou, assim, para a guerra. Essa oscilação entre os polos da festa e da guerra parece ser uma constante das relações *zo’é-tapy’yj*. Gallois & Havt (1998), por exemplo, fazem uma descrição que guardam fortes semelhanças com os episódios de junho de 2019:

“As relações com inimigos identificados como *tapy’yj* foram inicialmente intercâmbios pacíficos que se transformaram em relações conflituosas. [...] De um conjunto extenso de eventos narrados a respeito desses inimigos, dois momentos são importantes. O primeiro, porque os *Zo’é* lhes atribuem a origem de uma boa parte dos cultivares que eles plantam até hoje (certos tipos de mandioca brava e banana, cará, pimenta, algodão e outros). Na época em que tiveram acesso a esses produtos, dizem que também realizavam intercâmbios matrimoniais. Os *Zo’é* dizem que seus ancestrais nunca precisaram ir até as aldeias dos inimigos, pois eram os *tapy’yj* que sempre vinham visitá-los. A referência à obtenção de cultivares é importante, quando colocada em paralelo às afirmações segundo as quais muitas aldeias do centro da área *Zo’é* eram ‘terra de inimigo’. Como os *Zo’é* se fixam na área, acabam por entrar em conflito com os ocupantes anteriores. A iniciativa das agressões é sempre atribuída aos inimigos, que vinham raptar mulheres e matar os homens, arremessando pesadas clavas em suas cabeças” (Gallois & Havt, 1998: 17).

Em segundo, da mesma forma que a oscilação entre festa e guerra parece ser uma constante das relações *zo’é-tapy’yj*, a aliança *zo’é-kirahi* para combater inimigos é reiterada em diversos contextos. Assim, em relação aos episódios de 2019, Tube (re)conta que “depois o pessoal do Izidoro foi [para a guerra] e os *kirahi* foram com ele. E então o pessoal do Izidoro ajudou o Bede, ajudou o Toriri. Muitos *kirahi* foram com armas matar os *tapy’yj*”. Nesse caso específico, a aliança foi feita com os *kirahi-funai*, comandados pelo finado Izidoro (ver cap. 3). No caso do episódio da morte de Wajkyt (ver cap. 6), os *Zo’é* se aliaram com os *kirahi byk* (negros) para matar os *apam*. Na formulação de Kwa’i sobre a Fortaleza de São José de Macapá, *Bahit* se aliou com os *kirahi* para combater os *tapy’yj* que viviam onde hoje é a cidade de Macapá. Resta saber, nesse caso, se os *Zo’é* consideram *Bahit* como *Zo’é* ou ao menos como aliados (isto é, que fazem guerra contra os inimigos *tapy’yj*). Finalmente, em 2016 os *Zo’é* se aliaram com os *kirahi-funai* e com os *kirahi-polícia federal* para combater os *kirahi-garimpeiros* no rio Erepecuru. É notável, nesse último caso, que recentemente alguns *Zo’é* tenham começado a chamar os garimpeiros de *kirahi-tapy’yj*.

O terceiro ponto relevante é a associação que Tube fez entre esses *tapy’yj* contemporâneos e os “índios bravos” que vivem nas cabeceiras do Urucuriana, mencionados por Geraldo Tirió (ver cap. 4). Ou seja, os “índios bravos”

mencionados por Geraldo depois que morrem viram os *tapy'yj tajwit* que fazem guerra com os Zo'é em *tajwira rupa*.

Essa associação, ao meu ver, nada mais é que o processo de historicização do mito/mitificação da história mencionados por Lévi-Strauss ([1984] 1991), Gallois (1994) e Sáez (2005), isto é, quando informações contemporâneas, frutos da experiência recente de alguém, ao serem incorporadas aos relatos “implodem a estrutura estacionária do mito para seguir o devir aberto da história” (Gallois, 1994: 86).

No dia seguinte ao relato de Tube, Sikwet [38. **“Continuação da guerra com os *tapy'yj*”**] veio me dizer que a guerra com os *tapy'yj* ainda não havia terminado. Sijũ havia sonhado novamente e trazido mais notícias violentas. A informação relevante mencionada por Sikwet foi a de que, após a morte de alguns Zo'é na aldeia *tapy'yj*, os outros Zo'é voltaram correndo para Iwi'ara. Kisiriguhu, chefe de Iwi'ara aru (“em cima de Iwi'ara), ao chegar em sua casa viu que a massa da mandioca estava com sangue. *Merejwan!* Uma clara indicação, um presságio, da volta dos *tapy'yj*. Mais uma vez, e assim como em diversos outros contextos, encontros com outros foram precedidos por presságios *merejwan*.

Dias depois desse relato de Sikwet, Sijũ, o homem que estava trazendo notícias da guerra com os *tapy'yj* em *tajwira rupa*, voltou de Jururu (maloca situada na beira do Kare) e apareceu pelo Kejã. Registrei então seu relato sobre a guerra [39. **“Guerra com os *tapy'yj*”**]. A parte inicial do relato de Sijũ já me havia sido recontada por Tube e Sikwet. A parte final, no entanto, apresentou novas informações. Após Kisiriguhu ter identificado, em Iwi'ara aru, sangue na massa da mandioca (presságio *merejwan*), os *tapy'yj* de fato voltaram e cercaram a casa. Logo, no entanto, Izidoro e outros *kirahi* chegaram para ajudar os Zo'é. Com uma “metralhadora” (*bokakwãretaum*; lit: arma com muitas pontas/balas) Izidoro matou todos os *tapy'yj*, exceto quatro jovens. Simirã, que nesse momento também ouvia o relato de Sijũ, me explicou que esses quatro jovens *tapy'yj* então foram levados para a cidade de Santarém-PA por Izidoro, para deporem na Polícia Federal. Os *tapy'yj* foram obrigados a falar a localização das aldeias *tapy'yj* e então Izidoro foi de helicóptero (*tukuruhu*), identificou a localização das aldeias *tapy'yj* e jogou bombas em cima delas, matando todos. Os *tapy'yj* morreram torrados pelo fogo. Os *tapy'yj* que, por sua vez, foram metralhados em Iwi'ara aru não foram enterrados pelos Zo'é (“faria muito mal”, disse Sijũ) e entraram em estado de putrefação, razão pela qual Kisiriguhu abandonou esse local e se mudou com os seus para Kejã aru, a morada dos mortos acima de Kejã. E assim a guerra acabou, tal qual os *tapy'yj* (*tapy'yj opa*). Nesse mesmo mês de junho de 2019, estava prevista também uma atividade de vigilância na região sul da TI Zo'é, com objetivo de checar se haviam sinais recentes de invasores. Na prévia dessa viagem, Tube veio novamente ao Kejã para me trazer

mais notícias de coisas que estavam acontecendo em aldeias distantes. Em seu relato [40. “Os bichos sabem”], Tube me contou sobre dois eventos/presságios *merejwan* ocorridos na localidade de Pokaty nos dias anteriores. Moni (irmão de Tube) havia escutado o pássaro *uru* gritar na madrugada (“*uru, uru, uru*”). Kuruta (esposa de Seri e sogra de Moni), logo depois, escudou o macaco coatá gritar na madrugada também. Segundo Tube, há muito tempo que os Zo’é sabem que tanto o *uru* quanto o macaco coatá são “conhecedores de *tapy’yj*” (*tapy’yj okuha hat ate uru; tapy’yj okuha hat ate kwata*). Esses comportamentos anormais desses bichos eram, novamente, evidências claras de mau-agouro:

“Então eu pensei: ‘acho que os macacos estão conversando sobre os *kirahi*, talvez os macacos saibam sobre os Tirió, talvez saibam sobre os garimpeiros’. O *uru* é um conhecedor de *tapy’yj*. O macaco coatá é um conhecedor de *tapy’yj* também. Então ontem teve *merejwan* do macaco, e aí a Kuruta disse: ‘Cuidado com o *kirahi*, ele te mata!’ disse a Kuruta. Kuruta pensa muito. ‘Talvez sejam *kirahi*, talvez sejam garimpeiros que você encontrará’, ela disse. ‘Acho que é por isso que teve *merejwan* do macaco’ (Tube, 2019).

Poucos dias depois, quando o coletivo formado por diversos zo’é e dois servidores da Funai já estavam na atividade de vigilância no limite sul da TI Zo’é, recebemos pelo rádio a notícia de que os *kirahi* castanheiros tinham invadido a terra zo’é. Nesse mesmo dia, no final da tarde, Tube apareceu novamente em Kejã e fez o seguinte comentário: “*A’e rehe ate uru merejwan, kwata merejwan*. Foi em relação a isso [à invasão dos castanheiros] que teve *merejwan* do *uru*, *merejwan* do macaco”.

Já no mês de julho de 2019, quando a equipe que foi para o limite sul da TI Zo’é já havia retornado, o jovem Kubi’e uhu (14 anos), um dos jovens que está aprendendo a ler e a escrever¹¹⁸, me trouxe seu caderno e pediu para que eu o lesse. Foi então que, na parte central do caderno, encontrei um texto [41. “Escrito sobre a matança dos *tapy’yj* pelos Zo’é”] que versava sobre a guerra com os *tapy’yj*. Percebi então que o jovem Kubi’e uhu, assim como muitos outros Zo’é, também estava recontando relatos, mas em forma escrita, prenunciando novos tempos.

118 No período 2016-2019, por meio do projeto “Floresta em Pé” (mencionado acima), diversos jovens zo’é aprenderam tanto a ler e escrever em língua zo’é quanto a realizar pequenas operações matemáticas. Esse trabalho vem sendo coordenado pelas antropólogas Dominique T. Gallois e Flora Cabalzar.

[Página 1]

Esse é um escrito sobre a matança dos *tapy'yj* pelos Zo'é
Os *tapy'yj* chegaram na casa dos Zo'é e então *Bede* foi junto com eles
O pessoal do *Bede* chegou na morada dos *tapy'yj* junto com os *tapy'yj*
Então o chefe *tapy'yj* ficou bravo com os zo'é
Um *tapy'yj* foi e chegou [na frente] e então esse *tapy'yj* falou [para os outros *tapy'yj*]: tem muitos [zo'é] ali
Então ele disse: “vá e atire flechas [nos Zo'é]”
Foi quando *Bede* viu e falou: “estou bravo”
Foi isso que *Sijũ* falou e então os Zo'é ouviram e eu ouvi também
Assim falou *Kubi'e uhu*.

[Página 2]

Izidoro também tinham armas e então matou muitos *tapy'yj*
Dez *kirahi* foram
Foi o que então disse *Sijũ*
Os Zo'é ouviram, eu ouvi também e o *Tereren* ouviu também
Muitos Zo'é ouviram
Ouviram sobre a guerra feita pelo duplo do *Izidoro*
Agora eu estou com vontade de fazer cocô então eu parei de escrever um pouco
Fui cagar
Assim falou *Kubi'e uhu*.

[Página 3]

Ainda ontém o *Sijũ* sonhou
Então os *tapy'yj* chegaram novamente na casa do *Kisiriguhu*
Naquele momento os *tapy'yj* não falaram com o *Kisiriguhu*
Os *tapy'yj* queriam matar o *Kisiriguhu* e por isso não falaram
Foi o que disse *Sijũ* e então os Zo'é ouviram
Eu estou com vontade de matar *tapy'yj*
Porém eu ainda não fui para a morada dos mortos
É apenas por causa disso que eu ainda não matei *tapy'yj*
Assim falou *Taia* [*Kubi'e uhu*].

[Página 4]

Eu estou muito bravo com os *tapy'yj*

Assim falou *Taia*

Se eu matasse *tapy'yj*

Assim que eu matasse *tapy'yj*

Eu jogaria *tapy'yj* em cima do fogo

E então eu moquearia *tapy'yj*

O pessoal do *Bede* apenas não quis moquear

Quase eu matei

Assim falou *Kubi'e uhu*

Pronto

Acabou.

PALAVRAS FINAIS

“O Um é o Mal, a fonte da infelicidade. O Um é o Estado.”

- Pierre Clastres, 1974 -

O material apresentado na tese tornou evidente que os encontros vivenciados recentemente, ao ativarem memórias sobre assuntos diversos, viabilizaram aos Zo'é uma série de reinterpretações de episódios e temas de seu repertório oral. Essas reavaliações de repertórios produzidas por essas aberturas ao evento, como já havia observado Gallois (1994), são uma característica fundamental da historicidade ameríndia. Os relatos, afinal, não param de ser recontados. Foi desse modo que Sarara, por exemplo, a partir de relatos (re)contados por Geraldo, reinterpretou o episódio da morte de Duby uhu (cap. 5). Os encontros, assim, forneceram elementos novos que engendraram transformações de termos e categorias relacionais, transformações essas que, por sua vez, tiveram efeitos sobre os movimentos de aproximação e distanciamento de pessoas e, portanto, de formação, dissolução e nomeação de coletivos. É nesse sentido que os encontros contribuíram para a reavaliação das classificações de alteridade expressas através dos termos *kirahi*, *tap'yj* e *apam*. Essas categorias relacionadas a graus de agressividade, a índoles, não são “etnônimos”. Da mesma forma, um Zo'é pode virar *tapy'yj* ou *apam*, assim como aconteceu com Kunamiju e assim como Kita (cujo nome de nascimento, *het pirã*, é, também, Kunamiju) quase virou tirió (cap. 2). Zo'é, afinal, também é uma das categorias desse gradiente de identidade e alteridade.

A reiteração, em diferentes contextos, de movimentos territoriais conjugados a atualizações conceituais, atestam, portanto, o que Perrone-Moisés (2006) já havia observado: que as redes de relações nas Guianas são caracterizadas por oscilações (entre aproximação e afastamento, entre concentração e dispersão, entre festa e guerra) que acabam por fazer proliferar diferenciações e pontos de vista. Isso converge com algo que Gallois (2000, 2007) já havia chamado atenção anteriormente, ou seja, que as redes de relações não são formadas pelos movimentos de ‘povos’ mas sim por trajetórias de pessoas que tiveram iniciativas de fazer movimentos e encontros com outras gentes, de trocar coisas, pessoas, e saberes e de formar novos coletivos. Como bem notaram Gallois & Havt (1998), o conjunto de pessoas conhecidas por “Zo'é”, portanto, longe de constituir uma unidade, é formado por “nexos” ou “parcialidades” (*wan*) cuja composição e localização atual, seguindo uma regularidade que já havia sido observada por Havt (1998) é resultado de um movimento contínuo de aproximação e afastamento de pessoas em decorrência de relações ecológicas (sazonalidade e disponibilidade de recursos), políticas (relações de proximidade ou de evitação entre as pessoas;

casamentos) e cosmológicas (presença de outros seres nas adjacências; morte de pessoas próximas).

Tais relações diferenciais articuladas pelos diferentes *wan* zo'é, ao estarem assentadas sobre uma complexa malha de caminhos, me fizeram pensar na possibilidade de abordar analiticamente esses movimentos zo'é a partir do modelo de “espaço reticular” esboçado por Albert e Tourneau (2007) para o caso dos Yanomami em contraposição aos modelos “concêntricos” que invariavelmente procuram definir um “dentro” e um “fora”. Mais do que blocos coesos que se dividem, povos como os Zo'é são constituídos por parcialidades cuja política é justamente a da construção do consenso e da negociação de alianças. Consensos e alianças, por isso mesmo, não são dados, mas constructos. O que é dado é a necessidade de diferenças, e é com base nelas que os *wan* se afastam e aproximam de outros *wan*, sejam eles zo'é ou não-zo'é. O material apresentado, nesse sentido, aponta para uma possibilidade analítica importante, a de que o modelo “reticular” é apropriado não apenas para pensar as “etnogeografias” (o termo é dos autores), mas as próprias redes de relações ameríndias, nas Guianas e alhures.

A vigência, entre os Zo'é, de um espaço “reticular” (articulado por meio de redes de relações entre seres diversos que povoam o mundo) e não de um modelo “concêntrico” (que, seguindo a lógica do Estado, define “grupos” e “limites”) permite entrevermos que, a despeito da emergência de uma categoria “Zo'é” genérica (“nós, os Zo'é”) - a qual teve como efeito o abrandamento, entre os *wan*, dos “códigos de etiqueta” mencionados por Gallois (2000)¹¹⁹ -, as redes zo'é e a formação e dissolução de diferentes *wan* continuam a seguir os caminhos e trajetórias de homens importantes, resultando em relações diferenciais com diferentes tipos de outros. A ação política tem a ver, portanto, com a experiência reportada no passado, que acaba delineando os critérios sobre o que é o real. Episódios pretéritos, dessa forma, são testemunhos que dão validade a modos e ações atuais. Em suma, os encontros fazem proliferar pontos de vista, trocas e coletivos e, assim fazendo, impedem a cristalização de unidades estáveis, a fixação da composição e localização de aldeias e a estabilização conceitual de categorias relacionais.

119 “Um aspecto que marca esses eventos de encontro é a etiqueta que deve ser seguida na aproximação. As atitudes prescritas entre indivíduos que vivem distantes física e/ou socialmente inclui, para pessoas de sexos opostos, a permanente evitação na forma de uma postura que expressa, ao mesmo tempo, estranhamento, vergonha e medo; para pessoas de mesmo sexo, a etiqueta prevê um lento chegar perto: convites usando fórmulas cantadas, diálogos cerimoniais, falar através de intermediários, falar de longe, evitar falar diretamente, falar de costas, etc. Apesar dessa complexa etiqueta, que repõe nos encontros a distância social entre os grupos, são comuns os rituais coletivos nesses momentos de aproximação, eventualmente reunindo a totalidade da população.” (Gallois, 2000: 5).

PARTE II – RELATOS AMERÍNDIOS

01. “Encontros com os Zo’é” (Celestino Katxuyana Tirió, Missão Tirió, outubro de 2011)

Então Fabio, os Zo’é foram na minha aldeia. O Tube. Na verdade, já faz tempo que a Funai sabe que os índios Zo’é fizeram contato com os índios Tirió. Já tem quatro anos. Teve um projeto do PDPI¹²⁰ de fortalecimento das novas aldeias Pedra da Onça, Santo Antônio e Boca do Marapi. Nesse projeto foi incluído criatório de abelha, construção de canoa e expedição até Oriximiná-PA. Quando esse projeto foi aprovado, todas as três aldeias que estavam incluídas no projeto conseguiram fazer. Então, em 2008, tivemos uma expedição no início de fevereiro, expedição de Santo Antônio até Oriximiná-PA. Nessa expedição tivemos o primeiro contato com eles, porque a gente não tinha contato com eles. Teve contato na expedição em 2008. Esse projeto começou em 2006 e 2007, 2008 foi a expedição. A gente estava descendo o rio. A gente encontrou eles através do projeto. Quem fez o contato foi o pessoal que foi na viagem. No meio da viagem encontraram os Zo’é na beira do rio, fiscalizando a terra deles. O que eles disseram no primeiro dia de contato, o primeiro contato que tivemos, eles estavam fiscalizando a terra deles. Tinham um barco que a Funai tinha dado. Nós baixamos o rio todo, o Erepecuru. Tem o Marapi e o Urucuriana, depois já é terra zo’é. Lá eles viram nós. Como a gente não tinha contato antes, eles ficaram com medo. Achavam que a gente era tudo branco, pois estava tudo vestido, de motor de popa. Não consideravam a gente como índio. Depois, quando a gente foi descendo, umas quatro ou cinco da tarde estávamos procurando lugar de dormida. Mas a beira do rio é muito ruim, alto e baixo, e aí fomos descendo e cinco e meia da tarde encontramos com eles, pulando nas pedras. Tinha um piloto do Santo Antônio que achou que era algum bicho, mas depois viu os outros correndo pelo mato. Como o barco deles era muito grande e difícil de remar pra perto da beira do rio, não deu pra eles correrem rápido, mas o piloto viu os índios que estavam lá. A gente sabia que naquela região moravam os Zo’é, mas nunca mantivemos contato com eles. A gente sabia que tinha índio lá, e aí quando chegamos lá nós encontramos. Eram cinco homens e cinco mulheres. Eles estavam de canoa transportando o mantimento deles. Tinha farinha que eles estavam trazendo do acampamento deles para outra cachoeira. Eles vinham voltando, uma voadeira sem motor, só varejão mesmo. Aí nós tivemos o contato. A gente foi lá e eram uns vinte mais ou menos. Ficamos lá com eles e eles contaram a situação deles, que é a Funai, o rapaz, João Lobato, o chefe deles, quem maltrata. Tinha um que sabia falar bem português, explicou que a Funai maltratava, trabalhava e vinha com recurso não sei de onde: “olha, tá aqui dinheiro”. A Funai falava que tinha que fazer projeto pra eles filmar, eles pagavam muita grana, mas a

120 Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI).

Funai só comprava as coisinhas, anzol, faquinha, nada de roupa. E o índio falava: “cadê o dinheiro?” E ele falava: “Zo’ é não precisa, só linha de pesca, terçado e faquinha está bom. Basta.” Eles reclamaram muito, perguntaram como a gente vivia. A gente não tinha contato também, nosso avô. Era assim. Agora está de roupa, de sandália. Eles queriam vir na aldeia, mas eu falei que era muito difícil. Na volta a gente queria levar eles lá, mas não encontramos mais. O Amauri estava gripado, e nos pensamos que não podia encontrar. A gente já sabia de doença e foi embora. E depois não encontramos mais, só outro pessoal. Eles vieram aqui, mas a gente não foi lá. O pessoal do Marapi que pode contar. Depois de fazer contato com eles, o pessoal de Suriname, do Tëpu e Kwamalasamutu, vieram e desceram lá com eles. Depois os Zo’ é foram pro Marapi. Geralmente quando os Zo’ é estão anunciando que estão vindo, a gente entra em contato com o pessoal da Boca do Marapi pra saber a situação de saúde. Eles tem esse cuidado. Eles são indígenas como nós e vivem na fronteira da nossa terra. Se nós soubéssemos dos Zo’ é na época da demarcação da nossa terra, nós teríamos lutado para que fosse demarcado junto com a gente, pra gente poder proteger. Mas nós ficamos sabendo deles bem depois da demarcação da nossa terra. Nessa discussão de criação do mosaico, a discussão é que eles fiquem isolados das outras áreas protegidas. Nós não concordamos, queremos que os Zo’ é fiquem dentro do nosso mosaico de áreas protegidas.

02. “Encontros com os Tirió” (Toke Zo’ é, Kejã, outubro de 2013)

Ohem ipy kuriri, kuriri ohem ipy
Pururuty rekatu, Towojwira hembra
pe. A'e rame Ipo oho pire pōj, uruwu
reke, Ipo kō, Singuhu kō, ji awe. Karu
rame moto Zo' é ojdu. Ipo ojsi ipy,
Tube ojsi ipy, tapyj pe ji apyta,
Towojwira hembra pe. Ipo oho, Tube
oho ihera pe, oho a'e ojsi kuriri, kuriri
ojsi. Ji aha mo'e reke, a'e kiporet ji
ahem. A'e Siju kō ojsak, Baru kō
ojsak nowe, Wapuku jam. A'e
Wapuku baha pyhyk, juke rahy, A'e
Tirió juke rahy nowe kuriri.

Fabio: Bok pe?

Toke: Boke pe. A'e Wapuku baha
niju'uj, a'e Tirió boke obuhu nowe. Ji
dajsagui. Tube jawu: Wapuku baha

Chegaram pela primeira vez naquele tempo,
naquele tempo chegaram pela primeira vez
na clareira do Pururuty, na boca do igarapé
Towojwit. Naquele tempo Ipo foi pescar,
para caçar urubu, o pessoal do Ipo, os do
Sijuhu, eu também. No final da tarde os Zo' é
escutaram motor. Ipo encontrou primeiro,
Tube encontrou primeiro, eu fiquei na casa
na boca do Towojwit. Ipo e Tube foram na
canoa, foram e encontraram naquele tempo,
naquele tempo encontraram. Eu fui caçar, e
cheguei atrás. Aí o pessoal do Siju viu, Baru
também viu, talvez o Wapuku. Aí o Wapuku
pegou o arco, queria matar, aí os Tirió
queriam matar também.

Fabio: com espingarda?

Toke: De terçado. Aí Wapuku não atirou de

pyhyk, a'e Tube “não, name pyhyk!”. Tube kuriri jawu rane. A'e Tube porado, porado, porado. “Jae” ei Tube. “Saha erupi” ei Tube. A'e Tube opyta Tirió ihera pe. Tirió ihera pe Tube opyta. A'e amõ kõi ihet juk nipusi Tirió ihera pe, a'e jiwyt. kwajte kuriri ika moto, kwajte canoa. Kuriri ojsi ipy ee. A'e rame ji aha mo'e reke, a'e Pisin jawu “garimpeiro baja ohem” ei ewe, a'e garimpeiro baja a'e kuriri ji onan uhu eroryj ee rane kururi, a'e ji aha, ihera hohoj ji pikuj, pikuj, pikuj, a'e ji eawu ipy, ji kirahi peku kuha tik, a'e ji eawu tarak “batu jawa rejot?”, Ji kuriri eawu tarak, eawu tarak ee kuriri. “Batu jawa rejot? Funai dapotari!” Ji eawu kuriri. Ji eawu Santo Antônio iwan pe.

Fabio: Santo Antônio iwan?

Toke: Santo Antônio iwan. “Ika so tõnõ?” ji eawu kuriri. “Dajkaj tõnõ, ji dapotari tõnõ, dajkaj tite tõnõ iki” eawu kuriri. A'e nipitun ee, a'e Tirió jawu “nere potat so iki ji akit?”. “Nere potat so?” i ewe. A'e “dajkaj kirahi, a'e ne rekit, dade ne reha” eawu kuriri. A'e jiwit oho, oho Oriximiná ty. Okwa Oriximiná ty oho.

Fabio: bobeco so Tirió mo'e kõi a'e rame?

Toke: dabobeco, dajkaj, doeruri, daokuhaj zo'é. A'e Santo Antônio iwan zo'é ojsin ipy, a'e Santo Antônio iwan oho, ajiri cinco dia jiwit okwa. A'e rame oho. Jiwit oho.

Fabio: A'e zo'é ojsi jiapyt so?

Toke: Dojsini. A'e rame Suely kõi potat vacina, vacina rahy, a'e zo'é ohem, iki ohem. Ohem ba. Ajiri ji aha

arco, e então os Tirió encostaram o terçado também. Eu não vi. O Tube falou: o Wapuku pegou o arco, aí o Tube “não, não pegue!”, o Tube falou naquele tempo. Aí o Tube conversou, conversou, conversou. “Vamos” disse Tube. “Vamos comigo” disse Tube. Então o Tube ficou na canoa dos Tirió. E os outros amarraram a canoa velha na canoa dos Tirió. Tinham dois motores naquela ocasião, duas canoas. Naquele tempo foi o primeiro encontro mesmo. Eu tinha ido caçar e o Pisin me falou “talvez os garimpeiros chegaram”, aí como talvez os garimpeiros tivessem chegado eu corri muito, estava muito bravo, aí eu fui, remei, remei, remei a voadeira grande, aí eu falei primeiro, eu sei falar um pouco a língua dos *kirahi*, aí eu falei duro “por que vocês vieram?”, eu naquele tempo falei duro, falei muito duro. “Por que vocês vieram? Funai não quer!” eu falei, falei pro pessoal de Santo Antônio.

Fabio: Pro pessoal de Santo Antônio?

Toke: Pro pessoal de Santo Antônio. “Tem tosse?” eu perguntei. “Não tem tosse, eu não quero tosse, não tem mesmo tosse aqui” eu falei. Então ficou de noite, e o Tirió falou “você quer que a gente durma aqui?”. Aí eu falei “não tem kirahi, então durmam e amanhã vocês vão”. Aí de manhã foram, foram para Oriximiná. Passaram e foram para Oriximiná.

Fabio: Naquela vez os Tirió deram coisas para os Zo'é?

Toke: não deram, não tinham, não trouxeram, não conheciam os Zo'é. Aí o pessoal do Santo Antônio encontrou os Zo'é primeiro, e então o pessoal de Santo Antônio foi, e cinco dias passaram de volta. Naquele tempo eles foram e voltaram.

Fabio: Aí os Zo'é encontraram de novo?

Toke: não encontraram. Naquela época a

Towojwira hembra, a'e Tirio kō, Santo Antônio iwan kō dybo tenōñ obuhu, a'e zo'é pyhyk rane kuriri, piehu. Piehu eeee kuriri apyhyk.

Fabio: ohem so Tirió zoe rupa pe a'e rame?

Toke: Dohemi. Dohemi rane kuriri. (pausa pensativa). Ohem! Ohem pehin kuriri. Okwa pupuruni hembra, a'e pehin ohem Towari abyra rupa pe. Kwemewe ut. Ut. Pehin Tirió ut.

Fabio: Awa ohem? Awa Tirió re het?

Toke: Tiabri kuriri ohem. Tiabri. Het. Tiabri. Santo Antônio iwan ate. Santo Antônio iwan rayt. Ta'an. Ohem Towari abyra rupa, a'e sesein oho jiwit. Ohem, ojsak tik, a'e jiwit oho. Hat. Hat ee kururi, tajaho rapijet. A'e iki rewe (nesse momento Toke apontou a posição do sol) oho ohem Erepecuru pe. A'e Tirió oho rane. Oho rane Oriximiná, a'e ajiri jiwit, dajsagui, dybo tenōñ tirió buhu Towojwira hembra pe, Poruruty re katu. A'e Santo Antônio iwan oho, oho rane rupa pe, a'e porado baja, porado baja, porado baja “ajsak Zo'é” i baja kuriri. “Ajsak Zo'e” i baja. A'e ajiri Kwamala iwan kō ohem. Jahy reta e rane kuriri, jahy reta rane, a'e Kwamala iwan ohem. Ohem Towari abyra rupa pe. San puri Kwamala iwan ohem...

(nessa hora começa uma discussão entre os ouvintes do relato sobre qual teria sido o lugar desse encontro entre os Zo'é e o Kwamala iwan. Após essa discussão, Toke continua.)

Toke: Pururuty pe San ojsi ipy. Pajesini oho pire pōj a'e ojsak ipy.

Suely queria vacinar, queria vacinar, aí os Zo'é vieram, vieram pra cá (no Kejã). Vieram todos. Depois eu fui para a boca do igarapé Towojwit, e os Tirió, o pessoal do Santo Antônio, só deixou roupas, aí os Zo'é pegaram mesmo naquela época, novas. Novas mesmo pegaram.

Fabio: os Tirió vieram para as aldeias zo'é?

Toke: Não vieram, não vieram mesmo. (pausa pensativa). Vieram! Veio um. Passaram pela boca do Pupuruni, e então um veio até o Towari abyra rupa. Veio bem cedinho. Veio. Um Tirió veio.

Fabio: Quem veio? Como era o nome do Tirió. Toke: Tiabri veio naquele tempo. Tiabri. Nome. Tiabri. Do pessoal de Santo Antônio mesmo. Filho do pessoal de Santo Antônio. Jovem. Veio no Towari abyra rupa, e logo foi embora. Veio, olhou um pouco e foi embora. Andou rápido, rápido mesmo naquele tempo, igual porco queixada. Aqui assim (nessa hora Toke apontou a posição do sol) foi e chegou no Erepecuru. Então os Tirió foram mesmo. Foram para Oriximiná, e depois voltaram, eu não vi, apenas roupas os Tirió colocaram na boca do Towojwit, na clareira do Pururuty. Aí então o pessoal do Santo Antônio foi, foi pra aldeia, e aí talvez se reuniram, reuniram, reuniram talvez: “Vimos Zo'é” disseram talvez naquela ocasião. “Vimos Zo'é” disseram talvez. Então depois o pessoal de Kwamala veio, muitas luas depois, muitas luas mesmo, e então o pessoal de Kwamala chegou. Chegaram no Towari abyra rupa. Os de Kwamala chegaram junto ao San...

(nessa hora começa uma discussão entre os ouvintes do relato sobre qual teria sido o lugar desse encontro entre os zo'é e o Kwamala iwan. Após essa discussão, Toke continua).

Pajesini Ojsak ipy eee Kwamala iwan. A'e Pajesini jawu: "ika Zo'é Mojwen pe", A'e Tirió oho Mojwen. Pajesini rupi oho. A'e Mojwen oho rane, a'e Mojwen pe oporado ba, ajiri ut nowe, Towari abyra rupa pe ut nowe, ihera pe. Pupuruni hembra tiwi ut.

Fabio: mō reta Kwamala iwan ika?

Toke: Jikwe! Jikwe kuriri. Waiwai kwajte nowe. Mapuera iwan nowe, Kwamala iwan rupi. Geraldo ate kuriri ohem, Aisea ate. Geraldo ate oporado katu. Tirió kō jikihe dapotari, omanoha dapotari. Geraldo porado uhu kuriri "name zo'é juke" i Geraldo kuriri. "Name zo'é juke" i. Kuriri Ipo ate ojsi ipy, a'e Geraldo ate ojsi ipy. Geraldo ate kirahi peku kuha tik. A'e rame Amauri juke rahy, A'e Geraldo ate "name juke" i kuriri. Geraldo kuha uhu eee, dapotari e zo'é omanoha. Dapotari e e kuriri.

Fabio: A'e rame rádio pe San jawu amō zo'é iwan so?

Toke: A'e ruã. Pe rupi. Funai awi kuriri zo'é ohem nimim. João awi ohem nimim. Sarara ohem Pokaty pe. Pokaty pe ji apyta. A'e Sarara "ika Tirió Towari abyra rupa pe" i, A'e kuriri ji aha ajsak. A'e ji aporado, ji aporado: "Mō moto? Ji moto? Cadê motor 15, cadê bok?", A'e ji aporado tarak uhu rane kuriri. Kirahi peku pe ji aporado kuriri. "Dajkaj voadeira, dajkaj moto, ji apotaru" eawu kuriri. Ane'eng uhu. A'e rame ji arō rane. Ajiri jiwyt kuriri moto oerut, bok oerut.

Fabio: Mō reta jahy jiwyt?

Toke: foi no Pururuty que San encontrou primeiro. Pajesini foi pescar e então viu primeiro. Pajesini viu em primeiro mesmo o pessoal de Kwamala. Aí Pajesini falou "tem Zo'é no Mojwen", e então os Tirió foram para o Mojwen. Foram com o Pajesini. Foram para o Mojwen, aí no Mojwen, terminada a conversa, depois voltaram também, para o Towari abyra rupa voltaram também, de canoa. Voltaram pela boca do Pupuruni.

Fabio: tinham quantas pessoas de Kwamala?

Toke: Muitos! Tinha muitos! Dois Waiwai também. O pessoal do Mapuera também, junto com os de Kwamala. O Geraldo mesmo veio, Aisea veio. Geraldo que sabe conversar bem. Os Tirió não querem falecimentos, não querem mortes. Geraldo fez reunião grande naquela época. "Não matem os Zo'é" disse o Geraldo. "Não matem os Zo'é", ele disse. Naquele tempo em que o Ipo encontrou primeiro, foi o Geraldo mesmo quem encontrou primeiro. É o Geraldo que sabe falar um pouco a língua dos kirahi. Naquele tempo o Amauri queria matar, aí o Geraldo disse: "não mata!". O Geraldo mesmo que disse naquele tempo "não mata!". Geraldo sabe muito mesmo, não quer de jeito nenhum a morte dos Zo'é. Não queria de jeito nenhum naquela ocasião.

Fabio: Naquele tempo o San falou pelo rádio para os outros Zo'é?

Toke: Não. A pé. Os Zo'é vieram escondidos da Funai. Escondidos do João. O Sarara veio até o Pokaty. Eu estava ficando no Pokaty. Aí o Sarara disse "tem Tirió no Towari abyra rupa", e então eu fui lá ver. Aí eu conversei, conversei: "Onde está o motor? Meu motor? Cadê motor 15, cadê espingarda?" Eu falei duro, duro mesmo naquela ocasião. Falei na língua dos kirahi. "Não tem voadeira, não tem motor, eu quero muito", eu falei. Eu

Toke: Jahy reta. Kapiruhu Tirió kuriri. Oho puku ee rane. Ajiri jiwyt, a'e rame moto oerut tik. Bok tik oerut. kwajte oerut kuriri.

Fabio: Ene tenõnõ oporado tarak?

Toke: Ji tenõnõ aporado tarak. Namihit daoporadoj, Moni daoporadoj. Ji tenõnõ aporado tarak ee kuriri, a'e moto apyhyk.

Fabio: Pirik so Kwamala iwan kuriri?

Toke: Pirik. Pirik uhu kuriri. Ene resak so?

Fabio: Ajsak! Kuriri ajsak. Mõ'e a'e rame Kwamala iwan oerut?

Toke: dybo a'e rame oerut. Kuja dybo Tirió oeruruhu kuriri. Saia oeruruhu.

Fabio: A'e rame kuja dybo zo'é kõ opohit?

Toke: Oahpy tenõnõ. Oahpy nimim kuriri. Tirió dajsagui. Zo'é dapotari. kubi'e dybo ruã a'e zo'é dapyhygui. Tirió jawu “name oaphy!”, a'e zo'é muha “dahej dybo”, a'e oahpy nimim.

Fabio: A'e rame Kwamala iwan jiwyt, a'e moto oerut. A'e rame Kita oho Kwamala pe? A'e so?

Toke: A'e rame ate Kita oho. Oho kuriri.

Fabio: Oho rahy so Kita?

Toke: Oho rahy baja! Oho nimim! Zo'é kõ dapotari. Dapotareei. Kita oho nimim. San a'e rame dijawuj taragui, a'e Kita oho.

Fabio: A'e Kita oho, mõ reta jahy Kita opyta?

Toke: Mõ reta jahy? Ji dakuhaj. Okit reta uhu, pehin jahy baja, kwajte jahy baja. Opyta puku Kita. Radio pe eawu, radio Funai pe eawu kuriri.

gritei muito. E então eu esperei muito. Depois voltaram e trouxeram motor, trouxeram espingarda.

Fabio: voltaram em quantas luas?

Toke: Muitas luas. Trabalharam muito os Tirió. Ficaram muito tempo. Depois voltaram, e então trouxeram um motor. Trouxeram uma espingarda.

Fabio: Só você conversou?

Toke: Só eu conversei duro. Namihit não conversou, Moni não conversou. Só eu conversei duro naquele época, e então eu peguei o motor.

Fabio: O pessoal de Kwamala filmou naquele tempo?

Toke: Filmou. Filmou muito. Você viu?

Fabio: Eu vi! Há tempos atrás eu vi. O que o pessoal de Kwamala trouxe naquele tempo?

Toke: Trouxeram roupa. Os Tirió trouxeram muita roupa de mulher. Trouxeram muita saia.

Fabio: Os Zo'é abandonaram as roupas femininas naquela ocasião?

Toke: Só tocaram fogo. Tocaram fogo escondido. Os Tirió não viram. Os Zo'é não queriam. Não pegaram pois não era roupa de homem. Os Tirió falaram “não toquem fogo!”, e então os Zo'é pensaram “essa roupa não é boa”, e queimaram escondido.

Fabio: Naquela época o pessoal de Kwamala voltou, trouxeram motor. Foi naquela época que o Kita foi para Kwamala? É isso?

Toke: Naquela época mesmo que o Kita foi. Foi.

Fabio: O Kita queria ir?

Toke: Queria ir talvez! Foi escondido! Os Zo'é não queriam. Não queriam mesmo. Kita foi escondido. O San naquela época não falou duro, e então o Kita foi.

Fabio: Aí o Kita foi, quantas luas ele ficou?

Toke: Quantas luas? Não sei. Dormiu muito,

Fabio: ajiri Tirió iwan oerut?

Toke: Oerut. Urunai iwan oerut. Urucuriana hembra oerut. Ki Urunai iwan dohemi. Ji tenõnõ aha, moto pe ji aha. João Lobato potat ji aha Kita oerut, a'e gasolina obo.

Fabio: kuha so João Lobato a'e rame Tirió ojsi zo'é kô?

Toke: Kuha João. Kuha rane.

Fabio: Awa jawu João pe?

Toke: Zo'é kô jawu rane. Jawu uhu. Pehin João Lobato daokuhaj rane. Ohem ipy ee a'e João daokuhaj. Ajiri João okuha. A'e João moto rehe okuha, a'e jawu "moto oerut", a'e iki moto ohem. A'e João Lobato daokuhaj bok. A'e bok opyta nimim. A'e Antenor Brasília Funai ohem, a'e Brasília Funai oporado. "Ika bok kuriri. Ika bok, Kwamala iwan bok ika", eawu Antenor pe. A'e Antenor "oerut tajsak" i kuriri. A'e Antenor ojsak, ojsak, "He bok! He bok!" Antenor jawu kuriri. "Name João Lobato pe obobo" ei kuriri. "Name João Lobato tapyhyk", Antenor jawu. A'e ji ajdu, ji dabobeoj.

Fabio: A'e ajiri, ohem so Tirió iwan jiapyt zo'é rupa pe?

Toke: Dohemi. Urucuriana hembra tenõnõ Tirió iwan ohem jiapyt. Ohem reta jepe kuriri. Dajkaj rane Funai mo'e kô kuriri. João Lobato damokonani. A'e apotaruhu ti, apotaruhu ti, a'e João Lobato pe ji aporado puku, aporado puku e e. A'e João Lobato "ene dere muruhaj, omano potat zo'é". A'e João damokonanrahyj. Ne'eng uhu kuriri João. João bravo duro, a'e ji bravo duro nowe. Pide tik, boke tik João

talvez uma lua, talvez duas. Ficou muito tempo Kita. Eu falei pelo rádio, falei pelo rádio da Funai naquela época.

Fabio: Depois os Tirió trouxeram?

Toke: Trouxeram. O pessoal de Urunai trouxe. Trouxe até a boca do Urucuriana. O pessoal do Urunai não veio até aqui. Só eu fui, de motor. João Lobato queria que eu fosse lá buscar o Kita, aí ele deu gasolina.

Fabio: O João Lobato sabia naquele tempo que os Tirió encontraram com os Zo'é?

Toke: O João sabia. Sabia mesmo.

Fabio: Quem falou para o João?

Toke: Os Zo'é falaram. Falaram muito. O João só não sabia de um encontro. Do primeiro encontro o João não ficou sabendo. Depois o João soube. E então sobre o motor João ficou sabendo, e aí falou "traz o motor", e então o motor chegou aqui. Aí o João não sabia da espingarda. E a espingarda ficou escondida. Daí o Antenor da Funai Brasília veio, aí a Funai Brasília fez reunião. "Tem espingarda. Tem espingarda que o pessoal de Kwamala trouxe", eu falei para o Antenor. O Antenor disse "traz para eu ver". Aí o Antenor viu, viu, "espingarda é bom! espingarda é bom!" disse o Antenor. "Não dê para o João Lobato" ele disse então. "Não é para o João Lobato pegar", o Antenor falou. Então eu escutei e não dei.

Fabio: Depois os Tirió vieram de novo para as aldeias zo'é?

Toke: Não vieram. Só até a boca do Urucuriana os Tirió vieram de novo. Acho que vieram muitos naquela época. Não tinham coisas da Funai naquela época. João Lobato não comprava. Eu queria muito, queria muito, aí eu conversei muito com o João Lobato, conversei muito mesmo. E o João Lobato falava "você não pensa, os Zo'é podem morrer". E então o João não queria

konan. A'e Tirió pe ji aporado tarak moto rehe, bok rehe.

Fabio: A'e ajiri zo'é oho Marapi?

Toke: Ajiri oho. Claudio ate kuriri oporado. Kwamala iwan ohem jiapyt Urucuriana hembra pe, a'e Zo'é oho ojsi. Ji aha remo pe. Kibuku. Cinco dia ji akit, a'e tenõñõ Urucuriana hembra ohem, kwemewe. A'e ji arõ, arõ, a'e kwarahy jere ipy rame moto ji ajdu. "Ika moto" amuha kuriri, a'e ohem. A'e aporado mo'e rehe. Kihe dajkaj. Carapanã pijet dajkaj. João rame zo'é oho. Kuha rane Joao a'e rame. Ji aha mo'e ahi rape kapit, a'e kuha Joao jepe kuriri. Ne'eng João. Ne'eng tenõñõ. Damokonani mo'e. Mo'e damokonani. A'e kuriri oho uhu zo'é kuriri. Zo'é remo pe oho. Amõ pe rupi oho. Sera'it kõ, Kuru kõ, A'y kõ, pe rupi oho. Sarara kõ, pe rupi amõ kõ oho. Kite re rowai oho. A'e zo'é oho, oho uhu zo'é kuriri Urucuriana hembra, a'e ihet puku ohem. Pukuuuu. puku e e e ihet kuriri. A'e zo'é opyta uhu ihera pe, a'e três hora oho. Quatro hora baja oho, A'e pitun ipy Marapi pe ohem.

Fabio: A'e mõi reta jahy zo'é kõ opyta?

Toke: Opyta puku rane Ruwa kõ. Pehin jahy baja Ruwa kõ opyta. Ji pehin jahy raje ajiwyt. Dajkaj rane Funai mo'e konanha a'e rame, a'e zo'é kõ oho uhu. Ji aporado uhu kuriri João Lobato pe, moto rehe, bok rehe. Dapotari e e João kuriri. A'e ji eawu "moto bok ruã, a'e nere konan a'e policia ojsak tenõñõ. Moto bok ruã. Bok tenõñõ policia doryj". A'e eroryj uhu kuriri. Namihit

comprar. Gritava muito o João. João "bravo duro", e eu ficava "bravo duro" também. Um pouco de anzol, um pouco de facão o João comprava. Aí eu conversei duro com os Tirió sobre motor e sobre espingarda.

Fabio: Depois os Zo'é foram para o Marapi?

Toke: Foram depois. O Cláudio que conversou. O pessoal de Kwamala veio de novo até a boca do Urucuriana, aí os Zo'é foram encontrar. Eu fui a remo. Longe! Dormi cinco dias, e então chegou a boca do Urucuriana, bem cedo. Então eu esperei, esperei, e quando foi no começo da tarde eu ouvi o motor. "Tem motor" eu pensei, e então chegou. Aí eu conversei sobre as coisas. Não tem rede. Não tem mosquito. No tempo do João os Zo'é foram. O João naquele tempo sabia. Acho que ele sabia quando eu fui trabalhar na pista de pouso. João gritava. Só gritava. Não comprava coisas. Coisas ele não comprava. E então naquela época os Zo'é foram muitos. Alguns foram de remo. Outros foram a pé. O pessoal do Sera'it, do Kuru, do A'y, foram a pé. O pessoal do Sarara, foram a pé. Foram por essa margem de cá. Aí os Zo'é foram, foram muitos para a boca do Urucuriana, e então chegou uma canoa comprida. Compriiiiida. Comprida mesmo. Então muitas Zo'é ficaram na canoa, e as três horas da tarde foram. Quatro horas talvez, e quando começou a escurecer chegou no Marapi.

Fabio: Quantas luas os Zo'é ficaram?

Toke: O pessoal do Ruwa ficou muito tempo. Uma lua talvez o pessoal do Ruwa ficou. Eu fiquei menos de uma lua e voltei. A Funai não comprava coisas naquela época, e então muitos Zo'é foram. Eu fiz muita conversa com o João Lobato, sobre motor, sobre espingarda. O João não queria mesmo. Aí eu falei "motor não é espingarda, você compra

daporadoj, ji tenõnõ aporado tarak ee Funai pe kuriri.

e a polícia só fica vendo. Motor não é espingarda. Só com espingarda que a polícia fica brava”. Eu fiquei muito bravo naquele tempo. O Namihit não conversava, só eu conversava duro mesmo com a Funai naquele tempo.

