

**Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

Juliana Schiel

TRONCO VELHO

histórias Apurinã

Tese de Doutorado em Ciências Sociais
apresentada ao Departamento de Antropologia
Social do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas,
sob orientação do Prof. Dr. Mauro William
Barbosa de Almeida

Este exemplar corresponde à versão final
da dissertação defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 17 de agosto de 2004

Banca Examinadora:
Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida

Profa. Dra. Maria Manuela Ligeti Carneiro da Cunha

Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois

Profa. Dra. Suzi Frankl Sperber

Prof. Dr. Robin Michel Wright

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

Schiel, Juliana

**Sch32t Tronco velho: histórias Apurinã / Juliana Schiel. - - Campinas,
SP : [s. n.], 2004.**

**Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.**

**1. Índios Apurinã. 2. Índios da América do Sul - História.
3. Etnologia - História. 4. História oral. 5. Memória. I. Almeida,
Mauro William Barbosa de. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.**

Resumo

Este trabalho é sobre os Apurinã, povo indígena do médio rio Purus, município de Pauini, estado do Amazonas. Mais especificamente, é uma investigação sobre o passado, a memória e a história deste povo, através de narrativas orais. Para tanto, apresento: um quadro geral sobre os Apurinã, com informações baseadas em documentação e observações etnográficas; uma reflexão sobre a maneira de trabalhar com histórias locais e narrativas; as próprias narrativas, acompanhadas de breves notas e de comentários.

Abstract

This work is on the Apurinã indians, from the middle Purus river, Pauini city, state of Amazonas, Brazil. It deals, through oral narratives, with Apurinã people's past, memory and history. It presents a general picture of the Apurinã Indians, with information based on documentation and ethnographic observations; a reflection on how to treat local histories and narratives; the narratives themselves, along with short notes and comments.

Sumário e Listas

Sumário Geral

RESUMO	3
ABSTRACT	3
SUMÁRIO E LISTAS.....	5
SUMÁRIO GERAL	5
LISTA DE EVOCADORES	9
LISTA DE GENEALOGIAS	11
LISTA DE LOCALIDADES	13
LISTA DE MAPAS	14
LISTA DE PESSOAS (ORDEM ALFABÉTICA)	15
LISTA DE PESSOAS (POR LUGAR)	17
AGRADECIMENTOS.....	21
NARRADORES, PARTICIPANTES, PESSOAS CITADAS.....	26
INTRODUÇÃO.....	47
GRAFIA DAS PALAVRAS	52
PRIMEIRA PARTE: SUBSÍDIOS	53
CAPÍTULO 1 – PRIMEIRAS INFORMAÇÕES	55
<i>Para quem não conhece: o Purus</i>	55
<i>No rio e nos igarapés</i>	62
<i>Nas comunidades</i>	66
<i>Questões</i>	76
<i>Pajés</i>	84
CAPÍTULO 2 - KARIWA	95
<i>Seringal</i>	95
<i>Política Indigenista</i>	99
<i>O Posto Indígena no rio Seruini</i>	101

CAPÍTULO 3 – LUGARES	113
<i>Tumiã</i>	116
<i>Seruini</i>	120
<i>Catipari</i>	126
<i>Água Preta</i>	130
<i>Município de Pauini</i>	134
<i>Sãokoã/Santa Vitória/Tacaquiri</i>	135
<i>Peneri</i>	140
“ <i>Pessoal de cima</i> ”	143
CAPÍTULO 4 - SOBRE A PESQUISA	149
<i>Memória</i>	149
<i>Última observação metodológica: evocadores de memória</i>	172
SEGUNDA PARTE: HISTÓRIA	209
CAPÍTULO 1. COMEÇO DO MUNDO	211
<i>Tsora (Zé Capira, Xamakuru)</i>	211
<i>Tsora (Ambrósia, Awaruepo)</i>	224
<i>Kanhunharu (Camilo, Matoma)</i>	230
<i>Kanhunharu (Manoel)</i>	232
<i>Kanhunharu (Euclides)</i>	234
CAPÍTULO 2. TERRA MORREDOURA	239
<i>Mayoueua Kosanatu (Camilo)</i>	239
<i>Otsamaneru (Adilino)</i>	242
<i>Otsamaneru (Camilo)</i>	246
<i>Otsamaneru (Chicão)</i>	248
<i>Otsamaneru (Elza)</i>	251
<i>Awããĩ</i>	253
<i>Potxuwaru Wenute</i>	258
<i>Kairiko</i>	263
CAPÍTULO 3. HISTÓRIAS	269
<i>Korana</i>	269
<i>Morcego</i>	271
<i>Patxi</i>	273
<i>Monhoero</i>	275
<i>Irara</i>	278
<i>Mapinguari (Alfredo)</i>	281
<i>Mapinguari (Abel)</i>	283
<i>Awaru</i>	285
<i>Mayãkoru Kosanatu (Adilino)</i>	288

<i>Mayākoru (Banisa)</i>	292
<i>Kamuru</i>	294
<i>Kamuru</i>	295
<i>Onça (Kōko)</i>	297
<i>André</i>	299
CAPÍTULO 4. TRAJETÓRIAS	303
<i>João Índio</i>	303
<i>Massacre do Urubuã</i>	307
<i>História de Vida</i>	310
<i>História da morte de Francelino</i>	314
<i>Makonawa (Chicão)</i>	316
<i>História das Colocações</i>	320
<i>Manezinho</i>	321
<i>Tiro em Jacinto</i>	324
<i>Morte de Antônio Pontes</i>	330
<i>Makonawa (Jarina)</i>	340
<i>Raimundo Cobra</i>	342
<i>História da Família (Jarina)</i>	344
<i>História da família (Ambrósia e Baratinha)</i>	347
<i>História de Família (Banisa)</i>	348
<i>História de Vida</i>	351
CONCLUSÃO	353
GLOSSÁRIO	355
BIBLIOGRAFIA CITADA	359
<i>Fontes Primárias, Arquivos</i>	359
<i>Fontes Secundárias/Publicações</i>	363
ANEXOS	371
ANEXO 1 - RESUMO DE TSORA	373
ANEXO 2 – GENEALOGIAS	377
ANEXO 3 - NARRATIVAS EM APURINÃ	419
<i>Tsora (Zé Capira, Xamakuru)</i>	419
<i>Tsora (Ambrósia, Awaruepo)</i>	433
<i>Kanhunharu (Camilo, Matoma)</i>	434
<i>Kanhunharu (Manoel)</i>	435
<i>Kanhunharu (Kūkaru)</i>	436
<i>Kanhunharu (Kawarueru)</i>	437

<i>Mayoueua Kosanatu</i>	441
<i>Otsamaneru (Itariri)</i>	442
<i>Otsamaneru (Camilo, Matoma)</i>	444
<i>Otsamaneru (Chicão, Koruatu)</i>	446
<i>Otsamaneru (Elza)</i>	446
<i>Awããĩ (Itariri)</i>	447
<i>Potxuwaru Wenute</i>	451
<i>Kairiko (Otávio, Atokatxu)</i>	453
<i>Korana (Laura, Mayeru)</i>	454
<i>Xioku (Elza)</i>	455
<i>Patxi</i>	457
<i>Monhoero (Awaruepo)</i>	458
<i>Irara, Mapaãna (Abel, Aramakaruru)</i>	460
<i>Mapinguari, Mapũkoweru (Alfredo, Kutsuãtaruru)</i>	462
<i>Awaru (Laura, Mayeru)</i>	463
<i>Mayãkoru Kosanatu (Adilino, Itariri)</i>	466
<i>Mayãkoru (Banisa, Kapokuro)</i>	469
<i>Kamuru (Alfredo, Kusuãtaruru)</i>	471
<i>Kamuru</i>	472
<i>Onça, Kõko (Banisa, Kapokuro)</i>	474
<i>André</i>	475
<i>João Índio</i>	477
<i>Massacre no Urubuã</i>	479
<i>História de Vida (Corina, Muruero)</i>	481
<i>Morte de Francelino</i>	482
<i>Makonawa (Chicão, Koruatu)</i>	483
<i>História das Colocações</i>	484
<i>Manezinho</i>	485
<i>Morte de Antônio Pontes</i>	487
<i>Makonawa</i>	494
<i>Raimundo Cobra</i>	495
<i>História da Família</i>	496
<i>História da Família (Banisa)</i>	497
<i>História de Vida (Abel, Aramakaruru)</i>	499
ANEXO 3 – LISTA DE CDS, FITAS E MDS	501

Lista de Evocadores

MUSEU NACIONAL:	175
I. “TANGAS DE ALGODÃO”	175
II. “PULSEIRA DE TECIDO DE ALGODÃO”	176
III. “EMBLEMA DE MADEIRA (PEIXE) USADO PELOS ÍNDIOS IPURINAS DO RIO PURUS, NAS SUAS FESTAS. 1873”	176
IV. “TANGA DE ALGODÃO”	177
V. “AMULETOS”	177
V. COLARES VÁRIOS DE DENTES DE ANIMAIS.	178
VI. “PULSEIRA DE TECIDO DE ALGODÃO”	178
VII. “BRACELETE DE CONTAS”. OBS.: CONTAS, TIPO “SININHO” E TECIDO DE ALGODÃO.	178
VIII. PENTES.	179
IX. “BRACELETE DE OSSOS” E “COLAR DE TUBOS CALCARES (CASAS DE INSETOS)”	180
X. “DISCOS DE FUSOS”	180
XI. “APARELHO DE SOPRAR PARICÁ”	181
XII. “REDE DE ALGODÃO”	182
(EXPOSIÇÃO NACIONAL 1922)	182
XIII. “ORNATOS PARA LÓBULOS DAS ORELHAS”. “TEMBETÁ DE MADREPÉROLA E MADEIRA”	182
XIV. “VASOS PINTADOS”	183
XV. PEQUENA FLAUTA REDONDA.....	183
EHRENREICH [1948 (1891)]:	184
I. PRANCHA XIV:	184
II. PRANCHA XV:	186
III. OBJETOS VÁRIOS QUE APARECEM AO LONGO DO TEXTO:	188
STEERE (1901)	190
I. CORTES QUE PERMITEM VER A ESTRUTURA DAS ANTIGAS CASAS APURINÃ (: 375).	190
II. PLANTA DE UMA CASA (:376).....	190
III. ARMADILHA DE PESCA (:377)	191
FOTOGRAFIAS DO POSTO MARIENÊ. SETOR ÁUDIO-VISUAL, MUSEU DO ÍNDIO, RJ:	192
I. “POSTO DO SERUINI – O TUXAUA SOARES DA TRIBO IPURINÁ E SUA FAMÍLIA” (PEREIRA DE LEMOS, 1930).....	192
II. “POSTO DO SERUINI – TUXAUA MIGUEL COM SUA FAMÍLIA” (PEREIRA DE LEMOS, 1930).	193

III. “POSTO DO SERUINI – RAPAZES DA TRIBO IPURINÁ LOCALIZADOS NO POSTO” (PEREIRA DE LEMOS, 1932).	193
IV. “POSTO DO SERUINI- JOVENS DA TRIBO IPURINÁ”(PEREIRA DE LEMOS, 1932).	194
V. “POSTO DO SERUINI – ÍNDIO IPURINÁ VIAJANDO COM SUA FAMÍLIA NA SUA TRADICIONAL CASCA, EMBARCAÇÃO PREFERIDA DA TRIBO” (PEREIRA DE LEMOS, 1932).	195
VI. “ÍNDIOS IPURINÁS TRITURANDO MANDIOCA” (PEREIRA DE LEMOS, 1932).	196
VII. “OFICINA MECÂNICA INSTALADA NA SEDE DO POSTO” (PEREIRA DE LEMOS, 1932).	196
VIII. “CALDEIRA PARA MOVIMENTAR AS MÁQUINAS DE BENEFICIAMENTO DE PRODUTOS”(PEREIRA DE LEMOS, 1932).	197
IX. “PANORAMA DO POSTO SERUINI” (PEREIRA DE LEMOS, 1932).	198
X. “GADO LOCALIZADO NO POSTO” (PEREIRA DE LEMOS, 1930)	198
XI. “MALOCA DE IPURINÁS”(BARROS DA SILVEIRA, 1928: 1).	199
XII. “OUTRA VISTA DA AVENIDA GONÇALVES DIAS” (BARROS DA SILVEIRA, 1928: 14). VISTA DAS MANGUEIRAS DO POSTO.	199
XIII. “O PRÉDIO ESCOLAR VISTO DE FRENTE” (BARROS DA SILVEIRA, 1928: 16).	200
XIV. “O FILHO DE UM TUXAUA” (BARROS DA SILVEIRA, 1928: 3).	200
XV. “FARINHADA”(BARROS DA SILVEIRA, 1928: 2).	201
XVI. “AS TRÊS MAIS BELAS CUNHATÂS (MOÇAS) IPURINAS” (BARROS DA SILVEIRA, 1928: 04).	201
XVII. “MACRÓBIAS DA TRIBO” (BARROS DA SILVEIRA, 1928:5)	202
XVIII. “UMA CUNHÃ IPURINÁ, CONDUZINDO SEU FILHINHO” (BARROS DA SILVEIRA, 1928: 05).	202
XIX. “OS ÍNDIOS FRATERNIZANDO COM OS DIARISTAS NA SUA DANÇA TRADICIONAL: O XINGANÉ” (BARROS DA SILVEIRA, 1928: 9)	203
XX. “ÍNDIOS DANÇANDO UMA VALSA COM CIVILIZADOS, EM RETRIBUIÇÃO À GENTILEZA” (BARROS DA SILVEIRA, 1928: 10).	203
XXI. “JOÃO DE BARROS VELLOSO DA SILVEIRA”(BARROS DA SILVEIRA, 1928: 10).	204
XXII. “A ÍNDIA CAROLINA” (:17)	204
XIII. “RELAÇÃO DOS NOMES E IDADES DOS ÍNDIOS RESIDENTES NO POSTO MARIENÊ NO RIO SERUINI, 31/12/32” (SOLON, 1932, MS. ARQUIVO DO MUSEU DO ÍNDIO)	205

Lista de Genealogias

Genealogia 1: Pessoal do Tumiã	377
Genealogia 2: Casas da comunidade Mapoã	378
Genealogia 3: Casas da comunidade Canacuri. <i>Pessoal do Alfredo</i>	379
Genealogia 4: Canacuri e Amparo.....	380
Genealogia 5: Pessoal do Tumiã e Seruini	381
Genealogia 6: Casamentos dos filhos de Jacinto (<i>Kamarapo</i>).....	382
Genealogia 7: Casas da comunidade Salvador.....	383
Genealogia 8: Casas da comunidade Marienê.....	384
Genealogia 9: Casas da comunidade Bom Jesus	385
Genealogia 10: Casas da comunidade Zug.....	385
Genealogia 11: Casas da Comunidade Manasa.....	386
Genealogia 12 Comunidade Manhã	386
Genealogia 13: Cujubim.....	387
Genealogia 14: Cujubim - Daniel e Antônia	388
Genealogia 15: Casamentos dos filhos de Francelino e Rafael.....	389
Genealogia 16: Casas da comunidade Kamarapo	390
Genealogia 17: Casas da comunidade São Jerônimo	391
Genealogia 18: Casas da comunidade São José	392
Genealogia 19: Casas da comunidade Caruá.....	393
Genealogia 20: Filhos de Doutor.....	394
Genealogia 21 Casas da comunidade São Francisco.....	395
Genealogia 22 Casas da comunidade Castanheira	396
Genealogia 23: Casas da comunidade Nova Esperança	397
Genealogia 24: Casas da comunidade Mipiri.....	398
Genealogia 25: Casas da comunidade Mikiri.....	399
Genealogia 26: Família Creusa/Tracajá	399
Genealogia 27 Casamentos antigos/ Tacaquiri.....	400
Genealogia 28: Casas da comunidade Sãkoã (Famílicas Unidas).....	401

Genealogia 29: Pessoal dos Cochina e Henrique.....	402
Genealogia 30: Casas e colocações da comunidade Santa Vitória	403
Genealogia 31: Casas da Colocação Igapó Fundo	404
Genealogia 32: Casas da Colocação São Bento.....	404
Genealogia 33 Casas da Colocação Boca do Matiú.....	405
Genealogia 34: Casa da colocação Extrema	405
Genealogia 35: Casas da Colocação Castanheira	406
Genealogia 36: Casas da Colocação Mocambo	407
Genealogia 37: Casas da Colocação São José	408
Genealogia 38: Casas da Comunidade Nova Cachoeira.....	409
Genealogia 39: Casas da Comunidade Nova Vista.....	410
Genealogia 40: Maripuí.....	411
Genealogia 41: Parentesco antigo/Pessoal de cima	412
Genealogia 42: Casas da comunidade Vera Cruz	413
Genealogia 43: Casas da Comunidade Boa União.....	414
Genealogia 44: Casas da comunidade Lago do <i>Tsapuko</i>	415
Genealogia 45: Casas da comunidade Vitória	415
Genealogia 46: Casa Chico Manduca	415
Genealogia 47: Casas do pessoal de Francisco Manuel (Chico Doido)	416
Genealogia 48: Casas da comunidade Jagunço II.....	417
Genealogia 49: Casa de Antônio Manduca.....	418

Lista de Localidades

TUMIÁ	116
<i>Mapoã</i>	<i>119</i>
<i>Canacuri</i>	<i>119</i>
<i>Aquidabam</i>	<i>119</i>
SERUINI	120
<i>Kasiriã</i>	<i>124</i>
<i>Bom Jesus</i>	<i>124</i>
<i>Marienê</i>	<i>124</i>
<i>São Salvador</i>	<i>124</i>
<i>Zug</i>	<i>124</i>
<i>Manasa</i>	<i>124</i>
<i>Manhã</i>	<i>125</i>
<i>Cujubim</i>	<i>125</i>
<i>Cujubim 2</i>	<i>125</i>
CATIPARI	126
<i>Kamarapo</i>	<i>129</i>
<i>São Jerônimo</i>	<i>129</i>
<i>Comunidade São José</i>	<i>129</i>
<i>Caruá</i>	<i>129</i>
ÁGUA PRETA	130
<i>São Francisco</i>	<i>133</i>
<i>Castanheira</i>	<i>133</i>
<i>Nova Esperança</i>	<i>133</i>
<i>Mipiri</i>	<i>133</i>
<i>Mikiri</i>	<i>133</i>
MUNICÍPIO DE PAUINI	134
<i>Casa Tracajá</i>	<i>134</i>
SÂKOÃ/SANTA VITÓRIA/TACAQUIRI	135
SÂKOÃ.....	135
SANTA VITÓRIA.....	136
TACAQUIRI.....	136

<i>Comunidade Sãoõã</i>	139
<i>Comunidade São José (comunidade formada por colocações):</i>	139
Colocação Boca do Matiú	139
Colocação Extrema	139
Colocação Castanheira	139
Colocação São José.....	139
<i>Comunidade Nova Cachoeira</i>	139
PENERI	140
<i>Comunidade Nova Vista</i>	142
<i>Comunidade Nova Floresta</i>	142
Colocação Maripuí	142
Colocação Boa Vista	142
“PESSOAL DE CIMA”	143
<i>Vera Cruz</i>	146
<i>Lago da Vitória (Tsapuko)</i>	146
<i>Vitória</i>	146
<i>Boa União</i>	146
<i>Jagunço II</i>	146
Casa Antônio Manduca.....	147