03. “Encontro com os Tirió” (Ipo Zo'é, Kejã, setembro de 2017)

A'e rame Towojwira hembra zo'é opyta. Toke, Siju kõ opyta, a'e Zo'é pireuhu mohem, a'e okit. Kweme Zo'é kisi ti, a'e domanoj. Merejwan! A'e domanoj, a'e zo'é ate okuha: kirahi! Ika baja Erepecuru rupi. Zo'é kuha ate Erepecuru kirahi rekoha. Ajiri okit, ajiri ji aha y rupi. Y pikuj rehe, tube pikuj, bewe ihet aha, A'e Towojwira kupej itu ihet dohemi, jiwyt, jiwyt, jiwyt. A'e ererekwat iwi sin aru pe opyta, A'e pehin ji aha. Y robe'y ty ji ahem. Ika y japat, a'e ererekwat ojsak. “kirahi ika kotyty”, erekwat ewe. Y robe'y ji aha a'e ji dajsagui, Erepecuru japat a'e ji dajsagui. Kirahi koty ika i, a'e ji ahem. Mo'e? Koty kirahi ika i! A'e ajsak, kwajte ihet, A'e eawu: ejot kiwoty. A'e ji ihet pikuj, a'e erekwat jupit. A'e ajiwit tik, A'e ika te, a'e ihet parang. A'e Tirió kõ ika motor a'e sesej ohem. A'e Tirió pojaj. Pojaj (nesse momento da narrativa, Ipo gesticulou da forma como os Tirió fizeram, cruzando e abrindo as mãos acima da cabeça). Pojaj. A'e tirió ohem. Pehin ihet okwa, amõ opyta kupej rupi, ba'u. “Ji akwa Oriximiná rupa ty”, Tirió jawu. (Kita no fundo diz: Tirió kiji a'e tirió jawu “não me mata”. Zo'é ojsi ipy a'e

Naquele tempo os zo'é estavam na boca do Towojwira. Ficaram o pessoal do Toke, do Siju, os zo'é pegaram trairão e dormiram. Bem cedo os zo'é cortaram o peixe, que então não morria. Merejwan! Então não morria, e os zo'é então sabem: kirahi! Tem kirahi no Erepecuru talvez. Os zo'é sabem que o Erepecuru é território de kirahi. Depois dormimos, e então eu fui pelo rio. Fui remando, Tube foi remando também, o barco foi indo devagar, e aí na cachoeira depois do Towojwit a voadeira não passava, voltava, voltava, voltava. Então minha esposa ficou na praia, e eu fui sozinho. Cheguei na beira do rio. Lá o rio é curvo, e minha esposa viu. “tem kirahi lá”, minha esposa me disse. Eu fui pra beira do rio e não vi, o Erepecuru faz uma curva e eu não vi. Tem kirahi lá, ela disse, e então eu vim. O que foi? Tem kirahi lá, ela disse. Daí eu vi, duas canoas, e disse: venha pra cá. Então eu remei a canoa, e minha esposa subiu. Eu voltei um pouco, aí tinha pedra e a canoa encalhou. Os tirió tinham motor e chegaram rápido. E então acenaram. Acenaram (nesse momento da narrativa, Ipo gesticulou da forma como os tirió fizeram, cruzando e abrindo as mãos acima da cabeça). Acenaram. Então os tirió chegaram. Uma canoa veio, a outra ficou por trás, tomando cuidado. Estou passando para Oriximiná, disse o tirió. (Kita no fundo diz: “tirió ficou com medo e então disse ‘não me mata’. Encontrou primeiro os zo'é, e então tirió ficou com medo.

tirió kiji. A'e jawu não me mata. Ji oho oriximina tenõñõ). A'e ojsi, a'e ywy sin aru opyta rane. Mo buku de rupa? i tirió. Ke, eawu. A'e karugue ee, a'e tirió opytarahy, A'e okit. Ywy sin aru okirahy, a'e ji ojsi, A'e erupi ut. A'e sesej Towojwira hembra pe ohem. A'e zo'é puri okit. Õ buku pe okit, a'e pehin okit. A'e kweme Toke jawu: ja'e ui reruri, ui dajkaj. A'e kwemewe ut, a'e Pupuruni ut, a'e Towari abyra rupa pe ohem, a'e pehin tirió Towari abyra rupa pe ohem, Toke rupi. Ajiri tirió jiwyt oho, ajiri tirió jiwyt jiapyt, ohem jiapyt Towojwira hembra pe, a'e tirió okwa, dokiri jiapyri. ajiri tenõñõ tirió jiwyt jiapyt. Toke ðaro ti, ðaro ti, ðaro ti, okireta, A'e ui opa, a'e Toke jiwyt. A'e Toke Pokaty ohem, a'e tirió okwa jiapyt, jiwyt okwa. A'e zo'é dojsagui. Ajiri zo'é jiwyt oho, tajsak, a'e tirió okwa iman. A'e oho iman tirió Marapi pe. A'e rame ika ui tapyj wryty, a'e tirió ui reha ta'u. A'e tirió dybo tenõñõ buhu, Towojwira pe. bokope. A'e rame tirió ji ojsi ipy, A'e kiji uhu tirió kõ kuriri. Ika boke, A'e tirió zo'é juke rahy nimim baja, ika boke, a'e pyhyk nimim. Ika ihet, a'e tirió buhu nimim. Euke rahy baja. Ajsak nimim tirió boke reka. A'e ohem puku, A'e zo'é jawu jawu jawu, a'e tenõñõ tirió boke buhu ihet pe. Euke potat, A'e ajuke potat nowe. Fabio: oekyj so zo'é baha? Doekyj zo'é baha. Zo'é dapyhygui wywa. Tirió jawu “amigo”, “amigo” i tirió jawu. Kirahi jawu ba iman amigo, A'e zoe kuha ate “amigo”. Ajdu

E então falou ‘não me mata’. Eu só estou indo para Oriximiná”). Encontraram e ficaram na praia. Sua casa é longe? Falou o tirió. É perto, falei. Estava já bem de tardinha, e então os tirió quiseram ficar, e dormiram. Queriam dormir na praia, então eu encontrei, e vieram comigo. Logo chegamos na boca do Towojwit. Os tirió dormiram com os zo'é. Nessa distância dormiram (ipo apontou com a mão). Dormiram uma noite. Então cedo Toke disse: “vamos pra você pegar farinha, não tem farinha”. Aí cedinho voltaram, voltaram pro Pupuruni, e chegaram no Towari abyra rupa. Um tirió chegou no Towari abyra rupa, junto com Toke. Depois os tirió foram embora, depois vieram de novo, chegaram novamente no Towojwira hembra, e então passaram, não dormiram. Só depois é que os tirió voltaram novamente. Toke esperou, esperou, esperou, dormiu várias noites, até a farinha acabar, e daí voltou. Quando Toke chegou no Pokaty é que os tirió passaram de novo, voltando [de Oriximiná]. Os zo'é não viram. Depois os zo'é foram lá, queriam ver, mas os tirió passaram primeiro. Aí os tirió foram pro Marapi. Naquela vez tinha farinha embaixo da casa, e os tirió levaram pra comer. E colocaram roupas, no Towojwit. Foi isso. Naquele tempo eu encontrei os tirió primeiro, então os tirió ficaram com muito medo. Tinha terçado, aí os tirió queriam talvez matar escondido os zo'é, tinha terçado, então pegaria escondido. Na canoa, os tirió colocaram escondido. Queria me matar talvez. Eu vi escondido que o tirió tinha um terçado. Aí ficaram bastante, zo'é falou, falou, falou, só então é que os tirió deixaram o terçado na canoa. Se ele quisesse me matar, eu ia querer matar ele também. Fabio: os zo'é puxaram o arco? Não puxamos o arco. Os zo'é não pegamos flechas. Tirió falou “amigo”, “amigo” falaram os tirió. Os kirahi já tinham falado antes “amigo”, e então os zo'é já sabiam

tute “amigo” i. Ji, ererekwat, Tube, Tube rerekwat, By, Tatu, Tamupua, a'e rame ojsi ipy. A'e ihet parang, A'e Tatu te aru onan, kiji uhu Tatu kuriri. A'e tirió kō ohem ba, a'e zo'é kō jawu “ejot te re jupit”. Bokope. Tirió ji ojsi ipy e e. Ajiri ji dajsagui jiapryri rane. Ki ji rekoha, a'e ji dajsagui jiapryri.

“amigo”. Eu escutei bem eles falarem “amigo”. Eu, minha esposa, Tube, esposa do Tube, By, Tatu, Tamupua, naquele tempo encontramos primeiro. Então a voadeira encalhou, e o Tatu correu por cima das pedras, com muito medo. Aí os tirió chegaram e os zo'é falaram [para Tatu] “venha aqui pra você subir”. Foi isso. Eu encontrei primeiro mesmo os tirió. Depois eu não os vi novamente mesmo. Meu território é aqui [estávamos no Kejã], e então eu não os vi de novo.

04. “Primeira ida à Boca do Marapi” (Moni Zo'é, Kejã, setembro de 2016)

Ji aha ipy ee, Toke rupi. Toke, ji, Namihit, aha ipy e Marapi pe. A'e Marapi pe ohem, a'e tirió kō oporado. “dajukej potari tite zo'é” i. Akiji miri rane. Ba'u jukeha kuriri. Aisea kuriri ohem ipy ee, cacique ate Aisea, cacique ramō ika. A'e Aisea ate oreha, a'e Marapi pe aha ipy ee. A'e oporado tenō muam tirió kō pe, Deus pe oporado. “name zo'é juke!, Deus jawu, i”. Tirió deus jawu. “Name zo'é juke! i, Deus jawu, i”. Geraldo obeo ewe. Geraldo kirahi peku okuha, a'e obeo tik. A'e amō ramō. “name zo'é deuke! i. Deus jawu, i. “tata uhu ajtyk potat!” Deus jawu, i. “deuke, a'e tata uhu ajtyk potat”, ei Deus Marapi iwan pe. Ji, Namihira kō tirió juke, a'e tata uhu Deus oityk potat, Deus jawu, a'e tirió jawu ewé ajdu katu. Okuha tirió Deus rehe. Okuha baja. Jijet! Jijeruhu! “kuré kana, kuré kana, kuré kana” i kuriri. Jijet ee. A'e ji anipunim, tirió nipunim, a'e ji

Eu fui primeiro. Toke, eu, Namihit, fomos em primeiro mesmo para o Marapi. Chegamos em Marapi, e então os tirió conversaram. “não queremos matar os zo'é”, disseram. Eu fiquei um pouco com medo. Tomei cuidado para não morrer. Aisea veio primeiro, Aisea é cacique, é como cacique. E então Aisea nos levou e então nós fomos ao Marapi pela primeira vez. Então ficamos conversando com os tirió, conversando sobre deus. “Não mate os zo'é!, Disse deus”. Falou o Deus do tirió. “não matem os zo'é!, Disse Deus”. Geraldo me disse. Geraldo sabe a língua do kirahi, aí me contou um pouco. Teve outra também. “não é para os zo'é matarem vocês!”, Falou Deus. “vou lançar fogo grande”, disse Deus. “se matarem vocês, vou então atirar fogo grande”, disse Deus para os do marapi. Se eu, Namihit, matássemos os tirió, Deus ia jogar fogo grande, disse Deus, e então os tirió me contaram e eu escutei bem. Os tirió sabem de Deus. Acho que sabem. Cantam! Cantam muito! “kuré kana, kuré kana, kuré kana” diziam. Cantavam mesmo. Então eu fechava os olhos, os tirió fechavam os olhos, mas eu não escutava, aí eu não sei.

daedoj, ji dakuhaj. Daedoj Deus awu, tirió tenõõ okuha a'e ojdu. Ji dakuhaj tirió peku, a'e ajdu tenõõ. "name zo'é tat debahy! i", Deus jawu. Muha katu Deus zo'é rehe. "name ee zo'é juke! i, deus jawo", ei tirió ewe a'e ajdu katu. Geraldo ate obojiapyt, a'e ajdu. Kuriri Geraldo jawu Sihet tirió ojsi ipy, Santo Antônio iwan ojsi ipy, a'e tirió kõ okuha. A'e tirió iwan episi rahy ti, tirió kõ euke rahy ti, a'e Geraldo jawu: "name ee zo'é juke", Geraldo porado tarak uhu ee Missão iwan pe, Urunai iwan pe, Kuxare iwan pe, Aisea iwan pe. Proke rahy ti a'e rame, a'e Geraldo dapotari ee. Tirió ohem uhu Marapi, a'e geraldo jawu: "name ekwa", a'e geraldo bojiwyt. Aisea ate kuriri Deus pe oporado. "ei obo sabao, ei kuriri, obo kuj, ei, obo dybo, ei kuriri". Deus ate jawu, ei rane kuriri. A'e kuriri dybo apyhyk rane, a'e dybo areka rane.

Não escutei a palavra de Deus, só os tirió sabem e então eles escutam. Eu não sei a língua tirió e então eu só ouvi dizer. "não é para os zo'é passarem fome!", Disse Deus. Deus pensa bem sobre os zo'é. "não mate os zo'é de jeito nenhum!, Deus falou", foi o que me disseram os tirió e eu escutei bem. Geraldo traduziu e então eu ouvi. Naquele tempo o Geraldo falou para o Sihet [Ipo] quando encontrou tirió a primeira vez, quando encontrou os do Santo Antônio, aí os tirió souberam. E então os tirió quiseram brigar conosco, os tirió queriam nos matar, daí o Geraldo falou: "não mate zo'é!", Geraldo falou duro mesmo com o pessoal da Missão, do Urunai, do Kuxaré, para o pessoal do Aisea. Queriam nos matar mesmo naquele tempo, mas Geraldo não quis de jeito nenhum. Vieram muitos tirió para o Marapi, e então o Geraldo falou: "não é para vocês irem", e mandou-os embora de volta. Foi aisea que conversou com Deus. "dê sabão, ele disse, dê cuiã, disse, dê roupa, ele falou". Deus falou, isso mesmo que ele falou. E então eu peguei roupas, e então tive roupas.

05. "Primeira ida à Boca do Marapi" (Namihit Zo'é, Kejã, junho de 2017)

Fabio: A'e rame tirió rupa ne reha ipy so?

Namihit: Tirió ohem, Towari abyra rupa pe ohem, a'e ji aha. Ji aha, Moni, Toke, Moni rerekwat kwajte oho, a'e ji aha. Paciência raje reha okit. Okirane, aje akit. Ajiri kwarahy none aru katu rame ji aha, a'e Paciência ahem. A'e geraldo jawu: "ut ti katu aret, Paciência rehe, aki zo'é amõ ohem, a'e ji onan aha" i Geraldo.

Fabio: naquele tempo você foi pela primeira vez na aldeia dos tirió?

Namihit: os tirió chegaram, chegaram em Towari abyra rupa, e então eu fui. Eu fui, Moni, Toke, as duas esposas de Moni foram, e então eu fui. Fomos dormir antes da Cachoeira da Paciência. Dormimos, um pouco antes. Depois quando o sol estava bem em cima de nós, fomos e chegamos na paciência. Então Geraldo falou: "vieram na roça velha, na Paciência, aqui outros índios chegaram, e então eu corri", disse Geraldo. "Os katxuyana

“Katxuyana ohem, iherape, a'e ji onan aha, Urunai rekoha ty oho”. Geraldo kō, Geraldo iwan oho rane, a'e Katxuyana kō oho, a'e tirió juke baja, jipisi uhu baja, jipisi uhu e tirió kō jipisi uhu. A'e ji apyta nimim rane, ajiri ji ahem Marapi ram, Marapi ram, katu ram pe baja ji ahem. A'e rame kō ika iman, ika ate. “Ki ate ji rupa, kibuku kirahi”, Geraldo jawu, ewe Geraldo jawu kuriri, a'e ajdu. A'e ate Geraldo katu kō rehe jawu. Santo antônio aje i, a'e kupej Missão i, Kwamala i, Pedra da Onça i, kity Kuxaré i, Urunai i, Maritëpu i, iki. Geraldo jawu ji ewe, kuriri aporado ipy. Ji ahem ipy ee, Geraldo ate oporado ewe. Name deroryj, erory uhu tenõñõ, Geraldo jawu. Ba'u, jukeha ji ba'u, a'e Geraldo ba'u nowe. Ji dajuke rahyj. Geraldo iwan tenõñõ ba'u, Geraldo ee ji dabauj. Ji eawu ba, Geraldo oporado baja õ iwan ate pe, õ iwan ate, tirió pe. A'e okuha, okuha baja. A'e ory tenõñõ, eremi'o tenõñõ japo. Pire tenõñõ oenun, Geraldo ate pire rohem reha, ji ate erohem, a'e kujã japo. Ki, jahy ipy ee a'e rame, a'e ji ajdu a'e areka iwi.

Fabio: ahy so ene a'e rame?

Namihit: aha ipy a'e dahyj rane, ajiri aha a'e Kuxare ty wat tõñõ oerut, a'e ji aerut, toke oerut. Pehin marapi oho a'e rame ditõñõj. Geraldo ditõñõj, Cláudio ditõñõj, ramauri ditõñõj, a'e katu rane. A'e Kuxare iwan ohem, a'e tõñõ ka. A'e tõñõ ohem, Kamaña rupi ohem, Kuxare iy ate Kamaña.

chegaram, de canoa, e então eu saí correndo, para a região do Urunai”. Os do Geraldo, o pessoal do Geraldo foi embora, e então os katxuyana foram, e aí talvez matou tirió, guerrearam muito, guerrearam muito e aí os tirió guerrearam muito também. Eu fiquei escondido, depois eu vim para o local que viria a ser Marapi, acho que cheguei no local onde viria a ser a roça. Naquele tempo já tinha um pessoal que morava aqui. “Aqui que é minha morada, os kirahi estão longe. Geraldo me falou, naquele tempo Geraldo me contou, e então eu ouvi. Foi sobre as aldeias mesmo que Geraldo falou. Antes é o Santo Antônio. Depois tem a Missão, Kwamala, Pedra da Onça, por aqui é o Kuxaré, Urunai, Maritëpu, por aqui. Geraldo me falou, eu fui o primeiro a conversar com ele. Eu cheguei primeiro, o Geraldo mesmo conversou comigo. Não fique bravo, eu apenas estou muito alegre”, disse Geraldo. Eu tive cuidado, tomei cuidado para não morrer, e Geraldo teve cuidado com isso também. Eu não queria matar. Só tive cuidado com o pessoal do Geraldo, não com ele Geraldo. Depois que eu falei, acho que Geraldo conversou com o pessoal dele, com o pessoal dele mesmo, em tirió. Então eles entenderam, acho que entenderam. E ficaram alegres, cozinham comida para mim. Cozinham peixe, o Geraldo mesmo pescou, eu também pesquei, e então as mulheres fizeram. Estava no comecinho da lua crescente naquela época, e então eu ouvi e ainda lembro.

Fabio: você ficou doente naquele tempo?

Namihit: quando fui pela primeira vez não fiquei não, depois eu fui e os de Kuxare trouxeram tõñõ, e então eu trouxe, Toke trouxe. Fui uma vez para Marapi naquela época e não trouxe, Geraldo não tinha tõñõ, Cláudio também não, Ramauri também não, foi tudo bem. Chegaram os de Kuxare, e então

Kamaña ate Mojwen pe ohem, Geraldo, Kamaña, amõ ji dakuhaj. Ajiri Pupuruni pe Aisea ohem, Geraldo nowe, Yanumare ohem, Jiepe ohem, amõ iy rupi ajiri ejot. Aisea iy rupi ate oho ipy. Aisea ate iy ohem ipy ee, ohem ipy ee a'e ji aha. "Ere jiwyt potat", ei Aisea. Aisea rupi ji aha, Aisea ate oporado. Iy ate Aisea, iy ee. Geraldo iy ruã. Iy ruã. Aisea ate iy ate a'e ji aha. A'e aha Marapi apyta, ji apyta Geraldo puri a'e Aisea oho, Missão pe baja oho. A'e amõ iy rupi ejot, Kamaña rupi ajot. Aisea porado katu e. Geraldo ate ut a'e a jiwyt ajat. "Dedeuketari i parente!". "Ene parente ate nowe" i Geraldo. "Ji parente, ene parente nowe. Name euke!" i. A'e ajdu a'e ji aha. A'e rame tõnõ ika.

Fabio: jawu so tirió dewe Deus rehe?

Namihit: jawu. Ewe deawuj. Aisea tenõnõ jawu. Mo'e oenun, pire oenun uhu, a'e Aisea jawu: "a'u potat" i. A'e Deus jawu: "ere!" i. "e'u katu!" Deus i. "Name pokok" Deus i. A'e dapokogui rane he. "Ne dere mi'õ, name rane pokok" Aisea jawu, kwajte jawu: "tajwira kuha, Deus kuha katu, a'e jawu: ere ji rehe" i. A'e Aisea rehea pirik, a'e o'u pire. Nipunim tirió a'e ojdu. Nipunim, okit ram, a'e ojdu, a'e tirió "katu baja Deus", a'e tirió iwan "ahammm", a'e ere i, a'e o'u rane. A'e Marapi ji aha, a'e tõnõ ohem, a'e Deus jawu: "parente tõnõ, daomanoj potari iwi" i. Ei tirió jawu ewe. "Doryj, a'e ji deroryj potat nowe", Deus i.

teve tõnõ. Aí chegou tõnõ. Veio com Kamaña, chefe de Kuxaré. Foi Kamaña quem veio no Mojwen, Geraldo, Kamaña, outro eu não sei. Depois que o Aisea chegou no Pupuruni, Geraldo também, Yanumare também, Jiepe também, depois outro chefe veio também. Aisea foi o primeiro chefe que chegou. Foi Aisea mesmo o primeiro chefe que chegou, chegou primeiro mesmo e então eu fui. "Volte pra cá!", Disse Aisea. Foi com Aisea que fui, ele mesmo quem conversou. Aisea é chefe mesmo. Geraldo não. Não é chefe não. O Aisea é chefe e foi com ele que eu fui. Fui e fiquei no Marapi, fiquei com Geraldo e então Aisea foi embora, acho que para a Missão. Depois ele voltou com outro chefe, voltou com Kamaña. Aisea conversa bem mesmo. Geraldo mesmo que veio, e então eu vim de volta. "não queremos te matar parente!". "você também é nosso parente mesmo" disse Geraldo. "Eu sou parente, você é parente também. Não me mate!" Disse. Então eu ouvi e fui embora. Naquele tempo teve tõnõ.

Fabio: os tirió falaram com você sobre Deus?

Namihit: falaram. Não para mim. Apenas Aisea falava. Cozinhavam caça, cozinhavam muito peixe, e então Aisea falava: "quero comer". E então Deus dizia: "está bem!". "coma bem", dizia Deus. "não encoste", dizia Deus. E então não tocavam de jeito nenhum. "não toque na sua comida", disse Aisea, disse duas vezes: "os mortos sabem, Deus sabe, e então fala: 'pode comer'". Então Aisea abre os olhos, e come o peixe. Os tirió fecham os olhos e então escutam. Fecham os olhos, como se fosse dormir, e então escutam, aí um tirió fala "acho que Deus está bem", aí os outros tirió fazem "ahammm", assim fizeram, e então comeram. Quando fui para Marapi, então veio tõnõ, e então Deus falou: "parente tõnõ, ainda não vai morrer", disse. Assim me disse tirió: "fique bravo e eu ficarei bravo também",

“Ory muam deus. Kuha nowe diz Deus. “Deus está feliz. Deus sabe Deus”. A'e Geraldo jawu: “dahy também”. Então Geraldo disse: “tõnõ não vai uhu potari tõnõ, wata potat iwi” fazer muito mal, você vai andar ainda, disse Deus i. A'e ji apyta rane, akit reta deus”. E aí eu fiquei, dormi vários dias lá, e au, ajiri ajot. Ji anipunim, a'e depois voltei. Eu fechava os olhos, mas não dajdoj. escutava.

06. “Viagem à terra zo'é” (Mário Katxuyana, Missão Tirió, novembro de 2012)

Primeiro foi o pessoal do Santo Antônio que encontrou, porque eles foram até Oriximiná e encontraram eles [os Zo'é] na beira do rio. Eles [Zo'é] correram tudo pro mato. Depois o pessoal do Santo Antônio voltou, chegou aqui. “Tem parente lá, mas eles estão bem”, eles falaram. Mas eles [de Santo Antônio] não foram na aldeia [zo'é], só na beira do rio. Foi assim que encontraram primeira vez. Eu não estava. Na segunda vez o pessoal foi e encontrou os Zo'é na Boca do Marapi. Na terceira vez eu fui na aldeia deles, com o pessoal do Suriname. Com Kamaña, que é o chefe, Aisea, lapé, Ianamaré e, da Boca do Marapi, o Geraldo. Aí nós fomos e passamos quatro dias lá. Chegamos na beira do rio, onde é o caminho deles. Chegamos as dez horas, e lá ficamos esperando eles. Quando foi mais tarde eles chegaram. Eram uns quinze. Aí ficamos lá, fazendo comida, peixe, mutum. Aí nós encontramos lá e ficou tudo bem. Lá nós dormimos, na beira do rio. No dia seguinte nós andamos para a primeira aldeia, que esqueci o nome. Passamos dois dias lá. De lá nós saímos para outra aldeia, que eles chamam Pokaty. Aí ficamos lá mais dois dias e voltamos. Foi lá que o pessoal [zo'é] chegou com a gente. Tinha um rapaz, Kritó, que chegou lá com a gente e falou: “quero conhecer a aldeia de vocês!”. Aí a gente conversou com o pai dele que estava lá, e então tudo bem. “Vocês não vão matar né?”, perguntaram. “Não! Vamos cuidar dele”, a gente respondeu. Aí nós levamos. Ele ficou na Missão Tirió três dias e daí o pessoal do Suriname levou ele. Ele passou uns quatro meses em Kwamala[samutu]. Sempre ele estava falando com parente pelo rádio. Depois eles voltaram pelo caminho do Kuxaré. E aí ele foi embora. Foi assim. Eu achei bonita a aldeia zo'é, tem casa grande, muita fartura, peixe, a caça está perto. Depois eu não fui lá de novo. Quando eu estava lá, queria ir lá no lugar onde tem posto da Funai. E aí eles falaram: “Não vai lá não que o João vai ficar bravo!”. Aí eu não fui. Voltamos pra beira do rio e de lá voltamos para Boca do Marapi. Levou quatro dias, pois tem muita cachoeira: Cachoeira Grande, Resplendor, Jacaré e Paciência. É perto mas tem muita cachoeira. O pessoal de Santo Antônio passa sempre lá, pois eles vão para Oriximiná, eles são de lá mesmo, nós Katxuyana somos de lá mesmo. Eu mesmo sou de lá, nasci para lá, no Trombetas, que para nós é o Kahu. Tinha aldeia grande para lá. Lá que meu pai foi para a mata e, não sei, acho que bicho pegou ele, não voltou mais. Antônio Moí era o nome dele. Ele era Katxuyana mesmo. Minha

mãe que era Kahyana. Já tinha branco pra lá naquela época, tinha gateiro, tinha mekoro que trabalhava na castanha, eles eram amigos. O frei Protásio [Frikel] andou para lá nessa época. Depois é que o Frei Angélico e o Frei Cirilo trouxeram o pessoal [katxuyana] para cá [para Missão Tirió]. Teve um tio meu que veio andando para cá, subiu o Trombetas, passou o Kuxaré e foi varar no Tirió. Tinha caminho do pessoal antigo. É assim mesmo que era a gente antigamente: andava para lá, para cá, para lá, para cá, a gente fazia encontro, era tudo amigo. Antigamente os velhos contaram: “Tem um parente lá!”. Ele estava falando daqui, da Missão Tirió. Ele foi lá ver [Missão Tirió] e voltou de voo, para Óbidos, e depois foi de barco até o Katxuyana, no Cachorro, chegaram na aldeia. Lá ele conversou com a gente. Eu tava pequeno. Tudo bem né? Outro veio de novo para cá [para Missão Tirió], aí eles voltaram de novo, depois ele foi de novo para lá. Aí outro dia chegaram outro pessoal, depois meu tio foi lá ver. Nome dele era Cecílio. Aí tá, tudo bem. Padre falou assim, frei Angélico, Cirilo: “você tem que buscar pessoal [katxuyana] e trazer aqui no Tirió”. “Tudo bem.”. Aí outro veio e padre falou: “vocês estão todos convidados para vir do Katxuyana pro Tirió”. Aceitaram. Aí nós viemos, deslocamos a aldeia, dormimos lá no meio, veio todo mundo. Um ficou mas não é no rio Cachorro. Sabe índio que tem medo de avião? Aí voltaram. Ele correu lá para o rio Nhamundá, de canoa ele levou a família dele e ficou lá com o Hixkariyana. Aí umas quarenta pessoas chegaram para cá. Nós viemos para Óbidos e passamos três dias. Aí chegou avião, avião do Douglas. Ele levou e depois voltou para pegar o resto. Desde isso, ninguém estava sabendo, parente não estava sabendo também. Kahyana ficou misturado, depois ele foi pro Tunayana. Tunayana a maior parte está no Kwamala e no Mapuera. Kahyana e Tunayana. Parte veio pra cá pro Tirió e parte foi pro Waiwai, pro Mapuera. Só ficou bravo para lá, eu ouvi dizer o pessoal comentar. O pessoal estava vendo lá o Ingarīyana, que fica no meio, entre o Kahu [Trombetas] e o Erepecuru. Tem outro também, entre o Kahu e o Kuxaré. Eles estão lá ainda. Esses dias mesmo, ano passado, o exército veio e falou: “tem parente de vocês aí! Tem uma aldeia grande”. Pianakotó ficou aqui, mas a parte dos Pianakotó daqui foram tudo lá para o Suriname, para o Tëpu, que é uma aldeia grande. Como Missão Tirió e Kwamala, é uma aldeia central lá no Suriname. Eu fui lá também, tem muita gente. E assim foi. Aí nós estamos aqui. Depois, depois, foi, foi, aumentou muito o povo. Quando nós chegamos para cá não era assim, era pouca gente, acho que oitenta. Em quarenta [katxuyana] nós viemos, e estava aqui quarenta [Tirió]. Era pouca gente. A gente não entendia, só alguns entendiam Tirió. Depois que eu fui aprender português. Eu fui para Belém, passei seis anos lá estudando. Fui eu e meu primo João [Putu, um dos primeiros Katxuyana a ingressar no serviço militar na base de Tiriós], esse que chega de carro aqui. A FAB que levou. Estudamos né? Depois que mamãe foi lá, acho que ela sentiu saudade. Mamãe foi me buscar. Ela já morreu. Depois retornei de novo para cá, fiquei aqui, me casei. Agora não tenho mais para onde ir. O pessoal que voltou pro Katxuru [Cachorro]. Já faz tempo isso aí. Foi o Mauro que começou voltar, meu sobrinho, filho do João do Vale. Não sei o que

aconteceu e ele foi embora, tinha um tio dele para lá. Daí ele ficou lá para Oriximiná, não sei para onde. Daí mekoro foi com ele para ver onde era aldeia, lá no rio Cachorro. Ele foi lá ver onde era aldeia do Katxuyana, aldeia do meu avô. Aí ele achou bom. Depois ele voltou, fez derrubada e botou um roçado. Aí ele foi lá de novo, eles queimaram. Depois voltou de novo e eles plantaram. Plantou tudo. Depois ele voltou de novo e fizeram casa. Só tava ele lá, sozinho. Depois o pai dele foi lá com ele, e depois ele foi embora de vez daqui [de Missão Tirió]. Depois foram mais pessoas para lá. Depois ele se agradou com o pessoal e quando estava a aldeia lá pronta, foi muita gente. Com Ayaramã foi assim também, como eu contei. Antigamente Tunayana foi tudo para lá para Kwamala, Tëpu. Depois eles voltaram de novo do Suriname, para proteger a terra daqui. Essa terra não é muito grande não. Tem gente que vai aqui do Tumucumaque para o rio do Apalaí. Outros vem de lá para cá. Esse limitezinho aqui, onde está aquele morro lá [Kantani], depois já é Suriname. É perto. Três horas você chega lá no marco. Para cá é o Matawaré. Para esse lado aqui já é o Tëpu, e por aqui o Kwamala, Sipaliweni, no Suriname também. Para cá é o Pará. Eu conheço tudo isso aí, em toda a região eu ando. Tudo no Pará eu andei também, lá para banda do Kayapó, do Munduruku, do Gavião. Eu tava andando, né? Com a FAB. Antigamente a FAB me convidava: “Vamos lá passear e ver parente!”. O Pará é grande, mas o Tumucumaque não é muito grande não.

07. “Viagem à Kwamalasamutu” (Kita Zo’é, Kejã, fevereiro de 2013)

Kita: Tirió ohem ipy, veio primeiro. Veio no Erepecuru e a gente foi encontrar. O Tirió falou no rádio “amanhã eu vou!”, aí o pessoal ficou sabendo. Primeiro passou Oriximiná, aí o pessoal encontrou, o Ipo, o Toke. Passou o Geraldo, outro também. Foi pra Oriximiná. Ipo e Toke viram primeiro. A'e Zo’é oporado. “Onde é tua casa? Onde tu mora”, o Zo’é falou. “Quero conhecer tua casa”, aí o Tirió falou “é em cima da Cachoeira”. Depois voltou, foi até boca do Pupuruni, e depois veio até a casa do Namihit, no Pokaty. Ele voltou de novo. Geraldo e Aisea vieram de novo, outro também. Foram no Towari abyra rupa e Pokaty, ficou dez dias. Todo Zo’é foi, meu pai, Toke. Aí João

Kita: Tirió veio primeiro. Veio no Erepecuru e a gente foi encontrar. O Tirió falou no radio “amanhã eu vou!”, aí o pessoal ficou sabendo. Primeiro passou Oriximiná, aí o pessoal encontrou, o Ipo, o Toke. Passou o Geraldo, outro também. Foi pra Oriximiná. Ipo e Toke viram primeiro. Aí os Zo’é conversaram: “onde é tua casa? Onde tu mora?”, o Zo’é falou. “Quero conhecer tua casa”, aí o Tirió falou “é em cima da cachoeira”. Depois voltou, foi até a boca do Pupuruni, e depois veio até a casa do Namihit, no Pokaty. Ele voltou de novo. Geraldo e Aisea vieram de novo, outro também. Foram no Towari abyra rupa e Pokaty, ficaram dez dias. Todos Zo’é foi, meu pai, Toke. Aí João tava aqui e pessoal falou “vou

tava aqui e pessoal falou “vou pescar no rio”, Zo'é falou no rádio, em outra língua, o João não sabe não. Em outra língua fez oporado. A'e Joao daokuhaj, depois tenõnõ. (...) trouxeram mosquiteiro, motor 15, dybo roupa, tudo, tinha tudo. Borakwã também. A'e Tirió pirik. A'e opyta dez dias, A'e oho Suriname, a'e ji aha nowe. Aha Suriname. O pessoal deu um jeito e eu fui junto. Ji apotat, A'e rame ji aha. Fui primeiro, depois San falou. San foi até a boca do Pupuruni. Fiquei nirõj jahy. Três luas eu voltei.

Fabio: mõi rupi ene reha?

Kita: Pelo Erepecuru. okit Marapi, Santo Antônio, Pedra da Onça, Arawatá, Aipá, Missão. Ai dormi na Missão. Eu vi deserto. Vi a pista de pouso. Dormi na Missão, com Aisea. Ai dormiu um dia na Missão, ai foi andando. Pe rupi. Dormi no meio, chega de manhã. Sobee e desce serra grande e chega no Sipaliweni. Aisea, Alcimar, aí cheguei de manha Siplaiweni. Amo dakuhaj het. Tirió ate. A'e oho, motor rehe, cinco hora ohem. João rehe aporado kuriri. João não dá coisa pra mim, só pra outro índio. João não quer falar comigo. Quero trabalhar com pessoal da saúde e João não deixa. Aí eu falei pelo rádio também. Aisea não fala português, ai pessoal falava pra ele. Depois eu fui pra Kwamala e aprendi a falar Tirió. Escutei gravador todo dia e aprendi. (...) Aí chegando eu fiz exame. Comecei a ter gripe. Aí eu fui no hospital, ver o médico. Dajkaj kirahi. Tirió kujã tenõnõ opyta enfermeira. Ika garimpeiro. Aisea

pescar no rio”, Zo'é falou no rádio, em outra língua, o João não sabe não. Em outra língua eles conversaram. Aí o João não sabia, só depois. (...) Trouxeram mosquiteiro, motor 15, roupa, tudo, tinha tudo. Munição também. Os Tirió filmaram. Ficaram dez dias, e então foram pro Suriname, eu fui também. Fui pro Suriname. O pessoal deu um jeito e eu fui junto. Eu queria e eu fui naquela época. Fui primeiro, depois San falou. San foi até a Boca do Pupuruni. Fiquei três luas. Três luas eu voltei.

Fabio: Por onde você foi?

Kita: Pelo Erepecuru. Dormi no Marapi, Santo Antônio, Pedra da Onça, Arawatá, Aipá, Missão. Aí dormi na Missão [Tirió]. Eu vi deserto [exército]. Vi a pista de pouso. Dormi na missão, com Aisea. Dormiu um dia na Missão, aí foi andando, a pé. Dormi no meio, chega de manhã. Sobee e desce serra grande e chega no Sipaliweni. Aisea, Alcimar, aí cheguei de manhã Sipaliweni. Outro eu não sei o nome. Era Tirió mesmo. Aí foi, de motor, chegou às cinco horas. Conversei então sobre o João [Lobato, da Funai]. João não dá coisa pra mim, só pra outro índio. João não quer falar comigo. Quero trabalhar com pessoal da saúde e João não deixa. Aí eu falei pelo rádio também. Aisea não fala português, pessoal falava pra ele. Depois fui pra Kwamala e aprendi a falar Tirió. Escutei gravador todo dia e aprendi. (...) Chegando eu fiz exame. Comecei a ter gripe. Fui no hospital, ver o médico. Não tinha kirahi. Só mulher Tirió ficava de enfermeira. Tinha garimpeiro. Aisea falou. Geraldo viu os negros. Geraldo

jawu. Geraldo ojsak zo'é byk. Geraldo buhu televisão. Aí eu chega lá. Ele fica no Suriname. Na casa do Aisea. Ji apyta tenõnõ. Aisea jawu: “ajiri oboe rerekwat”, A'e eawu “dapotari”. A'e mi'õ tenõnõ ji a'u. Ji kiji cachorro, a'e ji dawataj. Ji aha passear amõ Tirió rupa no Suriname. Tem inglês, holandês, espanhol, eu fui pro Aparai de avião. A'e ji aha Paramaribo. Ajsak. Aisea rupi. Aisea foi e ficou um mês. Eu fiquei cinco dias. Aisea rayt ika polícia, A'e karakuri ika. Cinco dias ji akit. Ika uhu Tirió cidade. Aisea pijã missionário, ika uhu pijã. A'e opyta. Eu não queria ir não, ai Aisea falou “você tem que ir”. Ai pessoal pagou. Branco pagou, não sei. Espanhol pagou, missionário. Foi no Caravan. Eu fui e fiquei com medo. Muito, muito, muito carro. Ika uhu. Primeira vez que eu vi carro. Só depois eu fui pros Campos Gerais. O pessoal foi antes e eu fui depois, quando voltei do Kwamala. Ajsak ipy kirahi rupa Paramaribo. Tinha muito polícia, muito, muito, eu não sei falar inglês. Ai quando eu voltei, foi outro pessoal que me trouxe, eu não sei quem. Aisea oporado, mo'e ahi rehe ajiwyt, Tirió rupi. A'e Kwamala ajiwyt. A'e Kwamala ji apyta, pehin. A'e ji aha kusiweha rupa. Escola pe ji aha. Igreja ji aha nowe. (...) Ji embe'pot ji apysok potat, a'e Tirió jawu “dopysogui. Zo'é bravo depois comigo”. Ai eu não tirei. Eu queria falar com médico pra tirar. Falei que quando voltasse ia tirar, mas depois não voltei. Cacique falou pra não tirar. Fiquei pouco lá. Eu tinha máquina de foto. Ai pessoal jogou na água. Menino escorregou, ai caiu na

colocou televisão. Aí eu chega lá. Ele fica no Suriname. Na casa do Aisea. Eu só fiquei. Aisea falou: “depois te dou esposa”, e eu falei “não quero”. Só comida eu comi. Fiquei com medo do cachorro, não andava. Fui passear em outra aldeia Tirió no Suriname. Tem inglês, holandês, espanhol, eu fui pro Aparai de avião. Então eu fui a Paramaribo. Eu vi. Com Aisea. Aisea foi e ficou um mês. Eu fiquei cinco dias. Filho do Aisea é polícia e tinha dinheiro eu acho. Cinco dias eu dormi. Tem muito Tirió na cidade. Aisea é amigo do missionário, tem muito amigo. Aí ficou. Eu não queria ir não, então Aisea falou “você tem que ir”. O pessoal pagou. Branco pagou, não sei. Espanhol pagou, missionário. Foi no Caravan. Eu fui e fiquei com medo. Muito, muito, muito carro. Tinha muito. Primeira vez que eu vi carro. Só depois eu fui pros Campos Gerais. O pessoal foi antes e eu fui depois, quando voltei do Kwamala. Eu vi casa do branco pela primeira vez em Paramaribo. Tinha muito polícia, muito, muito, eu não sei falar inglês. Quando eu voltei, foi outro pessoal que me trouxe, não sei quem. Aisea resolveu, eu voltei de avião, com Tirió. Voltei pro Kwamala. No Kwamala eu fiquei, sozinho. Então eu fui na casa de escrita. Fui na escola. Fui na igreja também. Eu queria tirar meu embe'pot [tembetá, adorno labial], e o Tirió disse “não tiro não. Zo'é bravo depois comigo”. Aí eu não tirei. Eu queria falar com médico pra tirar. Falei que quando voltasse ia tirar, mas depois não voltei. Cacique falou pra não tirar. Fiquei pouco lá. Eu tinha máquina de foto. Pessoal jogou na água. Menino escorregou, caiu na lama,

lama. Ai Aisea ficou bravo. Eu peguei muita roupa, mas deixei muito lá. Peguei muita. Eu não quis espingarda, eles queriam dar pra mim, mas eu não quis. Motor ele não deu, não comprou. Muito suja a água lá. Muito sujo. Só bebia água da geladeira do Aisea. Aisea não bebe água, só toma sakura. Eu tomei também. Fiquei quase porre mas aí parei. Tirió toma porre de cachaça, tem gente que vende, aí outro fica muito porre, quase mata de espingarda e aí chamaram polícia e eu fiquei com medo. Em outra casa, na casa do Aisea não tem cachaça não, só sakura. Ai eu fui no Apalai com Tirió e depois voltei. Não andei não, fiquei na pista só, Aisea falou que eu ia pegar doença. Aí eu quis voltar. Zo'é falou no rádio potat ji jiwyt. Toke falou. Primeiro falei “não vou voltar não”. Aí meu pai falou bravo, Toke falou bravo comigo, “você tem que voltar, tem tua família aqui” ele falou. By chorou primeiro, depois não, acostumou, falava no rádio. Tirió sabe frequência Zo'é. Ele chegou na aldeia Zo'é, escreveu frequência, e levou pro Kwamala. Aisea erupi dajiwyr, Geraldo oho Macapá. Aí eu vim até Urunai, de canoa, no 15. Chegou, andou tik na terra, fui pelo Sipaliweni, ai ohem pe, aí ji aha Urunai, pe ji aha. Primeiro eu fui pra Missão, e depois voltei pelo Urunai. Chegou no castanhal, a'e ohem Kuxare, a'e Urunai. A'e ji aha Boca do Marapi, y rupi. Primeiro fui no Kuxare, depois Urunai, lawá, Maritëpu, Boca do Marapi. Ai ficou Marapi 15 dias, gripado, ai tomei xarope todo dia. Ai

Aisea ficou bravo. Eu peguei muita roupa, mas deixei muito lá. Peguei muita. Eu não quis espingarda, eles queriam dar pra mim, mas eu não quis. Motor ele não deu, não comprou. Muito suja a água lá. Muito suja. Só bebia água da geladeira do Aisea. Aisea não bebe água, só toma sakura. Eu tomei também. Fiquei quase porre, mas aí parei. Tirió toma porre de cachaça, tem gente que vende, outro fica muito porre, quase mata de espingarda e então chamaram polícia e eu fiquei com medo. Em outra casa, na casa do Aisea não tem cachaça não, só sakura. Eu fui no Apalai com Tirió e depois voltei. Não andei não, fiquei na pista só, Aisea falou que eu ia pegar doença. Aí eu quis voltar. Zo'é falou no rádio que queria que eu voltasse. Token falou. Primeiro falei “não vou voltar não!”. Aí meu pai falou bravo, Toke falou bravo comigo, “você tem que voltar, tem tua família aqui” ele falou. By [atual esposa de Kita] chorou primeiro, depois não, acostumou, falava no rádio. Tirió sabe frequência Zo'é. Ele chegou na aldeia zo'é, escreveu frequência, e levou pro Kwamala. Aisea não voltou comigo, Geraldo foi para Macapá. Eu vim até Urunai, de canoa, no 15. Chegou, andou pouco na terra, fui pelo Sipaliweni, aí chegou caminho, eu fui pro Urunai. Fui a pé. Primeiro eu fui pela Missão, e depois voltei pelo Urunai. Chegou no Castanhal, depois chegou Kuxaré, depois Urunai. Dali eu fui pra Boca do Marapi, pela água. Primeiro fui no Kuxare, depois Urunai, lawá, Maritëpu, Boca do Marapi. Ficou no Marapi 15 dias, gripado, tomei xarope todo dia. Então melhorou e fala rádio. Pessoal

melhorou e fala rádio. Aí pessoal veio na boca do Urucuriana, eu fui com Amauri e Flávio. Ai encontrou Toke, Simirã, Namihit, Boj, Boata, Puku. A'e Zo'é oho. Tirió falou no rádio "eu vou em agosto", a'e dohemi jiapyri. Junho baja ajiwyt. Ajiri ji dahaj. Ji aha Campos Gerais, amo Zo'é kō tenõnõ oho Marapi. A'e Campos Gerais ji apyta, meu pai foi primeiro, eu tava pequeno, faz tempo meu pai foi pra Oriximiná.

veio na boca do Urucuriana, eu fui com Amauri e Flávio. Aí encontrou Toke, Simirã, Namihit, Boj, Boata, Puku. Os Zo'é foram. Tirió falou no rádio "eu vou em agosto", e então não veio de novo. Em junho talvez eu voltei. Depois não fui. Fui pros Campos Gerais, só outros zo'é foram pro Marapi. Aí fiquei nos Campos Gerais, meu pai foi primeiro, eu tava pequeno, faz tempo meu pai foi pra Oriximiná.

o8. "Viagem à Kwamalasamutu" (Kita Zo'é, Kejã, março de 2019)