Lista de Mapas

Mapa 1: Região de Pauini	60
Mapa 2: Região do rio Purus.....	61
Mapa 3: Detalhe de Mapa dos Postos e Delegacias do SPI, 1930.....	105
Mapa 4: Comunidades Citadas	115
Mapa 5: Tumiã.....	118
Mapa 6: Seruini I	122
Mapa 7: Seruini II	123
Mapa 8: Catipari/Mamoriá.....	128
Mapa 9: Água Preta.....	132
Mapa 10: Sãoõã/Santa Vitória/Tacaquiri	138
Mapa 11:Peneri	141
Mapa 12: “Pessoal de Cima”	145

Lista de Pessoas (ordem alfabética)

Abdias Franco da Silva Apurinã (Koyoru).....	36
Abel Otávio Apurinã (Aramakaru).....	30
Adilino Francisco Apurinã (<i>Itariri</i>).....	35
Alderi Francisco Apurinã (Evilazo, Mainharu).....	35
Alfredo de Souza Apurinã (Kusuãtaruru).....	29
Amadeu Lopes Apurinã (Aramakaru).....	31
Ambrósia Apurinã (Awaruepo).....	30
Antônio Lopes de Souza Apurinã.....	40
Artur Brasil Apurinã (Mûpuraru).....	38
Banisa Apurinã (Kapokuro).....	30
Baratinha Apurinã (Mayarupa).....	30
Belarmino Carlos dos Santos Apurinã, Xexéu (Manakatu).....	43
Brás Francelino Apurinã.....	34
Camilo Manduca da Silva Apurinã (Matoma).....	45
Cecília Lopes de Souza (Pimãe).....	32
Corina Francelino Apurinã (Muriero).....	34
Creusa Lopes Apurinã.....	37
Dário Lopes Apurinã (Kakoyoru).....	32
Dionísio Lopes Apurinã (Mâkotuũ).....	33
Elza Lopes Apurinã.....	41
Euclides Carlos dos Santos Apurinã (Kûkaru).....	43
Felinto Avelino Chaves Apurinã (Kasãtomaru).....	36
Fortino Rafael Apurinã (Mâkapokonutu).....	34
Francisca Apurinã (Tonupa).....	30
Francisca Manduca da Silva Apurinã (Kayawau).....	46
Francisco Avelino Vicente (Massimino).....	37
Francisco Francelino.....	35
Francisco Lopes Apurinã, Chicão (Koruatu).....	33
Francisco Lourenço Soares Apurinã (Chico Soares).....	47
Guilherme Francelino Apurinã.....	34
Iaiá Lopes Apurinã (Orupa).....	33

Jarina Apurinã (Aiparu)	28
João Lopes Brasil Apurinã, Lopinho (Koruna Masurueru)	40
José Julião Apurinã, Tracajá	37
José Manoel da Silva, Zé Batata, Zé Capira (<i>Xamakuru</i>)	46
José Nascimento Brasil	41
Juarez Tomas da Silva Apurinã	47
Julico Soares da Silva Apurinã (<i>Makoru</i>)	35
Juscelino de Souza Brasil Apurinã.....	38
Luziana Carlos da Silva Apurinã (Matupa Kapupa).....	36
Manoel Carlos dos Santos Apurinã (Kawarũeru)	44
Maria Apurinã (Sanapa	28
Maria Barbosa do Nascimento, Prazer.....	40
Maria Laura Lopes Apurinã (Mayeru).....	29
Maria Madalena Henrique de Souza Apurinã (Maporuto Katsuero).....	40
Maria Nascimento de Souza (<i>Moaku Kupatxuaru</i>).....	39
Maria Nascimento dos Santos.....	44
Maria Sira de Souza Apurinã (Õpasa)	39
Maurício Carlos dos Santos Apurinã (Kawanhueru)	43
Miguel Duque do Nascimento Apurinã	40
Moacir de Souza Apurinã (<i>Kupaturu Kupuxuru</i>).....	39
Nilson Paula Apurinã.....	44
Otávio Avelino Chaves Apurinã (Atokatxu.....	36
Palmira Lopes Apurinã (Kûpaturo Moaku)	31
Paulino Nascimento Brasil.....	40
Pinheiro Francisco Apurinã	37
Raimunda Moreira de Souza.....	38
Santilha Clara Julião Apurinã (Makano)	40
Valdeci Franco da Silva (Waruto)	37
Valdemar Mulato dos Santos Apurinã.....	47
Valdemir Rafael Francelino Apurinã (Paãru)	34
Valdimiro Lopes Apurinã (Maoãpo).....	32
Zé Apurinã (Makoã).....	28
Zezinho Lopes Apurinã.....	31

Lista de Pessoas (por lugar)

REGIÃO DO TUMIÃ	26
COMUNIDADE MAPOÃ.....	26
Jarina Apurinã (Aiparu).....	26
Maria Apurinã (Sanapa).....	26
Zé Apurinã (Makoã).....	26
COMUNIDADE CANACURI.....	27
Alfredo de Souza Apurinã (Kusuãtaruru).....	27
Maria Laura Lopes Apurinã (Mayeru).....	27
Abel Otávio Apurinã (Aramakaru).....	28
Banisa Apurinã (Kapokuro).....	28
Francisca Apurinã (Tonupa).....	28
Ambrósia Apurinã (Awaruepo).....	28
Baratinha Apurinã (Mayarupa).....	28
REGIÃO DO SERUINI	29
COMUNIDADE MARIENÊ.....	29
Palmira Lopes Apurinã (Kūpaturo Moaku).....	29
Zezinho Lopes Apurinã.....	29
COMUNIDADE BOM JESUS.....	29
Amadeu Lopes Apurinã (Aramakaru).....	29
Dário Lopes Apurinã (Kakoyoru).....	30
Cecília Lopes de Souza (Pimãe).....	30
Valdimiro Lopes Apurinã (Maoãpo).....	30
COLOCAÇÃO MANHÃ.....	31
Iaiá Lopes Apurinã (Orupa).....	31
Dionísio Lopes Apurinã (Mākotuũ).....	31
COLOCAÇÃO CUJUBIM.....	31
Francisco Lopes Apurinã, Chicão (Koruatu).....	31
REGIÃO DO CATIPARI	32
COMUNIDADE SÃO JERÔNIMO.....	32
Corina Francelino Apurinã (Muruero).....	32
Brás Francelino Apurinã.....	32
Guilherme Francelino Apurinã.....	32
Fortino Rafael Apurinã (Mākapokonutu).....	32
Valdemir Rafael Francelino Apurinã (Paãru).....	32

COMUNIDADE SÃO JOSÉ	33
REGIÃO DA ÁGUA PRETA	33
COMUNIDADE NOVA ESPERANÇA.....	33
Adilino Francisco Apurinã (Itariri)	33
Julico Soares da Silva Apurinã (Makoru)	33
Alderli Francisco Apurinã (Evilazo, Mainharu).....	33
COMUNIDADE MIPIRI.....	34
Otávio Avelino Chaves Apurinã (Atokatxu).....	34
Felinto Avelino Chaves Apurinã (Kasãtomaru)	34
Luziana Carlos da Silva Apurinã (Matupa Kapupa).....	34
Abdias Franco da Silva Apurinã (Koyoru).....	35
Valdeci Franco da Silva (Waruto).....	35
Pinheiro Francisco Apurinã.....	35
COMUNIDADE MIKIRI	35
Francisco Avelino Vicente (Massimino).....	35
MUNICÍPIO DE PAUINI	35
José Julião Apurinã, Tracajá	35
Creusa Lopes Apurinã.....	35
REGIÃO SÃKOÃ/SANTA VITÓRIA/TACAQUIRI.....	36
COMUNIDADE SÃKOÃ (FAMÍLIAS UNIDAS).....	36
Artur Brasil Apurinã (Müpuraru)	36
Raimunda Moreira de Souza.....	36
Juscelino de Souza Brasil Apurinã.....	36
COMUNIDADE SANTA VITÓRIA.....	37
Maria Nascimento de Souza (Moaku Kupatxuaru)	37
Moacir de Souza Apurinã (Kupaturu Kupuxuru)	37
COMUNIDADE SÃO JOSÉ	38
<i>Colocação São Bento</i>	38
Maria Sira de Souza Apurinã (Õpasa).....	38
Antônio Lopes de Souza Apurinã	38
<i>Colocação Extrema</i>	38
Paulino Nascimento Brasil.....	38
<i>Colocação Castanheira</i>	38
João Lopes Brasil Apurinã, Lopinho (Koruna Masurueru)	38
Maria Madalena Henrique de Souza Apurinã (Maporuto Katsuero).....	38
Santilha Clara Julião Apurinã (Makano).....	38
Miguel Duque do Nascimento Apurinã.....	38
<i>Colocação São José</i>	39
Maria Barbosa do Nascimento, Prazer	39
José Nascimento Brasil	39

COMUNIDADE NOVA CACHOEIRA	40
Elza Lopes Apurinã	40
REGIÃO DO PENERI.....	42
NOVA VISTA.....	42
Margarida Nascimento dos Santos Apurinã.....	42
Euclides Carlos dos Santos Apurinã (Kûkaru).....	42
Belarmino Carlos dos Santos Apurinã, Xexéu (Manakatu)	42
Maurício Carlos dos Santos Apurinã (Kawanhueru)	42
Manoel Carlos dos Santos Apurinã (Kawarûeru)	43
Maria Nascimento dos Santos.....	43
Nilson Paula Apurinã.....	43
REGIÃO DO “PESSOAL DE CIMA”	44
COMUNIDADE VERA CRUZ	44
Camilo Manduca da Silva Apurinã (Matoma).....	44
Francisca Manduca da Silva Apurinã (Kayawau).....	45
COMUNIDADE TSAPUKO	45
José Manoel da Silva, Zé Batata, Zé Capira (Xamakuru).....	45
COMUNIDADE BOA UNIÃO	46
Valdemar Mulato dos Santos Apurinã.....	46
Francisco Lourenço Soares Apurinã (Chico Soares)	46
Juarez Tomas da Silva Apurinã	46

Agradecimentos

À Fapesp, Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado de São Paulo, pela bolsa de doutorado e pelo apoio financeiro, através da Reserva Técnica, sem os quais seria impossível esta pesquisa.

À UNI, União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas, e aos membros de sua coordenação, pelo apoio em todos os momentos. Em especial, ao Francisco Avelino Batista Apurinã, Chico Preto, coordenador da UNI, pela generosidade, confiança e ajuda. Também ao Antônio da Silva Apurinã, Antônio Preto, por sempre acreditar no meu trabalho.

Ao Grupo de Mulheres Indígenas, por me acolher na sua sala.

Ao Mauro Almeida, meu orientador, por me deixar livre, e por esclarecer os sentidos escondidos da minha própria lógica; pelas orientações de contribuições profícuas e precisas; pelo belo olhar sobre o mundo e as pessoas; por, ao fim, apoiar a minha maneira de trabalhar.

À Dominique Gallois pelo curso e pelas discussões, partes deste trabalho. À Nádia Farage pela orientação no mestrado, que ainda se faz presente. À Suely Kofes, presença constante, desde a Graduação, pelos momentos de diálogo, pequenas orientações e, mais recentemente, pelo curso sobre itinerários, biografias e auto-biografias, importante para a realização deste trabalho.

Aos membros da banca de qualificação, Robin Wright e Suzi Sperber, por lerem de maneira tão interessante o trabalho. À Suzi, ainda, pela disponibilidade de ler e revisar o texto e as narrativas, de maneira cuidadosa, em tão curto período de tempo.

À Maira Smith, a quem este trabalho também pertence, por andar comigo, sempre; parceira, companheira.

Ao Sidi Facundes, por dividir conhecimento e material, por me ensinar a escrever em Apurinã.

Ao meu anjo da guarda do período final: Augusto Postigo. Também pela paciência e competência na elaboração dos mapas. Aos que moram com ele, Laura, Márcio e Marcel, por me acolherem. Ao Marcel pela ajuda na tradução do resumo.

À Francis e à Mirjam que também traduziram. A responsabilidade pela versão final é

minha.

À Gabriela Araújo e ao Guga Castilhas, meus leitores, pelo cuidado e carinho com o trabalho.

À Jônia Jank, que fez a pesquisa documental na sede da OPAN, em Cuiabá.

À Fátima Nascimento, funcionária do Museu Nacional, pela presteza e disposição em ajudar na pesquisa acerca dos objetos. À estagiária que me ajudou, com todo cuidado, a preparar as fotografias.

À Célia Letícia, professora da UFAC, por ter disponibilizado a sua própria pesquisa e material.

Ao Museu do Índio, onde fiz a pesquisa de mestrado, e que continua, para mim, como um exemplo de seriedade no trato com o pesquisador.

Ao Instituto Nawa por ter permitido que eu trabalhasse na sua sede, na última viagem a campo, em novembro de 2003.

À Érika Lenk que digitou, com afino e pontualidade.

Ao André Batalha, do estúdio Gravina, pela gravação e edição dos CDs.

Ao Francisco Hoyos, pela assessoria com o computador.

Ao Júnior também pelo apoio técnico e inúmeros socorros fora de hora.

À Marilu, pelas encadernações que levei a campo.

Ao Raimundo Carioca, meu amigo longe, pelos primeiros momentos desta trajetória.

À Kellinha, que foi junto e cuidou de mim, na primeira viagem do doutorado. Também queria agradecer a máquina, sem a qual as fotos desta tese seriam bem piores.

Ao Valcinyr Bragatto, Giuliana e Luís, da Gráfica Lamana, pela solidariedade, generosidade e apoio inestimáveis na impressão do trabalho.

Na região do médio Purus, aos que contaram suas histórias, aos que pararam de trabalhar para me ajudar, aos que confiaram, e a todos aqueles que acharam que esta pesquisa era importante. Em especial, aos que pesquisaram comigo: Abdias Franco da Silva (*Koyoru*), Alderi Franco da Silva (*Mainharu*), Dário Lopes (*Kakoyoru*), Abel Otávio (*Aramakaru*) e Valdemar Mulato. Também aos que transcreveram, com toda a paciência e seriedade necessárias: Dário, Abel, Marechal e Camilo Manduca (*Matoma*). Às comunidades que me acolheram, sempre tão bem: Mapoã, Canacuri, Cujubim, Manhã, Bom Jesus, Marienê, São José, São Jerônimo, Kamarapo, Caruá, Mipiri, Nova Esperança, São Francisco, Castanheira, Famílias Unidas, Santa

Vitória, São José (e suas diversas colocações), Nova Cachoeira, Nova Vista, Nova Floresta, Boa União, Vera Cruz, Lago do Tsapuko, Jagunço II.

Listo algumas pequenas memórias:

À *nukero Muruero*, companheira de viagem.

À Palmira, também companheira.

À *neimakuro* Laura, por ter me feito me sentir em casa, na sua casa.

Ao Arlindo, que andou um dia inteiro para que eu não entristecesse.

À minha velhinha Elza, pelas muitas tapiocas com manteiga e café.

Ao Dário e à Cecília, por terem sido a família que levei comigo.

Ao Amadeu, por me considerar e cantar a reza de seu pai. Só não é possível agradecer os “porres de rapé”.

Ao Abdias, Val, Valdelira, Otávio e Felinto também por serem a minha primeira família no Purus, pelo carinho e compreensão.

À *nunuro Mato*, pelo meu nome: *Yõtumaro*. Além do agradecimento, as desculpas pelo meu mau costume de nunca pedir “a benção”.

À Fátima, Adilino e Alderi pelo afeto; por exigirem minha visita.

Ao Catuta, por não querer que eu passasse fome. Por me levar a tantos lugares, tantas vezes, dispondo a sua canoa, o seu motor, o seu tempo...

À comunidade do *Tsapuko*, pelo Natal num lugar tão lindo. Em especial, ao Zé Batata, que tive o prazer de conhecer, talvez na última oportunidade, à Maria, à Gracinha, do lindo colar, e, de uma maneira especial diferente, ao Bastião.

Às comunidades Vera Cruz, Boa União e *Tsapuko* pelo Xingané que quase me faz ficar

Ao Levi, por ter me levado para baixo e para cima. Por, sem me conhecer, acordar às 3:00h. para me buscar, me esperar na chuva e dizer que não havia o que desculpar. Por quase perder um motor por minha causa. Por estar perto quando eu tive medo.

Ao Moacir e Maria, por guardarem as minhas coisas, por serem meu ponto de partida e chegada, e suportarem – até - o cheiro de gasolina embaixo da suas redes.

Ao José Brasil, pela amizade de muita confiança.

Ao velho Artur, pelo sonhador que é.

Ao Messias, pelo socorro – sem o qual meu lábio teria um buraco em cima; pela hospitalidade, junto com a comunidade Sãokoã.

À velhinha Alzira, pelo carinho, pelo surubim com beiju que me fizeram ir com nó na

garganta. Deixou saudades.

Ao Julico, também por deixar lembranças de saudades.

A todos, queridos, que ainda não agradei: Amadeu, Iva, Barata, Caboclo, França, Loló, Manuel, Maurício, Rael, Xexéu, Leopoldo, Suzana, Luzia, Loló, França, Chico, e todos que certamente estou esquecendo. Certamente, não consigo lembrar de todos aqueles a quem eu deveria agradecer, nesta região, por me ajudar, por me acolher, por cuidar de mim quando estive doente. Este agradecimento é certamente injusto.

Às minhas casas no Rio de Janeiro, onde fiz a pesquisa de mestrado: Rê e Beto, meus padrinhos; Mauro e Keila que, sem me conhecer, me receberam tão bem.

Às minhas casas em Brasília: Andréa Borghi, Luciana, Cris e Chapinha; Thoroh e Elisabeth.

À Pérola, pelos cuidados com as minhas coisas e gatas, durante as viagens; pelos momentos de carinho e alegria; por nunca deixar eu ficar solitária demais. Ao Goran, pelas delicadezas. À Cris, por ouvir, por conversar e por ajudar a achar rumos nesta tese; por dividir a vida.

À Mari, pela amizade antiga, pelas providências quando eu estive longe e por se preocupar comigo até o final; junto com a Silvana, pelo acolhida em Rio Branco.

À Kê e à Rê, por permanecerem, amigas. À Kê, ainda, pelo apoio nas distâncias.

À Bruxinha, por ser, sempre, o meu porto seguro em Rio Branco; por guardar as minhas coisas em sua casa; pelas inúmeras ajudas; pelo que foi ficando e enraizando.

À Gisela, pela época boa em que veio em casa todos os dias; pelo exemplo de força.

Ao Renato, que, num momento decisivo, emprestou computador, impressora, e agüentou a minha bagunça. Ao Marcelo Pinta, que também agüentou a minha bagunça.

À Advane e à Marcela, por me (re) ensinarem a acreditar - na minha alma.

À Shirley, pela coragem de não esquecer, e se fazer lembrar em pequenas alegrias.

À Marisa Luna, pelo apoio com o MD; pelo apoio, sempre.

À Samira, por não desistir da parceira de frescobol.

À Naomi, por ter compartilhado - viagens e idéias desta tese, inclusive. Ao Ric, por ser importante.

Ao Bukke, pelas flores, dentre várias dádivas.

À Tânia, pelo carinho.

À Adriana Frias, por ser a linda que é. Junto com o Gláucio, pela generosidade.

À Cecília, por tentar me salvar dos afogamentos.

À Ana Miranda, por rezar por mim, de vez em quando.

À Sel, amiga.

Às pessoas queridas, da minha terra, que ainda não agradei: Valmir, Terri, Jussara, Cláudia, Zeus, Sinhá, Manô, Wannise, Renata, Aldiane, Ângela, Ísis, Paulino, Bia Labate, Henrique, Inês, Cidi, Simi, Nem, Ivens, Joana, Brisa, Dani e Ênio.