Kita: a'e ate kuriri. Jikirity pete kuriri apyta. A'e kuriri Boj oho nowe, a'e Boj rupi aha ipy, a'e Erepecuru aha rane, Tirió puri, a'e pehin okit a'e Tirió kō ut, Pokaty pe opyta. A'e Tirió okit, iki okit [5 dias], a'e Boj kō jiwyt, Toke kō jiwyt, a'e ji ate tirió kō puri apyta. A'e Tirió jawu: ene reha rahy so erupa pe erupi? "Aha potat" ji jawu. Geraldo ate jawu: ene reha rahy so marapi pe erupi? "Aha potat!". Geraldo ate jawu ipy, kirahi peku pete jawu. A'e rame ji jawu Geraldo pe: "João dapotari ji". A'e Geraldo jawu: "ere ji rehe, ja'e rane ji rehe. Bite repyta rahy so? Marapi pe? Ene reha rahy so Kwamala rupi? "Aha potat". Geraldo ate jawu ipy Kwamala rehe. "Aha rahy derekoha pe", ji jawu. Aha e muam kuriri. A'e ji jawu: "iki ji dajiwypotari", ji jawu Geraldo pe. "Ika so radio?", ji jawu. "Ika rane radio. Deawu potat deru pe, dehy pe", Geraldo jawu kuriri. A'e aha. Iki okit, Pokaty pe okit. A'e aha

Kita: foi isso naquele tempo. Eu ficava no Jikirity naquele tempo. Então Boj foi também, e eu fui com Boj pela primeira vez, aí fui até o Erepecuru, com os Tirió, dormi um dia, aí os Tirió vieram e ficaram no Pokaty. Então os Tirió dormiram, cinco dias, e aí o pessoal do Boj voltou, os do Toke voltaram, e eu fiquei com os Tirió. Tirió falou: "você vai pra minha casa comigo?". "Eu vou!". Geraldo falou primeiro, na língua dos kirahi. Então eu falei para o Geraldo: "O João não me quer, não gosta de mim." E então o Geraldo disse: "Está bem, vamos lá comigo. Onde você quer ficar? No Marapi? Você quer ir para Kwamala?". "Quero!" Geraldo foi o primeiro que falou de Kwamala. "Quero ir para a sua terra", eu falei. Aí eu fui mesmo. Então eu falei: "não quero mais voltar aqui, eu falei para o Geraldo". "Tem rádio?", eu perguntei. "Tem rádio sim, você vai falar com o teu pai, com a tua mãe", falou o Geraldo naquele tempo. E então eu fui. Dormi aqui, no Pokaty. Então fui pro Pupuruni. De manhã cedinho chegamos no Erepecuru, aí fomos pro

Pupuruni pe. Kwemewe ohem Erepecuru, a'e aha marapi pe. Ajiri nirōj okit a'e Tirió oho jiapyt, Santo Antônio pe. A'e aha, a'e pehin Santo Antônio ji akit. Geraldo oho Santo Antônio, ajiri Pedra da Onça oho nowe, a'e Pedra da Onça pe opyta, Macapá 'taha rane. A'e Geraldo jawu: "reha potat Aisea rupi Kwamala pe". Kwamala iwan ate Aisea. Pijan ate Aisea. "Ba'u" i kuriri, Aisea pe Geraldo oporado katu kuriri. Ajiri Geraldo oho puku Macapá pe. Ajiri Pedra da Onça ji akit, Arawatá baja akit, ajiri aha Missão akit. Missão ji dajsagatoj, pihaw ji ahem. Y tipa rane a'e rame, a'e ji dajsagatoj. Seis hora ji ahem, a'e ji jawu Aisea pe "Kneã! Debahy!" A'e sesej tapyj pe aha. A'e kuriri mo'e a'u, pire, beju kuriri a'u. A'e pehin akit, a'e pe rupi aha rane, Sipaliweni pe aha, Aisea rupi aha. A'e aha a'e Sipaliweni apyta rane. Geraldo rayt ate erupi oho rane a'e rame. Alcimar, a'e português peku ate okuha, a'e erupi oho rane Kwamala pe. A'e Sipaliweni iwan oho rane, ajiri Kwamala iwan ohem, ojsi ji, a'e jiwyt, kwarahy none aru katu jiwyt. Y rupi jiwyt, a'e seis hora ahem Kwamala pe. A'e tapyj uhu aha rane, a'e ojki, a'e Aisea oporado rane kuriri. Ohem uhu rane Tirió kō kuriri. Ereserahy te kuriri. A'e Tirió kō pyhyk rahy epo. A'e ji apyta tik, ajiri aha Aisea rupa pe. A'e kwemewe tapyj uhu wyra ajiwyt. A'e porado puku kuriri, jijet, jijeruhu kuriri, ohem nono Tirió kō igreja pe. A'e ji eawu kuriri Alcimar pe. "Batu i Tirió?" A'e rame Tirió peku ji

Marapi. Depois dormiu três dias e os Tirió foram de novo, para Santo Antônio. Aí eu fui, e dormi um dia em Santo Antônio. O Geraldo foi para Santo Antônio, depois foi para Pedra da Onça também, e então ficou em Pedra da Onça pois queria ir para Macapá. Aí Geraldo falou: "Você vai para Kwamala com Aisea". O Aisea é de Kwamala. Aisea é amigo mesmo. "Cuidado", o Geraldo conversou bem com o Aisea. Depois o Geraldo foi e ficou muito tempo em Macapá. Depois dormi em Pedra da Onça, talvez em Arawatá também, depois eu fui e dormi na Missão. Não vi direito a Missão pois cheguei de noite. O rio estava seco naquela época, aí eu não vi bem. Cheguei seis horas e aí eu falei para o Aisea: "Estou cansado e com fome!" E então logo fomos para uma casa. Aí então eu comi, comi peixe, beiju. Dormimos um dia e seguimos a pé, fui com Aisea para Sipaliweni. Aí eu fui e fiquei em Sipaliweni. O filho do Geraldo foi comigo naquele tempo. Alcimar, ele sabe a língua portuguesa, e foi comigo para Kwamala. Aí o pessoal de Sipaliweni seguiu viagem e depois o pessoal de Kwamala chegou, me encontrou e voltou, ao meio dia. Fomos pelo rio e chegamos as seis da tarde. Então eu fui para a casa grande, entramos, e então o Aisea conversou bastante naquele dia. Vieram muitos Tirió. Queriam me ver mesmo. E então os Tirió queriam pegar na minha mão. Aí eu fiquei um pouco e fui para a casa do Aisea. Aí cedo eu voltei para a casa grande. Então eles conversaram muito, cantaram, cantaram bastante, vieram muitos Tirió para a igreja. Então eu perguntei pro Alcimar: "O que os Tirió estão falando". Naquela época eu não sabia direito a língua dos tirió e Alcimar traduziu: "Estão falando de você. "O João

dakuhaj a'e Alcimar obojiapyt: "Derehe porado" i. "João a'e rame dahej" ei pijan kō. A'e rame "ut, aerut" ei kuriri. João dapotari a'e Kwamala ji aha kuriri. Ajdu tenõõ a'e rame. "Batu jawo João derehe doryj?" ei kuriri. A'e ji jawu "Doryj tenõõ João. Ne'eng tenõõ". A'e rame kuriri eawu jupe a'e Tirió jawu: "Awa õj opyta?". "João ate opyta" ji jawu. "Ajiri ene reha, a'e João de potat potat" ei kuriri. "Daharahyj te õj. Iki apyta rahy. Daharahyj João rekoha pe", ji eawu kuriri. A'e Tirió jawu: "Dominique iki ohem, a'e rame eawu potat", Tirió jawu, Dominique rehe jawu. "Iki nerepyta, ajiri Dominique iki ohem, a'e eawu potat" ei kuriri. "Dahapotari tite a'e" ei Tirió kuriri. Tirió dapotari ji ajiwyt, a'e eawu "ere ji rehe" kuriri. A'e ajiri radio pe eawu, a'e Zo'é jawu: "mõ reta jahy dejiwyt?" A'e eawu ti Tirió, cacique rehe eawu ti, a'e dojdorahyj kuriri. Kwamala jy ate, ji dakuhaj het. A'e eawu ti, a'e dojdorahyj. Kome aporado ipy, ji ate eawu, "apyta potat Kwamala pe" kuriri. Kwamala jy pete eawu ipy. "Reha ta so derupa pe?" "Dahaj ta te, apyta rahy", a'e kuriri. Ajiri aporado jiapyt, "ere ji rehe" i kuriri. Amõ katu iwan jy ohem, amõ jy ohem, amõ ohem nowe, ewe porado nowe: "A'e pete so iki?" i kuriri. "A'e pete rane iki" eawu jupe. "Mo'e kō João daobeoj? Mo'e dewe João daobeoj? i kuriri. "Boke daobeoj, tori daobeoj", a'e kuriri. "Amõ obeo so?" i kuriri. "Obeo zo'e amõ pe. Eru pe bobeo, ji ewe tenõõ João daobeoj". "Iki

não presta!" falaram. E então falavam "agora veio, nós trouxemos". O João não gostava de mim e então eu fui para Kwamala naquela época. Eu apenas ouvi naquela época. "Por que o João está bravo com você?" perguntavam. Aí eu respondia: "O João só fica bravo, só grita". Naquele tempo eu falei para os Tirió e eles perguntavam: "Quem está lá agora?". "É o João mesmo que está ficando lá agora", eu falei. "Depois você vai e então o João vai te querer", me disseram. "Não quero ir agora. Quero ficar aqui. Não quero ir para onde está o João", eu falei naquela época. Então os Tirió falaram: "Quando a Dominique vier aqui eu vou falar pra ela", disse um Tirió sobre a Dominique. "Fique aqui e quando a Dominique vier eu falarei com ela", disseram. "Nós não queremos ir lá", disseram os Tirió. Os Tirió não queriam que eu voltasse, e eu falei "está bem". Depois eu falei no rádio e os Zo'é me perguntaram: "Daqui quantas luas você volta? Então eu falei para os Tirió, falei pro cacique, aí ele não queria me ouvir. Era o chefe de Kwamala, eu não sei o nome. Eu falei e ele não queria ouvir. Antes eu tinha conversado e tinha falado "quero ficar em Kwamala". Foi com o chefe de Kwamala que eu falei primeiro". "Você quer ir para tua casa?". "Não quero não, quero ficar", eu disse naquele tempo. Depois eu conversei de novo. "Está bem" ele falou. Então chegaram os chefes de outras aldeias, outros chefes chegaram, outros também, conversaram comigo também: "está bom aqui?", perguntaram. "Está bom demais aqui" eu falei pra ele. "Que coisas o João não dá? O que ele não quer dar para você?", perguntaram. "Facão ele não dá, lanterna também não", eu falei. "Ele dá para os outros?". "Para os outros

rehe, a'e abeo ta dewe" i kuriri. "Ere ji rehe", eawu. ajiri amõ ohem, ajiri amõ Funai ohem nowe, Suriname iwan kirahi funai ohem nowe, francês peku ate. A'e ohem, a'e porado ewe, kwajte kirahi oporado, pehin akan raha sin, amõ akan raha byk. A'e kuriri oporado nowe. "Name ekwa!" i kuriri. "Name ekwa! Opyta! João Funai dahej e e" i kuriri. A'e ji jawu "ere ji rehe" kuriri. Oporado, kwajte okit, a'e oho rane. Ajiri jiwyt nowe, a'e eresak tenõõ kuriri, mana tenõõ kuriri ut. A'e jawu "ika so ahy?" i kuriri. "Dajkaj!", eawu. "Iki nerahy, tereha hospital tereju ti" ei kuriri. Tõõ tenõõ kuriri ika rane. Tõõ kuriri. Kwajte Kwamala ji akit, a'e ika tõõ. A'e tõõ e kuriri, a'e aboju. A'e tapyj uhu Tirió ohem nono. Ji awe aha igreja rupa pe. Tirió kõ jawu ewe: "Totu!" i kuriri. Kejã - Itawa buku pe igreja ika rane. Y rupi ohem. A'e Tirió jawu: "A'e pete Kwamala! Iki ne de iwan ram ate! Ne de iwan ram ate!" i ti kuriri. Kirahi peku ate jawu. "Amigo ram ate" jawu. "Amigo ram" i. "Depois amigo potat" i kuriri. "Ere ji rehe" eawu kuriri. "Ne de iwan ram ate!", Tirió jawu kuriri. "A'e potat!" eawu kuriri. A'e ajiri, iki jahy baja eawu, a'e Zo'é kõ rádio pe jawu nono "jiwyt, jiwyt", a'e aporado jiapyt, a'e [Kwamala jy] jawu "dajkaj gasolina, iki nepyta" i kuriri. Ajiri amõ cacique ohem, a'e eawu ti: "aha rahy erupa ty", eawu kuriri. Ajiri eawu jiapyt, a'e "amuha potat" i kuriri. "A'e ajiri João dahej, ji aha mo'e ahi tererut" i kuriri. "Õj reha

ele dá sim. Dá para o meu pai, só para mim ele não dá". "Venha para cá, eu te darei" disse um deles. "Está bem", eu falei. Depois veio outro, depois outros Funai vieram também, os kirahi da Funai do Suriname vieram também, falava francês. Vieram e conversaram comigo, dois kirahi conversaram, um de cabelo claro outro de cabelo escuro. Esse conversou também. "Não vá embora!", eles disseram. "Não vá! Fique! O João da Funai não presta mesmo". E então eu falei "está bem". Conversaram, dormiram dois dias e foram embora. Depois voltaram de novo, e então vieram apenas me ver, vieram apenas me olhar. Perguntaram: "você está doente?". "Não!" eu respondi. "Se você adoecer aqui, vá ao hospital para você ser medicado", eles me falaram naquele tempo. Só peguei tosse naquele tempo. Tosse mesmo. Dormi dois dias em Kwamala e logo peguei tosse. Peguei tosse mesmo e então tomei remédio. Então os Tirió ficavam vindo para a casa grande. Eu também fui na igreja. Os Tirió me chamaram: "Venha!". A igreja ficava a uma distância como a de Kejã à Itawa. Eu cheguei por água. Os Tirió falaram: "O Kwamala está bom demais! Aqui será teu futuro iwan. Teu futuro pessoal mesmo", me diziam os Tirió. Falavam na língua dos brancos: "Os que serão os seus amigos!" falavam. "Os que serão amigos", diziam. "Depois serão amigos". "Está bem", eu disse a eles. "Teu futuro pessoal", diziam os Tirió. "É isso mesmo!", eu dizia. Depois de duas luas talvez, eu falei no rádio e os Zo'é ficaram falando "volta, volta", e então eu conversei de novo, e [o chefe de Kwamala] falou "não tem gasolina, fique aqui". Depois outro cacique chegou, e eu falei: "quero ir para casa", eu disse. Depois

rane, ajiri rádio pe deawu, a'e mo'e ahi oat, tererut potat" i kuriri. "A'e Macapá aha porado. Ekwa Zo'é tererut, João doryj, a'e rame rejot jiapyt". "Ere ji rehe, eawu potat", eawu kuriri. Ajiri amõ Funai ohem, a'e eawu: "aha rahy!", a'e aporado jupe: "Gasolina buhut" eawu kuriri. "Bodo potat!" i. "De jiwyt ta so?" i. "Ajiwit potat!" eawu. A'e buhut, a'e pehin akit, a'e rame ut. Sipaliweni y rupi aha. Ji aha a'e pe ohem, a'e pe rupi aha rane, Castanhal pe ohem. A'e akaj ate kuriri akit. Y rupi ut, a'e Kuxare ohem, ajiri Urunai, ajiri amõ, ajiri Marapi pe ohem. "Name ne kwam!" i Tirió kuriri ewe. "De jiwyt ti! Name ne kwam!" i kuriri. "Nakwami te!" eawu. A'e rame João oho rane. Oho rane João kuriri, a'e õj a'e pete rane.

Fabio: ene repyta puku Kwamala pe?

Kita: Apyta pukuuu! Akit reta au Kwamala! Aisea rupa pete apyta. Aisea rayra kõ puri apyta, kubi'e, a'e puri akit rane. Nirõj jahy baja kuriri apyta.

Fabio: obeo so Tirió ene dererekwat?

Kita: Daobeoj te kuriri. Daobeoj iwi rabot. Tirió jawu: "iki [três] jahy aobeo potat" i kuriri. Obeo rabot kuriri. Iki repyta e e, a'e aobeo potat" i kuriri Kwamala jy ate. "Ere!" eawu. A'e akuha. "Ere! Katu rane!". A'e rame By ji darekaj iwi. Dajkaj ererekwat a'e rame kuriri. A'e rame By dajkaj, a'e rame ajiwyt, a'e jahy reta e tenõnõ By areka. Dajkaj rane Bijeruhu a'e rame. Ajiri tenõnõ ji aha Campo Geral, a'e

falei de novo e ele disse "vou pensar". "Depois se o João não estiver bom, eu vou te buscar de avião". "Agora você vai, depois você falará no rádio, e o avião chegará para te buscar", ele disse. "Eu vou para Macapá conversar. Vá lá trazer os Zo'é, João está bravo, e então você virá de novo". "Está bem, eu vou falar", eu disse a ele. Depois outro Funai chegou, e então eu falei: "Quero ir!", e então falei com ele: "Mande gasolina", eu disse a ele. "Vou mandar", disse ele. "Você quer voltar", ele perguntou. "Quero voltar!", eu disse. Então ele mandou e eu dormi uma noite e voltei naquele tempo. Fui pelo rio Sipaliweni. Eu fui e então o caminho chegou, e eu segui pelo caminho, até Castanhal. Lá mesmo eu dormi naquele tempo. Fui pelo igarapé, e chegou Kuxaré, depois Urunai, depois outra, depois chegou Marapi. "Não minta!", me disseram os Tirió. "Você vai voltar! Não minta!", eles me falaram. "Não minto não!", eu falei. Naquele tempo o João foi embora. O João foi embora e agora está bom.

Fabio: Você ficou muito em Kwamala?

Kita: fiquei muuuito! Dormi muitas noites em Kwamala. Fiquei no Aisea mesmo. Com os filhos de Aisea, dormi com eles. Acho que fiquei três luas.

Fabio: os Tirió te deram esposa?

Kita: Não deu não. Quase deu. Tirió disse: "daqui três luas eu te dou". Quase me deu, naquela época. "Se você ficar mesmo aqui, aí então eu te darei", me disse o chefe de Kwamala. "Está bem", eu disse. Então eu soube. "Está bem! Bom demais!". Naquela época eu não havia casado ainda com a By. Eu não tinha esposa naquela época. Não tinha a By naquele tempo, aí então eu voltei [de Kwamala], aí só depois de várias

rame Bijeruhu ika. A'e rame Bijeruhu ohem. A'e rame By areka ipy. Kwamala ji aha rane, dajkaj rane By, Boj puri apyta.

Fabio: Mo'e rehe re ika a'e rame, Kwamala pe?

Kita: dajkaj! Apyta tenõñõ. Kusiweha rupa aha, Tirió rupa aha, amõ rupa aha nowe. "Mo'e tere ika?" de'i Tirió. Eremi'o tenõñõ obeo. Kie pe a wata nowe kuriri. Aha internet rupa nowe. "Ika so ne de celular?" i. "Dajkaj te ji rupa antena", eawu. Apyta tenõñõ kuriri. Tirió tenõñõ jawu: "ja'e saha" i. A'e aha, ajiri jiwyt jiapyt Kwamala pe.

Fabio: oporado so Tirió dewe Deus rehe a'e rame, Kita?

Kita: oporado rane! Jawu kuriri. "de potat so ti? Y pupe repyta ti?" i Tirió. "Dapotari tite" eawu. Akiji kuriri. Ji akan opyta rabot. A'e eawu "dapotari", a'e Kwamala jy ojdu a'e muha puku, a'e ajiri: "ere ji rehe". Ji dapukuhaj kuriri. Geraldo rayt ate obojiapyt. Kuriri ji dajsagui a'e dapukuhaj. A'e ji akiji, y pupe apyta puku baja, ji muha. A'e eawu Tirió, a'e Tirió jawu ewe: "nerepyta tik a'e ne deromanoj potat". A'e obojiapyt, a'e ajdu tenõñõ. A'e Tirió jawu: "Ere ji rehe" tenõñõ kuriri. A'e ji jawu: "dapotari, dapotari" kuriri. Deus rehe Tirió jawu: "Deus ate Zo'é kō japo muam" i Tirió. "Kie kō, mo'e kō, kwata kō, y kō, Deus ate japo muam!" Tirió jawu ewe. A'e, ajdu tenõñõ ji kuriri. A'e rame ji dajdoj, Zo'é rekoha pe dajdoj rane, a'e ajiri aha, Tirió rupa pe tenõñõ Deus rehe ajdu ipy e. A'e rame João daobeoj a'e ji dakuhaj. Tirió tenõñõ

luas eu casei com a By. Não tinha o Bijeruhu naquele tempo. Só depois quando eu fui para o Campo Geral é que nasceu o Bijeruhu. Foi naquela época que ele nasceu. Naquele tempo eu me casei com a By. Quando eu fui pro Kwamala não tinha a By, eu ficava com o Boj.

Fabio: O que você fez no Kwamala naquela ocasião?

Kita: Nada! Só fiquei lá. Fui na casa da escrita, fui na casa do Tirió, depois na de outro também. Ninguém me perguntou: "o que você quer fazer?". Apenas comida me davam. Eu andei no mato também. Fui no local onde tinha internet também. "Você tem celular?", me perguntavam. "Na minha casa não tem antena", eu dizia. Eu só fiquei por lá naquele tempo. Os Tirió é que me falavam: "Vamos lá". Então eu ia, depois voltava de novo pra Kwamala.

Fabio: os Tirió conversaram com você sobre Deus naquela época Kita?

Kita: Conversaram! Falaram naquela época: "você quer? Você quer entrar na água?", perguntou Tirió. "Não quero não", eu falei. Eu estava com medo. Quase coloquei a cabeça. Aí eu falei: "não quero", então o chefe de Kwamala escutou e pensou por bastante tempo, depois falou: "está bem". Eu não me acostumei naquele tempo. E então fiquei com medo, talvez eu vá ficar muito tempo embaixo d'água, eu pensei. Aí eu falei para os Tirió e os Tirió me falaram: "fique só um pouquinho que você não vai morrer". Então me traduziram e eu ouvi. Então Tirió falou: "Está bem". E eu falei: "não quero, não quero". Sobre Deus Tirió falou: "Foi Deus quem fez os Zo'é", ele disse. "As matas, os bichos, os macacos, os rios, foi Deus que fez tudo!", Tirió me disse. Então, eu apenas ouvi naquela época. Naquela época eu ainda não tinha

jawu ipy ewe. “Ere kuha so Deus?” i Tirió kuriri. “Dakuhaj!” eawu. “Dade aobeo katu potat!”, kuja tasika jawu ewe, kubi'e tajmi kō. A'e Deus rehe ajdu tenōnō kuriri. Ōj Tirió dajkaj a'e Deus rehe ji dakuhaj. A'e kuriri ajdu. “Y kō japo i, mo'é kō, kie kō, ywy kō japo kuriri”, ei Tirió ewe kuriri. A'e amuha tenōnō kuriri. Amuha “piti e so?”. Iki kuriri ji dajdoj, a'e ji dakuhaj. A'e porado, porado, porado: “rekuha so de ywy tajwira ate japo muam kuriri? Iki tepot ika a'e Deus ate japo muam kuriri”. Ji erehe: “de piret a'e rapijet ji piret, de juru ji juru rapijet ate”, ei Tirió kuriri ewe.

Fabio: Awa “Kritó” jawu ipy, awa boehet ipy?

Kita: amō Tirió boehet, Kwamala pe te boehet. A'e “y pe repyta, a'e ajiri Kritó rabot” i kuriri. “Y pe repyta, a'e ajiri Kritó ehete potat ti”. A'e kuriri eawu jupe: “dapotari, y pe dajiburirahyj”. Ajiri, jawu jiapyt a'e ajiburi rabot. Jawu ipy, a'e ji akiji, Kwamala pe. A'e rame, Koita e Manu ji rupijan kō. A'e ate pijan, mi'ō oboe nono. Dajkaj mi'ō, a'e eawu, a'e a'u. Aisea mi'ō oboe nowe.

Fabio: Ika so kirahi Kwamala pe?

Kita: Ika kirahi byk, quilombola rapijet. Byk e e. Inglês peku rapijet kirahi byk ika, a'e Kwamala pe opyta. A'e Tirió jawu ewe: “dybo rehe deawu jupe, sandália, sabão ta buhut” ere i. A'e kuriri eawu jupe. A'e “ere ji rehe, abeo potat”. Mo'e ijete ate. Tirió ate jawu: “mo'e ijete ate kirahi byk kuriri, a'e kuriri oboe”. Mi'ō oboe nono nowe kirahi

escutado, na terra Zo'é eu não tinha escutado mesmo, depois eu fui, e então na terra Tirió eu ouvi sobre Deus pela primeira vez. Naquele tempo o João não falava e então eu não sabia. Os Tirió que me falaram pela primeira vez. “Você já ouviu falar de Deus”, perguntou Tirió. “Não!”, eu respondi. “Amanhã eu vou te ensinar”, me disseram umas velhas e velhos. Então eu ouvi sobre Deus naquela época. Hoje em dia não tem Tirió e então eu não sei sobre Deus. Naquele tempo eu ouvi: “Fez os rios, os bichos, as matas, fez as terras”, me disse Tirió. Aí eu fiquei pensando. Eu pensei “será que é verdade?”. Antes eu ficava aqui, aí não escutei. Então conversou, conversou, conversou: “você sabe que foram os mortos que fizeram sua terra no passado? Os nossos corpos foi Deus que fez antigamente”. Falaram pra mim: “sua pele é igual à minha pele, sua boca é igual à minha boca”, me disse Tirió.

Fabio: Quem disse “Kritó”, primeiro, quem te deu o nome?

Kita: outro Tirió deu o nome, em Kwamala deu o nome. “Se você ficar na água, depois você será Kritó”. Então eu falei para ele: “não quero, não quero mergulhar na água”. Depois ele falou de novo eu quase mergulhei. Quando ele falou pela primeira vez eu fiquei com medo, em Kwamala. Naquele tempo, Koita e Manu eram meus amigos. Eram eles mesmos meus amigos, me davam comida. Quando não tinha comida, eu falava pra eles e então eu comia. Aisea dava comida também.

Fabio: Havia kirahi em Kwamala?

Kita: tinha kirahi negro, igual quilombola. Bem negro; falava uma língua igual inglês, e ficava em Kwamala. Os Tirió me falaram: “fale de roupas com ele, sandália, sabão, ‘mande pra mim’ diga pra ele”. Aí então eu

byk. Arroj obeo. Mo'e rapot, boi rapot, garin obeo, a'e kwarahy none aru katu aha a'e mi'õ obeo a'e ji a'u. Eresak so kirahi byk Sipaliweni pe?

Fabio: dajsagui! Tarëno iwan tenõnõ ajsak, Tirió iwan tenõnõ ajsak.

Kita: Ji ajsak kirahi byk Sipaliweni pe, tapyj uate pe opyta.

Fabio: resak so garimpeiro a'e rame?

Kita: dakuhaj rane garimpeiro ji. A'e rame João daporadogatoj, a'e ji dajdoj, a'e ji dakuhaj rane kuriri, ika baja garimpeiro a'e rame, dakuhaj...

Fabio: Ajdu.

Kita: A'e rame dakuhagatoj.

Fabio: A'e pete so Kwamala Kita?

Kita: A'e pete rane kuriri! Õj ji dakuhaj. A'e rame a'e pete rane kuriri.

Fabio: ene reha so kirahi rupa, Paramaribo?

Kita: dahaj ixé kuriri. Tirió rupa tenõnõ ji apyta. Paramaribo ji dahaj kuriri. Aha rabot, a'e dijawuj ewe. Tirió "ja'e rane" de'i kuriri. Amõ kirahi byk tenõnõ jawu: "araha potat, Paramaribo pe". A'e Tirió jawu: "name reha!" i kuriri. Aisea dapotari kuriri, a'e ji kuriri dahaj. Aha rabot. Mo'e ijét rupi kuriri aha rabot. A'e Aisea dapotari. A'e kuriri dahaj.

Fabio: Kita, ene resak so kirahi missionário a'e rame, Kwamala pe?

Kita: ajsak baja, dakuhaj rane kuriri missionário a'e rame. Missionario jam kuriri "Saha!" i kuriri. A'e jam ate kuriri ewe. "A'e repyta puku a'e ne derembe'pot teropisok" ei ewe.

falei ele. E ele respondeu: "está bem, vou te dar". Era o "dono das coisas". Os Tirió falavam: "esses kirahi negros eram os donos das coisas antigamente, e então eles davam as coisas". Esse kirahi negro sempre me dava comida também. Dava arroz. Carne, carne de boi, dava galinha, e quando era meio dia eu ia e ele me dava comida e eu comia. Você viu os kirahi negros no Sipaliweni?

Fabio: não vi não! Só vi tarëno por lá, só vi os Tirió.

Kita: eu vi kirahi negro no Sipaliweni, ficavam em uma casa alta.

Fabio: Você viu garimpeiro naquele tempo?

Kita: Eu não conhecia garimpeiro naquela época. Naquele tempo o João não conversou e então eu não escutei e, portanto, não sabia, talvez tinha garimpeiro, não sei...

Fabio: Entendi.

Kita: Não sabia naquela época.

Fabio: Era bom em Kwamala Kita?

Kita: Era bom mesmo! Hoje eu não sei. Naquele tempo era bom.

Fabio: Você foi para Paramaribo, morada dos kirahi?

Kita: Não fui não. Só fiquei na aldeia Tirió naquela época. Não fui pra Paramaribo naquela época. Quase fui, mas aí não falaram mais pra mim. Tirió não falou pra mim "vamos lá". Só outro kirahi negro falou: "vou te levar, pra Paramaribo". Aí os Tirió falaram: "Não vai levar não!". O Aisea não quis, e então naquela época não fui. Quase fui. Quase fui com o "dono das coisas". Mas o Aisea não quis. Então não fui.

Fabio: Kita, você viu os missionários kirahi naquela época, em Kwamala?

Kita: talvez eu tenha visto, não conhecia os missionários naquela época. Acho que foi

Kirahi byk amõ kõi.

“Doto ta uasasa ti” ei a’e rame.
“Repyta puku, a’e rame” ei. “Ere ji rehe, katu rane” eawu kuriri.

Fabio: ene repisok rahy ne derembe'pot?

Kita: pisok rahy rabot, a’e rame ut.

Fabio: kirahi ate jawu dewe?

Kita: Ji jawu ipy Tirió pe. Iki ji dajiwyt rahy. A’e ji pehin embe'pot, Tirió kõi daembe'pori. Ji embe'pot apisok rahy kuriri. “Ika so doto?” i ti. “Dajkoj! Cidade tenõnõ doto ika”. Ji dohemi, a’e apisok rabot kuriri. Õj ji dapisorahyi, Zo’è kõi ika embe'pot a’e ji dapisorahy. A’e pehin kuriri ji apyta, a’e kuriri õsi.

Fabio: a’e ajiri de jiwyt, repyta puku so amõ katu kõi pe? Amõ Tirió rupa pe?

Kita: Urunai tenõnõ apyta a’e tõiõ ika, a’e Zo’è kõi jawu “repyta rane!” radio pe, a’e Ji apyta, nirõj ji akit a’e Marapi pe aha a’e apyta puku. Apyta pukuuuu! A’e tõiõ opa, a’e ahem, a’e tõiõ ji daeruri.

Fabio: Ory so Zo’è de rehe?

Kita: Ory! Erahu Zo’è kõi. Ji aha puku a’e Zo’è kõi muha rane, a’e erahu. Uja’a Jirusi ji rehe.

missionário que falou pra mim “Vamos lá!”. Acho que foi ele que falou comigo. “Aí você fica bastante tempo e tira o seu adorno labial”, ele falou pra mim. Era um outro pessoal de kirahi negros. “O Doutor vai costurar” ele disse. “Quando você ficar bastante, aí então”, falou. “Está bem, bom demais” eu falei.

Fabio: você queria tirar seu tembetá?

Kita: eu estava quase querendo e aí voltei.

Fabio: foi o kirahi que te disse?

Kita: eu falei primeiro para os Tirió. Eu não queria voltar pra cá. Aí só eu tinha tembetá, os Tirió não tinham tembetá. Eu quis tirar o tembetá naquela época. “Tem médico?” eu perguntei. “Não tem! Só tem médico na cidade. Se não tivesse vindo de volta, eu teria tirado naquele tempo. Hoje em dia não quero tirar, os Zo’è têm tembetá e não quero tirar. Naquela época só eu ficava [com tembetá] e então eu tinha vergonha. Fabio: na sua volta, você ficou muito tempo em outras aldeias? Em outras moradas dos Tirió?

Kita: Apenas no Urunai é que eu fiquei e peguei tosse, e então os Zo’è me disseram: “Fique aí!” pelo rádio, aí eu fiquei, dormi três noites e então fui para [Boca do] Marapi e fiquei bastante tempo. Então a tosse acabou, e aí eu cheguei, e então não trouxe tosse.

Fabio: Os Zo’è estavam felizes com você?

Kita: Estavam! Os Zo’è gostam de mim. Eu fui por muito tempo e então os Zo’è pensaram, sentiram saudades. A Jirusi chorou por mim.

09. “Viagem aos Campos Gerais” (Baixa Zo’é, Sarapejuk, julho de 2013)

Fabio: a'e rame Zo'é kō oho Campos Gerais...

Baixa: Potat kuriri! Potaruhu! Potaruhu rane kuriri! Potaruhu rane e zo'é kō. Pere, Ma'i, Biri kō, Kwa'i kō, Namihit kō, Wahu kō, Sijuhu kō, Nawi kō, Tube kō kuriri oho, Boj kō, Sihet kō, Tapin kō, Toapa kō, Du'a kō, Haj kō, Pydyk kō, Tara kō. Oho uhu kuriri. Kujã oho uhu eee. Jusi kō oho, Nun kō. Oho ba katu eee kuriri.

Fabio: Awa so tejotat oho?

Baixa: Ji. Tejotat ee rane a'e rame ji aha. Ji kuriri Missão pe Negão ojsi. A'e rame Missão pe Negão ojsi, a'e Negão: “saha i!”. A'e eawu: “ika so bok?”, A'e kuriri. “Ika so bok?”. “Ika. Ruwi ika bok. Pehin reka e kuriri”, Negão jawu. “Awa?”, eawu. “Ruwi missionário, Ruwi”, a'e Negão kuriri jawu. “Saha te reruri”.

Fabio: Awa kirahi rupi Negão Missão aret pe ohem?

Baixa: Negão ate okuha. Kuriri Negão ohem ipy teso. Negão ate pe japo. Ruwi missionário rupi. Negão kuriri ohem ipy, Kuruaty pe. A'e rame ohem.

Fabio: A'e kome ne rojsi jiapyt?

Baixa: Wywa ate Missão õj ika, A'e rame ji aha. Naret awi ji aha, Kuruaty pe okit, ajiri Missão aha ahem ika. Sete hora ahem Missão pe, nipitu tik, a'e akit tenõ rane. A'e kweme wywa bohyk, a'e wywa jo'ok, jo'ok, jo'ok, a'e iki kwarahy wywa jo'ok ba. A'e tata pe wywa bihit. ta

Fabio: naquela época os Zo'é foram para os Campos Gerais...

Baixa: Porque queriam. Queriam muito. Queriam muito naquela época. Os Zo'é queriam mesmo naquela época. Pere, Ma'i, o pessoal do Biri, do Kwa'i, do Namihit, o pessoal do Wahu, do Sijuhu, do Nawi, do Tube, todos foram naquele tempo, do Boj, do Sihet, do Tahpin, do Toapa, do Du'a, do Haj, do Pydyk, do Tará. Foram muitos naquele tempo. Foram muitas mulheres. O pessoal do Jusi foi, do Nun. Foram mesmo naquela época.

Fabio: Quem foi primeiro?

Baixa: Eu. Naquela época eu fui o primeiro mesmo. Eu encontrei o Negão na Missão. Naquela época eu encontrei o Negão na Missão e ele disse: “vamos!”. Então eu perguntei: “tem espingarda?”, eu disse naquela época. “Tem espingarda?”. “Tem. Luís tem arma. Ele pegou uma no passado”, Negão falou. “Quem?”, eu perguntei. “Luís missionário, Luís”, foi o que Negão disse naquela época. “Vamos lá para você trazer”.

Fabio: Com qual kirahi o Negão chegou na antiga Missão?

Baixa: Ele mesmo sabe [o caminho]. Há muito tempo ele veio primeiro. Negão que fez o caminho. Junto com o missionário Luís. Negão chegou primeiro, no Kuruaty. Naquela época chegou.

Fabio: Então recentemente você o encontrou de novo?

Baixa: Na Missão tem flechas, e naquele tempo eu fui. Fui pelo Naret, dormi no Kuruaty, depois eu fui e cheguei na Missão. Cheguei na Missão as sete horas, estava meio escuro, e então eu apenas dormi. Aí cedo nós separamos as flechas e então tiramos as flechas, tiramos, tiramos, e aí

bihirane, taha ajiri. A'e rame Negão pukej, mo'e ahi rape aret pe pukej. Kwajite kirahi ika a'e rame. Bucho, Velho, Negão rupi a'e rame ohem. Nirõj. Ruwi dajkaj. Ruwi ate jawu “ekwa zo'é resak”. Ruwi ate bodo. A'e Negão ut. A'e ajdu. Ji, Ay, Karu, Mereten, Take a'e rame wywa oho jo'ok. A'e Negão pukej “uuuuu”. A'e kuriri aha kyte, a'e mo'e ahi kupej Negão ojsi, a'e Negão porado. A'e Negão epuri okit a'e porado. Porado puku, A'e kihe aerut. “Ika so bok?”, eawu kuriri. Toke kuriri Tirió bok oerut, A'e bok kuriri apotat. A'e rame Negão bok rehe jawu. “Ika Ruwi Missionário bok”, ei Negão. “Pehin bok ika” ei. Aret ate Sihet ajiri oerut. A'e Negão pehin okit A'e jiwyt oho, A'e ji aha upi. Dokuhaj Naret kō, pje kō. A'e Negão kuriri oho rabot, A'e mo'e ahi rape biteri Waiwai kō ojsi. Ut nowe Waiwai kō Negão kiporet rupi. Cinco Waiwai ika. Uake cacique ate ohem. Jikwe Waiwai ohem. Dakuhaj Waiwai rehera kō. Waiwai byk ohem nowe. Erepa ohem nowe. A'e ate canoa japo ajiri. Waiwai ohem, A'e rame jiwyt oho, A'e ajiri canoa porado base pe, A'e Waiwai japo. Pehyt uhu Waiwai kuriri, a'e ui oerut, dybo oeruru. A'e Negão: “saha”, i. A'e ji aha, a'e y byk aha akit. Água preto pe akit. ajiri diapyt rane, A'e estrada ahem aha rane. Kaa wyri estrada ohem, A'e ji aha, carro rape rupi

quando o sol estava aqui [por volta de onze da manhã] nós terminamos de tirar as flechas. Então assamos as flechas no fogo, aí queríamos terminar de assar para ir embora. Nesse momento o Negão gritou, da antiga pista de pouso ele gritou. Tinham dois kirahi naquele tempo. Bucho e Velho, vieram com Negão naquele tempo. Três. O Luís não estava. Luís foi quem falou “vá lá para você ver os Zo'é”. Luís que mandou. E então o Negão veio. Então eu ouvi. Eu, Ay, Karu, Mereten e Take fomos naquele tempo tirar flechas. E então o Negão gritou “uuuuu”. Então eu fui lá, e encontrei o Negão depois da pista de pouso, e aí Negão conversou. Então Negão dormiu comigo e conversou. Conversou longamente, e então eu trouxe rede. “Tem espingarda?”, eu disse naquele tempo. O Toke naquela época trouxe espingarda dos Tirió, e aí eu queria espingarda. E então o Negão falou sobre espingarda. “O missionário Luís tem espingarda”, disse Negão. “Tem uma espingarda”, disse. Foi essa que o Sihet [Ipo] trouxe depois. Então Negão dormiu uma noite e voltou, e aí eu fui com ele. O pessoal do Naret não sabia, o restante do pessoal. Então naquele tempo Negão estava quase indo, e aí no meio da pista de pouso ele encontrou os Waiwai. Os Waiwai vieram também, atrás do Negão. Tinha cinco Waiwai. O cacique Uake veio. Vieram vários Waiwai. Não sei os nomes dos Waiwai. Um Waiwai negro veio também. Erepa veio também. Ele que depois fez a canoa. Os Waiwai vieram, depois voltaram, e aí depois conversamos sobre canoa na base [nos Campos Gerais], e então os Waiwai fizeram. Naquele tempo os Waiwai tinham cesto de carga grande, trouxeram farinha, trouxeram muita roupa. Então Negão disse: “vamos!”.

ji aha. A'e ajiri ajiwyt erupa pe. A'e ajiri Zo'é kō oho uhu eee rane. Ji, Ay, Karu, Mereten, Take oho ipy ee. Dokuhaj João Lobato kuriri. Aha nimim João awi ti. A'e ajiwyt, a'e Kejã pe aporado, a'e Zo'é kō ojdu. Zo'é kō tenõnõ okuha nimim, Funai dokuhaj.

Então eu fui, e aí dormi no igarapé preto. Dormi no Água Preto. Depois fui de novo, depois cheguei na estrada e fui. A estrada chega por baixo da mata, então eu fui, fui pela estrada do carro. Depois voltei para minha casa. E então depois os Zo'é foram muitos. Eu, Ay, Karu, Mereten, Take fomos em primeiro mesmo. Naquele tempo o João Lobato não sabia. Fui escondido do João. Então voltei, conversei no Kejã, e aí os Zo'é ouviram. Só os Zo'é sabiam escondido. A Funai não sabia.

10. “Aparecimento do tukuruhu” (Boj Zo'é, Kejã, dezembro de 2013)

Koporuhu ji rupa a'e rame. Ajot, sepy kuriri aju potat, Toriri abytt sepy aju potat, a'e kyte eru abytt kuriri ut, Woriri abytt ut, Biri ut, Dubehaj abytt opyta rane. Kuru abytt pe “ejot tere petewu sipi rehe” ei Toriri abytt kuriri. Dade aju rabot, a'e rame tukuruhu bejere. A'e rame sipi takapit rane, sepy aju potat. Kejã aru tukuruhu bejere, Koporuhu aru bejere nowe. Dubehaj abytt ojsak, etutu supyn abytt ika nowe. Õ uate tihi akapit, a'e rame pubaha sapa pe akapirane ika, a'e rame “te-te-te-te-te-te-te”. Tukuruhu oho, a'e nisiman, a'e oho Hoj abytt tihi kuriri. Ajiri y rupi ut, bejere none jiapyt. A'e rame Toriri abytt jawy, jukerahy! Juke rahy ti! Jawy, jawy, jawy. A'e tukuruhu witu uhu, a'e dohoj tukuruhu wywa. Witu uhu a'e wywa dohoj. A'e tukuruhu oho nisiman, a'e oho puku, a'e jiwyt. A'e rame Zo'é kō kiji, kiji uhu eee rane kuriri. A'e tukuruhu

Eu morava no Koporuhu naquele tempo. Eu tinha vindo [para o Kejã] beber sepy naquele tempo, ia beber o sepy do finado Toriri, então o finado meu pai veio para cá, o finado Woriri veio, o Biri veio, o finado Dubehaj ficou. Naquele tempo o finado Toriri falou para o finado Kuru “vem cá ajudar a fazer sipi”. No outro dia eu ia beber, aí então o helicóptero surgiu. Naquela hora eu ia trabalhar o sipi, queria beber o sepy. O helicóptero deu voltas em cima do Kejã, deu voltas em cima do Koporuhu também. O finado Dubehaj viu, minha vovó cega estava também. Eu estava trabalhando nessa altura [na árvore], estava trabalhando com o pau do arco [tirando a casca da árvore], e naquele momento “te-te-te-te-te-te”. O helicóptero foi, aí deu a volta e então foi para onde estava o finado Hoj. Depois voltou por cima do rio, deu voltas em cima de nós novamente. Naquele momento o finado Toriri flechou, queria matar! Queria matar mesmo. Flechou, flechou, flechou. Como o helicóptero fazia vento grande, as flechas não iam. Fazia vento grande e as flechas não iam no helicóptero. Então o helicóptero fez a volta, foi muito tempo, e aí

oho puku, dybo taoho, a'e jiwyt. A'e tukuruhu nisiman, nisiman, nisiman, a'e dybo mohem a'e ojtyk. Riru puku eee rane kuriri ojtyk. A'e Zo'é kō ojsak. "Mo'e so ohem? Mo'e so ohem?", ei ho ka kuriri. Tarari robe'y kuriri ojtyk. ajiri oho rane nowe, õ rupi oho nowe, õ rupi oho, õ rupi oho, a'e tukuruhu opyta, a'e dybo mohem nowe, mohem, mohem, mohem. A'e rame Toriri kō dybo pyhyk katu eee. A'e rame tukuruhu opyta, orojsak katu. A'e rame Toriri jawy jiapyt, jawy, jawy, jawy. A'e tukuruhu bejere, a'e kuriri oho e. Oho e tukuruhu, dajiwyrri, dabejere jiapyrri tite. A'e kweme, kweme, mo'e ahi e ika. Pehin akit, a'e kweme mo'e ahi ajdu ika. A'e Siwi wywa tapuam, tajawy ti, a'e pubaha jihe. A'e Kejaho: "jihe pubaha" ei. Kejaho abyty, Siwi rerekwat, Hun hy. A'e mo'e ahi oho, kyte oho, Tirió rupa pe baja oho. Bokope.

voltou. Nessa hora os Zo'é ficaram com medo, ficaram com muito medo naquele tempo. Então o helicóptero foi por muito tempo, foi pegar roupas, e aí voltou. Então o helicóptero girou, girou, girou, aí tirou as roupas e jogou. Jogou um saco comprido naquela época. Aí os Zo'é viram. "O que é que chegou? O que é que chegou?", foi o que disseram então. Jogou na beira do Tarari naquele tempo. Depois foi de novo por aqui, foi por aqui, foi por aqui, aí o helicóptero ficou parado [no ar], e então tirou roupas de novo, tirou, tirou, tirou. E então o pessoal do Toriri pegou muita roupa. Naquele tempo o helicóptero ficou parado, nós vimos bem. Nesse momento Toriri flechou de novo, flechou, flechou, flechou. Aí o helicóptero girou, e então foi embora de vez. O helicóptero foi embora de vez, não voltou, não deu voltas novamente. Então no outro dia cedo, no outro dia cedo, surgiu o avião. Dormi uma noite, e aí cedo eu ouvi o avião. Então as flechas do Siwi iam levantar voo, queria flechar mesmo, e aí o arco quebrou. Então Kejaho disse: "quebrou o arco". A finada Kejaho, esposa do Siwi, mãe do Hun. Então o avião foi embora, foi por ali, foi lá para os Tirió talvez. Foi isso.