A Mirjam e Dietrich, pelo amor, pelo apoio - em todos os sentidos -, pelos muitos socorros, por acreditarem em mim, pelas conversas. Por existirem, principalmente. À Raquel, por ser minha irmã desde pequena. À Camila, por me fazer ter saudades. Aos meus sobrinhos, Carol e Felipe, por serem sempre, mesmo longe, meus queridos.

Narradores, Participantes, Pessoas Citadas

Esta parte tem por objetivo introduzir os narradores e pessoas citadas ao longo da tese. Para localizar alguém deve-se consultar as Listas de Pessoas (ordem alfabética e lugar) e, então, procurar a página.

Região do Tumiã

Comunidade Mapoã

Jarina Apurinã (Aiparu) { XE "Jarina Apurinã (Aiparu)" }



Jarina, com idade que deve girar em torno dos setenta anos, é a única pessoa velha que restou na região do Tumiã, após os surtos de malária.

Maria Apurinã (Sanapa) { XE "Maria Apurinã (Sanapa)" }

Filha de Jarina, deve ter mais de trinta e cinco anos.

Zé Apurinã (Makoã) { XE "Zé Apurinã (Makoã)" }



Filho de Jarina, com cerca de quarenta anos. Canta e cria canções.

Comunidade Canacuri

Alfredo de Souza Apurinã (Kusuãtaruru) {XE "Alfredo de Souza Apurinã (Kusuãtaruru)" }



Abel, Alfredo e Juliana
(foto Maira Smith)

Alfredo tem, hoje, cerca de setenta anos. Filho de Surá e Chiquinha. Veio da região do rio Seruini.

Maria Laura Lopes Apurinã (Mayeru) {XE "Maria Laura Lopes Apurinã (Mayeru)" }



Laura, filha mais nova de Jacinto (Seruini), tem cinquenta e oito anos. É casada com Alfredo e mudou-se com ele para o Tumiã.

Abel Otávio Apurinã (Aramakaru}{ XE "Abel Otávio Apurinã (Aramakaru)" }



Abel, Banisa e Chica

Abel é relativamente jovem, deve ter cerca de vinte e oito anos, hoje. Filho de Banisa e Otávio, já falecido, ajudou na transcrição das narrativas e na condução do trabalho, além de narrar.

Banisa Apurinã (Kapokuro){ XE "Banisa Apurinã (Kapokuro)" }

Filha de Casimiro e Alzira, Banisa era casada com Otávio. Tem cerca de quarenta anos de idade.

Francisca Apurinã (Tonupa){ XE "Francisca Apurinã (Tonupa)" }

Irmã de Banisa, Chica deve ter também cerca de quarenta anos.

Ambrósia Apurinã (Awaruepo){ XE "Ambrósia Apurinã (Awaruepo)" }

Filha de Jeremias e esposa de Antônio Casimiro, já falecido.

Baratinha Apurinã (Mayarupa){ XE "Baratinha Apurinã (Mayarupa)" }

Irmã de Ambrósia, de cerca de trinta anos.

Região do Seruini

Comunidade Marienê

Palmira Lopes Apurinã (Kûpaturo Moaku) { XE "Palmira Lopes Apurinã (Kûpaturo Moaku)" }



Palmira e Fernandes

Filha de Jacinto, de idade avançada. Trabalha com sonhos, canta, “reza”.

Zezinho Lopes Apurinã { XE "Zezinho Lopes Apurinã" }

Zezinho está na faixa dos quarenta anos, é filho de Palmira e morador do Marienê.

Comunidade Bom Jesus

Amadeu Lopes Apurinã (Aramakaru) { XE "Amadeu Lopes Apurinã (Aramakaru)" }



Filho de Jacinto, Amadeu mora na colocação Ipiranga, na comunidade Bom Jesus. Ainda viveu o final do posto Marienê, tendo assumido inclusive um cargo de autoridade, “delegado dos índios”. Também reza e sonha, como Palmira.

Dário Lopes Apurinã (Kakoyoru) { XE "Dário Lopes Apurinã (Kakoyoru)" }



Dário, filho de Amadeu, é a liderança antiga da região do Seruini. Tem cerca de quarenta anos. É casado com Cecília.

Cecília Lopes de Souza (Pimã) { XE "Cecília Lopes de Souza (Pimã)" }



Foto Maira Smith

Com cerca de trinta e cinco anos, Cecília é proveniente do Tumiã, filha de Alfredo e Laura.

Valdimiro Lopes Apurinã (Maoãpo) { XE "Valdimiro Lopes Apurinã (Maoãpo)" }

Também filho de Amadeu, tem cerca de quarenta e cinco anos.

Colocação Manhã

Iaiá Lopes Apurinã (Orupa) { XE "Iaiá Lopes Apurinã (Orupa)" }



Iaiá é filha de Jacinto e Emília.

Dionísio Lopes Apurinã (Mākotuũ) { XE "Dionísio Lopes Apurinã (Mākotuũ)" }

Dionísio, filho de Iaiá, é solteiro e tem entre quarenta e cinquenta anos.

Colocação Cujubim

Francisco Lopes Apurinã, Chicão (Koruatu) { XE "Francisco Lopes Apurinã, Chicão (Koruatu)" }



Araújo e Chicão

Chicão, como é conhecido, tem cinquenta anos. É filho de Mapiari, hoje em Lábrea, irmão de Jacinto. Foi entretanto criado por Chico Coletor, pertencente a outra parentela que habitava antigamente a área. Exímio cantor e contador de histórias.

Região do Catipari

Comunidade São Jerônimo

Corina Francelino Apurinã (Muruero) } XE "Corina Francelino Apurinã (Muruero)" }

Filha de Francelino Apurinã, Corina tem cerca de cinquenta anos hoje.



Brás Francelino Apurinã } XE "Brás Francelino Apurinã" }

Irmão de Corina, Brás, também com cerca de cinquenta anos, era casado com Lica, mas é, presentemente, viúvo. Em 1995, morava na comunidade Cacuri, que não existe mais. Habita, hoje, a beira do rio Purus, com seu filho Antônio Venâncio, mas passa temporadas no local onde antigamente era o Cacuri.

Guilherme Francelino Apurinã } XE "Guilherme Francelino Apurinã" }

Cerca de quarenta anos, filho de Artur Francelino Apurinã. Foi liderança da aldeia Vila Nova, no rio Mamoriá, abandonada após o surto de hepatite delta, no começo da década de 90. Era casado com Teresinha, moradora do Kamarapo, mas mudou para a comunidade São Jerônimo, após casar com filha de Corina.

Fortino Rafael Apurinã (Mākapokonutu) } XE "Fortino Rafael Apurinã (Mākapokonutu)" }

Filho de Pedro Rafael, Fortino tem hoje cerca de sessenta anos.

Valdemir Rafael Francelino Apurinã (Paãru) } XE "Valdemir Rafael Francelino Apurinã (Paãru)" }

Filho de Corina e Fortino, aproximadamente quarenta anos, Valdemir é liderança atual da aldeia São Jerônimo.

Comunidade São José

Francisco Francelino { XE "Francisco Francelino" }

Chico é o filho mais velho de Artur Francelino, em Manacapuru, hoje e Cristina Rafael, já falecida.

Região da Água Preta

Comunidade Nova Esperança

Adilino Francisco Apurinã (Itariri) { XE "Adilino Francisco Apurinã (Itariri)" }



Cerca de 40 anos. Filho de Luziana, antes de mudar para a Água Preta, morava num “centro” da aldeia Vera Cruz (T. I. Peneri-Tacaquiri).

Julico Soares da Silva Apurinã (Makoru) { XE "Julico Soares da Silva Apurinã (Makoru)" }

Com cerca de 40 anos na época, Julico morava na Água Preta, na Nova Esperança, com suas filhas e genro, quando eu o conheci, em 1994. Morava antes no Lago do *Tsapuko*, ou Lago da Vitória. Foi morto em 1995.

Alderi Francisco Apurinã (Evilazo, Mainharu) { XE "Alderi Francisco Apurinã (Evilazo, Mainharu)" }

Com 28 anos, Alderi é filho de Adilino. Nasceu na região do Vera Cruz. Foi professor e coordenador do projeto de saúde da Funasa/UNI.

Comunidade Mipiri

Otávio Avelino Chaves Apurinã (Atokatxu} XE "Otávio Avelino Chaves Apurinã (Atokatxu"

3)



Alderi, Abdias, Felinto e Otávio (adultos)
(foto Maira Smith)

Filho de Doutor, velho muito respeitado por ser bom cantor, rezador e curador, Otávio é também um excelente narrador. Segundo seus documentos, nasceu em 1933.

Felinto Avelino Chaves Apurinã (Kasãtomaru)} XE "Felinto Avelino Chaves Apurinã (Kasãtomaru)" }

Filho mais velho de Doutor, Felinto afirma sua idade em mais de 80 anos.

Luziana Carlos da Silva Apurinã (Matupa Kapupa)} XE "Luziana Carlos da Silva Apurinã (Matupa Kapupa)" }



Com cerca de setenta anos, originária da região do Lago da Vitória, Luziana foi para a Água Preta, há vários anos, para acompanhar a filha, Valdeci, casada com Abdias.

Abdias Franco da Silva Apurinã (Koyoru) } XE "Abdias Franco da Silva Apurinã (Koyoru)"

}

Com cinquenta anos, *cacique* da aldeia Mipiri, Abdias é liderança muito presente no movimento indígena, em Rio Branco.

Valdeci Franco da Silva (Waruto) } XE "Valdeci Franco da Silva (Waruto)" }

Val, como é conhecida, é filha de Luziana e Zezinho, já falecido, filho de Pedro Carlos, da aldeia Nova Vista. Mudou-se para a Água Preta após casar com Abdias.

Pinheiro Francisco Apurinã } XE "Pinheiro Francisco Apurinã" }

Filho mais velho de Luziana, agora já falecido.

Comunidade Mikiri

Francisco Avelino Vicente (Massimino) } XE "Francisco Avelino Vicente (Massimino)" }

Massimino tem de sessenta anos, é filho de Doutor, da parentela mais antiga da Água Preta.

Município de Pauini

José Julião Apurinã, Tracajá } XE "José Julião Apurinã, Tracajá" }

Tracajá nasceu no igarapé Clariã, morando posteriormente no Posto Marienê, no rio Seruini. De acordo com a lista de moradores do Posto Marienê, Tracajá teria, hoje, oitenta e um anos. É o único morador da região de Pauini que alcançou o auge do posto.

Creusa Lopes Apurinã } XE "Creusa Lopes Apurinã" }

Casada com Tracajá, na faixa dos setenta anos, é filha de André, “velho”, do Tacaquiri.

Região Sãkoã/Santa Vitória/Tacaquiri

Comunidade Sãkoã (Famílias Unidas)

Artur Brasil Apurinã (M *puraru){ XE "Artur Brasil Apurinã (Mũpuraru)" }



Artur Brasil Apurinã, já velho, cerca de setenta anos, é *pajé* afamado na região. Contou muitas histórias, do começo do mundo, histórias suas como seringueiro, histórias de *pajé*, “bicho”.

Raimunda Moreira de Souza}{ XE "Raimunda Moreira de Souza" }

Esposa de Artur, Raimunda não é índia. Contou história de sua vida como seringueira.

Juscelino de Souza Brasil Apurinã}{ XE "Juscelino de Souza Brasil Apurinã" }

Filho de Artur, com trinta e cinco anos, Juscelino contou algumas histórias engraçadas, pequenos casos.

Comunidade Santa Vitória

Maria Nascimento de Souza (Moaku Kupatxuaru) { XE "Maria Nascimento de Souza (Moaku Kupatxuaru)" }



D. Maria tem cerca de setenta e cinco anos, é filha de pai cearense e mãe índia.

Moacir de Souza Apurinã (Kupaturu Kupuxuru) { XE "Moacir de Souza Apurinã (Kupaturu Kupuxuru)" }



Moacir e Lopinho (Comunidade São José, colocação Castanheira)

Moacir tem pouco mais de setenta anos.

Comunidade São José

Colocação São Bento

Maria Sira de Souza Apurinã (Ôpasa){ XE "Maria Sira de Souza Apurinã (Ôpasa)" }

Sira, filha de André, tem cerca de setenta anos.

Antônio Lopes de Souza Apurinã{ XE "Antônio Lopes de Souza Apurinã" }

Antônio é o mais novo dos filhos de André. Tem, aproximadamente, quarenta anos.

Colocação Extrema

Paulino Nascimento Brasil{ XE "Paulino Nascimento Brasil" }

Paulino é filho de Maria Barbosa e João Brasil e é professor da comunidade São José.

Colocação Castanheira

João Lopes Brasil Apurinã, Lopinho (Koruna Masurueru){ XE "João Lopes Brasil Apurinã, Lopinho (Koruna Masurueru)" }

Lopinho, liderança da comunidade São José, deve ter entre sessenta e setenta anos.

Maria Madalena Henrique de Souza Apurinã (Maporuto Katsuero){ XE "Maria Madalena Henrique de Souza Apurinã (Maporuto Katsuero)" }

Casada com Lopinho, Madalena tem, segundo ela, cinqüenta e oito anos.

Santilha Clara Julião Apurinã (Makano){ XE "Santilha Clara Julião Apurinã (Makano)" }

Esposa de Miguel, filha de Tracajá. Aproximadamente, sessenta anos.

Miguel Duque do Nascimento Apurinã{ XE "Miguel Duque do Nascimento Apurinã" }

Tem aproximadamente cinqüenta anos.

Colocação São José

Maria Barbosa do Nascimento, Prazer { XE "*Maria Barbosa do Nascimento, Prazer*" }



Filha de pai cariú e mãe Apurinã, Maria Barbosa é meia irmã de Tracajá. Morava, quando criança, próximo à cabeceira do Seruini. Com o falecimento de seus pais, mudou-se para o Tacaquiri trazida por Tracajá. Foi casada com João Brasil e João Lopes, o Lopinho. Separada, criou muitos de seus filhos sozinha, cortando seringa e caçando quando eles ainda eram pequenos.

José Nascimento Brasil { XE "*José Nascimento Brasil*" }

Filho de Prazer e João Brasil (comunidade Extrema), José tem cerca de quarenta anos e é agente de saúde de sua comunidade.

Comunidade Nova Cachoeira

Elza Lopes Apurinã { XE "Elza Lopes Apurinã" }



Numotunhakata “xoo”, txuaka.

Kona kuparo, Kamarapo nuhãkero, Katumanu mekanuro. Omekanuru wakoru monu, iya otunhawakoru monu, iya omekanuru wakorumonu, opatapurukatununha ukaatoko txuakata. “Xoo”.

Iwa pamaunara kona kuparo, iya Kamarapo nuhãkero iya Katumanu mekanuro.

Onerumana monu iya opatapuratakatununha ukaatoko txakata, omotuakatu numonu kaatoko txakata, onerumane iya okaremonu iya otunhakoru mono iya nomekanuru wakoru nepatapununha ikaatoko txuakata, iya Kamarapo nuhãkero, Katumanu mekanuro.

Iya onerumnanemonu opatapurakatununha iya wera atana iya katsourutu pakunu, iya epükutxu pakunu, āpusa, iya onerumanemonu opatapuruãkata. Iya nomekarumonu, iya notunha wakorumone, iya nupatapuruãkata, iya ukaatoko panu nutxuakata, nukatunha. Iya onerumanu opatapera katunutnh, iya onerumanamonu, otunhakatunha, ukaatoko panuka sãkure kata. Omekanuro wakoru iya otunha wakoru monu, iya okamerëkaru wakoru mone, ukaatoko panuka sãkure kata, iya Yoyãpo tanuro, Kamarapo hãkero, Katumanu mekanuro.

Numupopurana, Ítumaró, numupopurana.

Nutaro wakoro kata iya nusãkire karu ukara.

Nutaro kona nota sākire eetoko kona etxei ukana. Notano kara ukaatoko panuka, sākuretxu. Kona nusākure, kona utxai ukana utaro wakoru notano okara ukaatoko panuka sākuru kata, Yoyāpo nutanuro, iya Kamarapo hākeru, Katumanu mekanuro.

+ + +

Quando eu saio no terreiro do pessoal eu assopro “xoo!”. Filha de Kamarapo, neta de Katumanu, quando ela vai no irmão, no primo, o dizer dela é esta.

Hoje eu vou passear na casa dos meus parentes, filha de Kamarapo, neta de Katumanu.

Filha de Kamarapo, quando vai rumo do parente dela é assim. Eu me alembrei dos meus sobrinhos, meus genros, meus netos, agora eu vim aqui passear.

Eu vou passear na casa de irmão, de sobrinho, de neto. Ainda digo esta palavra assim, filha de Kamarapo, mulher de Yoyāpo, neta de Mekanuro.

Na chegada eu vou cantar meu Xingané. Essa palavra que eu falava mais meus irmãos. Só eu mesmo ainda diz uma palavra desta, meus irmãos e minhas irmãs não fala uma palavra desta, só eu, mulher de Yoyāpo, filha de Kamarapo, neta de Katumanu.

(Sanguiré de Elza; traduzido por Camilo Manduca da Silva Apurinã)

Filha de Joana (*Maruka*), mulher de Jacinto (*Kamarapo*), Elza é a irmã mais velha de Palmira, Laura, Amadeu, Iaiá (estes dois filhos de Jacinto com Emília), entre outros. Foi casada com Julião (*Yoyāpo*). Muito respeitada por seu conhecimento em histórias. “Esta é velha mesmo”.

Região do Peneri

Nova Vista

Margarida Nascimento dos Santos Apurinã

Com cerca de setenta anos, Margarida é filha de Mulato, antepassado da parentela da região do Urubuã/Vitória, famoso por ter sido temido, guerreiro. É casada com Euclides e está cega.

Euclides Carlos dos Santos Apurinã (Kûkaru) } XE "Euclides Carlos dos Santos Apurinã (Kûkaru)" }

Filho de Pedro Carlos, *pajé*, Euclides conta com sessenta e sete anos. A vida toda morou na Nova Vista.

Belarmino Carlos dos Santos Apurinã, Xexéu (Manakatu) } XE "Belarmino Carlos dos Santos Apurinã, Xexéu (Manakatu)" }



Xexéu é o mais velho dos filhos vivos de Pedro Carlos. Não é casado.

Maurício Carlos dos Santos Apurinã (Kawanhueru) } XE "Maurício Carlos dos Santos Apurinã (Kawanhueru)" }

Juliana, pukemakotaruko, iya ûkumapotekarunu iya hākuru, iya umēnōkaru ukaato utxakata.

Iya numenokarukatxunhatā iya umenokarunokanu ukaatoko xuporukata wera atana katsouru pakunu urukapoaru pokamara raturako kona uxaako kona utxamāe namarukataika umenōkaru. Iya merutu nokano iya merotu nokano. Iya umenoaknuoka ukato txanāta puranakatapanuka.

Pute nerumanetakoro Juliana, iya murutu nokano, ukaatoko panika, txanama purakata, wera atana katsouru pakunu, okakata penhu wanoko, kona ukaatoko, kona nutxamaa namapurakataiko, iya nerumanetakoro, iya Juliana, ukaato

txakata umenōkaru.

+++

Juliana, eu sou sem pai, sem mãe, mas, assim mesmo, pode escutar minha gíria.
Eu sem mãe e sem pai, e assim mesmo eu ainda diz alguma coisa ainda.
Eu sem pai, sem mãe e ainda diz alguma coisa ainda, parente Juliana.
(Sanguiré; tradução: Camilo Manduca da Silva Apurinã)

Maurício, também filho de Pedro Carlos, tem cerca de trinta e oito anos. É muito bom cantor.