11. "Encontro com os kirahi" (Tun Zo'é, Kejã, março de 2013)

Koporuhu kuriri ajsak, kirahi kuriri ajsak. Ji kuriri dakuhaj rane, a'e aojsi ipy. Aha a'e rame a'e kirahi ohem tihi, wata nowe. A'e ji aha a'e kirahi kuriri aojsi. Ji rane kuriri aojsi ipy eee, Sarapejuk hembra kiwo, Tarakwaty rowaj koty. Tarakwaty y kuriri aha a'e aojsi. kwajte kirahi a'e rame ojsi:

Antigamente eu vi no Koporuhu, vi kirahi antigamente. Eu naquele tempo não sabia mesmo, aí encontrei pela primeira vez. Naquele época eu fui e os kirahi chegaram lá, andaram também. Eu fui e então encontrei os kirahi. Eu mesmo encontrei os kirahi pela primeira vez, para cá da boca do Sarapejuk, para lá da outra margem do Tarakwaty. Naquele tempo eu fui no igarapé Tarakwaty e então eu encontrei. Encontrei dois kirahi

Duaru, Hereni. kwajte ajsak ipy ee. Ji kibuku ajsak, iwire buku ajsak, a'e tatitu juke, pe rowaj juke, ji amo'e rane ehe, Duaru kiwoty, Hereni kotyty. Duaru ajsak a'e ji aha kity. Aha kity, a'e ajsak, a'e ji awe eawu: "Ene so pa, towiro? Ene so pa, towiro?", a'e kuriri. A'e "hei, hei hei", ei. Dosorogui tite õ rupi. Õ aja sorok. A'e sorok eee ahem, a'e rame ohem kuriri epuri. A'e ojsi, a'e jawu. Ji jawu dakuhaj rane kuriri. A'e "towiro", a'e kuriri. Eawu tena potat. "Eawu potat dewe towiro!", a'e "hei, hei, hei, hei", ei ewe. Jawu ji dakuhaj kuriri. Jawu baja ete kuriri. Ji ta'an iwi a'e rame. Hereni tejotat ramõ, Duaru kipo rupi. Jirehe kirahi jijiwyt, jijiwyt, a'e ji tenõnõ eawu. Ji dakiji. Kirahi dakiji nowe. Bok awe kuriri reka, iham rehe reka. Ki kwarahy aojsi [nove horas da manhã], a'e kwarahy okwa, a'e iki kwarahy tenõnõ [meio dia] kirahi bok buhu, a'e iwire kuriri tih a'e bok muam. Pawaj kirahi buhu, ory ba a'e buhu. Ory pawaj. A'e kirahi oapyk, a'e boawu tenõnõ. A'e iki kwarahy [duas horas da tarde], tatitu juke jiwi a'e rupijan "ekwa oerut" ei baja, a'e Duaru oho oerut. A'e rame iki kuriri ojtyk. A'e boke pe õ akan dekok, tatitu akan dekok, a'e ojtyk rane, ojtyk kuriri, a'e oho oat. A'e jiwa torok, ajiri timã torok nowe. A'e kuriri: "ereha tere'u", ei. A'e timã kuriri aerut. Dubehaj aby

naquele época: Duaru, Hereni. Vi dois na primeira vez. Eu vi de longe, da distância desse pau, aí mataram caititu, mataram do outro lado do caminho, eu fiquei olhando para eles, Duaru para cá, Hereni para lá. Eu vi o Duaru e aí fui lá onde ele estava. Fui lá para onde ele estava, então eu vi, e eu mesmo também que falei: "É você, towiro? É você, towiro?", eu disse naquele tempo. Então "hei, hei, hei", ele disse. Onde eu estava o mato não estava aberto, só ali estava limpo. Então eu fui até onde estava limpo, e então ele veio até mim. Então encontramos, e falamos. Eu não entendi a fala naquele tempo. Eu só queria falar. "Eu quero falar com você, towiro!", e então "hei, hei, hei", ele falava para mim. Eu não entendia a fala. Ele deve ter falado mesmo naquele tempo. Eu era jovem naquela época. Hereni veio na frente, Duaru atrás. Os kirahi começaram a voltar quando me viram, começaram a voltar, então só eu que falei. Eu não estava com medo, kirahi não estava com medo também. Ele também tinha arma naquele tempo, tinha arma pendurada numa corda. Encontrei quando o sol estava aqui [nove horas da manhã], aí o sol passou, e então só quando o sol estava aqui [meio dia] é que os kirahi encostaram a arma, colocaram a arma encostada num pau. Só depois o kirahi encostou, só depois que ficou alegre encostou. Depois ficou alegre. Então os kirahi sentaram, e aí apenas ficou falando. Aí quando o sol estava aqui [duas horas da tarde], acho que o amigo falou "vá buscar" o caititu que tinha matado mais cedo, aí o Duaru foi e trouxe. Então ele jogou bem aqui. Aí com um facão ele cortou a cabeça, cortou a cabeça do caititu, aí jogou, jogou naquele tempo, e então a cabeça foi e caiu. Então ele cortou o braço, depois cortou a perna também. E então naquele tempo ele falou: "leve para você comer". Aí eu

kuriri jiwa oerut. “Ereha tere'u”, ei. A’e iki kwarahy [cinco horas] ajiwyt. A’e rame tatitu bobeo ba, ajiri boke kuriri eawu. “Eja de jy iwire tadekok”, aporado ehe. “Oerut boke” kuriri eawu, a’e kirahi bobeo ewe a’e kuriri apyhyk, pehin apyhyk. Ajiri ajiwyt Koporuhu pe, a’e ajiri ji aha jiapyt. Ji aha, Dubehaj oho, Jipiho ram oho, a’e rame dybo kō ajsak rane. A’e katu uhu a’e rame kirahi ojtyk, Kuruaty hembra kiwo. A’e tapyj japo. Hohoj japo, tapyj pehu japo, dijugui rane kuriri. Pe rupi kirahi ohem ojsak none ika. Ji dajsagui pe, deaja titik a’e rame a’u rane, a’e kirahi ohem. A’e Kuruaty pe aha, a’e rame boke kirahi buhu, a’e boke aeruruhu, a’e zo’é kō pyhyk. A’e nirōj okit none oho uhu rane, a’e rame kirahi tepot ojsi none oho. A’e rame Hereni oho kuriri, dikuhaj kuriri oho. A’e kuriri ajsak, a’e ajiwyt tenō rane kuriri. Tatitu tenōnō aerut, jiwa kō aerut. A’e Dubehaj aby: “ekwa tatitu akan teresak” ei. A’e ajsak. Akan aerut, kwajte jiwa aerut, kwerarupa aerut nowe, kwajte jakami ajuke nowe, a’e rame ererekwat oenu. Ajiri nirōj okit ji jiwyt nowe aha dybo resak, ajiwyt nowe ika. A’e rame tepot ee ajsak, kinetat pirã Duaru ika, Hereni kinetat owym ika, dipukuj Hereni, dauatej kuriri. A’e aha a’e koporuhu iwan ojsi. Ajiri amō kō okwa nowe, ohem uhu, ohem uhu,

trouxe a perna naquele tempo. O finado Dubehaj trouxe o braço. “Leve para você comer”, ele falou. Aí quando o sol estava aqui [cinco horas da tarde] eu voltei. Naquela época, depois que ele deu o caititu eu falei sobre o facão. “Quero cortar pau com facão como o seu”, eu conversei. “Traga facão”, eu falei antigamente, então o kirahi me deu e aí naquele tempo eu peguei, peguei um. Depois eu voltei para o Koporuhu, aí eu fui de novo depois. Eu fui, Dubehaj foi, a garota que veio a ser Jipiho foi, aí naquele tempo eu vi roupas. Naquela tempo os kirahi abriram uma clareira grande, para cá da boca do Kuruaty. E então fez casa. Fez grande, nova mesmo, não estava velha. Foi pelo caminho que os kirahi vieram nos ver. Eu não vi o caminho, eu estava comendo um pouco de inajá naquele momento, aí os kirahi chegaram. Eu fui para o Kuruaty, e então o kirahi colocou facão, então eu trouxe muito facão e os Zo’é pegaram. Depois de três noites nós fomos em muitos, aí fomos e encontramos os kirahi. Naquela tempo [do primeiro encontro] o Hereni tinha ido embora, tinha desaparecido. Então naquele tempo eu vi e apenas voltei. Só trouxe o caititu, trouxe os braços. Então o finado Dubehaj falou: “vá lá procurar a cabeça do caititu”. Aí eu encontrei. Trouxe a cabeça, trouxe dois braços, trouxe o traseiro também, trouxe também dois jacamins que matei, e então minha esposa preparou. Então depois eu dormi três noites e fui lá de novo ver as roupas, voltei de novo. Naquela tempo vi o corpo deles mesmo, Duaru tinha boné vermelho, Hereni tinha boné azul, Hereni não era comprido, não era alto. Aí eu fui e encontrei o pessoal de Koporuhu. Depois outro pessoal passou também, chegaram muitos e então encontraram também. Foram lá na clareira ver. O pessoal do Kejã foi

ohem uhu, a'e ojsi nowe. Katu pe kuriri oho ojsak. Kejã iwan oho nowe. Oho ba zo'é kō kuriri, oho ba katu eee rane. Towari abyra rupa iwan oho nowe, lwi'ara iwan oho nowe. Oho ba ee kō kuriri, oho uhu eeeee. Kuru abyt a'e rame jy uhu dopyhygui a'e doryj, a'e pari nupã. A'e rame bodyj kō bodo, bodyj kō bodo. A'e rame kirahi kiji uhu, kiji uhu. A'e pawaj pari bokarak, a'e Zo'é pari nupã uhu, a'e pari oat, a'e Zo'é ojti pupe a'e mo'e kō zo'é pyhyk, mo'é kō pyhyk, mo'e kō pyhyk. Ajsak tenõõ, dahaj ji kuriri, a'e jet kō ohem rane, a'e Zo'é kō tenõõ ojti uhu, A'e rame kirahi kiji uhu a'e karugame kirahi oho. Oereha uhu Zo'é mo'e kō. Boke rehe, jy uhu rehe a'e rame Zo'é kō doryj uhu. Kuru abyt doryj, Kwasi abyt doryj, Dejkwerime abyt amõ ramõ. Doryj ba baja kuriri Zo'é kō, Towari abyra kō, Towiro abyra kō, Turu abyra kō awe. Turu ojsak aret, a'e Turu jikihe kuriri. A'e rame kirahi kō oho e. Ajiri kirahi muha jiapyt, ojsak rahy jiapyt Zo'é, a'e rame kirahi jiwyt. A'e rame Sera'it ojsi. A'e Sera'it ojsi, a'e kirahi ory. A'e rame Zo'é kō bodo rane, a'e kirahi muha, a'e pe bobu jiapyt. Jahy reta uhu eee rane kuriri a'e missionário kō jiwyt. A'e Sera'it ojsi. A'e rame oho kō upi. Toj tapiri pe a'e rame oho rane, kirahi katu pe kuriri oho rane.

também. Foram todos os Zo'é naquele tempo, foram todos mesmo. O pessoal de Towari abyra rupa foi também, o pessoal de lwi'ara foi também. Foi todo o pessoal naquele tempo, foi muita gente mesmo. O finado Kuru naquele tempo não pegou machado e ficou bravo. E então bateu na parede. Naquela hora os Zo'é se espalharam, se espalharam em volta da casa. E então os kirahi ficaram com muito medo, muito medo. Depois os Zo'é foram arrancando as tábuas da parede, aí os Zo'é bateram muito forte nas paredes, aí as paredes caíram, aí os Zo'é entraram dentro e então pegaram coisas, pegaram coisas, pegaram coisas. Eu só fiquei olhando, não fui naquele tempo, aí os donos da casa saíram, aí apenas os Zo'é entraram muitos. Naquele tempo os kirahi ficaram com muito medo e foram embora no final da tarde. Os Zo'é levaram muita coisa. Os Zo'é ficaram muito bravos por causa de facção, de machado. O finado Kuru ficou bravo, o finado Kwasi ficou bravo, o finado Dejkwerime também. Acho que os Zo'é ficaram todos bravos naquela hora, o pessoal do finado Towari, o pessoal do finado Towiro, o pessoal do finado Turu também. Foi depois de Turu ter visto que Turu morreu. Naquele tempo os kirahi foram embora mesmo. Depois os kirahi pensaram de novo, queriam ver os Zo'é de novo, aí os kirahi voltaram. Foi então nessa época que encontraram o Sera'it. Encontraram o Sera'it e então ficaram alegres. Naquela época os Zo'é tinham mandado embora, então os kirahi pensaram, aí abriram o caminho novamente. Passaram-se muitas luas naquele tempo, e aí os missionários voltaram. Então encontraram o Sera'it. Naquele tempo o pessoal foi com eles. Foram para o Toj tapiri naquele tempo, foram para a clareira dos kirahi.

12. “O sonho do finado meu pai” (Jipiho Zo’é, Kejã, julho de 2019)

A’e kuriri eru abyt opaho okit pe muam: “kirahi ohem ika. Ohem kirahi jiwí”, ei eru abyt kweme. “Õ buku pe: ‘hei’”, ei tenã muam. “A’e rame apuam”, ei eru abyt. “A’e rame kirahi erojsi ika” ei. “A’e rame kirahi ohem tenã epuri” ei eru abyt tajwira rupa opaho iri. A’e rame kuriri kweme Tun abyt oho, Kiriburity pe oho. A’e rame boke kō pe oahaha, oahaha, a’e mo’e ate jam nipusi, a’e he boke kō monikō, boke monikō, boke monikō, a’e nirōj boke monikō, a’e biterupi iãresake monikō, kwajte iãresake monikō, a’e kwajte Tun abyt kuriri oerut. A’e õ buku kiwoty awe Tun abyt pe popopu, a’e Tun mo’e he. “Derubiridisek te ym aret ee muam aret disek tereka” ei Ture kuriri Tun abyt pe. “Derubiridisek te ym aret ee muam aret disek tereka!” ei Ture boke rehe. A’e jupe Ture ei. A’e Sarin oho nowe posi, a’e Sari ojdu “tac, tac, tac, tac”. “tajwira jam popopu ika ekyty” ei. Tajwira ee popopu ti kuriri, Sari ei. Kirahi ate popopu. A’e rame Tun abyt oho rame, boke oerut rane kuriri. Ohem kuriri baja kirahi. A’e rame te boke Tun abyt ojsak. A’e rame pitun rewe nowe eru abyt okit a’e ohem, eru abyt rupa pe ohem, tajwira rupa pe. “Ohem tena epuri” ei

Então naquele tempo meu pai sonhou enquanto dormia: “os kirahi chegaram. Mais cedo os kirahi chegaram”, disse o finado meu pai de manhã. “Dessa distância: ‘hei’”, foi só o que ele disse. “Nessa hora eu levantei da rede”, disse o finado meu pai. “Então eu encontrei kirahi”, ele disse. “Então kirahi apenas chegou onde eu estava”, disse o finado meu pai quando sonhou com a morada dos mortos. No dia seguinte de manhã o finado Tun foi, foi para o Kiriburity. Naquele tempo os facões atravessaram seu caminho, atravessaram, acho que eram as coisas amarradas, eram os facões pendurados, facão pendurado, facão pendurado, eram três facões pendurados, e no meio tinha espelho pendurado, dois espelhos pendurados, e então o finado Tun trouxe dois. Então dessa distância para cá do Tun as coisas fizeram barulho também, aí Tun viu elas. “Obtenha as coisas que você ainda não tinha visto e que agora apareceram para você!”, disse naquele tempo a Ture para o finado Tun. “Obtenha as coisas que você ainda não tinha visto e que agora apareceram para você!”, disse Ture sobre o facão. Foi o que Ture disse para ele. A Sarin também foi fazer cocô, então a Sari ouviu “tac, tac, tac, tac”. “Acho que são os mortos batendo no pau onde eu estava”, ela disse. Eram os mortos mesmo que estavam batendo antigamente, disse Sari. Eram os kirahi que estavam batendo no pau. Foi nessa época que o finado Tun foi, e então trouxe facão. Acho que foram os kirahi que chegaram naquele tempo. Foi nessa época mesmo que o finado Tun viu facão. Naquele tempo também quando estava de noite o finado meu pai dormiu e então chegaram, chegaram na morada do finado meu pai, na morada dos mortos. “Apenas chegaram comigo”, disse o finado meu pai. Foi só isso mesmo que o finado meu pai disse antigamente. Merejwan mesmo antigamente. Bandos de

eru abyt kuriri. Bokope muam eru abyt kuriri jawu. Merejwan rane kuriri. Sosoro kō bejere rane. Sosoro kō, sakan kō bejere uhu eee. Kirahi ohem none bejere uhu ee. Bejere uhu eee kuriri Koporuhu pe. A'e kuriri sakan bejere uhu a'e rame eru abyt kiji. "Ohem 'tat baja ete tapy'yj, tapy'yj jam" ei eru abyt kuriri. A'e rame kirahi rehe ate bejere. Tapy'yj ate, tapy'yj ohem ha ate eru abyt kururi ba'u, ba'u rane, kirahi boke resak ym mewe. A'e kuriri bejere uhu ee sakan kō pihaw. Pihaw bejere, a'e ajiri Tun abyt kuriri boke ojsak. A'e kirahi kuriri resak a'e ajiri: "kirahi mo'e ate merejwan" ei tenõ kō kuriri. Ajiri, kirahi resak iri. Kirahi rehe kuriri merejwan ika. Tapy'yj rane ba'u ti, kirahi resak ym mewe. Tapy'yj ohem ha ba'u ti, a'e kirahi ika, a'e kuriri Tapy'yj ba'u iho. Kirahi rehe mo'e kō merejwan kuriri. Ei tenõõ eru abyt kuriri.

pássaros sosoro sobrevoaram mesmo. Os pássaros sosoro, os bandos de araras-vermelhas sobrevoaram muito. Sobrevoaram muito porque os kirahi estavam chegando até nós. Sobrevoaram muito mesmo no Koporuhu. Antigamente as araras-vermelhas sobrevoaram muito e então o finado meu pai ficou com medo. "Acho que os tapy'yj estão chegando mesmo" disse o finado meu pai. Naquele tempo foi em relação aos kirahi que os pássaros sobrevoaram. Foi em relação aos tapy'yj mesmo, sobre a chegada dos tapy'yj, que o finado meu pai tomou cuidado naquele tempo, cuidou mesmo, quando ainda não tinha visto o facão do kirahi. Então antigamente as araras-vermelhas sobrevoaram muito de madrugada. Sobrevoaram de madrugada, aí depois o finado Tun viu o facão. Então antigamente foi depois de ver o kirahi que o pessoal naquele tempo falou "foi em relação aos kirahi que teve merejwan dos bichos. Depois, após ver os brancos. Foi em relação aos kirahi que teve merejwan antigamente. Estavam tomando cuidado com tapy'yj pois ainda não tinham visto o kirahi. Estavam tomando cuidado com a chegada de tapy'yj, então chegou os kirahi, então naquele tempo pararam de achar que era tapy'yj. Foi em relação aos kirahi que teve merejwan dos bichos naquele tempo. Foi isso que meu pai disse antigamente.

13. "Do tukuruhu à epidemia" (Hun Zo'é, Kejã, março de 2013)

Toj tapiri y kuriri kirahi kō oaha. A'e jariry motosei ojtyk, a'e jariry oat, a'e rame kirahi tukuruhu bowejy. Iwire ojtyk, ojtyk, ojtyk, a'e kirahi kō bowejy iham rehe. Missionario ate kuriri tukuruhu rupi ohem ipy, a'e Kejã aru bejere. Zo'é ojsak, a'e ate kuriri ywy rupi ut, pe bobu.

Naquele tempo os kirahi atravessaram o igarapé Toj Tapiri. Aí a motosserra derrubou um angelim, aí o angelim caiu, e então kirahi desceu do helicóptero. Derrubou, derrubou, derrubou, aí os kirahi desceram de corda. Foram os missionários que antigamente vieram primeiro de helicóptero, e aí voaram em cima do Kejã. Viram Zo'é, e por isso

ojsak rahy, a'e pe bobu. Tukuruhu kuriri Zo'é ojsak ipy, ajiri tenõnõ Tun ojsi. Tukuruhu ate kuriri Zo'é tapyj ojsak ipy. A'e rame dybo pirã ojtyk ti tukuruhu, dokuhaj rane Zo'é kõi kuriri. Sandália kõi ojtyk, tori remiõ kõi kuriri ojtyk, a'e Kwa'i dokuhaj a'e obuhu poturu. Ajiri tenõnõ Tun ojsi. ajiri Sera'it ojsi nowe. A'e rame tenõnõ Zo'é kõi oho missionario rupi. A'e rame mo'e ahi rape ika ba Missão pe. A'e tapyj kõi Zo'é kõi kuriri japo. Tun kuriri ojsi ipy a'e ika rane tõiõ kuriri. Zo'é missionario ojsi ipy, a'e pete Zo'é kõi omano uhu ee. Tun ojsi, a'e kirahi oho rane, ajiri tõiõ ika uhu eee. Ika uhu eeee rane tõiõ kuriri. A'e rame Zo'é kõi omano uhu eeeee rane. Omano ba. Eru kõi, ehy kõi, eamõ kõi, Soari rajyra kõi, Siwi omano, Biri rayt omano nowe, Sahy omano nowe, Kepebot omano nowe, Iho omano nowe, Sisi omano nowe, Tiruhu omano nowe, Wahuhu omano nowe, omano uhu tenõ tena kuriri. Purity pe eiwan kõi kuriri opyta. Koporuhu a'e rame Tun opyta. Dig bebyt jikihe nowe, Keawa bebyt jikihe nowe, Rara jikihe nowe. Tõiõ uhu eee rane kuriri. Dokuhaj rane kirahi kuriri. Zo'é omanoha kirahi dokuhaj kuriri. Oho rane kirahi Missão kuriri. A'e kirahi ohem jiapyt, a'e rame okuha, a'e rame te bojuha oerut. Sera'it ojsiri oerut, ajireee tenõnõ oerut. Kirahi opyta puku, ajiri tenõnõ Sera'it ojsi. A'e rame vacina porosok. ajiri tenõnõ missionario rupi Zo'é kõi oho

voltaram por terra naquela época, abriram um caminho. Queriam ver, aí abriram caminho. O helicóptero viu os Zo'é primeiro, apenas depois o Tun encontrou. Foi o helicóptero que viu pela primeira vez as malocas Zo'é. Naquela época o helicóptero jogou roupa vermelha. Jogaram sandálias, jogaram pilhas naquele tempo, e então o Kwa'i não sabia e aí colocou a pilha como poturu. Só depois que o Tun encontrou. E depois o Sera'it encontrou também. Foi só então que os Zo'é foram com os missionários. Nessa época a pista da missão já tinha sido feita. Então os Zo'é fizeram casas. O Tun encontrou primeiro e então teve tosse mesmo naquele tempo. Os Zo'é encontraram os missionários pela primeira vez, e nessa época mesmo é que os Zo'é morreram muitos. Tun encontrou, aí os missionários foram embora, e depois teve muita tosse. Teve muita tosse naquele tempo. Nessa época os Zo'é morreram muito mesmo. Morreram mesmo. Meu pai, minha mãe, meus irmãos, as filhas do Soarin, o Siwi morreu, o filho do Biri morreu também, a Sahy morreu também, Kepebot morreu também, Iho morreu também, Sisi morreu também, Tiruhu morreu também, Wahuhu morreu também, morreu demais naquele tempo. O meu pessoal ficava no Purity naquela época. O Tun ficava no Koporuhu. O filho da Dig morreu também, Rara morreu também. Teve muita tosse naquele tempo. Os kirahi nessa época não sabiam. Não sabiam os kirahi que os Zo'é estavam morrendo. Nessa época os kirahi tinham ido embora da Missão. Então os kirahi vieram de novo, e aí souberam, e então trouxeram remédios. Trouxeram quando encontraram Sera'it, só depois trouxeram. Os kirahi ficaram muito tempo,

Missão ty. Dajkaj iwi Funai a'e rame. Missão tenõnõ rane kuriri iy uhu pyhyk, boke kõ pyhyk ika, tori remi'õ kõ. Kirahi ate kuriri oenu, oenu, a'e tori ojdyk, a'e rame tenõnõ Zo'é kõ okuha. Towari abyt kuriri embe'pot muam. Towari abyt jy uhu sorok dokuhaj tite. Erepecuru pe ojsak, amõ kirahi tenõnõ obuhu kuriri. Tite kyte wat. Siherabyra rame kuriri ika. Ajiri tenõnõ kirahi pe bobu, a'e Missão oho ohem a'e pari japo.

só depois encontraram o Sera'yt. Aí então nós fomos vacinados. Apenas depois os Zo'é foram com os missionários para a Missão. Ainda não tinha Funai naquele tempo. Foi só na missão que pegou machado, que pegou facção, pilhas. Foi os kirahi que prepararam, prepararam, aí as lanternas acenderam, e apenas então os Zo'é souberam. O finado Towari antigamente colocou pilhas como adorno labial. O finado Towari não sabia para que servia o buraco do machado. Ele viu no Erepecuru, outro kirahi antigamente colocou. Eram outros para lá. Ainda vivia o finado Sihet. Só depois o kirahi abriu caminho, chegou na Missão e fez casa.

14. "Chegada da Funai" (Hun Zo'é, Kejã, março de 2013)

Ajiri tenõnõ Funai ohem. A'e rame Welito oat, Sidney ate oat nowe. A'e rame Missão Zo'é opyta. A'e rame Ipo, Su tukuruhu oerut, a'e Kejã oat. A'e rame tukuruhu Zo'é oereha ipy, oereha, oereha, oereha, a'e kuriri Zo'é katu ojtyk, ojtyk uhu eeee rane. Ajiri jahy reta au, a'e Welito ohem missionario bodo. Ojsak Zo'é Welito missionario bodoha. Oporado tarak eeeee Welito kuriri. Ne'eng uhu, a'e tapyj oapyk potat, a'e missionario kõ kiji. A'e mo'e ahi ohem a'e missionário kõ oho. Simirã doryj rane kuriri, a'e Welito juke rahy, juke rabot. A'e Welito okit, pehin okit, a'e oho. Izidoro tenõnõ a'e rame opyta. A'e arroz Funai oerut, põsi oerut

Apenas depois a Funai chegou. Naquele tempo Wellington chegou, o Sidney mesmo chegou também. Naquele tempo os Zo'é estavam na Missão. Naquela época o helicóptero trouxe o Xu e o Ipo, e então desceu no Kejã. Naquele tempo o helicóptero levou os Zo'é pela primeira vez, levou, levou, levou, e então os Zo'é fizeram uma derrubada grande, abriram uma clareira grande mesmo. Depois se passaram várias luas, aí o Wellington veio mandar os missionários embora. Os Zo'é viram Wellington mandar os missionários embora. Wellington conversou duro naquele tempo. Gritou muito, queria tocar fogo na casa, aí os missionários ficaram com medo. Aí o avião veio e os missionários foram embora. Simirã ficou muito bravo naquele tempo, e então queria matar o Wellington, quase matou. Aí o Wellington dormiu, dormiu uma noite, e então foi embora. Só o Izidoro naquela época ficou. Então a Funai trouxe arroz, trouxe camarão também, aí os

nowe, a'e Zo'é ory jiapyt. Pōsi oerut, a'e my'yj, a'e Zo'é bihit a'e Zo'é o'u. E'e pōsi kuriri. A'e missionário oho ba.

Zo'é ficaram alegres de novo. Trouxeram camarão, aí dividiram, aí os Zo'é assaram e comeram. Era doce o camarão. Aí os missionários foram embora mesmo.

15. “Com os kirahi nos Campos Gerais” (Tereren Zo'é, Kejã, julho de 2017)

A'e rame kuriri ji aha rane. Aha puku, nirōj jahy kuriri apyta, nirōj jahy rane, a'e outubro rehe ji ajiwyt. A'e aha, kuriri Ibama aōjsi nowe, jaramacaru ajsak, ika dybo teawa. A'e Ibama jawu: “ba'u tata okej. Tata okej uhu eee dapotari”. Ba'u katu Ibama. Ibama jawu ji ajdu tenōñ. A'e kuriri jaramacaru pe ji apyta, a'e kupej madeireiro ika, bokope te kuriri ajsak, jikwe uhu eeeee madeireiro, jikwe rane. A'e madeireiro jawu ewe: “bite ene derekoha?”. A'e eawu: “dakuhaj ji rekoha!”. A'e madeireiro: “bite ne derupa?”, ei. A'e eawu jupe: “Dakuhaj!”. Ika uhu rane caminhão hohoj, trator hohoj. Pe rupi kuriri Jaramacaru ji aha rane. Kibuku eee au. Kwemewe aha, karugame ohem. Awata pukuuuu. A'e ji amuha madeireiro Jamacu kupej ika rane. Iwire dekok uhu, wyhyk dekok uhu eeeee rane. A'e pehin kirahi oporado ji, a'e kirahi jawu: “americani iwan ji, tazuni iwan” ei. A'e kirahi jawu ji ewe, a'e ji akuha. A'e americani iwan jawu: “kibuku iwire araha potat. Ki akapit tenōñ, araha potat erupa pe”, ei kirahi jawu, a'e ji akuha. Kome ji ajsak, carro rape, wyhykdy pijet, madeireiro, wyhykdy pijet owak.

Naquele tempo eu fui mesmo. Fui muito tempo, fiquei três luas naquele época, aí quando foi outubro eu voltei. Então eu fui, encontrei Ibama também, vi no Jaramacaru, tinha roupa amarela. Então Ibama falou: “cuidado com a queimada. Não queremos queimada grande”. Cuidava bem Ibama. Ibama falou e eu apenas ouvi. Então naquele tempo eu fiquei no Jaramacaru, aí tinha madeireiro depois, lá mesmo eu vi antigamente, tinha muito madeireiro, muito mesmo. Então o madeireiro falou pra mim: “onde é seu território?”. Aí eu falei: “não sei onde é meu território!”. Então o madeireiro falou: “onde você mora?”. Aí eu falei pra ele: “não sei!”. Tinha muito caminhão grande, trator grande. Eu fui para o Jaramacaru pelo caminho. Muito longe. Fui cedo, e aí cheguei no final da tarde. Andei muuuito. Então eu pensei que tem madeireiro depois do Jaramacaru. Cortou muita árvore, cortou muito maçaranduba mesmo. Então um kirahi conversou comigo, aí o kirahi falou: “Eu sou americano, dos Estados Unidos”, disse. O kirahi falou para mim, então eu soube. Então o americano falou: “vou levar árvore para longe. Eu só estou trabalhando aqui, vou levar para minha casa”, foi o que disse o kirahi, então eu soube. Naquele tempo eu vi, estrada de carro, caminho do maçarانبubal, caminho de madeireiro, o

Wyhykdy uhu, jariry, sibo'y. Sibo'y awe ji ajsak, kirahi dekok. Towa'y dekok nowe. Reha uhu rane kirahi. Kuriri reha uhu rane, aret awe dohemi jiapyri. Ika uhu kuriri kirahi Jaramacaru pe. A'e Zo'é pe kirahi pajkã rabot. A'e kirahi jawu ewe: "potat kujã". A'e kuriri Ruwi jawu rane: "ere, tapyj japo iki". A'e ji jawu "ajapo potat". A'e Ruwi jawu: "ere pohit Funai awi". A'e ji amuha: "ji ajapo potat". Ji kwam, kuriri ji kwam rane. A'e amõ ramõ. Ika jijet rupa Jaramacaru pe. A'e kirahi jijet. A'e rame kirahi Joaleti jijet rupa jet, tapyj jet. A'e karugame, cinco hora rehe, Joaleti ohem, cidade tiwi ohem. Ajiri okit, a'e kweme, nove hora rehe, iki kwarahy tihi, a'e Joaleti jawu: "ere terejijet". A'e kirahi ohem, Zo'é ohem nowe, ohem uhu eee nowe kirahi, a'e Joaleti jijet, jijet, jijet, a'e kirahi tajmi jawu: "Deus!". Ajdu tenõnõ. Ji iki apyta, Zo'é opyta rupa banco ika, kirahi banco pe opyta nowe, a'e Joaleti puam, a'e jijet. Jijet puku eee. Ji kuha tik kirahi peku, a'e Joaleti jawu: "Zo'é não entende língua. Deus pe jawu, a'e dokuhaj katu". A'e Joaleti jawu: "Õj Zo'é opyta iki japo potat tapyj epuri". Deus pe jijet Joaleti tenõnõ okuha. A'e ji Ajdu katu tenõnõ. "Õj Zo'é opyta epuri, aerut mo'e kõ, mo'e kõ aerut potat", Joaleti jawu rane kuriri, a'e akuha tenõnõ. Ajdu katu tenõnõ Joaleti jijet. "Zo'é potat panela, sandália, dybo, kihe", A'e Joaleti jawu iman. Ji Ajdu katu. Daopyta pukuj Zo'é kõ jijet rupa pe.

caminho do maçarandubal virava. Maçarandubal grande, angelim, sibo'y. Eu vi sibo'y também, kirahi cortou. Towa'y dokok nowe. Kirahi levou muito. Levou muito naquele tempo e então não voltou de novo. Tinha muito kirahi no Jaramacaru. E então quase mexeu com os Zo'é. Aí kirahi me falou: "quero mulher". Naquela época Luís falou: "faça uma casa aqui". E eu falei: "vou fazer". Então Luís falou: "largue a Funai". Então eu pensei: "vou fazer". Eu menti, naquele tempo menti mesmo. Tem outra. Tem casa de canto no Jaramacaru. Então os *kirahi* cantam. Naquela época kirahi Joaleti era o dono da casa de canto. Então no final da tarde, as cinco horas, Joaleti chegou, chegou da cidade. Aí dormiu, e então cedo, as nove horas, quando o sol estava aqui, o Joaleti falou: "É para você cantar". Então os kirahi chegaram, os Zo'é chegaram também, chegaram muitos kirahi, então Joaleti cantou, cantou, cantou, aí um kirahi velho falou: "Deus!". Eu só ouvi. Eu estava aqui, onde os Zo'é estavam tinha um banco, os kirahi ficavam no banco também, então Joaleti levantou, e aí cantou. Cantou comprido. Eu sei pouco a língua do kirahi, então Joaleti falou: "Zo'é não entende língua, aí fala com Deus, aí não sabe direito". Então Joaleti falou: "Agora os Zo'é ficam aqui e fazem uma casa aqui comigo". Apenas Joaleti sabe cantar para Deus. Eu apenas ouvi bem. "Agora os Zo'é ficam comigo, eu vou trazer coisas, vou trazer coisas", o Joaleti falou mesmo naquele tempo, e eu então soube. Eu apenas ouvi Joaleti cantar. "Zo'é querem panela, sandália, roupa, rede", então Joaleti falou antes. Eu ouvi bem. Os Zo'é não ficaram muito na casa de canto. Fiquei

Pehin apyta, pehin kwarahy jijet, ajiri ajiwyt, Tombo ty jiapyt. A'e rame te kirahi jawu: "potat kujã. Kujã pehu eee potat". A'e kirahi jawu ewe: "mõ reta jahy ene rerut kujã?". A'e kirahi pe eawu: "dakuhaj!". A'e kirahi jawu: "ene rerut kujã, ji abeo ene kujã nowe". Pijan rahy kirahi! A'e rame kirahi jawu: "erehet Cachorrão". Cachorrão kirahi rehet. Cachorrão ate kujã rehe jawu. Bucho jawu nowe. Velho jawu nowe. ika Ke'i rerekwat, a'e Velho jawu: "ene obeo nimim Ke'i rerekwat, a'e ameno potat". A'e ji dijawuj. Velho tenõnõ jawu ti, a'e ji dabojiapyri, dabojiapyri. Ajiri Velho opyta nimim, a'e Ke'i rerekwat dohoj, a'e Velho jiwyt jiapyt: "tojã dabodoj ene kujã? Ere bodo tameno" ei. A'e kuriri kujã ika. A'e Baija rerekwat ika rane, a'e Bucho ohem jejã eee rane, pajkã rahy eee. Tapin rerekwat nowe, pajkã rahy ee nowe. A'e ji ate muha, ika kibuku au, a'e eawu Baija pe: "ekwa ui rupa pe, ene repyta kibuku au. Kirahi meno rabot, ekwa kibuku". Eawu Baija pe, a'e Baija oho, Tapin oho, Puku oho, kujã oho nowe, a'e kirahi dajkaj. A'e kirahi jawu: "batu jawo kujã oho?". A'e ji jawu: "dakuhaj!". Ji akuha jepe, ji dabobeo rahyj. Ji kwam tenõnõ. Ika ee rane kirahi kuriri.

um dia, um dia cantou, depois voltei para o Tombo novamente. Foi naquele tempo mesmo que kirahi falou: "quero mulher. Quero mulher bem nova". Então kirahi me falou: "Em quantas luas você vai trazer mulher?". Aí eu falei pro kirahi: "Não sei!". Então kirahi falou: "você traz mulher, e eu dou mulher para você também". Queria fazer amizade o kirahi! Naquele tempo o kirahi falou: "meu nome é Cachorrão". O nome do kirahi era Cachorrão. Foi o Cachorrão que falou de mulher. Bucho falou também. Velho falou também. Tinha a esposa do Ke'i, então Velho falou: "me dê escondido a esposa do Ke'i, aí eu vou transar". Então eu não falei. Só o Velho é que falou, aí eu não traduzi, não traduzi. Depois o Velho ficou escondido, aí a mulher do Ke'i não foi, então Velho voltou de novo: "por que você não mandou mulher? Mande, eu quero transar", ele disse. Tinha mulher naquela época. Tinha a esposa do Baija, então o Bucho ficava vindo, queria mexer com ela. Com a mulher do Tapin também, queria mexer mesmo. Então eu mesmo pensei, para ficar longe, então falei para o Baija: "vá para a casa de farinha, fique longe daqui. Kirahi quase transou, vá para longe". Eu falei para o Baija, então Baija foi, Tapin foi, Puku foi, as mulheres foram também, e então não tinha kirahi. Aí kirahi falou: "por que as mulheres foram embora?". Então eu falei: "não sei!". Eu sabia, mas não quis falar. Eu apenas menti. Tinha muito kirahi naquela época.

16. “Conversa com Negão” (Sarara Zo’é, Cuminapanema, agosto de 2018)

A’ê kuriri Negão ewe: “erut derajyt tareka, bok pehu eee tamokanan terereha”, ei ti kuriri. Ei ti kuriri Negão ewe, a’ê ji dahaj jiapyri, ajiri Zo’é amõ oho ee ty, a’ê “tererut rajyt”, ei ti Negão jupe. “Tererut rajyt tareka, bok tamokanan pehu ee”, ei ti. A’ê rame ji dahaj a’ê Negão awu ji daedoj jiapyri. Bokope Negão kuriri jawu ti ewe. Aha eta a’ê dijawuj ehe, a’ê nimaram aha, a’ê rame jawu ehe. A’ê rame kihe owym mokanan, tapimã jiwa kwajte mokanan. Beju sirik mokanan uhu eee kuriri oerut, ui nowe, a’ê tenõnõ kuriri ewe obo. Bokope rane. João Lobato reka iwi rame ji ika rane Campos Gerais pe.

Naquele tempo Negão me falou: “traga sua filha para eu casar, aí vou comprar espingarda nova para você levar”, ele disse naquele tempo. Foi o que Negão me disse naquele tempo, e então não fui de novo. Depois outro Zo’é foi para lá, e então “traga sua filha”, Negão falou pra ele. “Traga sua filha para eu casar, aí vou comprar espingarda nova”, ele disse. Então eu não fui de novo e aí não ouvi novamente a fala de Negão. Foi isso que Negão me disse. Fui várias vezes e ele não me falou disso, então da última vez que eu fui ele falou desse assunto. Naquele tempo comprou rede azul, comprou duas painéis com alça. Comprou e trouxe muita bolacha naquele tempo. Foi isso. Quando o João Lobato ainda estava aqui é que eu estava nos Campos Gerais.

17. Os mortos têm armas (Haj Zo’é, Kejã, abril de 2014)

Fabio: Awa Bede, Haj?

Haj: Eru Bede.

Fabio: Bite Bede õj ika?

Haj: Kejã aru ty Bede opyta, tajwira rupa pe.

Fabio: Omano so Bede?

Haj: Omano kuriri. Kyky rehe oat.

Fabio: ika so tajwira kõ bok?

Haj: ika uhu! Tarawit jawu.

Fabio: Awa bok ika?

Haj: Izidoro. Izidoro Funai iki kuriri opyta, aret oho Santarem, aret jikihe. Izidoro abyt bok jet. A’ê mo’ê ahi oerut. Mo’ê ahi rape ika, Koporuhu aru ika, Tarawit jawu. A’ê Izidoro my’yj. Tarawit

Fabio: Quem é Bede, Haj?

Haj: É meu pai.

Fabio: Onde Bede está agora?

Haj: O Bede fica em cima do Kejã, na morada dos mortos.

Fabio: O Bede morreu?

Haj: Morreu faz tempo. Caiu caçando guaribas.

Fabio: Os mortos têm armas?

Haj: Tem muito! Tarawit falou.

Fabio: Quem tem armas?

Haj: Izidoro. Izidoro da Funai ficava aqui muito tempo atrás, aí naquela época foi para Santarém e morreu. Finado Izidoro é o dono das armas. Aí o avião traz. Tem pista de pouso em cima do Koporuhu, Tarawit

opaho.

Fabio: Awa Zo'é abyt bok reka?

Haj: Turu! Iy Turu, katu jet, Koporuhu aru reka ipy. Toriri nowe. Bede ika nowe, iki aru opyta. Kejã aru opyta. Bede, eru. My'yj uhu ee Izidoro bok. Uj kwahe Izidoro borakwã oeruru. Mo'e ahi oerut. Opaho katu ee Tarawit. Iwi'ara aru ika bok nowe, Wikihe aru ika nowe, Towari abyra rupa ika nowe. Tarawit jawu, ji rupijã oat, Wireho repje nã pe Wara oat, aret oho tajwira rupa pe, A'e bok reka nowe. Sesej Izidoro bok obo.

Fabio: Opyta so kirahi tajwira kã puri?

Haj: Opyta! Koporuhu aru pe opyta. Kejã aru daopytaj.

Fabio: Ika so kirahi Koporuhu aru pe?

Haj: Ika.

Fabio: Awa?

Haj: Izidoro abyt ika.

Fabio: Pehin so?

Haj: Pehin! Izidoro tenõnõ. Amõ kirahi kibuku opyta.

Fabio: Ika so tajwira kã dybo?

Haj: Ika. Ika rane tajwira kã dybo. Ika rane tajwira kã kirahi mo'e kã.

Fabio: ika so tajwira kã poturu?

Haj: ika tajwira kã poturu. Ika tapimã, ika kihe, dybo pirã. Tarawit jawu Turu opyta Izidoro puri, a'e Bede pe jawu, radio pe jawu: "Ejot!" ei. A'e Bede oho. A'e my'yj, A'e obo, obo, obo. A'e pyhyk.

Fabio: Awa Koporuhu aru iy kã?

Haj: kubi'e puku Tarawit jawu.

falou. Então Izidoro divide. Tarawit sonhou.

Fabio: Quem são os finados Zo'é que tem armas?

Haj: Turu! Turu é chefe, é o dono da roça, e pegou primeiro em cima do Koporuhu. Toriri também. Bede tem também, ele fica aqui em cima. Em cima do Kejã. Bede, meu pai. Izidoro divide muitas espingardas. Anteontem Izidoro trouxe muita munição. O avião trouxe. Tarawit sonhou bem mesmo. Em cima do Iwi'ara tem espingardas também, em cima do Wikihe também, em cima do Towariabyrarupa também. Tarawit falou que meu companheiro caiu, no Wirehorepienã Warã caiu, aí foi pra morada dos mortos e então obteve arma também. Logo o Izidoro deu uma arma.

Fabio: Os kirahi ficam junto com os mortos?

Haj: Ficam! Ficam em cima do Koporuhu. Em cima do Kejã não.

Fabio: Tem kirahi em cima do Koporuhu?

Haj: Tem.

Fabio: Quem?

Haj: Finado Izidoro.

Fabio: Sozinho?

Haj: Sozinho! Só o Izidoro. Outros kirahi ficam longe.

Fabio: Os mortos têm roupas?

Haj: Têm. Os mortos têm muitas roupas. Os mortos têm muitas coisas dos kirahi.

Fabio: Os mortos têm poturu?

Haj: Têm poturu. Têm panela, têm rede, têm linha vermelha. Tarawit falou que o Turu estava junto com o Izidoro, e aí falou para o Bede, pelo rádio: "Venha!", ele disse. Então Bede foi. Aí dividiu, aí deu, deu, deu. E então pegou.

Fabio: Quem é chefe em cima do Koporuhu?

Haj: Tarawit falou que é o kubje puku. Kube

Kubi'e puku, Turu a'e nowe, Toriri a'e nowe.

Fabio: Awa Kejã aru iy?

Haj: Bede iy, Sirike iy nowe, Jiepaan iy nowe. Niroj ika. Ki rapijet nowe. Toke iy, Tereren iy. A'e rapijet ate. Tarawit oboe. Opaho katu Tarawit. A'e Tarawit jawu kwahe tajwira kō juke uhu tajaho. Juke uhu rane. Ika uhu ee tajaho tajwira rupa pe.

Fabio: Bok pe?

Haj: Bok pe juke.

Fabio: Okuha so Tarawit tajwira rupa rape?

Haj: Okuha! Okuha katu ee Tarawit. Ika uhu tajwira kō bok. Izidoro puri bok daopaj. Daopaj ee bok.

puku, Turu também, Toriri também.

Fabio: Quem é chefe em cima do Kejã?

Haj: Bede é chefe, Sirike também, Jiepaan é também. Têm três. É como aqui. Toke é chefe, Tereren é chefe. É igualzinho. Tarawit disse. Sonhou bem Tarawit. Aí o Tarawit falou que ontem os mortos mataram muito porco queixada. Mataram muito. Tem muito porco queixada na morada dos mortos.

Fabio: Com espingardas?

Haj: Mataram com espingardas.

Fabio: O Tarawit sabe o caminho da morada dos mortos?

Haj: Sabe! Sabe bem Tarawit. Os mortos têm muitas armas. Junto com Izidoro as armas não acabam. Não acabam mesmo as armas.

18. “Viagem à Boca do Marapi” (Singuhu Zo'é, Kejã, março de 2017)

Aha kuriri Tirió rupa pe. “Urucuriana tepirekã kupej ty ika Zo'é amõ pa'at” ei Geraldo kuriri. “Urucuriana hembra aje amõ ika, kyte amõ ika, Zo'é amõ. Deuke ne” ei. Ba'u ee Tirió kō kuriri, Zo'é juke ha. Geraldo ate jawu, radio tirió rupa Marapi pe, a'e rame ajdu. Akaj, mo'e karapanã pijet kō oerut a'e ne reha, a'e rame zo'é amõ ohem nowe, Urucuriana hembra kiwo aje, a'e Zo'e amõ pa'at ika. “Zo'é amõ” ei. “Bokope ohem Zo'é amõ”, ei ka. A'e Geraldo kiji. “Ji rau” ei. Ji aha, a'e Zo'é ba'u ti, Zo'é ruã. Ajiri Toke ojsak nowe pe, a'e Toke okuha nowe. A'e Tirió jawu: “name

Eu fui no passado na aldeia Tirió. “Depois da cabeceira do Urucuriana tem sinal do outro índio”, disse o Geraldo naquela época. “Tem outro para cá da boca do Urucuriana, outro pra cá também, outro índio. Ele te mata”, disse Geraldo. Os Tirió nessa época tomavam cuidado mesmo, para não matarem os Zo'é. O Geraldo mesmo que disse, no rádio da aldeia Marapi, e então eu ouvi. Lá naquele lugar onde você foi e eles trouxeram mosquiteiro, naquele tempo outro índio veio também, para cá da boca do Urucuriana, um pouco antes, tem vestígio de outro índio também. “Outro índio”, ele disse. “Foi ali que chegou outro índio”, ele disse. Então Geraldo ficou com medo. “Não é dos meus”, ele disse. Eu fui, e então os Zo'é prestaram atenção, não era caminho Zo'é não. Depois o Toke viu

owak” ei. “Name mo’e reke. Sesej ekwa” ei kuriri. “Deuke ne” i. Dojsagui iwi Geraldo tepot, pa’at tenõnõ Tirió ojsak. Kiji rane Geraldo. Pehin jahy a’e rame ji apyta rane Marapi pe. A’e Tube ahy uhu, omano taree, a’e ji aha rane Santo Antônio. Jawu Tirió kuriri aret rehe, ahy kō ate Tirió jawu. “Eiwan kō kuriri damuruhaj, damuruha gatoj, a’e lixo ika, a’e ahy ohem” ei. “A’e ne derupa ika kasin, name ojtyk” ei Tirió. “A’e ahy potat”, Tirió jawu. Batu ika kuriri? “Anã pitã ika kuriri”, ei. Zo’é rapijet. “Anã pitã ika ruwaj, ruwaj puku, mangueira rapijet, a’e okwat, okwat, a’e kujã meno uhu ee kuriri, ei eipy abyt kuriri” ei Geraldo. Sihet abyt rapijet, oporado rapijet, Geraldo ojdu. “Ruwai puku, a’e kibuku kujã kō opyta, a’e ruwaj oho a’e twin pe ojki. Potat, a’e meno. Dapotari, puam, a’e damenoj”, ei Geraldo kuriri oporado. “A’e potat, a’e meno, a’e pawaj Tirió kō dapotari, muha, muha, oporado, oporado, a’e ika niem kwat obuhu, a’e kuja oho y ty, a’e õ rupi oereha, a’e y ruhan, a’e ruwaj y pe kutuk, a’e dahej ee kuriri. A’e pawaj muha. A’e kujã ky’yj obuhu, niem obuhu, obuhu nimim, a’e Tirió kujã oho, a’e Anã pitã ruwai puku oho, a’e y pe obuhu, a’e ky’yj taj. Taj a’e mohem, a’e ‘ai ai ai’, a’e ky’yj y muam, a’e ky’yj nowe obuhu, a’e obuhu, obuhu, obuhu, a’e omano. Taj ahy! A’e omano”, ei

também o caminho dele, e então Toke soube também. Então Tirió disse: “não dobre o caminho”. “Não vá caçar. Passe rápido”, ele disse naquele tempo. “Eles te matam”, disse. O Geraldo ainda não viu o corpo dele, Tirió só viu o rastro dele. Geraldo ficou com medo. Naquele tempo eu fiquei em Marapi uma lua. Então o Tube ficou muito doente, quase morre, então eu fui para Santo Antônio. Os Tirió falaram sobre os tempos antigos, sobre as doenças os Tirió falaram. “Meus parentes antigamente não pensavam bem, aí tem lixo, aí as doenças vieram”, disseram. “Se na sua casa tiver saco plástico, não jogue”, ele disse. “Se não vai dar doença”, disse Tirió. O que é que tinha antigamente? “Tinha anã pitã antigamente”, ele disse. Igual Zo’é. “Anã pitã tem pinto, pinto comprido, igual mangueira, aí enrola, enrola, e então transava muito com mulher antigamente, foi o que disseram meus antepassados”, disse Geraldo. Igual o finado Sihet, como conversas “oporado”, o Geraldo ouviu. “Pinto comprido, aí as mulheres ficavam longe, aí o pinto ia e entrava na vagina. Se queria, aí transava. Se não queria, levantava, aí não transava”, foi o que conversou Geraldo antigamente. “Querida e transou, e então depois os Tirió não quiseram, pensaram, pensaram, conversaram, conversaram, aí colocaram no ..., aí as mulheres foram para a água, e então levaram com elas, e então a água estava fria, aí lavou o pinto na água e aí não prestou não. Então depois pensou. Aí as mulheres colocaram pimenta, colocou niem, colocou escondido, então as mulheres tirió foram, o pinto comprido do Anã pitã, aí colocou na água, e então a pimenta ardeu. A pimenta ardeu aí ele saiu da água ‘ai, ai, ai’, e então jogou água para aliviar a pimenta, mas era pimenta também o que ele estava jogando,

Geraldo. Õ rapijet ate Sihet abyt kuriri jawu. Okuha nowe Sihet abyt. Amõ ramõ. “Kiruwat ohem nowe, ohem nowe, a’e kujã dajkaj pajwat, pajwat oho mo’e reke, a’e kiruwat kujã puri ohem, a’e pajwat pukej, pukej ti, pukej ti, a’e okuha, a’e kujã kõ onan aha, onan, onan, a’e pyhyk potat ee, a’e oat, ika iwire rapot, a’e iwire rapot uasa, a’e omano. A’e dajkaj jiapyt”, ei Tirió kuriri. “Ika sape, omanoha rupa, tara’yj rupa. Ika sape, unha”, bokope Tirió jawu. Geraldo jawu ika jariry, jariry uhu ika soro, a’e pupe Zo’é amõ ika, Urunai pijet aje. Geraldo oho mo’e reke, kwata reke, a’e ika pe a’e Amauri oho upi, a’e Amauri kiji, Geraldo dakijij, a’e ba’u oho, a’e mytu juke, a’e tupa ojsak. “Jariry uhu kwara pe tihi Zo’é amõ rupa” ei Geraldo kuriri. “Py hunhun ee, tymã hunhun ee”, ei Geraldo. “Okit rupa jariry kwara pe” ei ka. “Uate ty amõ, jikwe uhu”, ei Geraldo ewe. Dohorahyj Geraldo a’e ty, kiji. Ojsak katu Geraldo tepot, okit. Wywa rakwã hohoj ika nowe, piriji rapijet, Geraldo ojsak. Piriji uhu. A’e jiwyt nimim, onan nimim, a’e dokiri, kihe awe Geraldo oereha, a’e jiwyt ut. Karugame ohem Marapi pe. bokope Geraldo jawu. “Pe takwã katu” ei. Ajsak katu Marapi a’e rame. Ika jijeha rupa, escola rupa nowe. Bojuha rupa tenõnõ dajkaj. Tojã dapotaruhuj kirahi tirió? Tojã farmácia rupa dajkaj? Santo

então jogou, jogou, jogou, e então morreu. Pimenta brava! E então morreu”, disse Geraldo. Foi isso o que disse o finado Sihet antigamente. Sabia também o finado Sihet. Tem outra também. “Veio kiruwat também, veio também, e então a mulher não tinha marido, marido foi caçar e então kiruwat chegou junto da mulher, aí gritou pro marido, gritou, gritou, e então a mulher soube e correu, correu, correu, aí estava quase pegando, aí caiu, tinha toco de pau, aí o toco furou, aí morreu. Depois não teve de novo”, disse Tirió. “Tinha unha, no local vital, no coração. Tinha sape, unha”, foi o que Tirió disse. Geraldo disse que tinha Angelim, no Angelim grande tinha um buraco, aí tinha outro índio dentro, antes do caminho do Urunai. Geraldo foi caçar, caçar macaco, aí tinha caminho e o Amauri foi junto, e então Amauri ficou com medo, Geraldo não ficou com medo, aí foi tomando cuidado, matou mutum, e então viu a morada. “A morada dos outros índios é no buraco do Angelim grande”, disse o Geraldo naquele tempo. “Pé grande mesmo, perna grande mesmo”, disse Geraldo. “O local de dormida é no buraco do Angelim”, ele disse. “Acima havia outro, tinham muitos”, me disse Geraldo. O Geraldo não quis ir até lá, estava com medo. O Geraldo viu bem o corpo, dormindo. Tinha também ponta de flecha grande, igual taboca piriji, o Geraldo viu. Então voltou escondido, correu escondido, aí não dormiu, Geraldo tinha levado rede, então veio voltando. Chegou em Marapi no fim da tarde. Foi isso que Geraldo disse. “Caminho limpo mesmo”, ele disse. Eu vi bem o Marapi naquele tempo. Tinha casa de canto, tinha escola também. Só não tinha posto de saúde. Por que os kirahi não querem muito os Tirió? Por que não tem posto de saúde? Só no Santo Antônio tinha

Antônio pe tik ika, ika tik, pohit baja õj.

Fabio: jawu so tirió kō “Deus” rehe?

Singuhu: jawu! Jawu rane kuriri. Ajdu tenõñõ. Tirió Deus pe jawu a’e nipuni, a’e dajdoj tite ji, tirió kō ate ojdu. “Katu rane!”, ei. Nipuni tenõñõ tirió kō, dopahoj tite. A’e Deus pe jawu, a’e Deus jawu katu. “Omano potat Tube”, ei. “Boju katu, name boju japat. Boju japat, a’e omano potat” ei Deus jawu. A’e Tirió ate obojiapyt ewe. “Deus jawu: Tube omano potat, name enfermeira tat boju japat”, ei. “Ajuda katu” ei, “bobeo mi’õ” ei Deus jawu. A’e Deus jawu: “tajaho, name tajaho Tube ta’u. Ahy tajaho” ei. “A’e Tube tajaho o’u, a’e omano potat”, ei Deus jawu. Ji dahyj, a’e ji tenõñõ a’u. A’e ji tajaho a’u, a’u ji tajaho, Tube do’uj tajaho. “Pire tik ta’u”, ei Deus jawu. A’e Tube domanoj. Boju katu, a’e enfermeira oporado nowe Deus pe, a’e okuha katu, a dabojuj japarí, a’e Tube ahy opa, a’e Tube katu rane, a’e nirã. “Japo katu mi’õ” ei Deus Tirió pe. A’e jawu ba, a’e eawu: “Batu i Deus?”. “Mi’õ japo katu”, ei Tirió. A’e Kuru rehe Deus oporado nowe. Kuru ohem potat, a’e Deus dokuhaj, a’e posi sururu oereha, posi sururu oereha. Santo Antônio oho, a’e posi sururu oereha. Ky’yj dabuhuj, Tirió jawu ky’yj dabuhuj, a’e posi sururu pyhyk. Santo Antônio Kuru

um pouco, tinha um pouco, talvez abandonaram agora.

Fabio: os Tirió falaram sobre “Deus”?

Singuhu: falaram! Falaram mesmo naquela época. Eu apenas ouvi. Tirió falava com Deus e então fechava os olhos, eu mesmo não ouvia, os Tirió mesmo ouviam. “Está bom demais!”, diziam. Os Tirió só fechavam o olho, não sonhavam. Então falaram com Deus, e então Deus falou bem: “Tube pode morrer”, ele disse. “Dê remédio direito, não dê remédio errado. Se der remédio errado, então ele morrerá”, foi o que disse Deus. Então os Tirió traduziram para mim. “Deus falou: Tube vai morrer, não é para enfermeira dar remédio errado”, ele disse. “Ajuda bem”, disse, “dê comida”, disse Deus. Então Deus falou: “porco queixada, não é para Tube comer porco queixada. Queixada faz mal”, ele disse. “Então se Tube comer porco queixada, ele vai morrer”, disse Deus. Eu não estava doente, aí apenas eu comi. Então eu comi porco queixada, porco queixada eu comi, Tube não comeu. “Pode comer um pouco de peixe”, foi o que Deus disse. E então o Tube não morreu. Deus remédio direito, então a enfermeira conversou também com Deus, aí ela ficou sabendo bem e então não deu remédio errado, aí a doença do Tube acabou e o Tube ficou bem, curou. “Faça comida direito”, disse Deus para os Tirió. Quando Deus terminou de falar, eu perguntei: “o que Deus disse?”. “Faça comida direito”, disse o Tirió. Deus conversou sobre o Kuru também. Deus não sabia que o Kuru estava para chegar, então levou diarreia, levou diarreia. Não colocou pimenta, Tirió falou que não colocou pimenta, aí pegou diarreia. Kuru chegou no Santo Antônio e então teve diarreia. Talvez seja agressão do Kuru. Muita diarreia e então

ohem, a'e ika sururu. Kuru rahy baja. Sururuhu eee a'e Kuru jam oereha. "Kuru oerut", Tirió jawu. Doryj au Tirió kuriri ahy rehe. Kuru dokiri, oho Santo Antônio a'e jiwyt Marapi pe. "Kuru ohem potat a'e dokuhaj, a'e ky'yj dabuhuri" ei Tirió. Ky'yj sinin dabotaj, tatasin dabuhuj, dajapoj, a'e ahy pyhyk. Towari rapijet, tatasin japo. Pessoal ohem potat, a'e ky'yj japo. Todo dia Tirió japo. Japo tenã tena ky'yj, towari rapijet. Pessoal ohem potat, a'e sibot, pari sibot, pari sibot, tupa kō sibot, a'e ohem, a'e ahy dajkaj. A'e Tube ohem potat, a'e Geraldo jawu Santo Antônio pe: "Tube ahy ee, aha potat õj". A'e Tirió japo iman ky'yj. Japo ba, a'e ji ahem, a'e ahy dajkaj. Okuha uhu Tirió. Aisea okuha. Marapi kō obuhu nowe. "Japo Deus tata uhu" ei Tirió. "Japo potat. Euke, a'e rame deuke rabot tata uhu" ei. A'e õj Tirió kō daproke rahy tite. Kuriri ojsi ipy, a'e proke rahy, a'e Tirió jawu: "japo rabot. Euke, a'e japo potat!" ei Tirió a'e rame. Ory muam Tirió, a'e dajapoj. A'e Tirió kō oporado. "Deuke rahy. Deuke rabot. Deuke rahy ti, a'e Geraldo kō oporado, Cláudio kō oporado, Amauri kō oporado. Name juke!", ei. "Jiwyt ekwa!". A'e Tirió oho. Tirió ohem uhu a'e proke rahy ti. Ojsi ipy ee rame. Õj ory. A'e amõ ramõ. Tirió kujã porenno rahy, porenno rahy, a'e muha, a'e ika ratihun, ratihun uhu, a'e ratihun japo, a'e ika

talvez tenha sido o Kuru que levou. "O Kuru que trouxe", disse Tirió. Tirió ficou muito bravo por causa da doença. Kuru não dormiu lá, foi pro Santo Antônio e voltou no mesmo dia pro Marapi. "Eu não sabia que o Kuru ia chegar e então não coloquei pimenta", disse o Tirió. Não liberou o cheiro ardido da pimenta, não colocou fumaça, não fez defumação, aí pegou doença. Igual tauári, faz fumaça. Quando o pessoal vai chegar, aí faz fumaça. Tirió faz defumação todo dia. Só faz fumaça da pimenta, igual tauári. Quando o pessoal vai chegar, aí defuma, defuma as paredes, defuma as paredes, defuma as casas, aí então não tem doença quando os outros chegam. Quando o Tube estava para chegar, então Geraldo falou para Santo Antônio: "Tube está muito doente, agora vou levá-lo". Aí os Tirió colocaram fumaça de pimenta antes. Terminaram de colocar pimenta e então eu cheguei, e aí não teve doença. Tirió sabe muito. Aisea sabe. Os do Marapi colocaram também. "Deus faz fogo grande", disse Tirió. "Vai fazer. Se você me matar, então o fogo grande vai te matar", ele disse. Então hoje em dia os Tirió não querem mais nos matar. Quando encontrou pela primeira vez, queria nos matar, então Tirió falou: "Quase fez. Se você me matar, ele vai fazer!", disse Tirió naquele tempo. Tirió ficou feliz, aí não fez. Então os Tirió conversaram. "Queriam te matar. Quase te mataram. Queriam te matar, então o pessoal do Geraldo conversou, Cláudio conversou, Amauri conversou. Não mate!", ele disse. "Vá embora de volta!". Chegaram muitos Tirió e então queriam nos matar. Quando encontrou pela primeira vez mesmo. Agora está alegre. Teve outra também. Mulher tirió queria transar, queria transar, então pensou e aí tinha ratihun, cera grande de ratihun, então

patua a'e obuhu. A'e poreno rahy, a'e reha twin boejy, boejy, ajiri oerut. A'e Tirió kō dokuhaj rane, dokuhaj rane, dokuhaj rane, a'e bewe okuha. A'e Tirió okuha iho ha, a'e Tirió oho nimim, a'e ojsak nimim a'e ratihun obuhu patua pe, a'e meno rahy, a'e oereha, a'e meno nowe, meno nowe, ajiri oerut nowe, a'e patua obuhu, a'e Tirió okuha. A'e ika niahym, ika niahym, y rapijet, twin ry, twin ry niahym a'e Tirió okuha, a'e Tirió okuha a'e kyyj nowe obuhu, kyyj nowe ratihun rehe obuhu, a'e poreno rahy jiapyt nowe, a'e oereha nowe a'e twin boejy a'e taj. A'e Tirió kujã omano nowe. Kuriri aret, kuririii aret, Tirió jawu ji ajdu. Omano nowe. Amõ Tirió jawu sowa'i uhu, ika sowa'i uhu, meno nowe, kujã nowe meno, a'e dopisogui. A'e arraia ruwaj rapijet, a'e dopisogui. A'e Tirió kujã omano nowe. "Ba'u, ika baja de rupa pe", Geraldo jawu. "Aman okiruhu rame. Aman okiruhu, a'e name ywy pe dere apyk. Ywy pe dere apyk, a'e sowa'i meno a'e dopisok potari tite". Perigoso ee Tirió jawu. Manim rehe Tirió jawu nowe. "De'u ene", ei. "De mokon! De mokon Erepecuru rupi", ei. Amõ Tirió jawu: "ika roajat ty jawat akan", ei. Kwajte akan. "Kwajte te jawat akan" ei. "Aki ika juru, kyte ika juru nowe", a'e ate Tirió jawu. Jawara ate Geraldo jawu. "Ba'u, mo'e reposi ahy uhu ee. Posi aru repirun, a'e

ela fez cera dele, colocou no patuá. Aí quando queria transar ela colocava na vagina, colocava, depois tirava. Os Tirió não sabiam, não sabiam, não sabiam, aí devagar ficaram sabendo. Quando os Tirió souberam bem, então Tirió foi escondido, viu escondido a mulher colocando a cera no patuá, depois ela queria transar, então levou e transou também, transou, aí tirou de novo, colocou no patuá, aí Tirió ficou sabendo. Tinha lubrificante, igual água, lubrificação da vagina, e então Tirió soube, aí o Tirió soube e colocou pimenta, colocou pimenta na cera ratihun, aí a mulher queria transar de novo, aí levou de novo e então colocou na vagina e então ardeu muito. E aí a mulher Tirió morreu. Muito tempo atrás, muito tempo mesmo, Tirió disse e eu ouvi. Morreu também. Tirió contou outra também, sobre minhoca grande, tinha minhoca grande, transava também, transava com mulher também e não largava. Era igual rabo de arraia e então não largava. E então mulher tirió morreu também. "Cuidado, talvez tenha igual na sua casa", disse Geraldo. "Quando cai chuva grande. Quando cair chuva grande, não sente no chão. Se você sentar no chão, então a minhoca grande vai transar e não vai te largar". Tirió falou que é perigoso mesmo. Tirió falou também sobre cobra-grande. "Ela te come", ele disse. "Te engole! Ela te engole no Erepecuru", disse. Tirió contou outra também: "tem onça com cabeça do outro lado", ele disse. Duas cabeças. "A onça tem duas cabeças", disse. "Aqui tem a boca dela, ali tem boca também", foi o que Tirió disse. Geraldo disse que é onça mesmo. "Cuidado, o cocô dela faz muito mal. Você morre se pisar em cima do cocô dela", foi o que disse Tirió. Os Tirió sabem sobre jawarahi também. "Ela te come", ele disse. Macaco-prego

re omano potat” ei Tirió jawu. Okuha nowe Tirió jawarahi rehe. “De’u ne”, ei. Ke’i tapy’yj ika nowe. Ke’i tapy’yj rehe Tirió okuha, okuha nowe Sihet abyt kuriri. Kuriri Sihet abyt kuriri aret rehe okuha nowe, a’e rapijet Tirió okuha. Okuha ba Tirió kō. “Urucuriana rupi ika kie’i tapy’yj”, ei Tirió. Bokope Tirió jawu. Rakuã rapijet amō ramō. Okit potat ti a’e rame a’e rakuã rapijet ohem. “Urucuriana aje aha mo’e reke, a’e akit potat, a’e rakuã rapijet ohem”, ei ka. “Tata bosej, bosej, bosej, a’e rakuã rapijet dekuha tite, a’e ji akiji eee rane”, Geraldo jawu. Kiji eee, a’e kijaho a’e ut, a’e oho. Ihet wediy oho. Urucuriana aje Geraldo ojdu. Fabio: Ika so jawat Paciência itu pe? Singuhu: Ika rane! Jawarahi ate Ma’i o’u tareee! Jawarahi ate! Ma’i karuk a’e pyhyk potat ee jawarahi. Jawarahi ate kuriri Nipuhan bodo ipy. Nipuhan ate jawarahi bodo ipy. Tapiit Nipuhan nowe bodo. Bokope Nipuhan kuriri bodo. Rakuku Zo’é aret nowe Nipuhan bodo nowe. Jawarahi Zo’é aret ate nowe Nipuhan bodo. Zo’é aret ate tapiit nowe. A’e boj rakuku ram sepy oju rane, kome oju rane, ajiri sepy opa, a’e oho a’e kie wyra pe okit, kihe muam okit pupe, a’e okit au, a’e ika tajyt a’e pupe oat ti, a’e kiririk, pawaj kiririk a’e tajyt okuha, a’e tajyt oho, jiwyt oho a’e tajyt jawu hy pe: “Batu jawo papa kiririk? Kiririk uhu papa!” ei. A’e

tapy’yj tem também. Tirió sabe sobre macaco-prego tapy’yj, antigamente o finado Sihet sabia sobre. Antigamente o finado Sihet sabia sobre o passado, da mesma forma sabem os Tirió. Os Tirió sabem tudo. “Tem macaco-prego tapy’yj pelo Urucuriana”. Foi o que disse Tirió. Tem outra, igual aracuã. Estava quase dormindo naquela época e então veio bicho igual aracuã. “Fui caçar antes do Urucuriana, então fui dormir, e aí chegou bicho igual aracuã”, ele disse. “Apagou fogo, apagou, apagou, então bicho igual aracuã fica sabendo de você, e aí eu fiquei com muito medo”, disse Geraldo. Ficou com muito medo, então quando foi cedo ele voltou, e foi embora. Desceu pra canoa e foi embora. Antes do Urucuriana Geraldo ouviu. Fabio: tem onça na cachoeira da Paciência? Singuhu: tem mesmo! Jawarahi mesmo quase come o Ma’i! Jawarahi mesmo! Ma’i foi fazer xixi e então jawarahi quase pegou mesmo. Foi jawarahi que Nipuhan antigamente mandou primeiro. Foi Nipuhan que mandou jawarahi primeiro. Nipuhan mandou anta também. Foi isso que Nipuhan mandou antigamente. Surucucu que era Zo’é também Nipuhan mandou também. Jawarahi que era Zo’é também Nipuhan mandou. Anta era Zo’é também. Então o que ia virar cobra surucucu tomou sepy, tomou sepy mais cedo, depois sepy acabou, então ele foi embora e dormiu na floresta, dormiu na rede que ele armou, aí dormiu pesado, e então tinha filha dormindo junto com ele, aí começou a descascar, devagar foi descascando e então a filha soube, e então a filha foi, foi de volta e contou para a mãe: “por que o papai tá descascando? O papai está descascando muito!”, ela disse. Então foram lá de novo para ver, e então viram a pele trocada, havia uma cobra surucucu

jiwyt nowe oho mana, a'e rame ojsak pirok, a'e rakuku ika õ puku. Pirok, ohem oat, a'e rakuku oho. A'e boj rakuku ahy õj ika. Bokope. Jawarahi Zo'é aret nowe. Nipuhan jam damuruhaj a'e bodo. Nipuhan jam damuruha gatoj, a'e jawarahi bodo, a'e Zo'é õj o'u, a'e ate Soari o'u. Jawarahi ate Soari o'u.

desse comprimento. Descascou e saiu, e então a surucucu foi embora. É por isso que surucucu faz mal. É isso. Jawarahi era Zo'é também. Talvez seja o Nipuhan que não pensou direito e mandou. Talvez seja o Nipuhan que não pensou, e então mandou jawarahi, e aí comeu Zo'é, ela mesmo que comeu Soari. Foi jawarahi que comeu Soari.

19. “Viagem à Boca do Marapi” (Kuru e Rusã Zo'é, Kejã, março de 2017)

Kuru: Aha kuriri Marapi pe, aha, mo'e kō dajkaj, dajkaj mosquiteiro, ika uhu karapanã. Ji Kare arekoha rahy, a'e rame ihet pehu João mokonan ba, ika Santarem, ika ba. Ika uhu ee karapanã Kare, a'e Tirió jawu: “ika mosquiteiro”. Kuriri ji aha Kare. Ji, Singuhu, San, Baru. Aha Kare rupi. A'e karapanã ika uhu, A'e dakiri, dakiri, dakiri, a'e mo'e dajukej. Dahej ee Kare a'e rame karapanã. A'e ji aha Tirió rupa, a'e pyhyk mosquiteiro, dybo rane, balde rane, sandália rane. Opa e rane õj. A'e João doryj ji aha Marapi. Doryj au. João daporadoj mo'e kō rehe. Ajiri Antenor ohem, a'e oporado, a'e: “ika potat!”, ei. João daporadoj Brasília pe, a'e daokuhaj mo'e kō, Funai kō daokuhaj. Ji aha Marapi, ji apyta puku. Kwajte jahy ji apyta, kwajte jahy. Ji apyta, a'e João jawu Toke pe: “Ekwa oerut, ika gasolina”, a'e Toke ohem Paciência itu. A'e rame ajot. Bokope. A'e rame Tirió

Kuru: Eu fui pro Marapi antigamente, fui, não tinham coisas, não tinha mosquiteiro, tinha muito carapanã. Eu queria me estabelecer no Kare, naquele tempo o João tinha comprado uma canoa nova, que estava em Santarém, já estava comprada. Tinha muito carapanã mesmo no Kare, então Tirió falou: “tem mosquiteiro”. Antigamente eu fui pro Kare. Eu, Singuhu, San, Baru. Fui pelo Kare. Aí tinha muito carapanã, então não dormi, não dormi, não dormi, e então não matei nenhum bicho. Não prestava mesmo o Kare naquele tempo com carapanã. Então eu fui pra morada do Tirió e peguei mosquiteiro, roupa, balde, sandália. Agora acabou. O João ficou bravo que eu fui pro Marapi. Muito bravo. João não conversava sobre as coisas. Depois o Antenor chegou, aí conversou e disse: “Vai ter!”. João não conversava em Brasília, então não sabiam das coisas, o pessoal da Funai não sabia. Eu fui pro Marapi e fiquei muito tempo. Duas luas eu fiquei, duas luas. Eu fiquei, aí o João falou para o Toke: “Vá buscar, tem gasolina”, e então o Toke chegou na Cachoeira da Paciência. Naquele tempo eu voltei. Foi isso. Naquela época Tirió conversou, conversou comigo. “Fique mesmo no Marapi”, falaram

oporado, ji ewe oporado. “Ere ne repyta e Marapi pe”, jawu ewe. A’e ji amuha dapytarahyj ei, ajot rahy, Marapi dakitipot eej. Aha, a’e apyta puku, a’e ika tōnō. Rusã tōnō uhu ika. A’e ereka dajkaj, a’e ajiwyt rahy.

Fabio: Mo'e "ereka" Kuru, Zo'é peku pe?

Kuru: Ereka? Família.

Fabio: Batu jawo Marapi dakitipot eej?

Rusã: Dauj! Dahej! Ika uhu lixo. Kirahi mo'e aret kō ika uhu: lata kō, kasin kō, sarawa kō. Dahej ee rane. A’e ji dapotari. Ika sin, inem. Cachorro kō ika uhu nowe.

Kuru: Ywy kwara uhu nowe ika, a’e y rohem. A’e Tirió jawu dajkaj ee kirahi-funai Marapi pe. A’e bok tik ate Geraldo reka. Bok miri pehin mo'e juke, a’e ohpot my'yj. Wywa Tirió daokuhaj baja, dajsagui ee rane wywa, baha dajsagui ee nowe, dajkaj. Bok tik tenōnō ika. Ōj borakwã dajkaj baja, a'e pire tik tenōnō Tirió o'u.

Fabio: A’e rame Kuru, ne ereha so Zo'é mo'e kō nowe?

Kuru: Oereha! Wywa, baha. Baha ate Tirió potat. Ajiri obuhu tenōnō, dajawyj.

Fabio: A'e rame Zo'é kō opyta Marapi pe, ut so amō Tirió iwan kō?

Rusã: Ut! Ut uhu!

Kuru: Ohem Kwamala iwan a’e rame, Urunai iwan, Kuxare iwan, Maritepu iwan, Sipaliweni iwan, ohem uhu. A’e rame ji aha, ji aha a’e rame ete ohem. Kapai ate

pra mim. Então eu pensei que não queria ficar muito, queria voltar, Marapi não é muito bonito. Fui, fiquei muito tempo lá, e então teve tosse. A Rusã ficou com muita tosse. Então eu não tinha família lá, e aí eu quis voltar.

Fabio: O que é "ereka" Kuru, na língua Zo'é?

Kuru: Ereka? Família.

Fabio: Por que Marapi não é muito bonito?

Rusã: Não é bonito, não é bom não. Tem muito lixo. Tem muita coisa velha de kirahi: latas, sacos plásticos, panelas. Não é bom mesmo. Então eu não quis. Tinha cheiro, fedido. Tinha muito cachorro também.

Kuru: Tinha buraco grande na terra também, aí tirava água. Então Tirió falou que não tinha kirahi-funai no Marapi. Geraldo tem uma arma pequena. Com essa única arminha ele mata caça, aí divide a carne. Talvez os Tirió não sabem usar flechas, não vi mesmo flechas, arco também não vi, não tem. Só tem uma arma pequena. Agora talvez não tenha munição, aí os Tirió só comem peixe.

Fabio: Naquele tempo Kuru, você levou coisas zo'é também?

Kuru: Levei! Flecha, arco. Era arco mesmo que Tirió queria. Depois só guardou, não atira.

Fabio: Naquele época que os Zo'é ficaram no Marapi, vieram Tirió de outras aldeias?

Rusã: Vieram! Vieram muitos!

Kuru: Chegaram os de Kwamala naquele tempo, o pessoal de Urunai, pessoal de Kuxare, pessoal de Maritepu, pessoal de Sipaliweni, chegaram muitos. Naquele tempo eu fui e naquele tempo mesmo chegaram. O Kapai mesmo que chegou, aquele que depois eu vi na Missão de novo. Chegaram muitos mesmo, depois foram embora. Onésimo mesmo foi outro [que foi para Marapi]. Carlão foi outro. Geraldo mesmo que disse: "Venham!", ele disse. "Os Zo'é vão chegar",

ohem, a'e aret ate Missão pe ajsak jiapyt. Ohem uhu ee rane, ajiri aha. Nandi ate amõ ramõ. Carlão amõ ramõ. Geraldo ate jawu: "ere ejot!" ei. "Ohem tat Zo'é" ei.

Fabio: Jawu so Tirió kõ kuriri aret rehe?

Rusã: Jawu rane kuriri tapy'yj rehe!

Kuru: Tapy'yj jipisiha kuriri tenõnõ jawu. Kuriri amõ Tirió jipisi uhu rane, a'e Zo'é amõ oereha Tirió kujã ei. A'e Katxuyana kõ jipisi nowe, jipisi uhu, jipisi, jipisi, jipisi, a'e Tirió oho Erepecuru tepirekã ty ei. A'e Tirió kujã Katxuyana kõ oereha, oereha, oereha, a'e ajiri Tirió kõ oapyk muha kujã rehe ei, muha, muha, muha, a'e Tirió muha a'e wywa japo, wywa japo ei, kurawa puhan ei, ajiri Tirió jiwyt jiapyt, jiwyt, jiwyt, a'e wywa Katxuyana kõ Tirió ju'un, a'e wywa, wywa, wywa, a'e Kujã kõ bojiwyt jiapyri. A'e iki Tirió rupa ika, a'e kyte Katxuyana ihet opyta, a'e pehin oho a'e Tirió pyhyk. A'e Tirió jawu: "Batu? Mo'e japo potat?", ei. "Ere saha, tapiit juke taha tere u" ei. A'e oereha, a'e juke. "Ere saha tere u", ei. Ika tapiit. A'e ajiri oho, a'e tapiit oerut, a'e cachorro ojtun, a'e wy ika, a'e "mo'e õ?", a'e cachorro jawu: "Tirió omano, juke ba". Okuha uhu. A'e oho jipisi, Tirió jawu. Kuriri aret. Kuririiii. Geraldo ate jawu. Kuriri Katxuyana dajkaj wywa ei, iwire tenõnõ juke, tirió okuha wywa. A'e rame Tirió ju'un,

disse.

Fabio: Os Tirió falaram sobre o passado?

Rusã: Falaram sim naquele tempo sobre os tapy'yj!

Kuru: Apenas sobre a guerra com os tapy'yj eles falaram. Antigamente outro Tirió guerreou muito, e então outros índios levaram mulher Tirió eles disseram. Os Katxuyana fizeram guerra também, guerra grande, guerrearam, guerrearam, guerrearam, e aí os Tirió foram para as cabeceiras do Erepecuru. Então os Katxuyana levaram mulher Tirió, levaram, levaram, levaram, e então depois os Tirió sentaram e pensaram sobre as mulheres, pensaram, pensaram, pensaram, então os Tirió pensaram em fazer flechas, em fiar curauá, e então depois os Tirió [pensaram em] voltar de novo, voltar, voltar e em atirar flechas nos Katxuyana e então fazer as mulheres voltarem novamente. Então tinha casa Tirió aqui, e ali estava ficando uma canoa Katxuyana, e então foi um e aí os Tirió pegaram: "O que foi? O que você quer fazer?", ele [o Tirió] disse. "Vamos lá, eu quero ir matar uma anta pra você comer", ele [o Katxuyana] disse. Então levou e aí matou. "Vamos lá para você comer", ele disse. Tinha anta. Então depois ele foi e trouxe a anta, aí o cachorro cheirou, e então tinha sangue, aí "o que é isso?", e o cachorro falou: "Tirió morreu, já matou". Sabe muito. Então foram guerrear, disse Tirió. Antigamente. Muuuito tempo atrás. Geraldo mesmo que falou. Antigamente Katxuyana não tinha flechas ele disse, só matava com pau [borduna], Tirió sabe flechar. Naquele tempo Tirió flechou, flechou, flechou, flechou muito. Guerra mesmo. Tinha muito Tirió no Erepecuru, Katxuyana, outros índios, tinha muito e então Tirió guerreou muito. Muito tempo depois,

ju'un, ju'un, ju'un uhu. Jipisi rane. Ika uhu Tirió Erepecuru pe, Katxuyana kō, amō Zo'é kō, ika uhu a'e jipisi uhu Tirió. A'e karamōty, karamōty jipisi iho. Bokope Geraldo jawu. "Batu ne reka?" ei Geraldo jawu ewe. Jipisi nowe tapy'yj kuriri, eipy abyt. Kuriri Zo'é ika uhu, a'e tapy'yj juke. A'e rame Zo'é tik ōj, tapy'yj juke ba. Bokope Geraldo jawu. Mo'e so ne rekuha rahy?

Fabio: Jawu so Geraldo Urucuriana rehe?

Kuru: Jawu nowe! Ika Zo'é amō! Anã uhu ika, Zo'é amō e ika nowe Urucuriana rupi.

Fabio: Mo'e anã uhu?

Rusã: Anã uhu ate pro'u rahy!

Kuru: Zo'é o'u rahy. Zo'é ate okuha nowe anã uhu. Anã uhu Zo'é okuha nowe, te uhu ika, a'e te wyri anã uhu ika. Zo'é ra'u rapijet. O'u Zo'é. Zo'é okuha, Geraldo okuha nowe ō rapijet.

Fabio: Awa kō so anã uhu?

Kuru: Awa kō ate! Zo'é rapijet. te kwat pe ika, wo'o ty. Geraldo jawu kuriri.

Fabio: Ika so anã uhu ōj?

Kuru: Ika iwi! Ba'u rane Zo'é Kare rowaj, pro'u anã uhu. Sihet abyt ate jawu. A'e Tirió jawu nowe: "Ika anã uhu", ei. Amō het Tirió jawu, ereraj. Zo'é tenõnõ anã uhu ehēt. O'u nowe Tirió iwan kō kuriri. "Te kwat pe", Sihet abyt jawu kuriri. Gente o'u, a'e Zo'é jawu anã uhu. Urucuriana pe anã uhu ika, Zo'é amō ika nowe, Geraldo jawu. Ika Zo'é amō

muito tempo depois pararam de guerrear. Foi isso que Geraldo falou. "E vocês?" me perguntou o Geraldo. Os tapy'yj guerrearam também com meus antepassados. Antigamente tinham muitos Zo'é, aí tapy'yj matou. É por isso que hoje tem pouco Zo'é, tapy'yj matou. Foi isso que Geraldo falou. O que que você quer saber?

Fabio: O Geraldo falou sobre o Urucuriana?

Kuru: Falou também! Tem outro índio! Tem anã uhu, pelo Urucuriana tem também outro índio mesmo.

Fabio: o que é anã uhu?

Rusã: é anã uhu mesmo que quer nos comer!

Kuru: Quer comer os Zo'é. Os Zo'é mesmo também sabem sobre anã uhu. Os Zo'é sabem também sobre anã uhu, tem pedra grande, e então anã uhu fica embaixo da pedra. Igual Zo'é falso. Come Zo'é. Zo'é sabe, Geraldo sabe também da mesma forma.

Fabio: Anã uhu é gente?

Kuru: É gente mesmo! Igual Zo'é. Tem no buraco da pedra, no fundo. Geraldo disse antigamente.

Fabio: Tem anã uhu atualmente?

Kuru: Tem ainda! Os Zo'é tomam muito cuidado com o outro lado do Kare, anã uhu nos come. O finado Sihet mesmo quem disse. Tirió disse também. "Tem anã uhu", ele disse. Tirió chama de outro nome, esqueci. Apenas os Zo'é que chamam de anã uhu. Antigamente comeu os Tirió também. "No buraco da pedra", disse o finado Sihet antigamente. Come gente, aí os Zo'é falam que é anã uhu. Tem anã uhu no Urucuriana, outro índio tem também, Geraldo falou. Tem outro índio para cá da boca do Urucuriana. Não mentiu não Tirió, Zo'é viu vestígio. Antigamente minha esposa viu quando estava voltando, e então correram embora, pra cá da boca do Urucuriana. Eu estava voltando dos

Urucuriana hembra kiwo. Nikwam ee Tirió, Zo'é ojsak pa'at. Kuriri ererekwat ut a'e ojsak, a'e onan oho, Urucuriana hembra kiwo ty. Ajat Tirió awi a'e rame. Ererekwat ate ojsak. Ika trowaj.

Fabio: Mo'e resak Rusã?

Rusã: ajsak tepot, ika trowaj, trowaj tik. Kubje kwajte ajsak. Ajiri Zo'é oho Urucuriana a'e jawu: "ika pa'at".

Kuru: "Doryj ee Zo'e amõ", ei ka Geraldo. "Deuke ne" ei.

Rusã: Ke pe ajsak, pe rupi ajat a'e rame. A'e rame ajsak, a'e Kuru pe eawu: "Anã uhu jam uj!", a'e onan oho kwajte. Ika baha sape ajsak kuriri. Tepot ee kuriri ajsak. I'ã ruã ajsak.

Kuru: Ojdu te Geraldo kuriri Zo'é amõ, Urucuriana rupi. Dohoj ee Geraldo bokoty. Ba'u jukeha.

Rusã: Geraldo jawu: "ika tine'eng, name ehe mo'e" ei kuriri. A'e kuriri abau, a'e Singuhu oho iman, a'e Singuhu tekiporet ajsajsak, a'e iki baha reka, amõ ika tik nowe kuriri. A'e rame ajsak akiji uhu ee amano potat muam, euke potat muam. A'e rame ahat jepe, mo'e kõ ika uhu, de'ak iy kõ aerut, wasi iy aerut, a'e pohyj au ji pehyt. A'e rame anã uhu euke potat a'e aja'a uhu kuriri. Dajikiherahyj ee.

Kuru: Ika Urucuriana Zo'é amõ, Kunamiju iwan jam. KYTE kuriri Kunamiju oho, erupa rowaj ty. Zo'é ate kuriri oho, Zo'é awu ate Kunamiju.

Rusã: Õj ji daharahyj ee Marapi pe, ika Zo'é amõ Urucuriana

Tirió naquele tempo. Minha esposa que viu. Tinha rabo [cabelo comprido amarrado].

Fabio: O que você viu Rusã?

Rusã: Eu vi o corpo, tinha rabo, rabo curto. Vi dois homens. Depois Zo'é foi pro Urucuriana e falou: "tem vestígio".

Kuru: "Outro índio é muito bravo", foi o que disse Geraldo. "Te mata", ele disse.

Rusã: Eu vi na floresta, quando voltei pelo caminho. Naquele tempo eu vi, então falei pro Kuru: "Acho que aquilo é anã uhu", e os dois correram. Eu vi naquele tempo que tinham arco curto. Eu vi o corpo mesmo antigamente. Não era i'ã [alma, princípio vital, duplo] que eu vi. Kuru: Muito tempo atrás o Geraldo ouviu mesmo outro índio, pelo Urucuriana. O Geraldo não vai lá mesmo. Toma cuidado para não morrer.

Rusã: Geraldo falou: "se algo arremedar aqui, não é pra ir olhar", ele disse antigamente. Naquele tempo eu tomei cuidado, aí Singuhu foi na frente, e então foi atrás do Singuhu que eu fiquei vendo, tinha arco aqui, o outro tinha um pequeno também naquele tempo. Eu vi e então fiquei com muito medo de morrer, de me matarem. Naquele momento eu tentei andar rápido, tinha muita coisa, eu trouxe estacas de mandioca, trouxe estacas de cana-de-açúcar, e aí meu cesto jamanxim estava muito pesado. Naquele tempo anã uhu queria me matar e então eu chorei muito. Não queria morrer de jeito nenhum.

Kuru: Tem outro índio no Urucuriana, talvez o pessoal do Kunamiju. Antigamente o Kunamiju foi por aqui, para o outro lado da minha morada [ou seja, do outro lado do Kare]. Foi Zo'é mesmo que foi antigamente, Kunamiju fala língua zo'é mesmo.

Rusã: Agora não quero mais voltar para o Marapi, tem outro índio para cá da boca do Urucuriana, talvez ele vá me matar.

hemba kiwo, euke potat baja.
Kuru: Tirió jawu nowe kie'i tapy'yj rehe. "Pro'u" i. Keajat o'u.

Fabio: Mo'é keajat?

Kuru: Tajaho rapijet, hohoj au, tajaho uhu juj. Pro'u nowe, Zo'é ate okuha. Tapyj o'u nowe, Zo'é tapyj, kita dekok, kita dekok, a'e ojtyk tapyj. Te aru opyta a'e tik Zo'é do'uj. Anã uhu pro'u nowe, keajat pro'u nowe, kie'i tapy'yj pro'u nowe. Õ rapijet ate Tirió jawu, amõ ehēt tenõnõ Tirió jawu.

Kuru: Tirió falou também sobre o macaco-prego tapy'yj. "Ele nos come", ele disse. Keajat come.

Fabio: o que é keajat?

Kuru: É igual porco queixada, maior, do tamanho de porco queixada grande. Nos come também, os Zo'é mesmo sabem. Come casa também, casa dos Zo'é, corta o esteio, corta o esteio, e então derruba a casa. Se Zo'é ficar em cima da pedra então ele não come não. Anã uhu nos come também, keajat nos come também, macaco-prego tapy'yj nos come também. É desse modo mesmo que Tirió falou, mas Tirió chama por outros nomes.

20. "Anã" (Kwai Zo'é, Jawarakawen, julho de 2017)

Fabio: mo'e anã Kwai?

Kwai: Anã? Sororok! Zo'é jikihe, a'e anã sororok. Tupã muam. Het ee Tupã. "Tupã jikiheha moporet ojsak" ei ho ka Sihet abyt kuriri. Kwajte het: Anã, Tupã. Jikihe a'e rame Anã sororok. Sororok katu Tupã Zo'é aret rehe. Jikwe Tupã ehēt. Potat ee Tupã Zo'é kō jikiheha, a'e Tupã kō ory Zo'é rehe. Sororok katu ee kuriri, õj dasororogui iwi. Zo'é jikiheha ika, a'e jaty ba, a'e tajwira oho Tupã rupa pe, a'e rame sororok uhu. Ei ho ka Sihet abyt kuriri.

Fabio: o que é anã Kwai?

Kwai: Anã? Faz barulho! Zo'é morre, então anã faz barulho. Faz como Tupã [trovão]. Tupã é o nome mesmo. "Tupã vê a morte", foi o que disse o finado Sihet. Dois nomes: Anã, Tupã. Quando morre, Anã faz barulho. Tupã faz barulho mesmo em relação aos que eram Zo'é. Tupã tem vários nomes. Tupã quer muito a morte dos Zo'é, então Tupã fica feliz com os Zo'é. Fez barulho mesmo antigamente, atualmente não fez ainda. Quando tem morte de Zo'é, depois que enterra, então o duplo do morto vai para a morada de Tupã, que então faz muito barulho. Foi o que disse o finado Sihet antigamente.

21. “Pianakoto” (Geraldo e Celeste Tirió, Boca do Urucuriana, abril de 2012)

Fabio: como foi a história que você ouviu antigamente?

Geraldo: eu só escutei mesmo, assim. Na boca do Urucuriana, até lá em cima. Como é mesmo? Anã uhu. Na língua tirió é Pianakoto. Tem lá. O Amauri viu na demarcação. O Celestino viu também. Ele escutou, de noite. O Amauri trabalhou até nas cabeceiras do Urucuriana. Ele sabe também. Eu só escutei. Pianakoto. (...) Só escutando o avião mesmo. Ele foi pra Kuxaré, ele vai voltar de novo pra Missão, depois ele vai até o Bona, mas aí não foi pro Bona, ele foi pra cá, depois ele foi e caiu. Meu filho foi pescar no Marapi e escutou um barulho. Depois ele contou “acho que avião caiu no mato”. Aí eu falei “acho que avião caiu mesmo, eles estão escutando no rádio”. Depois o pessoal contou “o avião caiu, o pessoal de Santarém contou, o avião não apareceu por aqui”. Aí o pessoal da Missão contou. Exército foi pra lá, aí ele desceu no mato, aí encontrou. Comeu gente. Encontrou o pé, e a cabeça. Só. O outro não tem, o resto não tem. Só tinha camisa com sangue no mato. Caiu aqui perto do Urucuriana.