Manoel Carlos dos Santos Apurinã (Kawarüeru) } XE "Manoel Carlos dos Santos Apurinã (Kawarüeru)" }



Manoel, filho de Pedro Carlos, é pajé, e tem cerca de quarenta e oito anos.

Maria Nascimento dos Santos } XE "Maria Nascimento dos Santos" }

Filha de Mulato, da região “de cima”, tem entre sessenta e setenta anos.

Nilson Paula Apurinã } XE "Nilson Paula Apurinã" }

Filho de mãe índia, do Seruini, e pai cariú. Tem, hoje, cerca de sessenta anos.

Região do "Pessoal de Cima"

Comunidade Vera Cruz

Camilo Manduca da Silva Apurinã (Matoma) } XE "Camilo Manduca da Silva Apurinã (Matoma)" }



Camilo e Inácio

Iya wera atana iya katsouru pakunu iya okapeununaruko kone ukaatoko kona utxanānamparukataiko iya Koyorenu hākuru, Matomanu mekanuru kona uukatoo kona txanamurana kataiko iya manerumaneenetu iya utuxu kupatapenu nunuanaruko konuko ukai utxanamapunuranakataiko, iya Koyorenu hākuru iya Matomanu mekanuru.

Hātu txuaka unekasawaku iya keroteuko nonerumane pakunu,

Iye erote iya Xoaporunero pakunu, konuko piokuxuma utxakatawa iya Koyorenu hākuru iya Matomanu mekanuru.

Meta papote epūkututxu pakunu, apaõte okapenhunhuana iya Katsouru okapeunharu kutatxukamara kakamerekaru enenumaru iya ataku taakataruko iya ekuru katsouru pakunu.

+++

Eu, no dia em que doença me matar, aí vocês diz: outro dia, ele cortando sanguiré mais nós, tão bom, e agora já acabou-se. Agora vocês vai fazer de mim assim. Rapaz, outro dia Camilo disse assim: filho de velho Manduca (Koyoru), neto de João Índio (Matoma). Falava tanto e agora acabou-se Camilo (Matoma).

Meus parentes, eu falo este sanguiré pra você dizer de mim. Neto de João Índio, filho de Manduca, essa palavra vai se acabar.

Não é gente que vai matar este Camilo agora, ou doença ou castigo que vai matar ele, filho de Manduca, neto de João Índio.

(Sanguiré; tradução: Camilo)

Camilo, além de cantar e *cortar sanguiré* para que eu gravasse, foi quem transcreveu comigo as narrativas em Rio Branco. Deve ter por volta de setenta anos. É conhecido em todo o rio Purus como cantor. É convidado para Xinganés em muitas comunidades.

Francisca Manduca da Silva Apurinã (Kayawau) } XE "Francisca Manduca da Silva Apurinã (Kayawau)" }

Chica Fina, como é conhecida, tem cerca de cinquenta anos.

Comunidade Tsapuko

José Manoel da Silva, Zé Batata, Zé Capira (Xamakuru) } XE "José Manoel da Silva, Zé Batata, Zé Capira (Xamakuru)" }



Zé Capira e Valdemar (comunidade Boa União)

Iya nuka hamonu katu nhuatara ũkaato putxakutaakataru iya Kapura nuhākuru iya Matomanu mekanuru.

Ukuwāpotapekarunu puxunu hamuomutunhatà ũkewatoko putxakutaakaruru iya Kapura nuhākuru, iya Matomanu mekanuru.

Iya ukuwāpotapekarunu iya puxunu wamonukatu ũkewatoko putxakutaatano iya manerumanetukano iya makamerēkaru tukano ũkatoko putxaākutu akatano ũkaatoko putxa kũta kutakano. Manerumanukano iya makareēkaru tuka ũkatoko putxakuta aakatano.

Unherekatakakoru ũukatoko txakũtaakatano wera katsoeretuka unherekatakakoru ũkatxoko txakũkaatano.

Kona petuka poxokonemarukataru iya Kapuranu hākuru, iya putenu unaetakoru ũkaakotu txakũtxakaatana, iya Kapuranu hākuru, Matomanu

mekanuru.

Iya pokamaru unakasawaku iya pokatumaru unakasawaku iya puxunukaapokataru (se lembra) iya Kapuranu hākuru, nutsuywananu awakaruka (só veve doente) iya amuanawenanu awakaruka pute txunetakorio, iya xunukaapokata, Kapura hākuru, iya Matomanu mekanuru

+ + +

O que já morreu, você vai fazer Xingané dele. Você nunca me lembrou. Agora me lembrou para cantar Xingané, filho de Kapura, neto de Matoma.

Eu não tenho parente, não tenho aderente. Meu pessoal é pouco. Você vem me convidando. Eu não veve saúde, só veve doente. Ainda me chamam para Xingané de vocês, filho de Kapura, neto de Matomanu.

De manhã, de tarde, você só veve chamando meu nome, filho de Kapura. Agora que vai fazer Xingané, se lembrou de mim. Eu não sou sadio, só veve doente. Vocês, meus sobrinhos, ainda vêm me convidar, filho de Kapura, neto de Matomanu.

(Sanguiré; tradução de Camilo Manduca Apurinã).

Zé Batata tinha cerca de cinquenta anos, em 2002 e era filho de Capira. Era *pajé* e cantor. Faleceu no ano de 2003.

Comunidade Boa União

Valdemar Mulato dos Santos Apurinã { XE "*Valdemar Mulato dos Santos Apurinã*" }

Valdemar é filho de Mulato e liderança da comunidade Boa União. Além de cantar (exclusivo para o trabalho, pois ele se nega a cantar em festas), narrou histórias de brigas famosas. Acompanhou também o trabalho.

Francisco Lourenço Soares Apurinã (Chico Soares) { XE "*Francisco Lourenço Soares Apurinã (Chico Soares)*" }

Chico Soares tem cerca de cinquenta e três anos e é um grande contador de histórias. Ainda o mencionem como filho de Mané Pequeno, ele afirma que seu pai era cariú e sua mãe apurinã. Por esta razão, ele seria, como é, versado nas duas tradições: conta admiravelmente as histórias Apurinã, assim como as cearenses.

Juarez Tomas da Silva Apurinã { XE "*Juarez Tomas da Silva Apurinã*" }

Filho de Tomas e Maira Lídia, neto do famoso *pajé* João Velho, Juarez tem cerca de cinquenta e seis anos e é originário do Garaperi. Contou a história da sua vida.

Introdução

Este trabalho é sobre história e memória dos índios Apurinã, estado do Amazonas, médio rio Purus. Baseia-se para tanto em narrativas, histórias.

Se o resultado é uma elaboração minha, sou eu que dou sentido, que ordeno e analiso o material, a pesquisa foi realizada como uma co-produção intelectual. Ela é fruto, em primeiro lugar, de um pedido feito em reunião da UNI (União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas); pelo interesse de Abdias Franco da Silva (*Koyoru*), que organizou as gravações em sua comunidade, e teve continuidade com Alderi Franco da Silva (Mainharu), Dário Lopes (*Kakoyoru*), Abel Otávio (*Aramakaru*) e Valdemar Mulato, que participaram como pesquisadores, ou seja, foram comigo, perguntaram, conduziram a gravação, refletiram sobre o que estava sendo contado. Muitos acreditaram no trabalho e deram apoio; Francisco Avelino Batista, coordenador da UNI, e outros em campo, que me conduziram, me guiaram. Também os narradores, que contaram suas histórias, o fizeram por querer que isto seja um registro para o seu próprio povo. Coerentemente com esta trajetória, esta pesquisa tem resultado na tese acadêmica, aqui apresentada, mas também terá outros formatos: uma versão integral das narrativas e uma edição das gravações em CD, mais ampla do que a que acompanha a tese.

O trabalho de pesquisa reunido nesta tese é fruto de uma trajetória que começa com a assessoria a UNI, entre 1994 e 1996; passa pela minha pesquisa de mestrado, com história documental, entre 1997 e 1999; por um levantamento em campo, sobre usos da Terras Indígenas, para o PPTAL (Projeto Integrado de Proteção às Terras Indígenas da Amazônia Legal), pesquisa realizada em reuniões participativas nas aldeias Apurinã e em conjunto com a bióloga Maira Smith, em 2000/2001; e, finalmente, pela minha pesquisa de doutorado, entre 1999 e 2004. Quanto ao material, também utiliza diversas fontes:

1. Material histórico/documental: *a.* CIMI (Conselho Indigenista Missionário), em arquivos das seguintes cidades: Rio Branco, Pauini e Brasília; *b.* UNI, Rio Branco, Acre; *c.* Museu do Índio, Rio de Janeiro (principalmente documentação referente ao Serviço de Proteção aos Índios – SPI); *d.* Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro *e.* Arquivo Nacional, Rio de Janeiro; *f.* Arquivo

Histórico do Itamaraty, Rio de Janeiro; g. FUNAI (Fundação Nacional do Índio/ Brasília, Brasília; h. CIMI (Conselho Indigenista Missionário)/Brasília; i. OPAN (Operação Amazônia Nativa)/Cuiabá; j. Museu Nacional (em especial objetos coletados no Purus, no final do século XIX).

2. Material de campo: a. narrativas gravadas; b. dados do Levantamento Etno-ecológico do PPTAL

O material reunido de pesquisa, na forma de narrativas, documentos ou informações gerais, ultrapassa amplamente o que eu consegui utilizar nesta tese. O resultado aqui apresentado é, portanto, o resultado que eu consegui alcançar no período: o aproveitamento deste material - e mesmo o aprofundamento de muitas questões aqui tratadas – deve demandar, ainda, um período maior de vida.