Celeste: (...) Antes, pai do João do Vale veio pra cá. Ele contou, deixou índio lá no Água Fria. Não sei o nome dele. Deixou ele lá e falou “eu não quero mais ir pra lá, pois quando eu for lá eles vão me matar”. Eles são mesma língua do Katxuyana. Depois voltou de novo pra levar os Txikyana, aí Txikyana ficou lá. O Pianakoto mora na demarcação do Urucuriana, nunca saíram do mato. Quando o pessoal vai lá eles comem. Igual gente com pelo no corpo assim, meu pai contou. Pianakoto. Ele foi lá na nossa aldeia, de noite, na Boca do Marapi. Meu pai foi tirar bacaba no mato, lá no caminho da demarcação. Depois ele tá fazendo fogo, comeu bacaba e deixou fogo no mato. Depois ele voltou e escutou “tirum, tirum”. Filha lembra “acho que é Pianakoto”. Tem que falar devagar pois ele vai matar nós. Foi em 2007. Fica quieto, ele apagou tudo. Era três horas eu acho. Devagar. Depois ele ficou, ficou, ficou, só cinco hora voltou “tirum, tirum, tirum”, e aí voltou pro caminho dele. Depois ele não voltou mais, acho que estava caçando. O pessoal antigo conhece Pianakoto, agora não conhece mais não. Mas ele sabe a língua deles, por isso ele falou “Pianakoto”. Eles foram lá na nossa aldeia caçando. Daí ele viu nosso caminho e veio até aldeia. Depois meu pai voltou até a bacaba e depois não viu mais. Papai escutou lá do outro lado também, Pianakoto. Onça também, eu não sei nome dele em português. Grande, grande, que canta “u, u, u”. Onça grande tava envenenando nosso pé, aí depois não vai rápido. Depois só fraco, fraco, não vai. Depois devagar, devagar, até encontrar você envenenado, aí come. Ele estava lá. Geraldo escutou por aqui aquele que chama karupiba, igual macaco onça. Quem é ele? (Nessa hora Celeste pergunta pros Zo'é: “como é o nome dele?”. E os Zo'é respondem: “Ke'i-Tapy'yj”). Geraldo escutou bem aqui.

Fabio: O que você escutou Geraldo?

Geraldo: Escutei de noite aqui. Foi eu, Amauri, Tomás, Cláudio. Estava dormindo aqui mesmo na boca do Urucuriana, aí de noite escutamos igual jacamim: “fuu, fuu,

fiu, fiu”. Depois de novo. Mas ele não foi pra cá, ele foi pra lá, correu. Tomás ficou com medo: “ele tá vindo pra cá”. Ele queria subir na canoa. “Se eles vierem pra cá a gente vai pra lá”. Eu falei “tá, tá bom”. Depois escutou até seis horas. Aí sumiu.

Celeste: meu pai falou que tem índio lá no Marapi também. “Tem que procurar”, o Frei Bento falou pra ele. Meu pai falou que é “Aturai” o nome dele, eu não sei em português. Ele tá jogando água com cuia, aí pessoal tá sabendo. É esse mesmo que está andando por lá, o pessoal tá escutando ainda lá perto do Maritëpu, aqui no Marapi mesmo. É assim que ele falou.

22. “Pianakoto, Apam, Kunamiju, DUBY UHU” (Sarara Zo’é, Cachoeira da Paciência, janeiro de 2015)

Witu uhu a’e mo’e ahi parang, parang, a’e kirahi opyta rane. Ki rane okit (mostrando três com as mãos). Mo’e ahi parang a’e kirahi wejy. A’e rame, nirōj okit kirahi ojdu, mo’e ahi oeket, mo’e ahi nisiman, nisiman, nisiman, ojdu kirahi mo’e ahi, a’e kibuku okwa, a’e kirahi opyta ti. A’e okit. A’e õ rehe (apontando cedo, por volta das nove) ohem jiapyt, mo’e ahi ojsak ti. A’e kirahi “Tukuruhu! Tukuruhu!”, i kuriri. A’e kirahi wejy. Wejy. A’e oarõ, oarõ rane, a’e tukuruhu iham wejy, wejy, wejy. A’e ate kirahi ojsak “ai, ai, ai”, a’e tukuruhu iham wejy kirahi puri, wejy, a’e zo’é amõ juke rahy, juke rahy, a’e kirahi ojsak, a’e tukuruhu oho rane, iham oereha rane. A’e rame wejy rabot, a’e apam juke rahy rabot. A’e amõ kirahi apam o’u, o’u ba. Py tukuruhu ojsak. Py aret. Kawen ojsak. A’e rame ajiri zo’e amõ oho, a’e tukuruhu kirahi bowejy, bok ate baja oereha rane. Oho baja, onan baja. A’e wedjy, a’e kirahi ba’u ti. A’e dajkaj, a’e py pyhyk,

Teve vento grande e então avião ficou preso, ficou preso, aí os kirahi ficaram. Dormiram três dias. Avião ficou preso e então os kirahi desceram. Naquele tempo, dormiram três dias e aí os kirahi escutaram avião procurando, avião dando voltas, dando voltas, dando voltas, os kirahi ouviram o avião, que então passou longe, aí os brancos ficaram ali. Dormiram. Por volta de nove horas vieram de novo, eles viram avião. Os kirahi então falaram “Helicóptero, Helicóptero”. Aí os kirahi desceram. Desceram. Aí esperaram, esperaram, e então a corda do helicóptero desceu, desceu, desceu. Nessa hora mesmo os kirahi viram “ai, ai, ai”, aí a corda do helicóptero desceu até os kirahi, desceu, e então outros índios queriam matar, queriam matar, então os kirahi viram, e por isso o helicóptero foi embora, levando a corda. Naquela momento, se tivessem descido, os Apam teriam matado. Os outros kirahi [que estavam no avião] os Apam comeram, comeram tudo. O helicóptero viu o pé. O que era o pé. Viu os ossos. Depois daquilo os outros índios foram embora, e então os kirahi desceram do helicóptero, talvez levaram armas. Talvez os índios tinham ido embora, tinham corrido. Então desceram, e aí os kirahi tomaram

piloto ate ojsak akan aret pirok, pedok, a'e parang, iwire nipusin. A'e dybo poanu, obuhu ate dybo kō. Ika ate wy. Tirió obuhu piri a'e ji ajsak. Ki kwarahy oho mo'e reke, Geraldo oho, a'e iki rame ojsak. Geraldo ojsak, kirahi omano ba. Geraldo okuha uhu apam. Kuriri opyta Towari abyra rupa raje aret, Urucuriana kupej õj opyta. "Urucuriana tepirekan opyta" ei ho ka. "Ika zo'é amõ", ei. Õj ika nowe. Ika zo'é amõ rape Urucuriana hembra pe. A'e rame oporado uhu kirahi kō, a'e mo'e ahi nipakaj. "Zo'é amõ juke rahy", ei. Juke potat Zo'é amõ. A'e Geraldo oho nowe, mo'e reke, Urunai pijet. Mytu reke. A'e Marapi Zo'é amõ ohem a'e "fiu, fiu, fiu", a'e cachorro "au, au, au", ika zo'é amõ. A'e ika amõ katu a'e Geraldo onan oho. A'e zo'é amõ ojsak. Ut Geraldo kiwoty, cacique tajmi tik nowe. Andre tajmi tik. A'e Zo'é amõ ohem a'e tine'eng "fiu fiu fiu". A'e kubi'e kō dajkaj. A'e kiji uhu kujã kō. "Kiji uhu", ei Geraldo kuriri. A'e Geraldo jiwyt oho, oho marapi ohem, a'e Geraldo oho kity, kity oho Celeste jawu, a'e tine'eng, Zo'é jawu tine'eng. A'e Geraldo oho, a'e ojsak, a'e okit, dajkaj tata bowe. Ika zo'é amõ. Marapi ee ika. Dakibukuj Geraldo ojsak. Iwire buku a'e rame ika. A'e rame Geraldo Mojwen oho, a'e jiwyt, a'e rame ojsak pe. Zo'é amõ rape. "Ji akuha uhu amõ zo'é", ei Geraldo kuriri. Santo Antônio

cuidado. Como não tinha ninguém, pegaram o pé, o piloto mesmo viu o que era a cabeça escalpada, partida e presa, amarrada em um pau. Então esfregaram [limparam] a cabeça e embrulharam em um pano. Tinha muito sangue. Os Tirió mostraram [na televisão] e eu vi. Quando o sol estava aqui, Geraldo foi caçar e então ele viu. Geraldo viu os kirahi mortos. Geraldo conhece muito sobre os Apam. Há muito tempo atrás [os Apam] ficavam na região antes do Towari abyra rupa, mas agora ficam depois do Urucuriana. "Ficam nas cabeceiras do Urucuriana", foi o que ele [Geraldo] disse. "Tem outro índio", ele disse. Hoje ainda tem. Tem caminho de outro índio na boca do Urucuriana. Naquele tempo os kirahi conversaram muito e então não mexeram no avião. "Outros índios queriam matar", ele disse. Queriam matar. O Geraldo também foi caçar no caminho do Urunai. Caçar mutum. Aí outro índio chegou no Marapi e "fiu, fiu, fiu", e o cachorro latiu "au, au, au", tem outro índio. Aí tinha outra roça e então Geraldo foi embora correndo. Aí viram os outros índios. Geraldo voltou pra cá, assim como cacique velhinho também. O velhinho André [Arukufa]. Então os outros índios vieram e remedaram "fiu fiu fiu". Não tinha nenhum homem na aldeia. As mulheres ficaram com muito medo. "Elas ficaram com muito medo", disse Geraldo. Então Geraldo foi de novo, chegou no Marapi e foi por ali, por ali Celeste falou, aí remedou, Zo'é fala tine'eng. Então Geraldo foi, foi ver o que era, e então viu que dormiam, não tinham apagado o fogo. Tem outro índio. No Marapi mesmo. Não era longe onde Geraldo viu. Estava da distância desse pau. Naquela época que Geraldo foi no Mojwen, quando ele voltou ele viu caminho. Caminho de outro índio. "Eu conheço muito outros índios",

pijera raje ika. A'e oho mo'e reke a'e ojsak, tepot ojsak. Kwarahy none aru katu ojsak. Mytu zo'é amõ o'u a'e pubaha buhu. Ika iwire hohoj, ika kwat a'e zo'é ojki, ojki, ojtxi, a'e zo'é ojki uhu. A'e Geraldo oho nimim, sandália pisok, a'e limpo e Geraldo ojsak, ohem ninim a'e ojsak, okit ee rane. A'e Geraldo jiwyt nimim. Uate. Iwire kwat tapyj ika. A'e ika pari porong ha. Ika janela rapijet, a'e botorok. A'e ika uhu mytu prepo. O'u uhu zo'e amõ mytu. A'e Geraldo Marapi "ja'e saha" Kuru pe, a'e Kuru kiji. A'e rame ika zo'é Marapi, a'e "ja'e saha ojsak", a'e Amauri kiji, kwata reke tenõnõ oho. A'e rame Geraldo canoa nipusi. A'e pe bobu. Bobu, bobu, a'e zo'é amõ pehit, a'e ohem, te wyri tenõnõ. Katu dajkaj. Parakwã hohoj. Ponta flecha. Dipukuj wywa, Geraldo jawu kuriri. Pukej Geraldo ojdu nowe, ihera pe. Ojdu jejã. Dajkaj kirahi Marapi pe. Ba'u ukeha. Ba'u uhu. "Ne re kuha rahy bite katu?", ei. Ika Zo'é amõ. Ne re kuha piriji? Piriji ika uhu amõ zo'e rupa nowe. "Ika so ne de rupa zo'é amõ?", ei kuriri. "Ji dajkaj", eawu. Oporadu katu Geraldo kuriri. "Dajkaj ji rupa. Ki ika zo'é kõ. Deawu, ajdu tenõnõ". Uate baja amõ. Amõ pukej. A'e pukej, a'e bok jawy, a'e pukej: "ui ui ui". Ory baja a'e pukej. Ika uhu amõ zo'é kõ. Kejã tenõnõ zo'é dajkaj. Bi Kunamiju oho? Iwi'ara. Bi Kunamiju iwan õj opyta? Arera jam, kity, Iwi'ara kupej ty, Iwi'ara

disse Geraldo naquele tempo. Antes do caminho do Santo Antônio, tem também. Ele foi caçar e então viu, viu o corpo. Ao meio dia ele viu. Outro índio estava comendo mutum e tinha encostado o arco. Tinha pau grande que tinha um buraco por onde os índios entravam, entravam, entravam, entravam muitos índios. Aí Geraldo foi escondido, tirou a sandália, e então viu um limpo, veio escondido e viu os índios dormindo mesmo. Então Geraldo voltou escondido. Era no alto. Era uma casa no buraco do pau. Tinha uma abertura, igual janela, que abria. Tinha muita pena de mutum. Esses outros índios comiam muito mutum. Aí o Geraldo falou pro Kuru no Marapi "vamos lá", mas Kuru ficou com medo. Naquela época tinha zo'é no Marapi, e então [Geraldo] falou: "vamos lá ver", mas Amauri com medo e só foi pro mato para caçar macaco. O Geraldo amarrou a canoa. Aí abriu caminho, abriu, abriu até chegar no local onde os outros índios tinham varrido, embaixo da pedra. Não tinha roça. Tinha taboca grande. Ponta flecha. Não eram compridas as canas de flecha, Geraldo falou. Geraldo ouviu gritos também, na canoa. Ouviu várias vezes. Não tem kirahi no Marapi. Estava tomando cuidado para não morrer. Muito cuidado. "Você quer saber onde é a roça?", perguntou Geraldo. Tinha outro índio. Você sabe bambu piriji? Tem muito piriji na morada desses outros índios também. "Tem outro índio no seu território?", perguntou Geraldo naquele tempo. "Onde eu moro não tem não", eu respondi. Conversava bem Geraldo. "Não tem onde moro. Aqui é que tem índio. Você é que está dizendo e eu só estou ouvindo". Tinha outro talvez no alto. Estava gritando. Ele gritava quando escutava tiro de espingarda: "ui ui ui". Acho que eles ficavam

kupej, Kare kupej oho. Zo'é ojsak rane pe aret, õj te ika rane, ika ruwowo, Zo'é jawu ruwowo, obuhu rane ruwowo. Arera jam ojsak nowe, kity. João Lobato: "Apalai, Kunamiju kō jam kity ika. Kunamiju kō. Kuriri zo'é rape aret kity. Zo'é rupijan aret. Ika rane Iwi'ara pe. Ika rane tupa aret ate. A'e ate ne resak. "Kuriri ruã ti te", ei Geraldo. Õj te, domanoj tite, ika rane õj. Oporadu katu Geraldo. Ahy mo'e kō Geraldo okuha uhu, towari rapijet. Kuriri Kejã iwan jipisi, okuha nowe. Kunamiju Geraldo okuha nowe. A'e rame eawu: "Kunamiju ate". A'e Geraldo ewe: "Batu jawa dajiwry jipiyri? Batu jawa ne derojsij jipiyri? Batu ijawa ne derupijani? Ene nepe arerate. Tojã ne deresagui jipiyri? Tojã nederehaj oket ti? Ene de iwan aret Kunamiju. Ene de iwan arera ate Kare rowaj oho. A'e jirewe ne derojsij jipiyri". Okuha Geraldo zo'é peku. Geraldo oporadu katu eee rane. Okuha katu Geraldo. Geraldo jawu: "ne reha rahy ojsak?". A'e kirahi dajkaj, a'e bok dajkaj, a'e ji dahaj. Akiji. Bok ika rabot, a'e rame ji aha rabot. A'e rame Celeste jawu: "ne reha ti tiso, a'e deuke, a'e funaia kō jawu potat, doryj uhu ee potat", kuriri ewe. A'e televisão obuhu, a'e oporadu katu Geraldo kuriri. Buhu puku televisão. Ne rekuha rabot ne reha rame. "Ki ne de peku ate, Kunamiju. Ki, de peku ruã tite", ei kuriri. "Urucuriana tepirekan,

alegres e então gritavam. Tem muito índio. Só no Kejã é que não têm. Pra onde o Kunamiju foi? Iwi'ara. Onde o pessoal do Kunamiju está hoje? Acho que no passado eles foram por aqui, pra depois de Iwi'ara, foram para o outro lado do Kare. os Zo'é viram caminho velho, hoje tem ainda, tem ponte, Zo'é fala ruwowo, colocaram ponte. No passado também viram por aqui. João Lobato falou: "Acho que o pessoal do Kunamiju está pro lado do Apalai". Antigamente tinha caminho zo'é, por ali. Dos que eram amigos dos Zo'é. Tinha mesmo no Iwi'ara. Tinha casa. Lá mesmo onde você viu. "Não é muito antigamente não", disse Geraldo. Eles ainda não morreram, ainda tem atualmente. Conversava bem Geraldo. Geraldo sabe muito sobre coisas que curam, igual tauari. Antigamente o pessoal do Kejã fez guerra, Geraldo sabe também. Sobre Kunamiju, Geraldo sabe também. Naquele tempo eu falei: "é o Kunamiju mesmo". E então Geraldo falou pra mim: "por que eles [o pessoal de Kunamiju] não voltaram de novo? Por que você não os encontrou de novo? Por que você não ficou amigo deles? Eles são dos seus. Por que você não viu de novo? Por que você não foi procurar? Ele era dos seus Kunamiju. Era um dos seus que foi para o outro lado do Kare. É por isso que, para mim, você ainda não os encontrou de novo". O Geraldo sabe a língua Zo'é. Geraldo conversa bem mesmo. Sabe bem Geraldo. Geraldo falou: "você quer ir lá ver [outros índios]? Como não tinha kirahi, não tinha arma, eu não fui. Fiquei com medo. Se tivesse arma, eu tinha ido. Celeste falou pra mim: "se você for e te matam, aí o pessoal da Funai vai falar, vai ficar muito bravo". Quando colocava televisão, então Geraldo conversava bem. Você vai saber no dia em

name ekwa, zo'é amõ juke ne. Aje tenõnõ nisiman. A'e dajkaj", ei. Awa opyta? Kunamiju aret ruã. Kare rowaj Kunamiju opyta. A'e ji daharahyj. "A'e rame ika wy ji ajsak", ei kuriri. "A'e ate opyta, kuriri Zo'é juke, aret ee", Geraldo jawu. "A'e eee", Geraldo jawu. Kuriri Zo'é juke, Wajkyt juke, aret eee kity, a'e kirahi o'u. A'e nowe eee. Apam ee. Ki kuriri apam opyta rane, a'e rame okwa, kity okwa. A'e nowe ate kity, apam ee nowe kity, a'e kirahi o'u ba. Zo'é amõ, juke tena rabot kirahi. Jawara rapijet ee kirahi o'u. O'u rane. A'e Wikihe nowe, ika cachoeira no caminho, iki cachoeira, ika apam rape kuriri. Ji ajsak te, tapyj rapijet, a'e apam opyta. A'e rame ika Towari abyra rupa. A'e apam pykee uhu, a'e ika tapyj. A'e apam okit, te wyrity. Ika tapimã aret. Ika uhu. Wikihe tenõnõ apam taperet ika. Ji amuha a'e rame Duby uhu juke, Wikihe pe, Kwai jawu. A'e Duby uhu juke. Apam juke, amuha. Duby uhu juke ha. Bok baja Duby uhu juke. Iwire jihe zo'é kõ muha. A'e iwire dajihej. Dajkaj iwire. Kuriri zo'é damuruhaj rane. Ika kwat tepot pe. Iwire dajihej. A'e rame Duby uhu jupit, A'e ju'u. Zo'é amõ jam juke. Dakuhaj eee rane zo'é, zo'é amõ jukeha. Tirió ate jawu ewe nowe. Tirió ate okuha nowe. Zo'é dokuhaj rane, a'e Tirió ate katu oboe, Tirió ate okuha, a'e rame tenõnõ ji akuha. A'e amõ juke, a'e ehea tenõnõ õ opysok,

que for lá. "[Os índios que estão nessa direção] falam tua língua mesmo, Kunamiju. Por ali, não, não é tua língua não", ele disse. "Não vá para as cabeceiras do Urucuriana, outro índio te mata. Dê a volta antes. Antes não tem", ele disse. Quem é? Não é o Kunamiju. O Kunamiju fica depois do Kare. É por isso que não quero ir. "Naquela época tinha sangue, eu vi", ele falou. "É esse mesmo que fica ali que matou Zo'é antigamente, é esse mesmo", Geraldo disse. "É ele com certeza", disse. Há muito tempo atrás matou Zo'é, matou Wajkyt. É esse mesmo que comeu o kirahi. É ele mesmo. Apam mesmo. Apam antigamente ficava aqui, aí passou, passou para lá. É ele mesmo que está lá, é apam também que está lá, e então comeu os kirahi. Se não fosse apam, ele só teria matado os kirahi. Mas não, comeu o kirahi igual onça. Comeu mesmo. Aí no Wikihe também, tem cachoeira no caminho, é lá que tem caminho antigo dos Apam. Eu vi pedra, igual casa, é lá que os Apam ficavam. Naquele tempo já tinha Towari abyra rupa. Aí apam cavou muito, aí fez casa. Apam dorme embaixo da pedra. Tem caco de panela. Tem muito. Só no Wikihie tem capoeira do Apam. Acho que foi naquele tempo que mataram Duby uhu, o Kwa'i falou. Mataram Duby uhu. Os Apam mataram, eu acho. Mataram Duby uhu. Talvez foi de espingarda que mataram Duby uhu. Os Zo'é pensavam que pau tinha quebrado. Mas o pau não tinha quebrado. Não tinha pau. Naquele tempo os Zo'é não sabiam. Tinha buraco no corpo dele. O pau não quebrou. Naquela ocasião, Duby uhu subiu [na árvore], aí o acertaram. Talvez outro índio matou. Os Zo'é não sabiam que outros índios tinham matado. Foram os Tirió mesmo que me contaram. Os Tirió sabem

zo'é rehea opysok, a'e oereha. Wikihe pe Keajat rehea zo'é amõ opysok. Zo'é amõ jam bok pe juke, kwajte juke, Duby uhu juke nowe, Keajat juke nowe. Apam jam juke. A'e rerekwat arera ate Keawa. Keaja rerekwararet. Duby uhu rerekwararet Japo. Kuriri ee. A'e rame Geraldo oho, okwa, a'e Pupuruni hembra ojsi ipy ee. Ojsi ipy ee, Ipo ojsi ipy. A'e rame Geraldo oho, bi katu, ji dakuhaj, Oriximiná raje, Zo'é amõ ojsi nowe, Tirió ojsi. A'e rame zo'é amõ: "ne resak so zo'é rejat" ei. A'e rame Tirió, Geraldo: "ajsak!", ei. A'e Zo'é amõ: "Ory so zo'é?", ei. "Ory" ei Geraldo jawu. Aret "ai, ai, ai" a'e muam ja, a'e zo'e amõ Duby uhu juke aret, Duby uhu juke aret. Okuha katu Geraldo Duby uhu juke aret. Damuruhaj japari Geraldo kuriri. Ipo rame ojsi, a'e rame Zo'é amõ Geraldo ojsi nowe. Garimpeiro rupa kupej zo'é amõ ika. Zo'é rapijet. Índio ate ojsak. Oriximiná raje baja ojsi. A'e rame Duby uhu juke ha okuha. Ōj tenõnõ Zo'é okuha. Zo'é amõ jawu: "ne resak ba zo'é" ei. A'e Geraldo jawu: "ajsak!". "Zo'é jukeha arera te rehe ory so zo'é?" ei. "Ory! Amigo, a'e ory". A'e Zo'é õj okuha. Geraldo Zo'é ojsi, ajiri tenõnõ okuha, kuriri dakuhaj rane. Dakuhaj ee rane. "Ji ate Zo'é juke", Zo'é amõ jawu. A'e rame deroryj eee rane ji. Ajuke rahy. Ajuke rahy nimim, juke rahy eee proke aret. Pijan juke, a'e ajuke rahy nowe. Aehpy rahy. Ji kõ ate,

também. Os Zo'é não sabia, aí os Tirió contaram direito, os Tirió que sabiam, e só então eu fiquei sabendo. Mataram um outro e arrancaram o olho, arrancaram o olho do Zo'é, e levaram. Foi no Wikihe que outro índio arrancou o olho do Keajat. Talvez outro índio tenha matado de arma, matou dois. Matou Duby uhu, matou Keajat também. Talvez os Apam mataram. A Keawa era a esposa dele. Era esposa de Keajat. Japo era esposa de Duby uhu. Antigamente. Geraldo passou aí na boca do Pupuruni e encontrou [os Zo'é] pela primeira vez. Encontrou Ipo pela primeira vez. Aí Geraldo foi, onde era aldeia, não sei, antes de Oriximiná, e encontrou outro índio também, Tirió encontrou. Aí o outro índio perguntou "você viu zo'é na sua vinda?", e Geraldo respondeu: "eu vi". Aí outro índio perguntou "estão alegres os zo'é?". "Estão", respondeu Geraldo. Aí imitou "ai, ai, ai", quando outro índio matou Duby uhu. O Geraldo conhece o episódio da morte de Duby uhu. O Geraldo não pensa errado. Na época em que encontrou Ipo, naquela época Geraldo encontrou outro índio também. Depois da morada do garimpeiro tem outro índio. Igual Zo'é. Viu índio mesmo. Talvez antes de Oriximiná. Naquele tempo ele soube do assassinato do Duby uhu. Apenas agora é que os Zo'é sabem. Outro índio perguntou "você já viu Zo'é?", aí Geraldo respondeu "Eu vi". "Eles estão bravos em relação à morte de Duby uhu?", perguntou. "Estão alegres comigo pois sou amigo", Geraldo respondeu. Aí os Zo'é hoje sabem. Naquela época eu fiquei muito, muito bravo. Queria matar. Queria matar escondido, queria matar aquele que fez guerra. Matou meu amigo, então eu queria matar também. Queria me vingar. Era dos meus, mataram meu amigo mesmo.

ji erupijan ate kuriri juke. Ōj Zo'é kuhahem a'e juke rahy nowe. A'e Geraldo jawu "ne derupijan ate Zo'é amõ juke. Ene derupijan ate". A'e doryj eee Zo'é kõ. Amõ Zo'é jawu jukeha ika, a'e pubaha doerehaj, pisok rehea tenõõ. Pisok aha. A'e jiwyt oho rupa, a'e chefe falou: "Tojã pubaha ne dereruri?". A'e jiwyt a'e Duby uhu juke, a'e pubaha oereha. Keajat juke ipy, ajiri Duby uhu. A'e pubaha oereha. Zo'é amõ oereha. Geraldo jawu: "ika pubaha. Ajsak ne derupijan pubaha, zo'é amõ rupa pe. Oriximiná raje", ei Geraldo. Geraldo peku rapijet. A'e okuha. "Ji akit zo'é amõ rupa", ei Geraldo. "Dokireej, euke rahy". Geraldo juke rahy. Kuriri: "ja'e zo'é amõ teresak". Ji tajmi. Etajmi ji. Akiji baja zo'é amõ rehe. Euke rahy. "Ja'e teresak ti". Akuha, juke potat, a'e ji akuha. Y amõ, Erepecuru ohem, a'e Geraldo rowaj ty oho, a'e ohem. Y robey pe. Pehin ji apotat omano. Duby uhu juke aret. A'e rame zo'é kõ ory jiapyt rabot. Duby uhu juke iri, a'e pehin domanoj, a'e zo'é doryj ee. Pehin omano a'e ory rabot. Ōj doryj iwi. Poturu kuriri omano, a'e doryj iwi, kuriri ruã, zo'é dearaj eee, kuriri ee ruã. Ji rehe Duby uhu juke aret domanoj iwi.

Agora que os Zo'é sabem, os Zo'é querem matar também. Aí o Geraldo disse: "era teu amigo que o outro índio matou. Era dos seus". Aí os Zo'é ficaram muito bravos. Outro índio falou que quando mataram [o primeiro], não levaram o arco, apenas arrancaram o olho. Arrancou e levou. Aí voltou pra casa então o chefe falou "por que você não trouxe o arco?". Então ele voltou, matou o Duby uhu e levou o arco. Matou primeiro o Keajat, depois Duby uhu. Aí levou o arco. Outro índio levou. Geraldo falou: "tem arco. Eu vi o arco do seu parceiro, na casa de outro índio. Antes de Oriximiná", disse Geraldo. Língua igual do Geraldo. Aí sabia. "Eu dormi na casa de outro índio", disse Geraldo. "Não dormi pesado não, queria [talvez] me matar." Queria matar Geraldo. Naquele tempo ele falou: "vamos lá ver outro índio". Eu estou velho. Sou velho. Tenho medo de outro índio. Querem me matar. "Vamos pra você ver". Eu sei, querem matar, eu sei disso. O Geraldo foi para outro igarapé, que chega no Erepecuru, foi do outro lado desse igarapé que Geraldo foi. Na beira do rio. Só um eu quero que morra. O que matou Duby uhu. Aí os Zo'é talvez ficarão alegres novamente. Quando matou Duby uhu, um não morreu, por isso os Zo'é ficaram bravos. Se tivesse morrido, já estariam alegres. Mas estão bravos ainda. Poturu morreu naquele tempo, por isso estão bravos ainda, pois não faz muito tempo, os Zo'é não esqueceram ainda, não faz muito tempo. Eu acho que o que matou Duby uhu ainda não morreu.

23. “Apam, Wajkyt” (Namihit Zo’é, Towari abyra rupa, setembro de 2017)

Pokaty taperera ram popupe Wajkyt katu pehu ojtyk, ojtyk ti, a’e rame apam juke. Ika Wajkyt rajyt a’e rame. Bokoty apam ohem, a’e Wajkyt rajyt ate kew-kew ojsak “kew, kew, kew”. Ojdu tenõnõ Wojkyt kew-kew. A’e rame merejwan ika, a’e: “Tapy’yj jam”, ei. A’e õaro tik, a’e uate baja ju’un. Iwire uhu Wajkyt ojtyk, a’e iwire aru opyta, a’e rame apam oho, a’e abipe baja ju’un. A’e Wajkyt “ahhhh”. Oat. A’e tajyt onan oho Pokaty taperet, Zo’é kõ tihi. A’e ate bobeo: “tapy’yj papa juke”, ei. A’e rame Pokaty taperet kõ tihi ut, ojdu a’e rame ut. A’e kurawa jam ojsak, ojsak, pokwaha ojsak. A’e rame apam ut iman, a’e tepot aret oerut. Nipusi baja oerut. A’e ũty kisi, itu pe kisi, a’e pot kõ mohem, te aru. Ba’u Wajkyt rupijan, a’e kisi ba a’e jiapyt oho. A’e Wajkyt rupijan ojsak, kibuku ojsak a’e pete kisi. Kisi ba a’e jiapyt ti oho ika, a’e rame te Zo’é ohem apam rupa pe. A’e rame te apam kujã wajkyt oenu, tapimã uhu pe. “Ejat tere’u”, ei kujã. A’e kubi’e: “Ere!”. A’e jisek iho Zo’é hoha pe. A’e rame Zo’é opyta nimim. Oho nimim kipori a’e opyta nimim ika, Pupuruni hembra raje. Pupuruni itu he katu apam rupa ika. A’e pe apam oereha. A’e oenu, a’e rame nipitu, oito hora baja o’u. Wajkyt o’u. Prehpot jam o’u. “Oerut ty”, ei rerekwat pe apam jawu, beju rehe. “Wajkyt prehpot ty oerut”,

Nas adjacências do local que veio a ser a capoeira do Pokaty Wajtyt estava derrubando uma roça nova, estava derrubando quando apam o matou. Foi lá que apam chegou, e então a filha de Wajkyt viu o pássaro kew-kew “kew, kew, kew”. O Wajkyt só escutou o kew-kew. Teve merejwan e então Wajkyt: “Acho que é tapy’yj”. Então esperou um pouco, aí quando ele estava no alto flecharam. Wajkyt derrubou uma árvore grande e então quando ele estava em cima do pau os apam foram e flecharam. Aí Wajkyt gritou: “ahhhh”. E caiu. Então a filha dele correu para a capoeira do Pokaty, para onde estavam os Zo’é. E então ela contou: “tapy’yj matou papai”, ela disse. Nesse momento o pessoal de Pokwaty foi até lá, ouviram e foram. Então eles viram curauá, viram, viram corda para amarrar. Naquela hora os apam já tinha ido embora, levando o corpo [de Wajkyt]. Acho que trouxeram amarrado. E então cortaram, cortaram lá na cachoeira e tiraram as tripas, em cima da pedra. Eles estavam tomando cuidado com os amigos de Wajkyt, e então quando terminaram de cortar eles foram de novo. Então os amigos de Wajkyt viram, viram de longe o corpo sendo cortado. Depois que os apam já tinham cortado e ido embora, os Zo’é chegaram na morada dos apam. Naquela hora uma mulher apam estava cozinhando Wajkyt dentro de uma panela grande. “Venha comer”, disse a mulher. “Já vou!”. Nesse momento os apam saíram do campo de visão dos Zo’é. Os Zo’é ficaram escondidos. Eles foram escondidos atrás dos apam e então ficaram escondidos antes da boca do Pupuruni. Foi para lá que os apam levaram [Wajkyt]. Então cozinham e quando estava de noite, quando era por volta de oito horas, comeram. Comeram Wajkyt. Talvez o fígado. “Traga o caldo”, o apam disse

ei. A'e rerekwat oerut, a'e buhu, a'e beju dikuhaj, kenym. Opyta nimim Zo'é kō ehe. A'e mokenym, a'e o'u rane. A'e nipitu a'e Zo'é ruwy peju, ruwy u'i rapijet peju, a'e apam sesej okit. Okit, a'e Zo'é tajuke. A'e apam okit uhu, a'e kiram, kiram. Okire ee a'e kurawa rane boty boty. Tabokerak ym boty. A'e rame boty boty a'e rame tata bopirik. A'e sesej okej uhu. A'e rame apam ne'eng uhu, a'e pari atã uhu, pokwat ba pari. Apam ta'an tenõnõ pari uasa a'e ohem. Oho rabot. A'e rame Zo'é ate kuriri juke, iwire pe juke. A'e rame oahpy ba, a'e jiwyt rane ũty. A'e rame Pupuruni hembra apam rupa amõ tihi, a'e jiwyt okwa nowe, okwa uhu ee rane apam kō. A'e pokaty pe ohem baja, a'e jawu zo'é pe, apam jukeha rehe: "Awa juke?". "Dajkaj rane ji bokoty", ei Zo'é awu roajat. Dabobeorahyj. A'e rame apam muha: "Zo'é ruã tite". A'e karugame sepy ika, a'e namojruj tite Zo'é. A'e kwemewe sepy baja kujã kō sowi, jet uhu baja damuruhaj, a'e jijet apam kujã pe, pajwat jukeha rehe. Jet ate jijet japo. A'e sepy oju, a'e porado jiapyt nowe, a'e jawu jiapyt: "awa juke?". Taha ajiri jawo. "Awa pe?". "Dakuhaj. Ji ruã sa". A'e amõ jawu nowe, ajiri amõ nowe: "Dakuhaj. Dajkaj rane ji bokoty", ei Zo'é kō kuriri. Dabobeoj. A'e pehin Zo'é damuruhaj a'e bobeo. A'e rame Namikwet apam juke. Apam ate

para a esposa, para colocar no beju. "Traga o caldo do fígado de Wajkyt", ele disse. Então a esposa trouxe, colocou e então fez pirão. Os Zo'é ficaram escondidos deles. Então fizeram pirão e comeram. Quando estava de noite os Zo'é sopraram arumã, pó de arumã, e então os apam dormiram rápido. Dormiram, e então os Zo'é foram matar. Os apam dormiram pesado e roncaram. Quando eles estavam em sono profundo os Zo'é amarram curauá, amarraram. Amarraram de modo que não fosse possível abrir. Então amarraram bem e aí acenderam o fogo. Rapidamente a casa pegou fogo. Nessa hora os apam gritaram, mas a casa estava amarrada com força, estava toda amarrada. Só um jovem apam conseguiu arrombar e sair. Quase fuge. Então os Zo'é o mataram a pauladas. Depois que queimou tudo, os Zo'é voltaram. Mas os apam de outra aldeia que ficava na boca do Pupuruni foram atrás, foram muitos. Então chegaram no Pokaty e perguntaram para os Zo'é: "quem foi que matou?". "Eu não estava lá", respondeu o Zo'é. Não quis contar. Então apam pensou: "Não foi Zo'é não". Então no final da tarde teve festa sepy mas os apam não se misturaram com os Zo'é. Então de manhã bem cedo, quando as mulheres estavam servindo a bebida sepy, acho que o dono do sepy não pensou e cantou para uma mulher apam, dizendo que ia matar o marido dela. Foi o dono do sepy que fez o canto. Então tomaram o sepy e começaram a conversar novamente. Então os apam perguntaram de novo: "Quem foi que matou?". Eles já queriam ir embora. "Quem foi?". "Não sei. Não fui eu". Então outro Zo'é falou também, depois outro também. "Não sei. Eu não estava lá", foi o que disseram os Zo'é antigamente. Então teve um Zo'é que não pensou e contou. Nessa momento os apam mataram Namikwet. Os

juke a'e Zo'é omano pehin. Nekan nupã. A'e rame Namikwet rupijan kô juke nowe, a'e nirôj apam omano. Bok rapijet ate kirahi juke. Zo'é rupijan kô juke. Namikwet omano a'e konan ramõ juke nowe. A'e apam kô onan oho a'e rame kirahi, Namikwet rupijan kô oho upi. Tajuke rane a'e Pupurini hembra pe ohem. Oho uhu rane a'e juke iman. A'e rame Zo'é dohoj iwi a'e rame juke iman. A'e kirahi Erepecuru pe ojtyk, ojtyk, ojtyk, a'e ojtyk ba. Dahej ee apam kuriri.

apam mesmo que mataram e então um Zo'é morreu. Com uma paulada na cabeça. E então os amigos de Namikwet mataram também e três apam morreram. Os kirahi mataram com uma arma igual espingarda. Os amigos dos Zo'é que mataram. Namikwet morreu e então, para compensar, mataram um apam também. Então os apam correram e nessa hora os kirahi amigos de Namikwet correram atrás. Queriam matar e então foram até a boca do Pupuruni. Muitos foram e mataram. Os Zo'é ainda não tinham ido e então os kirahi mataram os apam antes dos Zo'é chegarem. E então os kirahi jogaram os apam no Erepecuru, jogaram, jogaram, jogaram todos. Não prestavam os apam há muito tempo atrás.

24. “Eles estão brincando com a bíblia de Deus” (Alexandre Tirió, Missão Tirió, janeiro de 2015)

Desde ontem que nós discutimos sobre nosso parente Zo'é. Realmente como ele entende, assim, pra não perder nossa cultura. Eu estou pensando pra não acontecer com isso o que aconteceu com nós. Nós perdemos vários tipos de coisas boas, vidas, costumes, então estão tentando não acabar com a cultura dos Zo'é. Eles realmente são nossos parentes, precisam crescer a outra vida, mas isso nós temos experiência por que aqui a vida não é mais legal, já perdemos a vida e precisamos colocar de novo. Assim pro nosso parente a gente não pode dar costume nosso, vivência nossa, eles já são felizes hoje, tem apoio, eles estão vivendo tranquilos, como nossos antigos. Os missionários e o pessoal do Suriname querem ir lá levar filhos que estão solteiros pra casar, isso não é legal, a gente não pode mudar a vida deles pra nossa vida. Por que não é fácil. Talvez hoje já tenhamos a experiência de já ser civilizado. Os brancos já estão vendo a gente como não indígena mais. Isso tem que prevenir, eles têm que viver como índios. Os brancos já olham a gente como não índio, a vida não é fácil. Com certeza eles vão aprender, devagar, como nós estamos vivendo. Eu queria apoiar o Zo'é, mas eu não posso mudar a vida deles hoje por hoje. Pois é completamente difícil pra eles ainda. Na maioria dos povos indígenas a vida é diferente. Eu tenho um exemplo. Tem um missionário indígena lá na aldeia tunayana, ele já morou em aldeias diferentes, de povos diferentes da língua dele. Ele já deixou o recado de Deus, de Jesus, da bíblia, ele nunca fez coisas

erradas. Aqui tem um caso parecido. Agora ele está morando lá do outro lado, mas continuou deixando a cultura fora, ele continua como índio. Mas aqui, esses dias, eles vem aqui. Por fora eles estão bonzinhos, mas por dentro eles querem deixar a fala, Deus, aqui. É sempre assim. Principalmente os jovens que estão vindo aqui já começaram coisas erradas e não é isso. Se alguém quer fazer isso, deixar a palavra de Deus lá com os Zo'é, tem que tentar cumprir como é a vida, como é o caminho de Deus. (...) O pessoal do Suriname, eles parecem que estão brincando com a bíblia de Deus. Eles vêm muitas vezes pra cá pra nossa aldeia, eles fazem festa na reza deles. Não é preciso fazer festa porque ele nunca viu festa na igreja. Então o pastor está fazendo festa e ensinando o povo indígena errado. Olha, se nós quisermos ir visitar os Zo'é, não é pra bater foto não, não pode bater fotos deles não, porque a gente bate fotos deles lá, eles estão na cultura deles lá e a gente vai mostrar pra todo mundo por aqui? Acho que o pessoal do Suriname quer fazer isso, ir lá bater foto e depois comentar na cidade do branco, mostrar pro branco pra ganhar dinheiro com aquilo. Isso não é bem assim não. Se a gente quiser ir pra lá, é pra não levar homem solteiro, rapaz solteiro, tem que ser pessoas de confiança, adultos, pois um rapazinho vai pra lá, vê o jeito da cultura deles lá, vai achar que deve mexer com as índias de lá. Não, não é bem assim não. Se nós queremos visitar eles, tem que ir só cacique e lideranças. E nenhum levar celular pra tirar fotos deles lá. (...) Olha, é muito bom a gente fazer uma visita pra eles, mas é perigoso também, vocês viram, eles fizeram uma visita pra nós e beberam talvez água do lago, adoeceram, e não jogaram bem em cima de nós, mas eles saíram daqui falando que a nossa aldeia não é uma aldeia sadia, é uma aldeia doente, com certeza eles levaram isso na cabeça deles. Porque eles adoeceram aqui. Na Boca do Marapi eles foram e adoeceram também. Aí eles falaram “a aldeia dos parentes não é boa igual a nossa”. Isso é ruim pra eles, eles não têm o costume que temos, não estão preparados ainda para uma visita da civilização. Igualmente nós, porque os brancos dizem que nós não somos mais índios. Muitos brancos dizem “Tiriyó, Katxuyana, não é mais índio não, eles não usam mais a cultura deles”. Então será que queremos fazer isso com os Zo'é? Fazer eles deixarem a cultura deles? No meu pensamento a gente não deve mexer muito com eles, pois eles estão sossegados lá no lugar deles, eles estão com a segurança deles, nós estamos com a nossa segurança aqui também. Então eu acho errado, pois se a gente continuar indo fazer visita pra eles lá na aldeia deles vai acontecer o que aconteceu primeiramente aqui na nossa aldeia, vai acontecer igualzinho mesmo, pessoal não tem controle de entrada do Suriname pra dentro da nossa aldeia, trazendo maus costumes pra nós aqui, igualmente um dia pode acontecer isso também com eles com essa nova visita. A gente pode levar o mau costume. Eu acho melhor eles ficarem lá isolados. A gente pode fazer visita, mas não é pra querer sempre fazer visita. Por que a gente vai levar o mau costume. Eu tiro por mim mesmo, aqui na nossa comunidade quando eu comecei a me entender, o pessoal vivia na cultura, vivia na nossa cultura, agora ninguém mais quer ficar na cultura. Eles dizem “ah não, não vou mais vestir a minha tanga, é muito estranho”.

Isso nós temos que tirar por nós mesmos. Os Zo'é estão lá na cultura deles. Nós estamos aqui na cultura dos brancos já. Muitos brancos dizem que a gente não é mais índio, pois já estamos vestindo as roupas dos brancos, comendo alimentação do branco, e se nós começarmos a fazer essas visitas pra eles, nós vamos levar mau costume pra eles. Era só isso. (...) Ele falou agora pra geral. Olha vou tirar um exemplo que é pra nós todos. Antigamente, quando o padre chegou aqui na Missão Tirió, todo mundo não vestia roupa, sandália, pois não tinha dinheiro. Igualmente os Zo'é estão nessa situação, ninguém conhece dinheiro, roupa, começaram a conhecer agora. Eles tem algumas roupas que o branco já deu, nós também, mas antigamente os padres traziam muita coisa, davam, não cobravam nada. Então, depois com o tempo mudou. Tinha roupa, bastante ferramenta, mas eles não davam mais pra nós. Aí tinha que trabalhar pra comprar o que precisavam, roupa, machado, tinha que trabalhar pra comprar. Então igualmente os Zo'é. Se a gente começar a dar, um dia a Funai não vai ter condição de dar. A Funai vai comprar, a Funai vai precisar que eles trabalhem, igualmente a nós. Veja hoje nossa situação. Nós temos que trabalhar pra conseguir o que queremos. Então não é bom acostumar eles dessa maneira. Porque hoje em dia você vê muito aposentado aqui, muito aposentado. Ganham seu salário e pensam assim "o quê que eu estou pensando agora?". Antigamente não existia ajuda de governo aqui, nunca existiu, hoje em dia a Dilma tá mandando aposentar muito indígena e eu estou pensando assim "será que esse dinheiro que a Dilma tá mandando aposentar índio é um dinheiro falso?". Será que a Dilma um dia não vai dizer: "olha, já tem muito índio aposentado, já gastamos muito dinheiro com vocês. Agora a terra pode ser nossa, pois já gastamos muito com vocês". Eu estou pensando isso, pois antes não tinha aposentado. Agora já tem muito. Eu estou preocupado com isso. Não sei se estou pensando errado ou não. Outra coisa é que nós indígenas, antigamente, vivíamos na cultura. Quando a gente fala da cultura, os jovens viram as costas, pois não querem mais voltar na cultura. Daqui pra frente pode ser pior ainda, vai piorar. Quando os antigos falam pra eles, eles nem ligam mais. Eu estou pensando muito nisso. O que tá aguentando é só uma coisa, é a língua, é a língua que tá segurando a cultura, pois nós já mudamos tudo, o resto tá tudo mudado. Então eu acho que é só a língua que tá dizendo que ainda tem indígena dentro do Parque do Tumucumaque. E para não acontecer isso lá com eles, eu acho melhor a gente nem chegar próximo deles. Por que isso vai levar mau entendimento pra eles, eles vão querer ficar da mesma maneira que nós estamos. Antes todo mundo aqui usava telha de palha. Agora, só tem brasilit. É cultura de branco. Acho melhor ficarmos aqui e eles lá. Por isso acho melhor a gente não ficar visitando eles. E depois onde vamos tirar dinheiro para comprar o que eles cobrarem? Não vamos ter dinheiro e eles vão exigir com certeza.

25. “Encontros com os Zo’é” (Moacir Tirió e Celestino Katxuyana Tirió, Santo Antônio, março de 2018)

Fabio: Como foram Moacir, naquela época, os encontros com os Zo’é?

Moacir: [Tube] tava com pneumonia né, pneumonia e diarreia. Celeste [esposa de Geraldo] estava tentando tratar ele e não conseguiu, lá na Boca do Marapi. Aí Celeste informou e disse “vou mandar pra vocês tentarem, porque tem *karaiwa* aí”. Aí trouxeram pra cá, o Geraldo. Veio só o Tube e o Singuhu. As esposas deles ficaram na Boca do Marapi. Eles são irmãos. Ficaram por aqui catorze dias, depois pegaram alta e voltaram. Só o Tube estava doente.

Fabio: E como foi naquela época que vocês encontraram os Zo’é?

Moacir: Eu fui lá. Daqui de Santo Antônio foi eu, Leonardo, Francisco, Honorato, Adolfo e Arnaldo. Da Boca do Marapi foi Geraldo e Amauri. Fomos em duas canoas de madeira. A gente desceu o Urucuriana e pernoitou dois dias procurando o canal, pois era a primeira vez que a gente tava indo. A gente ficou na cachoeira do Resplendor um dia, na cachoeira do Jacaré um dia, depois na Paciência ficamos três dias, lá varamos pela terra. Aí descemos, lá para três horas encontramos os Zo’é. Três da tarde. A gente não sabia que eles moravam lá. Eles estavam numa lancha grande, remando. Aí fugiram. Ficaram com medo. A gente achou que era *karaiwa* porque eles estavam de chapéu, mas depois vimos aquela pena de urubu. “Quem é você? *Karaiwa?*”, eles perguntaram pra gente. “Não, a gente é outro índio”, nós falamos. “Olha a nossa língua, é diferente, não é português não”, a gente falou. “Ah tá bom então. Bora dormir aqui”, eles falaram. A gente dormiu dois dias, e depois seguiu descendo. Ficamos dois dias lá com eles e depois deixamos eles lá. Foi assim, encontramos eles lá. Adolfo foi na aldeia, rápido. Ficou com medo e voltou. Correu, correu, o Singuhu correu atrás dele. “Por que você tá com medo?”, os Zo’é perguntou. Aí nós descemos. Aí quando a gente subiu a gente não desceu lá porque o pessoal tava com malária. A gente passou direto porque não queria passar isso pra eles, doença. Aí viemos direto. Depois o pessoal foi de novo, de Suriname, com o pessoal do Marapi. Depois veio o pessoal de Kwamala[samutu] para buscar aquele “Kritó”. Eu não fui mais. Depois disso teve gente que passou pra lá, mas eles não foram até lá com eles. Eles só estavam tentando varar pra cidade. Três vezes o pessoal foi pra lá. O pessoal da Boca do Marapi é que foi mais lá, e os Zo’é foram pra lá também pro Marapi, e se acostumaram. Para cá eles não vieram. Foi nessa época que deu aquela confusão com o pessoal da Funai.

Fabio: Foi mesmo, e eu acabei indo para a Assembleia da Apitikatxi na Missão Tirió em 2011.

Celestino: Naquela época o Presidente da Apitikatxi era o Demétrio. Aí nessa época aconteceu um problema dizendo que o Fabio estava proibindo o pessoal do Suriname de entrar [na terra zo’é]. Por isso surgiu esse problema. Mas isso foi o pessoal do Suriname e não os daqui, você sabe né? Quem falou muito foi o pessoal do Suriname. Os daqui, os caciques, não falaram nada, falaram apenas contra o que

eles [do Suriname] estavam falando. Principalmente eu e o Juventino, a gente falou com eles. Por isso eles ficaram bravos, não foi só com você, foi com a gente também. Eles queriam levar religião pra lá.

Fabio: o pessoal antigo sabia dos Zo'é?

Celestino: talvez o pessoal aqui de baixo sabia, o Pudedeua, os Sakita. A gente mesmo era lá do alto, da cabeceira. Essa região eram os Sakita. Os Ingaruyana também. Para cá [pra cima] é Aramiso, P'irouyana.

26. “Acho que os Zo'é são Sakita” (André Arukufa Tirió, Boca do Marapi, março de 2018).

Fabio: Onde o Arukufa nasceu?

Arukufa: Nasci no Marapi lá em cima, no Kuxaré, mais pra lá. Na aldeia Duwiekurumpë eu nasci. Hoje é uma capoeira velha.

Fabio: Tinha *karaiwa* naquela época.

Arukufa: Não. Não tinha branco, só *mekoro*. Há muito tempo tinha *mekoro* com a gente, eles traziam as coisas que a gente trocava por cachorro, papagaio. Eles traziam pano vermelho também. E a gente trocava. Sempre a gente ficou amigo do *mekoro*.

Fabio: Eles vinham do Suriname?

Arukufa: Sim, é lá mesmo que eles moravam. Os *mekoro* andavam muito pelas aldeias procurando cachorro. E aí eles trocavam, por facas, anzol, no meu tempo.

Fabio: Como vocês conversavam? Em língua *tarëno*?

Arukufa: Não! Tinha gente *tarëno* que sabia a língua deles [dos *mekoro*], e tinha vezes que eles traziam gente pra traduzir, igual estamos fazendo agora.

Fabio: E toda essa região aqui de Boca do Marapi era ocupada pelos Sakita?

Arukufa: Por aqui eram várias aldeias Sakita, tanto no Paru até Pedra da Onça como no Marapi. No Marapi tinha muita aldeia, da boca até as cabeceiras, pra lá do Kuxaré. Tinha uma aldeia chamada Maripa, que é aquela que apareceu no vídeo aquele dia. Teve Sakita que abriu aldeia pra lá mesmo, pra Maripa. Por aqui pelo Paru tinha também mas já estava misturado, Sakita misturado com Txikyana. Aqui pra baixo do rio tinha aldeia sakita também.

Fabio: Tinha aldeia sakita por baixo da cachoeira da Paciência?

Arukufa: Sim. Lá na Paciência ficava uma aldeia também, Sakita misturado com Txikyana. Eles chamam a Paciência de cachoeira da Garça, uma garça que faz ninho lá toda vez. Tinha alguns de lá que vinham pra cá também, os Txikyana, também faziam aldeia lá.

Fabio: Você chegou a ver essa aldeia na cachoeira da Paciência?

Arukufa: Eu nunca foi para lá mas minha avó contava essa história. Outras pessoas que me criaram também me falaram. Tinha aldeia pra lá e tinha aldeia aqui na Boca do Marapi também. Aí devagar eles iam misturando.

Fabio: Eles sabiam que tinha *mekoro* pra baixo, no Paru?

Arukufa: Não. Não tinha *mekoro* para lá, eu não conhecia. Foi por isso que naquela época nos fomos atrás do *mekoro* também, a gente trazia cachorro e todos os tipos de pássaro, aí nós fomos até Missão Tirió e depois pro Suriname, de lá tinha caminho dele pra lá. Esses *mekoro* vinha até essa região de Santo Antônio antigamente.

Fabio: E pro lado do Trombetas, no rio Panama, eles encontravam outros povos?

Arukufa: Tinha um caminho antigo, que varava do Marapi no Panama, os Tirió também caminhavam com os *mekoro* por esse caminho, e varavam pro Trombetas. As vezes as pessoas iam pegar cachorros e outras coisas com o pessoal de lá.

Fabio: Tinham aldeias de outros *yana* no Panama?

Arukufa: Tinham aldeias *txikyana* e *tunayana*, eles já são outra língua, não é língua *tarëno*. Eles não eram inimigos, eles encontravam os Tirió. A gente não brigava com os outros, só as vezes tinha briga por causa de mulher, as vezes os jovens iam longe e queriam trazer esposa. Aí teve uma vez que os Tirió brigaram com os *Tunayana* e os *Txikyana*. Teve guerra mesmo, teve gente que morreu, aí as outras famílias ficaram com raiva e foi briga forte mesmo. É assim que meu avô contou.

Fabio: O pessoal antigo que morava por aqui conhecia os Zo'é?

Arukufa: Eu tenho dúvida também. Eu acho que eles eram *Sakita* também. Eu acho que os Zo'é é o mesmo *Sakita* que fugiu da guerra antiga que teve por aqui. Eles fugiram pra baixo. Eu acho que os Zo'é são *Sakita* por que os *Sakita* também tinham o queixo furado. Ele tinha o queixo e o nariz furado, e colocava pena de arara. Eu acho que depois é que os Zo'é inventaram de colocar madeira, mas o pessoal antigo colocava pena. Eu não sei direito, eu acho que eles são *Sakita* porque antes a gente não ouvia falar desses Zo'é. Meu avô também quis furar meu queixo e eu não quis, aí só furei o nariz.

Fabio: Nessa época vocês já conheciam os *Ingaruyana*?

Arukufa: *Ingaruyana* é o mesmo *Katxuyana*. Antigamente os *tarëno* chamavam *Ingaruyana* para os *Katxuyana* e para os *Txikyana*. A gente falava: “vou comprar cachorro lá no *Ingaruyana*”, a gente falava assim quando ia pro lado lá do Panama e do Trombetas.

Fabio: E você já viu *Pianakoto*?

Arukufa: *Pianakoto*? Ele é *tarëno* também, é gente, mas ele tem muito pelo e tem cabeça igual de anta. Mas o rosto é de gente, só que ele mata a gente e come as pessoas. Ele é alto. Principalmente são os *Akuriyó* que contam essa história. São muito fortes e só andam de noite. Uma vez eu vi de noite quando eu fui buscar bacaba lá perto da demarcação. A gente foi todo mundo, de dia. Aí pegamos bacaba e cozinhamos lá no mato mesmo. Depois quando escureceu, de madrugada, eles ficaram lá até amanhecer, dava pra escutar eles falando. Depois eles foram embora e a gente ficou com medo e não voltamos mais lá. Era *Pianakoto*.

Fabio: Onde foi que você viu *karaiwa*?

Arukufa: Eu era criança, não lembro direito. Foi lá na aldeia Soentumpë que eu vi *karaiwa*, mas eu não sei quem era, não sei se era missionário. Ele era bem branco. Lembro das crianças correndo pro mato. Tinha pessoas com eles, mas não lembro quem. Eu cresci nessa aldeia, e depois quando os missionários chegaram eu fui com o cacique de Kuxaré para a Missão Tirió. Eu era grande já. Depois quando chegamos lá já tinham os missionários, os freis morando lá. Quando eu fui já tinha *karaiwa* lá. Aí nós fomos, ficamos seis dias e voltamos para nossa aldeia. Eu era adolescente já. Ainda ficamos bastante tempo no Marapi, perto de Kuxaré. Abrimos roça, abrimos aldeia no local chamado Parampë, que foi a outra aldeia onde fiquei. Aí ficamos lá e depois fomos com o frei de novo, pois falavam que ele ensinava a palavra de Deus, que ele ensinava as pessoas. Aí voltamos de novo para Parampë e então decidimos ir para lá pra Missão. Aí acabou dividindo, porque uma parte do pessoal foi pro Suriname e os outros foram pra Missão. Eu mesmo fui pra Missão. Foi todo mundo e abandonaram Parampë. Depois fiquei na Missão e casei por lá. Teve uma época que passei um ano no Suriname, mas depois voltei pra Missão de novo. E então decidi abrir a aldeia Boca do Marapi, aqui onde estamos. Aí o João Evangelista me ajudou. Ele me ajudou e depois foi pra Macapá. Eu quis abrir por causa dos meus netos e nos meus filhos. Pensei nessa terra para eles abrirem esse território aqui, porque tem fartura aqui perto da demarcação. Foi quando teve a demarcação que vi esse lugar e pensei em abrir. Aí pensei: “tenho que abrir aldeia para lá”. E então abri e trouxe meus filhos pra crescerem aqui e os filhos deles também, meus netos. Essa foi a última, antes de eu abrir aqui o pessoal já tinha aberto Pedra da Onça e Santo Antônio. Aí eu abri aqui, depois da demarcação. O Aretina e a família dele abriram Pedra da Onça e eu fiquei pensando em abrir aldeia. Em Missão Tirió atualmente a situação é difícil porque a caça já fica longe, por causa disso eu abri essa aldeia aqui. Por causa do *karaiwa* também, do frei, do exército. O exército dividiu as terras dos tirió lá na Missão, e aí pensei: “por que eles estão dividindo nossa terra? Essa é nossa aldeia, eles não podem fazer isso”. Isso me deu medo, por que como vou cuidar de minha família em Missão se os *karaiwa* estão dividindo a terra dos povos tirió? Como vou criar meus filhos? Como meu neto vai ficar? Então pensei em abrir em uma terra grande. Aí vim pra cá. O exército não vai sair de lá, e então eu fui embora, não queria criar meus filhos mais lá.

Fabio: e como foi o encontro com os Zo'é aqui em Boca do Marapi?

Arukufa: Os Zo'é vieram aqui naquele tempo, acho que estava tendo problema lá na aldeia deles. Primeiro vieram quatro ou cinco pessoas, homens e mulheres. Quando o Amauri foi pra Oriximiná que eles encontraram os Zo'é. Aí depois eles vieram pra cá, eu não sei o nome deles.

Fabio: Veio o Toke, o Namihit, o Moni.

Arukufa: Ahã, é isso mesmo! Tinha homens e mulheres. Quando eles vieram o Amauri falou: “olha a gente trouxe um pessoal aqui”. Aí quando eu avistei na canoa eu pensei: “é nosso povo mesmo!”. Ai eles ficaram aqui na aldeia, ficaram muito bem aqui, não teve problema.

27. “Encontro com os Akuriyó” (Paanasopa Tirió, Boca do Marapi, março de 2018)

Fabio: Onde o senhor é nascido?

Paanasopa: Eu nasci em uma aldeia no Okomoki. Okomoki é o nome do rio que *karaiwa* chama Paru de Leste, lá pro lado dos Wayana. O nome da aldeia era Kamarami.

Fabio: Tinha muitas aldeias *tarëno* no Okomoki?

Paanasopa: Tinham muitas aldeias lá perto de onde nasci. Tinha aldeia grande, de Aramiso, Sakita e Txikyana tudo misturado. Tinha essa aldeia grande, e tinha muitas aldeias pequenas.

Fabio: E os *mekoro* chegavam lá também?

Paanasopa: Sim! É lá que era o caminho principal dos *mekoro*, porque era mais perto para eles virem pra cá. De lá eles caminhavam pra cá pro Paru e traziam muita coisa, faquinha, anzol, pano, e levavam cachorro e papagaio. A aldeia dos *mekoro* era pro lado de lá, pro lado do Suriname, descendo o rio Lawá. O nome da aldeia dos *mekoro* era Kampori. Era perto pra eles. Eles subiam o rio Lawá de canoa e de lá varavam pro rio Okomoki. Essa aldeia Kampori era a última aldeia dos *mekoro*, depois era só aldeia *tarëno*. Eu fui lá uma vez, quando ainda era jovem, solteiro. Eu fui junto com o primo do Arukufa, chamado Waikã, que hoje mora lá na aldeia Matawaré. O nome dele é Kumawaré mas o pessoal chama ele de Waikã.

Fabio: E depois, quando os *karaiwa* chegaram, onde você os encontrou? Como foi?

Paanasopa: Lá onde a gente morava não tinha *karaiwa*, mas uma vez eles chegaram lá. Eu era pequeno e não lembro direito. A gente ouvia falar muito, mas só na Missão que eu vi eles mesmo. Nessa época foi *tarëno* junto com *mekoro* lá na aldeia, junto com a gente. Esse *tarëno* era ajudante do *mekoro*, ele carregava as coisas deles e sabia falar a língua do *mekoro* e então traduzia. Ele andava por aí com *mekoro* e foi esse *tarëno* que falou da missão, e aí nos fomos pra Paloemeu. Depois eu fui pra Missão Tirió e lá é que eu vi os freis.

Fabio: Então da aldeia no rio Okomoki você foi direto pra missão Paloemeu?

Paanasopa: Não. Primeiro o pessoal da Kamarami morreu e então eu passei por várias aldeias. Só depois é que fui pra Paloemeu, mas os *karaiwa* ainda não tinham chegado muito. Só tinha um americano lá.

Fabio: Você ficou muito tempo em Paloemeu?

Paanasopa: Acho que fiquei uns oito anos lá. Depois nós fomos pra Tëpu e lá eu fiquei uns quatro anos. Depois vim para Missão Tirió e então, passado um tempo, eu e meus filhos abrimos a aldeia Arawatá. Mas eu casei lá no Tëpu.

Fabio: Foi nessa época em Tëpu que os *tarëno* encontraram os Akuriyó.

Paanasopa: Sim, foi nessa época, nós fomos lá junto com missionário americano.

Fabio: E como foi?

Paanasopa: Primeiro avistaram os Akuriyó. Os *mekoro* estavam fazendo trabalho pra lá e os Akuriyó estragaram o motor deles. Foi lá pro lado do rio Lawá que eles avistaram Akuriyó. Os *mekoro* estavam abrindo um caminho pra lá, e os Akuriyó não

gostaram e quebraram os motores deles. Aí os *mekoro* voltaram e falaram pros *tarëno*: “Tem índio lá, quebraram nossos motores, estragaram toda nossa comida. Só levaram nosso machado e nosso facão”. Depois os pastores americanos juntaram equipe e eu fui com mais três rapazes *tarëno*. Os americanos pegaram também agente de saúde. Fomos em cinco pessoas pra lá. Aí subimos o rio até lá onde os *mekoro* tinham feito uma casa e lá nós ficamos. Lá nos começamos a andar e vimos o rastro deles. Então o missionário americano falou: “Nós vamos ficar aqui”. E depois nós fomos atrás do rastro deles. Quando já estávamos muito longe, vimos uma planta igual cará, cará do mato, aí nós voltamos. Quando estávamos voltando nós vimos uma menina, que então correu, e nós fomos atrás dela, fomos, fomos. Aí ela correu e eu corri atrás dela e peguei. Aí quando eu peguei a menina, outro índio que estava junto com ela chegou com a gente também. Era um casal. Então a gente escutou o macaco coatá, e o coatá estava avistando Akuriyó. Aí o casal foi ver se encontrava, foi, foi, aí viram eles quebrando jabuti. Os outros correram, mas o rapaz pegou outro rapaz e aí nos fomos lá com eles. Esse que a gente viu primeiro estava indo pegar fogo para cozinhar o jabuti. Depois os Akuriyó, quando estavam com *karaiwa*, tremiam, tremiam, estavam com medo né. Mas tinha um rapaz akuriyó que estava com a gente, que já tinha sido pego da outra vez, que falava akuriyó e tarëno e perguntava pra eles: “Onde está sua família? Onde estão os outros?”. Mas os Akuriyó não falavam pois tinham muito medo.

Fabio: E depois eles foram pra onde?

Paanasopa: Nós ficamos dois meses lá no mato com os Akuriyó, pra eles acostumarem com a gente. Depois, quando eles acostumaram, nós levamos eles para a aldeia Kurawime. Depois chegou o avião e levaram os Akuriyó para Tëpu. Essa região onde os Akuriyó estavam já era dentro do Brasil, na cabeceira do Okomokĩ.

Fabio: E onde eles estão hoje?

Paanasopa: Eles estão no Tëpu, mas tem um que você vai conhecer que está aí no Maritëpu. Eles são velhos já. Ele é casado com mulher Tirió e tem um filho. Tem Akuriyó no Kwamalasamutu também. Antigamente na Missão Tirió o pessoal avistou Akuriyó no mato também, lá perto do Kantani, aquela montanha. Viram ele matando porco do *karaiwa* lá perto da Missão também. Faz tempo isso, mas já tinha exército e o frei. Depois de eles verem lá na Missão é que o pessoal do Tëpu pegou Akuriyó no mato. Lá no rio Lawá eles ainda veem Akuriyó no mato. Acho que por aqui tem também, pois esses tempos mexeram na roça do meu filho Geraldo, roubaram muita abóbora lá da roça dele. A gente não sabe quem é, mas parece gente mesmo.

28. “Do Imno-Humo ao Marapi” (Pori Kahyana Tirió, Maritëpu, abril de 2018)

Fabio: Onde o senhor é nascido?

Pori: No Kaxpakuru, lá no alto, tem outro igarapé para lá chamado Imno-Humo. Na língua Txikyana e Katxuyana a gente chama Imno-Humo.

Fabio: Mas você é de qual *yana*?

Pori: Meu pai é *tarëno* e minha mãe é *kahyana*.

Fabio: Você lembra desse lugar?

Pori: Não, eu era muito criança quando saíram de lá. Meu pai era daqui e foi pra lá. Teve guerra aqui no Paru, lá no castanhal que a gente chama de Warashentumpë, teve guerra lá, contra os Txikyana e os Kahyana. Meu pai era *tarëno* e fugiu da guerra para a aldeia do *pawana* dele, esses Kahyana do Imno-Humno. Aí meu pai casou com minha mãe que era Kahyana. O nome da aldeia era Shakawampë.

Fabio: E depois, por que os Kahyana saíram do Imno-Humo?

Pori: Quando meu pai estava lá ele pensou no povo dele: “Será que eles já acabaram? Como será que eles estão? Então ele quis voltar pra cá pro Paru para ver como estava o pessoal. Então eles desceram o Imno-Humo, subiram o Trombetas e depois o Panama. Mas, chegando no Panama, tinha uma aldeia chamada Irapepaafë, e lá ele viu o irmão e a sobrinha dele e então ele ficou lá um pouco. Depois ele foi pra outra aldeia lá no Marapi, perto do Kuxaré. Subiram de canoa o Panama e depois vieram pelo caminho.

Fabio: E você sabe se ficou gente lá no Imno-Humno ou no Panama, ou vieram todos para cá?

Pori: Não sei, eu não fui lá de novo.

Fabio: E vocês tinham relação antigamente com outras aldeias no Kaxpakuru, ou no Água Fria?

Pori: Eu era muito criança e não conheci as pessoas, mas ouvi falar muito desse pessoal de lá.

Fabio: E o Pedro Okoí, vocês conheceram ele?

Pori: Sim ele era nosso primo, eles moravam no Kaxpakuru.

Fabio: E quando vocês vieram para o Marapi vocês já conheciam os *karaiwa*?

Pori: Não. Foi o pai do João Evangelista, um negro chamado Xefi, que foi lá com a gente primeiro, com *karaiwa*. Pai do João Evangelista, genro do Arukufa. Esse *mekoro* foi até no Panama com *karaiwa*. Eu era criança, mas eu vi ele lá. Esse foi o primeiro. Depois esses *karaiwa* voltaram para Missão Tirió.

Fabio: E os *mekoro* chegavam até o Panama também?

Pori: Sim! Esses é que chegavam mesmo, eram *tarëno ipawana*, amigos dos *tarëno*. Eles vinham de vez em quando trocar coisas com a gente.

Fabio: E você já morou em Suriname?

Pori: Sim! Lá do Panama nós fomos para Alalaparú, no Suriname. Na época foi um *tarëno* chamado Ashonko que veio chamar a gente no Panama, na aldeia Ayaramã, para ir para Suriname, em Alalaparú. Nessa época moravam em Ayaramã os

Txikyana, os Kahyana, os Tunayana e os *tarëno*. E depois saímos de Alalaparú e fomos pra região do Sipaliweni, onde ficamos uns dois anos, em Kwamalasamutu. Depois em 2004 nós abrimos essa aldeia, Maritëpu. Primeiro nós viemos ver, e depois nos mudamos pra cá, pro rio Marapi.

29. “Do Oelemari ao Marapi” (Kananamã Akuriyó, Maritëpu, abril de 2018)

Fabio: Como é seu nome?

Kananamã: É Kananamã Tura Akuriyó. Mas eu sou Taripiyana.

(Nesse momento, o tradutor Alciano deu uma explicação: “Akuriyó é a etnia geral, mas o pessoal dele é Taripiyana”).

Fabio: Onde você é nascido?

Kananamã: No rio Arapari, perto do Litani, no Suriname.

Fabio: Depois do Arapari você foi pra onde?

Kananamã: A gente ficava no Arapari, no Oelemari também, tinha aldeia akuriyó pra lá. Depois é que os *tarëno* chegaram com os *karaiwa*, eu era muito pequeno, não lembro direito. Eu sei que de Oelemari a gente foi de avião para Alalaparú.

Fabio: E depois de Alalaparú você foi para onde?

Kananamã: Para Kwamalasamutu, e depois eu vim pra cá com o Pori.

Fabio: E tinham outros Akuriyó com você?

Kananamã: Tinha muitos em Alalaparú e no Tëpu. Em Kwamalasamutu não tinham muitos, mas depois o pessoal foi buscar e chegaram mais.

Fabio: E ainda tem pessoas akuriyó no Oelemari?

Kananamã: Não sei. Eu não fui lá de novo.

Fabio: Mas tinham aldeias akuriyó para lá?

Kananamã: Sim, tinham aldeias lá.

Fabio: e você aprendeu a trabalhar com arco e flecha?

Kananamã: Sim! Eu sei fazer, mas por aqui não tem a madeira que a gente usava para lá.

Fabio: E vocês andavam antigamente na região do rio Matawaré, no alto Paru de Leste?

Kananamã: A gente andava muito naquela região entre o Oelemari e o Matawaré, mas eu não lembro direito.

30. “Sobre um certo pacto com os *karaiwa*” (Pudedeuá Tirió, lawá, março de 2018)

Quando eu era criança, vieram os *karaiwa*. Rondon passou por aqui. Aí nós vimos, tinha roupa, tinha barba. Nós não tínhamos roupa, igual Zo'é. vovô falou: “Bora matar!”. Mas o chefe falou: “Owá!, Não!”. E então os *karaiwa* foram, não sei o que fizeram aí pra cima. Levaram quatro mulheres, amarraram elas. Levaram não sei pra

onde. Estou triste até agora. A gente morava aqui antes. Depois minha família no Suriname escutou a palavra de Deus. Meu nome é Sakita. Os parentes do Suriname vieram nos buscar. Trouxeram tanga e roupa. Não sabíamos usar e nossos parentes ensinaram. Então eles conversaram com a gente e nos levaram para o Suriname. Papai pensou e fomos. Vi sal, terçado, espingarda, relógio, sandália, televisão. É assim. E lá eu casei. Cresci. Depois pensei na minha terra. Aí ouvi a palavra de Deus: não pode fazer mais guerra, tem que ser irmão, aí meu coração ouviu. Eu era bravo, mas depois gostei de todo mundo. Quando levaram as mulheres, quis matar os *karaiwa*. Depois ouvi a palavra e não quis mais matar brancos e negros. Assim que Deus quer. Então eu trouxe a palavra e estou passando para os meus filhos e netos. Agora gostamos de *karaiwa*, acostumamos com *paho iyomi*, a palavra do Pai. Por isso queremos os missionários, pois eles ensinam sobre a vida eterna. A bíblia está dizendo: cuidado com os falsos profetas. Aí eu penso: quem é falso? Antigamente não tinha faca, os *karaiwa* nos enganaram e nos deram coisas para entrar na nossa terra. Por isso estou buscando os que querem me apoiar. Não vou vender madeira, nem peixe, nem ouro. Meus filhos e netos estão garimpando no Suriname, mas aqui não. Eu já peguei ouro, *karaiwa* comprou, pagou 250 reais. Por isso não quero garimpeiro aqui! Aqui temos roça, sabemos cuidar da nossa floresta. Não fazemos roça grande, só plantamos cana, banana, milho, batata, mandioca. Quando fui no Macapá e no Paramaribo, falei “quero ver roça de *pananakili*”. Roça muito grande, só de abacaxi, só milho, só banana. Me deu medo. Não quero eles aqui. A floresta aqui não é grande, se eles entrarem vai acabar tudo. E as minhas crianças? Você está vendo as aldeias, são pequenas. Igual passarinho são os *Tarëno*. Como os cachorros também. Faz um, depois outro, depois outro, depois tem muito. Mas como os *Tarëno* vão viver? Antes os brancos nos mataram. Eram muitos *Tarëno*. Agora não tem muito. Teu povo é muito grande, o meu não. *Tarëno* não. Agora você está vendo. É aqui que meus filhos vão viver e os *tarëno* vão aumentar, por isso que cuido dessa floresta. Esse é o meu mercado, a floresta. Na cidade eu vi, tem mercado, aqui não. Aqui meu filho caça. Vai lá buscar, eu digo, e eles trazem. Matam caititu, porco, macaco. Por isso meu trabalho é cuidar. Por isso não quero que *karaiwa* entra aqui. Só se for missionário, aí vocês não podem proibir. Se vocês proíbem, vamos ficar bravos de novo, vamos esquecer a palavra de Deus e vamos fazer guerra de novo. Vamos matar pelos pajés, pelo catarro. Mas isso não presta! Meu avô era pajé. Eu sei fazer também. Se eu fosse assim, mandava virar a tua canoa. Por isso não quero que você proíba missionário, pois ele ensina a palavra. Madeireiro, garimpeiro, esses não quero. Tem remédio aqui na nossa floresta. Não quero os americanos que vem tirar casca de pau. Pra roubar nosso remédio? Os *karaiwa* estão fazendo igual fizeram antes. Estão matando os índios. A Funai vem aqui e fala “*kuré, kuré, kuré*” e depois vai embora. Já veio muito *karaiwa* aqui. Um *tarëno* chamado Matukwara fez o pacto de sangue com os *karaiwa*, chuparam o sangue e ficaram amigos. Por isso somos amigos e estamos contigo. Meu pai e minha mãe estão enterrados aqui. Meu pai chama-se *Kuiwimpëkampai*. Havia uma

aldeia chamada Kariwaentumpë, chefiada por uma mulher chamada *Abisi*. Depois essa chefe morreu e *Amaitá* virou o chefe. Uma nova aldeia foi feita, chamada *lakarientu*. Lá nasceu *Kuiwimpëkampai*. Minha mãe chamava-se *Sikime* e era da terra *sakita* também, no alto *Marapi*. Eu nasci na aldeia *Samuma*, feita dentro do *igarapé* em uma época em que os *Sakita* estavam com medo dos *karaiwa*. Depois meu pai morreu na aldeia chamada *Karãkakamã*. Fui para *Alalaparú* em 1961, com uns 09 ou 10 anos de idade. Depois o pássaro *kokopi* [uirapuru] eu escutei e pensei na minha terra. Fiquei triste e voltei. Agora queremos apoio para limpar a demarcação da terra. Tem material mas falta avião. Só tem avião pequeno. Já desceu avião Búfalo da FAB no *Kuxaré*. Lá chega a FAB. Por que eles não ajudam? Será que os militares só querem fazer guerra conosco? Guerra e hidrelétrica? *Kuréta!* Não está bom não! Não gostamos disso. Eles estão quebrando pedras grandes. Não queremos liberar esse projeto. Eles querem nos matar. Trouxeram cachaça pra vender pros índios. *Pananakili* caxiri. Não queremos mais pessoas como eles na nossa terra. Não vamos mais mudar daqui. Já conhecemos os *karaiwa*, mas não esquecemos nossa cultura.

31. “Notícias da guerra civil no Suriname” (Kapai Tirió, Urunai, abril de 2018)

Fabio: Kapai, você é nascido onde?

Kapai: Aqui! Aqui no Urunai, no rio *Marapi*. Tem um *igarapé* aqui, e ali por cima tinha aldeia.

Fabio: Tinha *karaiwa*?

Kapai: Não. Só tinha *mekoro* que vinha do Suriname.

Fabio: E vocês são *Sakita*?

Kapai: Meu pai é *Proupi*, *Okomoyana*, lá do *Sipaliweni*. Minha mãe era daqui, *Sakita*. Chamava-se *Awaima*. Meu pai era *Amisipa*, que é meu nome também, *Amisipa Kapai*.

Fabio: E depois, quando os *karaiwa* chegaram, vocês foram para onde?

Kapai: Levaram meu pai para o Suriname quando americano chegou no *Alalaparú*. Antes não tinha *karaiwa*. Os primeiros foram os americanos que vieram com os *Waiwai* de *Kanashen*. Eles chegaram para cá para o *Tirió*, para levar para *Alalaparú*. Meu pai contava que era 1965. Naquela época ficaram umas dez pessoas por aqui, que não quiseram ir. O resto foi todo mundo. Para *Alalaparú*.

Fabio: E os dez que ficaram foram para onde?

Kapai: Depois eles foram também.

Fabio: Então foram os *Waiwai* que vieram chamar vocês para ir para *Alalaparú*?

Kapai: Sim, foram os *Waiwai* de *Kanashen* que chegaram para cá com a gente. Os americanos ficavam no Suriname e mandavam os *Waiwai* chamar o pessoal para ir para Suriname.

Fabio: E o que os *Waiwai* falavam?

Kapai: O nome dele era Yakomã, o que chegou com a gente. Ele falou: “vamos embora para lá com os missionários para aprender *Kan panpira*”. Quando as pessoas chegaram em Alalaparú com os americanos, os missionários falaram assim: “vocês vieram para cá aprender a palavra de Deus, tudo bem, mas não é para vocês deixarem a cultura de vocês. O importante é que vocês vão ficar com esse conhecimento, mas eu vou contar só sobre a Palavra de Deus”. Quando estavam todos os indígenas, eles falavam sobre qual conhecimento é melhor e qual é pior. “Qual é melhor, é esse que vocês tem que ficar”, eles diziam. “O conhecimento pior não vai ser bom para vocês”. Porque antigamente tinha veneno, quando a pessoa colocava na bebida, tinha pajé, *pïyai*. Tem dois pajé, um que é melhor, outro que é pior. Alguns curam as pessoas, outros não curam, eles querem matar as pessoas. Assim que eles chegaram, americano disse assim para eles: “eu cheguei aqui para falar para vocês sobre cultura. Eu cheguei para falar sobre a Palavra de Deus, para falar dessa cultura”.

Fabio: Como vocês falam essa palavra na língua, cultura?

Kapai: *Iwehto pompë*.

Fabio: E conhecimento?

Kapai: É isso, *iwehto pompë* é conhecimento.

Fabio: Entendi.

Kapai: e aí o missionário disse também: “se vocês forem seguir a palavra de Deus, eu vou ficar. Quem não quiser não precisa ficar. Eu vou escrever na língua, e quando eu terminar de escrever a Palavra na língua tirió eu não vou mais morar aqui, eu vou embora pra cidade. Eu não vou voltar mais. Vou escrever na língua, e depois vou espalhar a bíblia na língua”. Depois ele fez isso, foi embora pra cidade e depois morreu.

Fabio: Como era o nome dele?

Kapai: Claude Leavitt. Quando as comunidades iam daqui do Brasil para Suriname, eles davam desculpa. Pois eles mandavam Waiwai para levar Tirió na Guiana. Aí ele falava: “Desculpa, desculpa mandar eles chamarem vocês e tirar vocês da terra de vocês. Agora vocês já sabem a palavra. Tem escrito, tem na língua. Agora, quando vocês quiserem voltar para a terra de vocês, vocês podem voltar. Quem quiser voltar, pode voltar”. Quando meu pai saiu de Alalaparú aconteceu guerra, e ele veio para Kuxaré. Depois nós fomos embora pro Suriname de novo, e depois meu pai morreu para lá. Eu voltei para o Brasil quando teve a demarcação. Eu agradeço muito a Funai pela demarcação, porque no Suriname não tem demarcação.

Fabio: E os Zo'é, Kapai, você encontrou eles?

Kapai: Eles são nossos parentes, igual a gente, antigamente ficava assim também. Por isso que a gente ficou gostando deles, a gente quer ir lá com eles, pro Zo'é. Não para ficar morando com eles, mas para encontrar. Assim é que antigamente a gente ficava. Nossos avós contavam sobre eles, antigamente eles foram para lá, mas eles tem medo do *karaiwa* e por isso eles se escondem. Antigamente, contavam meus avós, haviam aldeias deles no Urucuriana, e lá que eles encontravam com os Tirió.

Depois eles [os Tirió] foram ver de novo, mas já não estavam mais lá, tinham ido embora. Eles contavam assim. Os antigos conheciam os Zo'é. Meu avô contava. Ele se chamava Aboneka. Antes eles eram Urucuriyana, mas depois eles foram embora de lá e viraram Zo'é. Os *tarëno* chamavam eles de Urucuriyana. Os antigos encontraram, mas depois ficaram com medo do *karaiwa*, fugiram e mudaram de nome. Aí colocou Zo'é. Antigamente meu avô contava que *karaiwa* veio e roubou mulher *tarëno* e levaram pro Brasil, e daí descendo encontraram com Zo'é e Zo'é matou *karaiwa*. Por isso que os Zo'é correram e ficaram escondidos. Eles mudaram aldeia de lugar.

Fabio: Kapai, vocês moraram muito tempo em Alalaparu?

Kapai: Fiquei vinte e cinco anos morando lá, quando americanos ficaram 25 anos. Depois, quando comunidade ficou em Alalaparu, quando pastor chegou na cidade e não volta mais, depois o Awiri pensava em voltar pro Brasil, para morar no Kuxaré. Meu pai pensava, ele já tinha acostumado com Alalaparu e ainda não tinha pensado. Por isso que eles foram para Kwamalasamutu. O Awiri não, ele voltou pro Brasil e abriu o Kuxaré de novo.

Fabio: E quem abriu Kwamalasamutu?

Kapai: Pisaifë. Ele que abriu Kwamala.

Fabio: Ele é teu parente?

Kapai: É o meu tio. O Awiri abriu Kuxaré e quando nós voltamos para o Brasil foi ele quem deu as plantas pra gente plantar nas roças.

Fabio: E você viveu quanto tempo em Kwamala?

Kapai: Em 1997 eu fui de Alalaparu para Kwamala, e depois eu vim pro Urunai.

Fabio: E uma vez você me contou que foi pra guerra enquanto estava no Suriname. Como foi?

Kapai: É verdade, eu fui para a guerra. Eu fui ajudar meus parentes, lá de outra aldeia, no Tëpu. Fui lá com os parentes. Os negros fizeram guerra, eles queriam matar os Tirió. Aí o Bouterse conversou com a gente.

Fabio: Bouterse, o Presidente do Suriname?

Kapai: Sim. Antigamente ele era um capitão. Quando Bouterse chegou em Kwamala ele falou: "Vamos ajudar seus parentes". Os *mekoro* tinham invadido a comunidade de Tëpu, com espingarda na aldeia. Depois todo mundo correu. Quando Bouterse fez reunião com Tirió em Kwamalasamutu em 1987, ele falou que estava tendo guerra dos índios lá de Paramaribo, os Galibi, os Karipuna, contra os *mekoro*. Aí *mekoro* queria matar tirió também. Aí nós fomos para Tëpu para ajudar os parentes.

Fabio: Então o Bouterse apoiava os indígenas?

Kapai: Sim, ele é indígena também. Quando *mekoro* fez guerra com aldeia Tëpu, todo mundo correu pra cá para Missão Tirió, para Kwamalasamutu. Mas eles não mataram, só amarraram todo mundo. Teve duas velhinhas que morreram. Os *mekoro* pegaram tudo dos Tirió, cachorro, papagaio.

Fabio: Essa guerra foi grande?

Kapai: Foi grande mesmo. Teve guerra de indígena com *mekoro*. Eles atacaram cinco aldeias dos *mekoro*. Quando teve essa guerra em Tëpu, depois Pisaifë, cacique de Kwamala, o presidente Bouterse e Kasom, cacique dos *mekoro*, eles se reuniram. Então Pisaifë falou para Kasom: “Por que vocês fizeram guerra? Antigamente nossos avôs não brigaram, e agora hoje em dia você quer guerra. A gente não quer isso, eu não quero isso. Antigamente nossos avôs davam alguma coisa pra vocês, cachorro, arco, e agora você quer guerra, mas eu não gosto da guerra, eu não quero guerra”, ele falou assim. Pisaifë disse assim para Kasom: “A gente vai morrer? Como vai ser isso? Meus parentes vão morrer? E os seus parentes vão ficar vivos? Como vai ser isso? Nós vamos começar guerra mesmo?”. Assim Pisaifë falou para ele. Então Kasom abraçou Pisaifë e Bouterse e falou: “Eu não quero guerra! Quem dos meus parentes que invadiu a aldeia Tëpu eu vou mandar matar hoje! Por que eu não quero guerra!”. Assim Kasom falou para Pisaifë. Aí quando Kasom foi pra Tëpu com Pisaifë ele mandou cortar a cabeça do parente dele, dos *mekoro* que tinham entrado lá. Depois a guerra parou e tempos depois tanto Pisaifë quanto Kasom faleceram. Eu sou agradecido aos dois pois eles são bons chefes e não deixaram guerra acontecer. Teve reunião em Paramaribo. Acho que era 1990, por aí.

Fabio: E quem são os filhos do Pisaifë?

Kapai: O Aretina é filho dele. Os outros irmãos faleceram. Eram três filhos e duas irmãs. Pisaifë criou o Aretina. O primeiro filho de Pisaifë se chamava Ewká, e já faleceu. Era o cacique da aldeia Sipaliweni.

Fabio: E quem é hoje o *pata entu* de Kwamalasamutu?

Kapai: Hoje? É Ashonko. Tem vários chefes. Wakurumã, Kamaña. Aisea é pastor.

Fabio: Ainda tem pajé no Parque do Tumucumaque? Tem *pïyai*?

Kapai: Só tem *pïyai kurano*, pajé que cura, cura picada de cobra e de outras coisas.

Fabio: E você falou da palavra “veneno”? Como vocês chamam isso na língua tarëno?

Kapai: *Oriemi*. A gente chama *oriemi*.

Fabio: Mas isso é igual veneno de flecha?

Kapai: Não, é veneno espiritual. Teve muita gente que morreu assim. *Oriemi* na nossa língua significa isso e significa “dança” também. *Oriemi* é veneno espiritual e dança. Escreva aí no seu caderno: “*oriemi wawehto*”. Isso quer dizer: “morreu envenenado espiritualmente!”. Antigamente era difícil. Por isso que a gente decidiu seguir a Palavra. Hoje nós estamos alegres. Os antigos brigaram muito, mataram, choraram. Hoje em dia a gente vive bem. Antes não era assim, eles se matavam. Eles não enxergavam o outro como parente, eles enxergavam como inimigo. Hoje a gente vive junto.

32. “Comentário sobre a relação com os Zo’é” (Tito Tirió, Missão Tirió, abril de 2018)

Fabio: Naquela época que os Tirió encontraram os Zo’é, depois eu vim com aqueles três Zo’é aqui para a Missão em 2012, eu sei que o pessoal de Kwamalasamutu ficou chateado comigo porque os pastores *tarëno* queriam voltar pra terra zo’é e a gente da Funai pediu para eles não voltarem. O que aconteceu depois daquilo? Vocês Tirió aqui do lado do Brasil conversaram com o pessoal do Suriname sobre os Zo’é?

Tito: Naquela época que você veio aqui, já tinha sido discutido, o Alexandre discutiu com Aisea sobre os Zo’é. Desde essa época até agora nós não tivemos nenhuma resposta deles. O Alexandre falou pro Aisea: “Os Zo’é estão dentro do Brasil, o Suriname não tem nada a ver com os Zo’é porque eles estão no Brasil”. O Zo’é é uma etnia do Brasil. Os Akuriyó estavam dentro do Suriname, o pessoal do Brasil não se meteu no meio. Ninguém foi lá, quem foi lá foram os pastores do Suriname e conseguiram juntar os Akuriyó. Os Zo’é não, eles estão do lado do Brasil. O Alexandre falou isso para ele. “Deixa os Zo’é lá quieto”, ele disse. Com certeza eles querem levar bíblia para lá, e talvez vai acontecer com eles uma coisa pior que o que aconteceu com a gente aqui. A gente pelo menos já sabe se defender. Eles ainda não sabem se defender. Tem aquele ditado, tudo que o branco fala pro índio o índio fala “ahãã”, se for ruim ele fala isso, se for bom ele fala isso também. Isso pode acontecer com eles também. Desde aquela época não tocaram mais nesse assunto dos Zo’é.

33. “A casa de pedras” (Kwa’i Zo’é, Macapá-AP, agosto de 2017)

Bahit jam kuriri japo, petewu, a’e rame dawahyj. A’e te japo, japo, japo, Kirahi kō Bahit petewu. Abipe baja tapy’yj rekoha, a’e rame te rapyj japo, a’e rame tapy’yj kō jikihe, Kirahi ate juke. Bahit ate japo te rapyj.

Bahira que fez antigamente, ajudou, e assim naquele tempo não foi difícil. Então fez pedras, fez, fez, Bahira ajudou os Kirahi. Talvez o território dos tapy’yj era bem por ali, então naquele tempo fez casa de pedra, e aí os tapy’yj morreram, kirahi mesmo que matou. Foi Bahira mesmo que fez a casa de pedras.

34. “O que os Wajãpi falaram na reunião” (Sarara, Aramirã, agosto de 2017)

Fabio: Mo'e rehe Wajãpi porado?

Sarara: Wajãpi i'y kō jawu: “ta'an kō karakuri tenõnõ potat, a'e deak kiriha dokuhaj, wywa mo'e jukeha dokuhaj, pubaha nopinha dokuhaj, katu kō rekeha dokuhaj”, ei. “Dokuhaj potari”, ei Wajãpi i'y kō. “Cidade tenõnõ, kirahi rupa tenõnõ ta'an kō oho rahy, a'e mo'e reke dokuhaj. Estrada rupi tenõnõ ta'an kō wata uhu rahy ti”, ei. A'e rame i'y kō jawu dapotari. A'e rehe ate i'y kō poradu jejã, porado tarak uhu. Amõ ramõ: “kirahi erekoha rupi ohem potat a'e dapotari, a'e rame mi'õ dajkaj, ohpot dajkaj”, ei. A'e Wajãpi jawu: “kirahi bok pe tajaho juke, juke, juke, a'e foi embora tajaho, oho” ei. Wajãpi jawu: “cheiroso muito bok, ikasin uhu bok, a'e tajaho dapotari”, ei Wajãpi i'y kō. Bokope ji ajdu.

Fabio: Sobre o que conversaram os Wajãpi?

Sarara: Os chefes wajãpi falaram: “os jovens só querem dinheiro, e por isso não sabem ralar mandioca, não sabem caçar com flechas, não sabem fazer arcos, não sabem procurar lugares para abrir roças”, disseram. “Não querem saber”, disseram os chefes Wajãpi. “É apenas para a cidade, apenas para a morada dos *kirahi* que os jovens querem ir, e por isso não sabem caçar. Os jovens só querem ficar andando muito pela estrada”, disseram. Então os chefes falaram que não querem isso. Foi sobre isso que os chefes Wajãpi estavam conversando, estavam falando duro mesmo. Teve outra: “Não quero que os brancos venham para o meu território, pois senão não haverá comida, não haverá carne”, disseram. Então um Wajãpi falou: “os *kirahi* matam queixada com espingarda, matam, matam, então o queixada foi embora”, ele disse. Wajãpi falou: “espingarda tem muito cheiro, tem muito cheiro, então o queixada não quer”, foi o que disseram os chefes Wajãpi. Foi isso que eu ouvi.

35. “Notícias dos Apam” (Takyri e Aikyry Wajãpi, Karapijuty, agosto de 2017)

Takyri: o rio principal onde tem inimigos *apam* é o Apamary. Tem *apam* para lá, mas agora tem invasores garimpeiros brasileiros entrando também. Fica para baixo do Trois-Sauts, mas do lado brasileiro. Tem índio também na cabeceira do Yarupi, que vem da Guiana e chega no Oiapoque. Na época do contato, veio só metade, o restante ficou para lá.

Fabio: Wajãpi?

Takyri: Não é bem Wajãpi, é outra etnia de mesma língua.

Fabio: São os Wajãpi-puku?

Takyri: Não. Wajãpi-puku somos nós que somos da região do Inipuku. Wajãpi do Inipuku. Então lá é Wajãpi mesmo. Na época do meu pai eles moravam para lá ainda, para lá da cabeceira do Yarupi. Meu pai era desse pessoal que veio pro

Oiapoque, mas ainda tem gente lá no Yarupi. Ainda tem Wajãpi no Yarupi e Apam no Apamary. Tem Karanã fugido também, não sei para onde eles estão agora. Por isso que a gente chama Karanã *taperet*. Eles fugiram dos franceses e foram para as cabeceiras, do lado do Brasil. Recentemente o pessoal daqui do Brasil viu rastro deles lá em cima, em 2016, na cabeceira do Amapari. Eles foram fazer limpeza de picada e viram sinal deles para lá, pena de mutum, fizeram caminho quebrando pau. Não é garimpeiro não. É lá em cima, quase onde as cabeceiras do Amapari encontram com as cabeceiras do Inipuku. Não tem aldeia nossa para lá.

Fabio: E lá no Oiapoque, o pessoal viu sinal desses outros índios também?

Takyri: Quando eu tive lá em Trois-Sauts, lá tem sinal também. Eles chegaram na beira do igarapé e assaram peixe. Aí quando nós chegamos, eles nos viram de longe e saíram correndo pro mato, aí a gente não conseguiu falar com eles. Então, a gente acha que tem gente lá na cabeceira do Mytakwera, do lado do Brasil também. Foi lá que a gente viu eles mesmo.

Aikyry: Tem outro também. Na época da demarcação do Parque Indígena do Tumucumaque, lá no Aparai, meu sobrinho me contou que eles mataram um índio lá no mato que quase matou Aparai. É tipo *tapy'yj*, era forte, pintado de urucum. Eles mataram ele porque ele ia matar alguém. Quando o pessoal tava passando pela demarcação, veio muita flecha dele, e então ele se enfiou no mato e o pessoal matou. Depois apareceram parece que quatro casais daqueles índios que o pessoal chama de Akuriyó. Eles moram no *ywytira wyra*, embaixo da montanha. Então, tem índio mesmo dentro do Parque Nacional Montanhas do Tumucumaque. Dizem que tem índio naquelas montanhas de lá.

Takyri: tem outro também na cabeceira do Mutura. Quando o pessoal vai de Trois Sauts para Cayena de avião ou de helicóptero, eles vêem outros índios nas cabeceiras de um igarapé. Só que a gente não faz contato com eles porque achamos que eles são *apam*.

Fabio: Faz tempo?

Takyri: Sempre aparece essa história. O pessoal quando vai para Trois Sauts sempre vê a aldeia desses índios. Fica dentro do Parque Nacional da Guiana Francesa.

Aikyry: Eu me preocupo muito com esses índios que ainda estão no mato. A gente fez pesquisa aqui sobre história dos Wajãpi. A Dominique convidou esse meu sogro também, convidou Waiwai, para contar história do Wajãpi-puku. Era história primordial de gente pássaro. Fizeram uma festa grande antes de se transformar em pássaros. Foi essa gente pássaro que ensinou a fazer festa. Então a gente toma conta das festas, do *kusiwara*, algumas palavras que a gente adaptou de outras gentes. Essas coisas não são originais nossas.

36. “Chegada dos Waiwai em Naret” (Wo’i e Iwiej Zo’é, Alter do Chão, novembro de 2017)

Iwiej: Ohem jejã kirahi Kuruaty pe, Waiwai kō bokoty ohem nowe, Naret pe Waiwai kō ohem nowe. Zo’é kubi’e kō a’e rame dajkaj, a’e rame Waiwai kō ohem uhu. Mo’e reke kubi’e kō a’e rame oho, a’e Waiwai ohem, kirahi rupi ohem, pe kuha haramō kirahi a’e upi ohem. Erekipori Waiwai kō ohem.

Fabio: Ohem so kirahi Waiwai rupi?

Wo’i: Missionário kirahi byk ohem nowe. Erepa ohem, Waiwai ate. Pehin kirahi ohem. A’e rame Naret pe okit. Waiwai ohem, a’e rame ta’an kō oho pukej Tereren pe, a’e rame Tereren ojdu, a’e onan jiwyt ohem. Doryj au Tereren a’e rame Waiwai rehe, Waiwai ohemha rehe. Jawu tarak ee rane Tereren a’e rame Waiwai pe. A’e pehin okit, a’e Tereren bodo, a’e rame Waiwai kō jiwyt oho Kuruaty pijet rupi.

Fabio: Merejwan so mo’e kō a’e rame, Waiwai ohemha rehe?

Wo’i: Merejwan!

Iwiej: Merejwan sakan! Nipitu sakan bejere, pihaw. A’e rame Waiwai ohem potat ee, a’e mi’õ wy nowe.

Wo’i: Kuriri Negão ji ojsi ipy, a’e merejwan nowe, mi’õ wy, seary wy nowe. Soari abytt deak kirik, a’e rame wy seary. A’e rame kirahi ate bowy. Seary wy, ajiri kirahi ohem.

Iwiej: Os kirahi chegaram várias vezes no Kuruaty, os Waiwai chegaram lá também, no Naret os Waiwai chegaram também. Naquele dia os homens zo’é não estavam, e então os Waiwai chegaram em muitos, chegaram junto com os kirahi, com o kirahi que sabia o caminho. Assim que eu sai [para caçar] os Waiwai chegaram.

Fabio: Os kirahi chegaram com os Waiwai?

Wo’i: Veio também um missionário kirahi negro. Veio o Erepa, Waiwai mesmo. Veio só um kirahi. Naquele dia eles dormiram no Naret. Os Waiwai chegaram, e então alguns jovens foram chamar o Tereren, aí o Tereren ouviu e então voltou correndo. Tereren ficou muito bravo com os Waiwai, com a chegada dos Waiwai. Tereren falou duro mesmo com os Waiwai naquele dia. Então dormiram uma noite, e então Tereren mandou-os embora, e assim os Waiwai voltaram pelo caminho do Kuruaty.

Fabio: Teve merejwan dos bichos naquele tempo, em relação à chegada dos Waiwai?

Wo’i: Merejwan!

Iwiej: Teve merejwan de arara-vermelha. Arara vermelha sobrevoou de noite, na madrugada. Naquele tempo, quando os Waiwai estavam quase chegando, deu sangue na comida também.

Wo’i: há muito tempo atrás, quando eu encontrei Negão pela primeira vez, então teve merejwan também, a comida sangrou, a massa da mandioca sangrou também. O finado Soari ralou mandioca, e então a massa sangrou. Naquela ocasião foi os kirahi que causaram sangue. A massa da mandioca sangrou, depois os kirahi chegaram.

Fabio: Por que os kirahi causaram sangue?

Fabio: Tojã kirahi bowy?
Wo'i: Tojã kirahi bowy? Dakuhaj.

Wo'i: Por que os kirahi causaram sangue?
Não sei.

37. “Festa e Guerra com os *tapy'yj*” (Tube Zo'é, Kejã, junho de 2019)

Fabio: Ere Tube, deawu *tapy'yj* jipisiha rehe.

Tube: Tun omano rane. Kome aki Tun omano, a'e kwahe tajwira rupa pe omano jiapyt. Tiri omano nowe, Apam omano nowe, Kepeumbot omano nowe, bokope omano. Kisiriguhu iwan reka, rekwate omano, a'e het ji dakuhaj. Zo'é kō omanoha ika, ajiri *Tapy'yj* omano uhu nowe.

Fabio: Oehpy rahy so Zo'é kō?

Tube: Doehpyrahj rane. *Tapy'yj* ohem ipy, Zo'é rupa ohem rane, a'e pijan rane. Pijan rane muam *tapy'yj*. Pijan katu, pijan katu, pijan katu, a'e okit, okit, okit rane *tapy'yj* zo'é rupa pe. A'e rame *tapy'yj* jawu: “erory erupijan kō rehe”, ei. A'e rame *tapy'yj*: “ere saha, erupijan uhu rupa saha”, ei. A'e rame Zo'é tajwira kō oho uhu tiso, oho uhu tuwe *tapy'yj* rupa pe. *Tapy'yj* Zo'é kō wereha. A'e oho, aje baja okit, ajiri oho, a'e okit jiapyt, ajiri okit nowe, a'e ajiri oho ohem *tapy'yj* rupa pe. A'e rame ohem, a'e *tapy'yj* rupa jisek potat, a'e Zo'é aje opyta, a'e pehin *tapy'yj* oho rupa pe, oho porado, a'e porado, porado, porado, a'e porado japat: “ere juke!”, ei *tapy'yj* pijan kō pe. “Ere juke

Fabio: Vai Tube, conte sobre a guerra com os *tapy'yj*.

Tube: O Tun morreu. Há não muito tempo atrás o Tun morreu aqui, e então ontem ele morreu de novo na morada dos mortos. Tiri morreu também, Apam morreu também, Kepeumbot também, foram esses que morreram. Do pessoal do Kisiriguhu, quatro morreram, eu não sei os nomes. Teve morte dos Zo'é, e depois os *Tapy'yj* morreram muitos também.

Fabio: Os Zo'é quiseram se vingar.

Tube: Não estavam querendo se vingar. *Tapy'yj* veio primeiro, chegou na casa dos Zo'é, e então ficou amigo. Ficou amigo mesmo *tapy'yj*. Ficou bem amigo, bem amigo, bem amigo, então dormiu, dormiu, dormiu, dormiu mesmo *tapy'yj* na casa dos Zo'é. E então *tapy'yj* falou: “Eu estou muito feliz com meus amigos”, ele disse. Aí *tapy'yj* falou: “vamos lá, vamos lá para a casa dos meus grandes amigos”, disse. Então os mortos Zo'é foram em muitos, foram muitos mesmo para a morada dos *tapy'yj*. *Tapy'yj* levou os Zo'é. Ai foram, dormiram, depois foram, dormiram de novo, depois dormiram também, depois foram e chegaram na morada dos *tapy'yj*. Na hora em que chegou, quando a casa dos *tapy'yj* apareceu, então os Zo'é ficaram esperando, um pouco antes da aldeia, e aí um *tapy'yj* foi para a casa, foi conversar, e então conversou, conversou, conversou e daí conversou errado: “Matem!”, disse o *tapy'yj* para os amigos. “Matem os Zo'é”, ele disse.

Zo'é kō", ei. A'e rame tapy'yj jawy uhu, Zo'é ramō rapijet. A'e Zo'é kō omano uhu tuwe. Pehin tapy'yj jawy uhu rane a'e Zo'é kō omano tuwe. Zo'é tajwira kō rane omano uhu rane. Tiri tejotat oho, Apam tejotat nowe, Tun nowe, Kepeumbot nowe, Kisiriguhu iwan nowe, a'e omano. Ipo omano rabot ee. Bede omano rabot nowe. ajiri Izidoro kō oho, kirahi kō oho upi. A'e rame Izidoro kō Bede petewu, Toriri petewu. Oho uhu kirahi tapy'yj juke bok pe.

Fabio: Bite tapy'yj rupa Zo'é tajwira kō oho moporet?

Tube: Urucuriana tepirekan rupi tapy'yj rupa ika, ei Siju. Urucuriana pe tapy'yj opyta. Tehpot ã rapijet ika baja ywryty, a'e omano arerate oho. Tun aki omano a'e oho, ã ja baja tapy'yj oho, Urucuriana aru. Omano a'e oho Urucuriana aru opyta. Bokope ei Siju. A'e rehe te Geraldo kuriri jawu: "ika índio bravo Urucuriana tepirekan rupi", ei Geraldo kome ewe.

Naquele momento os tapy'yj atiraram muitas flechas, igual fazem os Zo'é. Então os Zo'é morreram muitos mesmo. Teve um tapy'yj que atirou muitas flechas e então os Zo'é morreram muitos. Morreram muitos mortos Zo'é. Tiri foi na frente, Apam foi na frente também, Tun também, Kepeumbot também, o pessoal do Kisiriguhu também, e então morreram. Ipo quase morreu. Bede também quase morreu. Depois o pessoal do Izidoro foi e os kirahi foram com ele. E então o pessoal do Izidoro ajudou o Bede, ajudou o Toriri. Muitos kirahi foram com armas matar os tapy'yj.

Fabio: Onde fica a morada dos tapy'yj na qual os mortos zo'é foram?

Tube: Siju disse que tem morada dos tapy'yj nas cabeceiras do Urucuriana. Os tapy'yj ficam no Urucuriana. Talvez tenha o corpo deles igual o meu aqui pela terra, então eles morrem e vão [para a morada dos mortos]. O Tun morreu aqui e foi para lá, talvez os tapy'yj vão para lá da mesma maneira, para acima do Urucuriana. Morrem e então vão ficar em cima do Urucuriana. Foi o que disse o Siju. Foi exatamente sobre isso que Geraldo falou há muito tempo atrás: "tem índio bravo pelas cabeceiras do Urucuriana", foi o que Geraldo me disse.

38. "Continuação da guerra com os tapy'yj" (Sikwet Zo'é, Kejã, junho de 2019)

Fabio: A'e tapy'yj ohem jiapyt?

Sikwet: Ohem jiapyt! Bede rupi wi tapy'yj ut, ut, Kisiriguhu kō rupa oho ut. A'e rame we Bede ut, a'e kiporet tapy'yj ut, a'e rame Kisiriguhu seary wy, wy, wy uhu seary. "Ohem jiapyt

Fabio: Então os tapy'yj chegaram de novo?

Sikwet: Chegaram de novo! Os tapy'yj vieram no rastro do Bede, vieram, para a casa do Kisiriguhu eles vieram. Quando o Bede voltou, os tapy'yj vieram atrás dele, e então deu sangue na massa de mandioca do Kisiriguhu, deu sangue, deu muito sangue na massa da

baja tapy'yj", ei Kisiriguhu. A'e Siju ojdu, kweme Siju opaho a'e jawu: "bowy uhu rane seary, ut potat baja tapy'yj kō", ei Siju. A'e Kisiriguhu obobeo, a'e rame Zo'é kō oho uhu e. Merejwan ate bowy, a'e rame te awa kō oho uhu, kwahe pihaw wata uhu rane. Duby uhu kō okwa, Bede kō awe, Capitão kō okwa nowe. ajiri baja Zo'é jipisi potat nowe. Ohem uhu ee tapy'yj bokoty, a'e porong ee Kisiriguhu rupa. Kuj au Siju opaho potat nowe a'e rehe. "jipisi baja Zo'é kō ōj", ei Siju.

Fabio: Bite Kisiriguhu rupa?

Sikwet: Iwi'ara aru Kisiriguhu rupa tihi. Bokope tapy'yj ohem, abipe te Bede kō tihi. Bokope te Siju bobeo.

mandioca. "Talvez os tapy'yj estão voltando novamente", disse o Kisiriguhu. Foi o que Siju ouviu, mais cedo o Siju sonhou e então falou: "deu muito sangue na massa da mandioca, talvez são os tapy'yj que estão voltando", disse Siju. Então o Kisiriguhu contou para os outros, e então os Zo'é foram em muitos. Esse sangue é merejwan, e então foram muitas pessoas, andaram muito de madrugada. O pessoal do Duby uhu foi para lá, o pessoal do Bede também, o pessoal do Capitão foi também. Talvez depois eles vão guerrear também. Chegaram muitos tapy'yj lá, e então cercaram a casa do Kisiriguhu. Mais tarde o Siju vai sonhar sobre esse assunto novamente. "Talvez os Zo'é estão fazendo guerra agora", disse Siju.

Fabio: Onde é a casa do Kisiriguhu?

Sikwet: A casa do Kisiriguhu fica em cima de Iwi'ara. É lá mesmo que os tapy'yj chegaram, e é lá que o pessoal do Bede está. Foi isso que o Siju contou.

39. "Guerra com os tapy'yj" (Sijū Zo'é, Kejã, junho de 2019)

Fabio: Ohem so tapy'yj Siju?

Siju: Kisiriguhu rupa ohem, Iwi'ara aru ohem. Iwi'ara aru tapy'yj ohem ipy, a'e ory rane muam, a'e Toriri kō, Bede kō oho upi, a'e eda pe ohem. A'e rame doryj a'e Tiri juke. Kisiriguhu iwan omano nowe. A'e dahej ee tapy'yj, a'e Tiri juke, a'e Bede kō juke nowe tapy'yj. A'e rame Bede tapy'yj jipisi uhu rane, a'e pehin onan oho Kare tepirekan rowaj ty. ajiri Zo'é jiwyt, Bede kō ut. A'e

Fabio: Os tapy'yj chegaram Siju?

Siju: Chegaram na casa do Kisiriguhu, chegaram em cima do Iwi'ara. Os tapy'yj chegaram primeiro em cima do Iwi'ara, e então estavam felizes, e aí o pessoal do Toriri foi com eles, o pessoal do Bede foi com eles também, e então chegaram na casa. Foi então que ficaram bravos e mataram Tiri. O pessoal do Kisiriguhu morreu também. Tapy'yj não presta e então, por terem matado Tiri, o pessoal do Bede matou tapy'yj também. Bede fez guerra contra os tapy'yj, e então um tapy'yj correu para o outro lado das cabeceiras do Kare. Depois Zo'é voltou, o pessoal do Bede voltou. Então Kisiriguhu chegou

Kisiriguahu Iwi'ara pe ohem, a'e rame radio pe jawu: "Ohem tapy'yj", ei. Pihaw tapy'yj ohem, a'e kweme we Bede kō ohem nowe, a'e rame jipisi uhu rabot. A'e rame Izidoro tarak a'e rehe. Bokakwāretaum Izidoro oereha a'e rame jipisi uhu rane Iwi'ara aru tapy'yj. A'e ōj dohemi jiapyri iwi. A'e kō jipisi ba, a'e nirōj okit tukuruho oho nowe oahpy, oahpy tapyj oho nowe, a'e eda oahpy. Doduri iwi tapy'yj, okej, okej ee tapy'yj, a'e tapy'yj opa.

Fabio: Ika so tapy'yj cachorro?
Siju: Ika! Propisi ika, a'e "au, au, au", a'e Turu juke, a'e Zo'é kō ut, a'e tapy'yj ut nowe, a'e rame Iwi'ara aru Zo'é domanoj, tapy'yj tenōnō omano uhu ee.

Fabio: Jaty so zo'é kō tapy'yj tepot kō?

Siju: Dajatyj te! Ahy uhu! Tapy'yj tepot kō opyta tenōnō, a'e ōj Iwi'ara aru Kisiriguahu dopytaj. Dahej ee, tapy'yj dabohej. Inem uhu tenā tena. Ōj Kejã aru Kisiriguahu iwan opyta, pijan kō awe. Ōj Iwi'ara aru dajkaj Zo'é kō, tapy'yj inem dahej, ahy.

Fabio: Bowy so seary?

Siju: Tapy'yj ate bowy! Doryj ee a'e seary bowy, Kisiriguahu remi'ō bowy. Proke rahy a'e tapy'yj bowy. Merejwan! ajiri ohem. A'e kirahi ohem nowe, Izidoro kō ohem nowe, a'e

no Iwi'ara e falou pela rádio: "chegou tapy'yj", ele disse. Tapy'yj chegou de madrugada, e de manhãzinha o pessoal do Bede chegou também e então quase teve guerra grande. O Izidoro estava duro em relação à guerra. Izidoro levou metralhadora e então fez guerra grande com os tapy'yj em cima de Iwi'ara. É por isso que eles ainda não voltaram de novo. Assim que eles terminaram a guerra, três dias depois o helicóptero foi também para tocar fogo, foi também tocar fogo na morada [dos tapy'yj], e então queimou a casa. Os tapy'yj não saíram da casa e por isso queimaram, os Tapy'yj torraram, e então os tapy'yj acabaram.

Fabio: Os tapy'yj tinham cachorro?

Siju: Tinham! Na hora que teve guerra, o cachorro latiu "au, au, au", e então Turu o matou, e aí os Zo'é voltaram e então os tapy'yj voltaram também, e então em cima do Iwi'ara os Zo'é não morreram, apenas os tapy'yj morreram muitos.

Fabio: Os Zo'é enterraram os corpos dos tapy'yj?

Siju: Não enterraram não! Faria muito mal! Os corpos dos tapy'yj ficaram lá, e por isso o Kisiriguahu não está mais ficando em cima do Iwi'ara. Não presta mais não, tapy'yj fez ficar ruim. Ficou podre demais. Agora o Kisiriguahu está em cima do Kejã, e os amigos dele também. Em cima do Iwi'ara agora não tem mais Zo'é, tapy'yj em putrefação não é bom não, faz mal.

Fabio: Deu sangue na massa de mandioca?

Siju: Foram os tapy'yj mesmo que causaram o sangue. Ficaram muito bravos e então causaram sangue na massa da mandioca, causaram sangue na comida do Kisiriguahu. Os Tapy'yj queriam fazer guerra contra nós e por isso causaram sangue. Merejwan! Depois chegaram. E então os kirahi chegaram também, o pessoal do Izidoro chegou também, aí

jipisiuhu rane, a'e tapy'yj omano uhu, a'e jipisi ba. Rekwate tapy'yj ta'an Izidoro oahu, a'e oereha Santarem aru ty. Doryj Izidoro a'e rame, a'e oereha. ajiri tukuruho oho a'e tapy'yj tapyj oahpy. A'e tapy'yj dohemi jiapyri iwi. A'e jipisi iho rane.

fizeram guerra grande, os tapy'yj morreram muitos e então a guerra acabou. O Izidoro "guardou" [não matou] quatro jovens tapy'yj e então os levou para em cima de Santarém. Izidoro ficou muito bravo e então levou. Depois o helicóptero foi e incendiou a casa dos tapy'yj. Por isso que os tapy'yj ainda não voltaram. E então a guerra acabou.

40. "Os bichos sabem" (Tube Zo'é, Kejã, junho de 2019)

Fabio: Ere deawu Tube, merejwan rehe, kwahe aret rehe.
Tube: Uru merejwan! Ne'eng: "uru, uru, uru"! Tapy'yj okuha, tapy'yj ate okuha kuriri. A'e okuha tena rane, ajiri uru kuha tena rane, okuha puku rane, ajiri okit reta a'e tapy'yj ohem. A'e rapijet ate kwahe uru ne'eng, Pokaty te ne'eng, ne'eng, ne'eng, nipitu uru ne'eng, a'e Zo'é jawu radio pe a'e ji ajdu. A'e rapijet ate merejwan. "Merejwan!", ei Moni jawu. A'e rame ji amuha, amuha tenõñõ, õ rapijet kuriri ika, a'e ji amuha: "Tapy'yj ate uru okuha kuriri. Õ rapijet ate õj ika". Kwata nowe. Kwata nowe ne'eng, tapy'yj okuha hat nowe. Kwata ate tapy'yj rehe okuha. Tapy'yj ohem potat, a'e mo'e ne'eng, kwata ne'eng, uru ne'eng. Bokotite uru okuha ipy. Uru ate okuha, Zo'é kō dokuhaj tapy'yj ohemha rehe. Uru tenõñõ okuha. Bokopete kuriri uru okuha ipy, a'e rame te tapy'yj ika nono rane.

Fabio: Conte sobre o merejwan Tube, sobre o que aconteceu ontem.

Tube: Teve merejwan do pássaro uru! Gritou: "uru, uru, uru"! Ele sabe sobre tapy'yj, antigamente ele sabe sobre tapy'yj mesmo. Então ele sabe, uru ele sabe, sabe por muito tempo, e aí depois de vários dias chega tapy'yj. Desse jeito mesmo que o uru gritou ontem, gritou no Pokaty, gritou, gritou, de noite o uru gritou, e então Zo'é falou pelo rádio e eu escutei. Merejwan é desse jeito. "Merejwan!", disse o Moni. Então eu pensei, apenas pensei, antigamente ocorreu igual, aí eu pensei: "Antigamente uru sabe sobre tapy'yj mesmo. Agora está acontecendo igual". Macaco coatá também. Macaco também grita, é conhecedor de tapy'yj também. É o macaco mesmo que sabe sobre tapy'yj. Quando tapy'yj está para chegar, então os bichos gritam, o macaco coatá grita, o uru grita. É isso que o uru foi o primeiro a saber. É o uru mesmo que sabe, os Zo'é não sabem sobre a chegada dos tapy'yj. É só uru que sabe. É isso que o uru foi o primeiro a saber, no tempo em que os tapy'yj ficavam vindo pra cá. Posteriormente acho que os tapy'yj morreram todos. Hoje não tem mais,

Pawaj tapy'yj jikihe ba baja. Õj dajkaj muam, ika baja. Dohemi tenõnõ baja tapy'yj. Bokopete Moni okuha. Kuruta ate obobeo nowe kwata merejwan rehe, a'e ji ajdu radio pe. A'e ji amuha: "kirahi kõ rehe baja porado, tirió baja okuha, garimpeiro baja okuha". Uru ate tapy'yj okuha. Tapy'yj okuha hat ate uru. Tapy'yj okuha hat ate kwata nowe. A'e kwahe kwata merejwan ika, a'e rame Kuruta jawu: "Ba'u kirahi, deuke ne!", ei Kuruta. Muha uhu Kuruta. "Kirahi baja, garimpeiro baja neroisi potat", ei. "A'e baja kwata merejwan", Kuruta jawu. Ji Tirió kuriri ojsi potat, ojsi potat ee, a'e rame kwata rane merejwan. Merejwan puku ee rane kwata. ajiri Pupuruni ji akit reta uhu rane, ajiri jahy amõ ika a'e rame Tojwit hembra pe ji aha potat. A'e Pupuruni hembra pe ji aha, a'e rame u'i ji araha ti, a'e rame itu ji ajupit, ajupit, a'e rame Tirió ohem. A'e ji kiji ee rane. Sihet abyt amõ ramõ ojsi ipy.

talvez tenha. Eles apenas não vêm mais aqui. É isso que o Moni sabe. Kuruta contou também sobre merejwan do macaco coatá, eu ouvi pelo rádio. Então eu pensei: "acho que os macacos estão conversando sobre os kirahi, talvez os macacos sabem sobre os Tirió, talvez sabem sobre os garimpeiros". O uru é um conhecedor de tapy'yj. O macaco coatá é um conhecedor de tapy'yj também. Então ontem teve merejwan do macaco, e aí a Kuruta disse: "Cuidado com o kirahi, ele te mata!" disse a Kuruta. Kuruta pensa muito. "Talvez sejam kirahi, talvez sejam garimpeiros que você encontrará", ela disse. "Acho que é por isso que teve merejwan do macaco", ela disse. Há muito tempo atrás, aconteceu comigo, teve merejwan do macaco um pouco antes de eu encontrar tirió. Foi comprido o merejwan do macaco. Depois eu dormi várias noites no Pupuruni, depois chegou outra lua e então eu quis ir para a boca do igarapé Tojwit. Eu fui para a boca do Pupuruni, e então levei farinha, e aí subi a cachoeira, subi, e então os Tirió chegaram. Eu fiquei com muito medo. O finado Sihet [Ipo] foi quem encontrou em primeiro também.

41. "Escrito sobre a matança dos tapy'yj pelos Zo'é" (Kubi'e uhu Zo'é, Manga, julho de 2019).

20

TAPY ỸJ ZO E JU KE HA
KISI WE HA TE Õ

TAPY ỸJ O HEM ZO E RU
PA PE AE O PYMU ãN
BE DE O HO TAPY ỸJ RU PI
BE DE KÕ WA HEM TAPY ỸJ
RU PA PE AE TAPY ỸJ DO RYJ
TAJ WI RA KÕ O RE HE

AE PE HÏ MU ãN O HEM
MU ãN O HO WETA UHU TY
AE RAME TAPY ỸJ JAWU

E RE E JAWY EI
AE BE DE OJ SAK A DO RYJ
BA JA JÕ E PÿJ EI BE DE

E I SI JÛ AE ZO E KÕ
OJ DU JI AJ DU NO WE
EI KU BIE UHU

ZI DORI AWE BOK RE KO
 AE TAPY YJ JUKE UHUNI
~~RA KWATE KIRAH OHO~~
 DEJS RE HE KIRAH OHO
 EISI JÜ AE RAME
 ZOE KÔ OJ DU JIAJ DU
 NOWE
 TEREREN OJ DU NOWE

JIKUE E ZOE OJ DU

ZI DORI TAJ WIT JI PISI
 HA OJ DU
 DA KISI WIT RIHO WI Tÿ

AE RAME WE SU ERE
 POSI AHY AE
 AKISI WET RI HO TE NO A

HA POSI
 EI KUBIE UHU

KWA HE WE SI JŪ PAHU
 A E KISI RIK GU HU RUPA PE
 TAPY ỸJ WA HEM JIA PYT

A E RAME TAPY ỸJ
 KISI RIK GU HU PE DIJIA

WUJTITE TAPY ỸJ
 KISI RIK GU HU JU KE RAHY
 A E RAME DIJIA WUJ

SI JU ATE EI A E
 RAME TE NŌ NŌ ZO E
 KŌ OJ DU

JI TAPY ỸJ AJU KE
 RA HY E JE PE DA HAJ
 WI JI TAJ WIT RUPA TY
 A E RAME TE NŌ NŌ
 TAPY ỸJ DAJU KE I WI

EI TA IA

JI TA PY YJ RE HE
DE RO RYJ EE EI TA IA

A JU KE RA BOT JI
TAPY YJ TAPY YJ A JU KE

A E RA ME TAPY YJ
TATA A RU A BU HU

A E TAPY YJ A MO KĒ Ē
RA BOT BE DE KŌ

TE NŌ NŌ TA PY YJ
NŌ MO KĒ ĒJ

JI A JU KE RA BOT RE E
A E EI KUBIE UHU

PRO TŪ
O PA

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Albert, Bruce

1989. "A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami". **Anuário Antropológico**, 89, 151-190.

2002. "Introdução: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico". In: Albert, B.; Ramos, A. R. (Orgs). **Pacificando o branco**. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado.

Albert, Bruce & Le Tourneau, François-Michel

2007. "Ethnogeography and resource use among the Yanomami: toward a model of reticular space". **Current Anthropology**, 48 (4), 584-592.

Alcântara e Silva, Victor

2016. **Vestígios do rio Turuni: perseguindo fragmentos de uma história txikyana**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). São Paulo: PPGAS/ USP.

2019. "Aqueles que não vemos mais': histórias de contato e isolamento no norte amazônico". In: Ricardo, Fany (Org.) **Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia Brasileira**. São Paulo: ISA.

Andrade, Lúcia M.

1995. "Os quilombos da bacia do rio Trombetas: breve histórico". **Revista de Antropologia**, 38 (1), 79-99.

Arvello-Jimenez, Nelly & Biord, Horácio

1994. "The impact of conquest on contemporary indigenous peoples of the Guiana shield: the system of Orinoco regional interdependency". In: Roosevelt, A. **Amazonian Indians**. Tucson: The University of Arizona Press.

Barbosa, Gabriel Coutinho

2005. "Das trocas de bens". In: Gallois, D. T. (Org.). **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas: FAPESP.

Bastos, Rafael José de Menezes

1984/1985; "O 'payemeramaraká' kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto Xingu". In: **Revista de Antropologia**, 27/28, 139-177.

Bateson, Gregory

1972. "Culture contact and schismogenesis". In: Bateson, G. **Steps to an ecology of mind**. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Bauman, Richard
1986. **Story, performance and event**. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bonilla, Oiara
2005. "O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia paumari". **Mana**, 11 (1), 41-66.
- Braga, Leonardo Viana
2017. **Pani'em: um esboço sobre modos de saber entre os Zo'é**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). São Paulo: PPGAS/USP.
- Butt-Colson, Audrey
1973. "Inter-tribal trade in the Guiana Highland". **Antropológica**, nº 34.
- Cabral, Ana Suelly A.
2013. **Uma escrita para a Língua Zo'é**. Brasília: Lalli/Unb/Funai.
- Cabral, Ana Suelly A. *et alli*.
2010. "Ensurdimento vocálico em Zo'é". **Revista de Estudos da Linguagem**, 18 (1), 51-60.
- Carlin, Eithne
1998. "Speech community formation: a sociolinguistic profile of the Trio of Suriname". **New West Indian Guide**, 72 (1/2), 4-42.
- Carlin, Eithne & Boven, Karin
2002. "The native population: migrations and identities". In: Carlin, E.; Arens, J. (Eds.). **Atlas of the languages of Suriname**. Leiden: KITLV Press.
- Carneiro da Cunha, Manuela
2009. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify.
- Cartagenes, Rosa
2011. "Novas tribos, velhas táticas". In: Ricardo, B.; Ricardo, F. (Eds.) **Povos Indígenas no Brasil (2006-2010)**. São Paulo: ISA.
- Castro, Onésimo de.
2008. **Esperando a volta do Criador**. Anápolis: Transcultural Editora.
- Clastres, Pierre
[1974] 2003. **A Sociedade contra o Estado**. São Paulo: Cosac Naify.
- Coudreau, Octavie
1901. **Voyage au Cuminá**. Paris: Imprimerie Lahure.

Cruls, Gastão

[1930] 1973. **A Amazônia que eu vi: Óbidos-Tumucumaque**. Rio de Janeiro/Brasília: Livraria José Olímpio/Instituto Nacional do Livro.

Detienne, Marcel

2004. **Comparar o incomparável**. São Paulo: Ideias e Letras.

Dreyfus, Simone

1993. "Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana Ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796". In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (Orgs.) **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII/USP: FAPESP.

Dumont, Louis

[1977] 2000. **Homo aequalis**. Bauru: Edusc.

Fajardo, Denise

2002. **Sistema e mundo da vida tarëno: um "jardim de veredas que se bifurcam" na paisagem guianense**. Tese de Doutorado. São Paulo: PPGAS/USP.

2005. "Tempo e espaço na Guiana indígena". In: Gallois, D. T. (Org.). **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas: FAPESP.

2011. "Dispersão e sedentarismo nas TIs Tumucumaque e Paru d'Este". In: Ricardo, B.; Ricardo, F. (Eds.) (2011). **Povos Indígenas no Brasil (2006- 2010)**. São Paulo: ISA.

2012. "Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de gente". In: Coffaci de Lima, E. & Córdoba, L. **Os outros dos outros**. Curitiba: Editora da UFPR.

Farage, Nádia

1985. "De guerreiros, escravos e súditos: o tráfico de escavos caribe-holandês no século XVIII". **Anuário Antropológico**, 84, 174-187.

1991. **As Muralhas do Sertão: os Povos Indígenas no Rio Branco e a Colonização**. Rio de Janeiro: Paz e Terra: ANPOCS.

2003. "Rebellious memories: the Wapishana in the Rupununi uprising, Guyana, 1969". In: Whitehead, N. (Ed.). **Histories and historicities in Amazônia**. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Fausto, Carlos

2001. **Inimigos fiéis**. São Paulo: Edusp.

Frikel, Protásio

1955. "Tradições histórico-lendárias dos Kaxuyana e Kahyana". **Revista do Museu Paulista**, vol. 09.

1958. "Classificação linguística-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes". São Paulo: **Revista de Antropologia**, 6 (2), 113-189.

1960. "Os Tiriyo: notas preliminares". **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Série Antropologia, nº 09.

1971. **Dez anos de aculturação Tiriyo: 1960-70. Mudanças e problemas**. Publicações Avulsas nº 16. Belém: MPEG.

França, Luciana

2006. **Controle e canibalismo: imagens da socialidade na Guiana**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS/MN.

Funai

2010a. **Relato de subtração de membro da comunidade indígena Zo'é em fevereiro de 2010**. Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema/CGIIRC/FUNAI.

2010b. **Relato de Ocorrência: Evasão Induzida de parte da população indígena Zo'é para os Campos Gerais do Erepecuru/PA – outubro de 2010**. Frente de Proteção Etnoambiental Cuminapanema/CGIIRC/FUNAI.

Funes, Eurípedes

1995. "**Nasci nas matas, nunca tive senhor**". Tese de Doutorado (História Social). São Paulo: PPGHS/USP.

Gallois, Dominique Tilkin

1983. "Tiriyo". In: Ricardo, B. (Org.) **Povos Indígenas no Brasil**. São Paulo: CEDI.

1986. **Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi na Guiana**. São Paulo: FFLCH/USP.

1988. **O movimento na cosmologia wajãpi: criação, expansão e transformação do universo**. Tese de Doutorado (Antropologia Social). São Paulo: PPGAS/USP.

1994. **Mairi revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Wajãpi**. São Paulo: NHII/USP.

1996a. "Imagens do contato". Trabalho apresentado no GT "**História Indígena**" da Anpocs. Caxambu: Encontro da Anpocs.

1996b. "Cosmografia do contato: a ampliação dos limites do mundo zo'é. Trabalho apresentado no GT **"Questões atuais da etnologia indígena da América do Sul"** da ABA. Salvador: XX RBA.

2000. **Zo'é: categorias nativas para a alteridade e a identidade**. Relatório Apresentado à Fapesp. São Paulo: NHII-USP.

2002. "'Nossas falas duras': discurso político e auto-representação wajãpi". In: Albert. B.; Ramos, A. R. (Orgs). **Pacificando o branco**. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado.

2004. "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades". In: Ricardo, F. (Org.). **Terras Indígenas e Unidades de Conservação**. São Paulo: ISA.

2005. "Introdução: percursos de uma pesquisa temática". In: Gallois, D. T. (Org.). **Redes de Relações nas Guianas**. São Paulo: Humanitas: FAPESP.

2007. "Gêneses wajãpi, entre diversos e diferentes". **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 50 (1), 45-83.

2015. "Sobre alguns modos zo'é de fazer coletivos e lideranças". In: Fajardo Grupioni, D.; Andrade, L. M. M. 2015. **Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: CPI-SP/Iepé.

Gallois, Dominique Tilkin & Carelli, Vicent

1995. "Diálogo entre povos indígenas: a experiência de dois encontros mediados pelo vídeo". **Revista de Antropologia**, 38 (1), 205-259.

Gallois, Dominique Tilkin & Grupioni, Luís Donisete

1989. "A redescoberta dos amáveis selvagens, no Cuminapanema". In: CEDI. **Aconteceu Povos Indígenas** 87-89.

1999. "O índio na missão novas tribos". In: Wright, Robin (Org.). **Transformando os deuses**. Campinas: Editora da Unicamp.

Gallois, Dominique Tilkin & Havt, Nadja Binda

1998. **Relatório Circunstanciado de Identificação E Delimitação da Terra Indígena Zo'é**. Brasília:DAF/FUNAI.

GC Kids

2010. "When one tribe reaches another for Jesus". **Issue 22: Tribes of South America**.

Girardi, Luísa Gonçalves

2019. **Corpos da terra**. Tese de Doutorado (Antropologia Social). São Paulo: FFLCH/USP.

- Gongora, Majó Fávero
2007. **No rastro da cobra-grande**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). São Paulo: FFLCH/USP.
- Gow, Peter
2001. **An amazonian myth and its history**. Oxford: Oxford University Press.
- Gregory, Chris
1982. **Gifts and Commodities**. London: Academic Press.
- Grotti, Vanessa
2007. **Nurturing the other: well-being, social body and transformability in northeastern Amazonia**. Phd Thesis. Oxford University.

2013. "The wealth of the body: trade relations, objects, and personhood in Northeastern Amazonia". **The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, 18 (1), 14-30.
- Grotti, Vanessa & Brightman, Marc
2010. "The other's other": nurturing the bodies of 'wild' people among the Trio of southern Suriname". **Etnofoor**, 22 (2), 51-70.

2016. "First Contacts, slavery and kinship in northeastern Amazonia". In: Brightman, M.; Fausto, C.; Grotti, V. (Eds.). **Ownership and nurture**. New York/Oxford: Berghahn Books.
- Havt, Nadja Binda
2001. **Representações do Ambiente e da Territorialidade entre os Zo'é/PA**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). São Paulo, FFLCH-USP.
- Howard, Catherine
1993. "Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia Setentrional". In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (Orgs.) **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII/USP: FAPESP.

2001. **Wrought identities. The Waiwai expeditions in search of the "unseen tribes" of Northern Amazonia**. Phd Thesis. The University of Chicago.
- Hugh-Jones, Stephen
2013. "Bride-service and the absent gift". **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 19, 356-377.
- Jara, Fabíola
1988. "Monos y roedores. Rito, cosmología e nociones zoológicas de los Turaekare del Surinam". **América Indígena**, 48 (1), 9-27.

- Kloos, Peter
1977. **The Akuriyó of Surinam: a case of emergence from isolation.** Copenhagen: IWIGIA documents nº 4.
- Koelewijn, Cees & Rivière, Peter
1987. **Oral literature of the Trio Indians of Surinam.** Dordrecht: Foris Publications.
- Leach, Edmund
[1964] 1996. **Sistemas políticos da alta Birmânia.** São Paulo: Edusp.
- Lévi-Strauss, Claude
[1973] 1976 "A gesta de Asdiwal". In: **Antropologia estrutural dois.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

[1984] 1991. "Ordem e desordem na tradição oral". In: **Minhas Palavras.** São Paulo: Editora Brasiliense.

[1991] 1993. **História de Lince.** São Paulo: Cia. das Letras.
- Mans, Jimmy
2012. **Amotopooan trails: a recent archaeology of Trio movements.** Leiden: National Museum of Ethnology.
- Mauss, Marcel
[1925] 2003. "Ensaio sobre a dádiva". In: Mauss, M. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo: Cosac Naify.
- Meira, Sérgio
1999. **A grammar of Tiriyo.** Phd Thesis. Houston: Rice University.
- Menendez, Miguél
1987/88/89. "A presença do branco na mitologia kawahiwa: história e identidade de um povo tupi". **Revista de Antropologia**, 30/32, 331-353.
- Métraux, Alfred
[1928] 1979. **A religião dos Tupinambás.** São Paulo: Edusp.
- Müller, Regina P.
1990. **Os Asuriní do Xingu: história e arte.** Campinas: Editora da Unicamp.
- Nicolino, José Rodrigues de Sousa.
1946. **Diário das três viagens (1877 – 1878 – 1882).** Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- Nimuendaju, Curt
1944. **Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes.** Rio de Janeiro: IBGE.

Oakdale, Susanne

2007. "Anchoring 'the symbolic economy of alterity' with autobiography". **Tipití**, 5 (1), 59-78.

2008. "The commensality of 'contact', 'Pacification' and inther-ethnic relations in the Amazon: Kayabi authobiographical perspectives". **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 14 (4), 791-807.

Oliveira, Leonor Valentino de

2010. **O Cristianismo Evangélico entre os Waiwai: alteridade e transformações entre as décadas de 1950 e 1980**. Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). Rio de Janeiro: PPGAS/MN.

Overing, Joanna

1975. **The Piaroa: a people of the Orinoco basin**. Oxford: Clarendon Press.

1983/1984. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on guianese, central brazilian and north-west amazon socio-political thought." **Antropológica**, 59, 331-448.

Perrone-Moisés, Beatriz

1992. "Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII). In: Carneiro da Cunha, M. **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia. das Letras, Fapesp.

2006. "Notas sobre uma certa confederação guianense". Comunicação proposta ao Colóquio **Guiana Ameríndia. História e Etnologia**. Belém-PA.

2015. **Festa e Guerra**. Tese de Livre Docência (Antropologia Social). São Paulo: PPGAS/USP.

Perrone-Moisés, Beatriz & Sztutman, Renato

2010. "Notícias de uma certa confederação tamoio". **Mana**, 16 (2), 401-433.

Porro, Antônio.

1985. "Mercadorias e rotas de comércio intertribal na Amazônia". **Revista do Museu Paulista**, 30, 7-12.

Price, Richard

1976. **The Guiana maroons**. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.

1985. **First-Time: the historical vision of an afro-american people**. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.

2011. **Rainforest Warriors**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Queiroz, Ruben Caixeta de
 1999. "A saga de Ewká: epidemia e evangelização entre os Waiwai". In: Wright, Robin (Org.). **Transformando os deuses**. Campinas: Editora da Unicamp.
2008. **Trombetas-Mapuera: território indígena**. Brasília: Funai.
- Ribeiro, Fabio N.
 2015. "Os Zo'é e as metamorfoses do fundamentalismo evangélico". In: Fajardo Grupioni, D.; Andrade, L. M. **Entre águas bravas e mansas: índios e quilombolas em Oriximiná**. São Paulo: CPI-SP/Iepé.
- Rivière, Peter
 1969. **Marriage Among the Trio**. Oxford: Clarendon Press.
1977. "Some problems in the comparative study of carib societies". In: Basso, E. **Carib-speaking indians**. Tucson: The University of Arizona Press.
1979. "A report on the Trio indians of Surinam". **New West Indian Guide**, 1 & 2, 1-38.
1981. "The wages of sin is death: some aspects of evangelization among the Trio Indians". **Journal of the Anthropological Society of Oxford**, 12,1-13.
1984. **Individual and society in Guiana**. Cambridge: Cambridge University Press.
1987. "An introduction to the Trio indians". In: Koelewijn, C. & Rivière, P. **Oral literature of the Trio Indians of Surinam**. Dordrecht: Foris Publications.
- Rivière, Peter *et alli*.
 2007. "Debate: a propósito de Redes de Relações nas Guianas". **Mana**. 13(1), 251-273.
- Rondon, Cândido
 1953. **Índios do Brasil. vol.III**. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Publicação nº 99.
- Sáez, Oscar Calávia
 2005. "A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas". **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 20 (57), 39-51.
2008. "A história pictográfica". In: Queiroz, R. C. & Nobre, R. F. (Orgs.). **Lévi-Strauss: leituras brasileiras**. Belo Horizonte: Editora da UFMG.
2009. "Por uma antropologia minimalista". **Antropologia em Primeira Mão**, n. 112, pp1-16.

2016. "Nada menos que apenas nomes: os etnônimos seriais no sudoeste amazônico". *Ilha*, 18 (2), 149-176.

Sahlins, Marshall

[1985] 2003. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

1997. "O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção (Parte I)". *Mana*, 3(1), 41-73.

Silva, Fabíola A.

2002. "Mito e arqueologia: a interpretação dos Asuriní do Xingu sobre os vestígios arqueológicos encontrados no Parque Indígena Kuatinemu – Pará". **Horizontes Antropológicos**, 8 (18), 175-187.

Sztutman, Renato

2012. **O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens**. São Paulo: Edusp.

Taylor, Anne Christine

2007. "Sick of history: contrasting regimes of historicities in the upper Amazon". In: Fausto, C. & Heckenberger, M. (Ed.) **Time and Memory in Indigenous Amazonia**. Gainesville: University Press of Florida.

Thomas, David

1982. **Order without government**. University of Illinois Press.

Vilaça, Aparecida

2018. **Paletó e eu**. Rio de Janeiro: Todavia.

Viveiros de Castro, Eduardo.

1986. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs.

1987. "Sociedades minimalistas: a propósito de um livro de Peter Rivière". **Anuário antropológico**, 12 (1-2), 265-282.

2002. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify.

2008. "The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic". In: Bamford, S. & Leach, J. **Kinship and Beyond**. Oxford: Berghen Books.

2012. "Transformação" na antropologia, transformação da "antropologia". **Mana**. 18 (1), 151-171.

2015. **Metafísicas canibais**. São Paulo: Cosac Naify.

Wagner, Roy

1975. **The invention of culture**. Chicago: The University of Chicago Press.

1991. "The fractal person". In: Strathern, M. & Godelier, M. (Eds). **Big Men and Great Men: personifications of power in Melanesia**. Cambridge: Cambridge University Press.