A pesquisa para a feitura deste trabalho foi realizada em cerca de vinte locais de moradia dos índios Apurinã, todas na área do médio Purus, razoavelmente próximas do município de Pauini. A área de minha pesquisa não se constitui de um local, mas de um conjunto destes lugares que percorri, assim como as vozes deste trabalho, as que atravessam minha voz e entrecruzam-se com ela, são das pessoas com quem convivi em várias comunidades Apurinã. Essa perspectiva macroscópica é parte da forma como se deu o trabalho, construindo relações não com uma comunidade, mas com muitas, e é também parte de uma percepção: a de que posso entender muito sobre os Apurinã, ao longo do rio, de seus igarapés e dos caminhos que cruzam e afastam as pessoas, e não apenas estudando as suas relações sociais no interior de uma só comunidade ou mesmo com uma única pessoa.

Muito do material documental eu levei comigo a campo: percebi que eram interessantes para muitos Apurinã. Levei informações escritas sobre o Posto Marienê, posto do SPI, objeto de meu mestrado; levei fotografias de objetos antigos dos Apurinã, no Museu Nacional; levei imagens que aparecem em textos antigos (Ehrenreich, 1948 [1891]; Steere, 1901). Mais uma vez, foi uma maneira de construir o meu trabalho como um diálogo.

A tese, aqui apresentada, tem o objetivo de refletir sobre esta pesquisa, mas tem, também, um objetivo um pouco mais ambicioso: falar, entre documentos, imagens e histórias, dos Apurinã e do seu passado, na forma fragmentada como eu consegui apreendê-los. No meu entender, as narrativas são o ponto alto deste trabalho. É a partir delas que, acredito, o leitor estranho a este universo poderá compreender detalhes e profundezas do mundo Apurinã. Procuro ser coerente, ao trabalhar com as histórias, com a afirmação que fiz durante a pesquisa: estava lá para saber

sobre a história, sobre o “tempo de antigamente” dos Apurinã. Guimarães Rosa afirma em *Tutaméia*: “A estória não se quer história. A história, em rigor, deve ser contra a História.” (1968: 03). Parafrazeio Guimarães Rosa para dizer o contrário: aqui, as histórias se querem história.

Apresento a tese em duas partes:

A **Primeira Parte** é composta pelos subsídios. Visa dar ao leitor informações básicas sobre os Apurinã e a região, e sobre opções teóricas e metodológicas.

Capítulo 1: São informações sobre o rio Purus, uma visão geral sobre as comunidades e os Apurinã. Falo assim da importância de algumas regras de casamento, do lugar da guerra, dos “pajés” e de alguns seres que povoam as matas, rios e outras terras. É uma maneira de situar, de forma rápida, o universo que deve voltar nas histórias.

Capítulo 2: Informações, baseadas em documentos, sobre a entrada e estabelecimento dos não índios no rio Purus, projetos e políticas indigenistas e relações dos índios com eles.

Capítulo 3: Capítulo de informações sobre as regiões. Junto com as genealogias em anexo e as informações sobre narradores e pessoas citadas compõe as informações de referência para o restante do trabalho.

Capítulo 4: Discussão sobre a trajetória de pesquisa, a metodologia e as opções teóricas.

A **Segunda Parte** é a parte de “História”. Apresento então as histórias, narrativas gravadas na pesquisa, traduzidas e editadas na versão em português. As histórias são de vários narradores, de lugares diferentes. A ordem em que aparecem é uma ordem minha, procurei reunir as histórias a partir de temas comuns. Coloco pequenos comentários meus, para tentar traçar algumas discussões.

Capítulo 1: Histórias sobre como o mundo começou, sobre seus criadores.

Capítulo 2: Histórias sobre a vinda dos Apurinã para o mundo que moram hoje.

Capítulo 3: Histórias sobre o tempo em que gente e animais casavam; em que se andava pelas outras terras livremente. Histórias sobre os que ainda vivem nesta outra forma: os *pajés*.

Capítulo 4: Histórias de vida, de família, conflitos e trajetórias de antepassados.

Conclusão Retomo a discussão sobre história Apurinã – esta história feita de histórias - na última parte do trabalho.

Resolvi usar as narrativas inteiras porque acredito que elas falem melhor sobre como os Apurinã pensam e vivem do que qualquer coisa que eu consiga falar. Resolvi fazer uma primeira parte de subsídios para que o leitor possa compreender este universo outro. Por isso, as duas

partes deste trabalho.

Tanto em uma, como em outra parte, acho que uma preferência pessoal e o meu interesse acabam direcionando a apresentação dos dados. Utilizando a metáfora de Malinowski (1974: 31), acredito que é sobre a carne e o sangue, e não sobre os ossos, sobre aquilo que é vivido, que o meu gosto recai. Assim, tomo duas opções: ou explico pelo que vi, ou pelo que me contaram. Como o leitor vai observar, não abstraio muito, mantenho as observações situando o contexto - quem falou, onde, o que – ou mantendo, sempre que possível, a minha voz, a minha presença na coleta de dados.

Na verdade, estas opções são decorrência de medos, dentre os muitos presentes ao longo dos anos de envolvimento neste trabalho: medo de não respeitar, de trair, os Apurinã, na vontade de ter as suas histórias, ou de confirmar os medos e desconfianças que têm com relação a mim; medo de não traduzir respeitosamente este universo e a minha vivência dele.

Denomino a segunda parte deste trabalho “História”. Esta denominação é também decorrência de uma questão que surgiu nos primeiros tempos de trabalho. Eu ouvia a história de *Tsora*, o que criou tudo que existe no mundo, na minha primeira viagem, em 1994, e pensava que aquilo não eram metáforas sobre a sociedade, era assim que havia acontecido, para os que estavam ali. Davam exemplos: se os Apurinã apanhavam da polícia, a explicação estava num episódio desta história. Não eram metáforas, não falavam sobre outra ordem de realidade: o seu sentido era literal.

Isto ficou para mim uma questão: como compreender isto? Como falar sobre isto? Como pensar a questão da crença, a questão de que o mundo começa, sim, em *Tsora*?

Sobre as metáforas na análise e compreensão de outras realidades, eu lembrava de palestra, na Unicamp, em 1993, da antropóloga Joana Overing, em que o professor Márcio Silva colocou uma questão: “‘Deus é pai’ é, obviamente, uma metáfora: Deus não é pai, literalmente”. A resposta: “Pergunte a um crente!” Ainda que as concepções presumidas na pergunta e na resposta não anulem uma à outra como interpretações possíveis, a resposta de Joana Overing circunscreve um pouco melhor a minha questão.

Continuando o argumento de Overing (1995). Para esta autora, é necessário não reduzir os postulados dos “outros” a padrões de realidades a eles estranhos. Assim, não é possível compreender explicações ao mesmo tempo sociais, morais e políticas, que incorporam eventos cosmológicos, tentando reduzi-las a postulados de realidade que só admitem uma explicação física, naturalista.

Para mim, a questão, transpondo para este trabalho, era achar uma forma de atentar para a coerência interna do universo de que falo. Era pensar o que o narrador quis dizer, o que os que ouvem pensam, qual o sentido e, até mesmo, quais os sentimentos; como se vive aquilo. Mais uma vez, eu gostaria de manter o concreto, o vivido, e encontrar nele a lógica.

Também nas narrativas acredito que seja possível ao leitor entrar neste universo, uma vez que já vai estar com várias informações. Evans-Pritchard (1985: 126) conta que durante o período de trabalho de campo utilizava o método de tomar decisões por envenenamento de galinhas e que este método lhe parecia tão bom quanto qualquer outro método que conhecia. Quando em campo - e acho que esta deva ser a experiência de muitos antropólogos, uma vez que a própria idéia de pesquisa participante exige isso - o sistema de mundo Apurinã fazia, para mim, sentido; ou tudo passa a ser compreensível dentro daquela forma de pensar. É este caráter da outra cultura vivida e lógica e coerente nos seus próprios termos, que gostaria de passar ao leitor desta tese. Uma cultura aprende-se como se aprende uma outra língua, e nem sempre chegamos ser fluentes, mas é o fragmento da cultura Apurinã, que consegui aprender, e a minha própria experiência, que utilizo para explicar ao leitor este universo. Não sei se tudo isso é possível e se eu o faço de forma eficaz – trata-se de uma experiência...

Uma última observação. Penso que os Apurinã são o que são, hoje, e que têm um sistema que interpreta e dá sentido à realidade. Assim, concordo com Marshall Sahlins (cf. 1988; 1997; Sahlins & Almeida, 2004), no seu argumento de que não é possível compreender sistemas como se tratassem de fragmentos dispersos, mal costurados, pelo empréstimo de outras culturas. Também tento, muito baseada na leitura de Peter Gow (1991), não evitar temas: os Apurinã são o que são, hoje. Assim, é dentro de um universo que percebo como Apurinã, que tento situar as histórias e as explicações.

Grafia das palavras

Utilizo, para as palavras grafadas em Apurinã, o sistema ortográfico elaborado por Sidney Facundes (1994: 19; 1996: 82-86). São utilizadas, nesta proposta de ortografia, as seguintes letras:

Vogais	Consoantes
a	p
e	t
i	k
u	tx
o	m
ã	n
ỹ	nh
ĩ	s
ũ	x
õ	h
	ts
	r
	j
	w

A letra que traz maior dificuldades, nesta grafia, é a letra “u” que deve ser pronunciada entre o “i” e o “u” da língua portuguesa. De forma alguma, deve ser pronunciada como u, em português. Este som é muito freqüente, e esta letra aparece, dentre muitas outras, nas seguintes palavras: *popũkaru*, *Kanhunharu*, *katsoparu*, *komuru*.

Também cabe observação quanto à letra “o” que, segundo Facundes, seria, em Apurinã, indiferenciada do som de “u” (na pronúcia em português), levando o linguista a optar por somente uma letra.

Ainda assim, há palavras que utilizam, a meu ouvido, som mais próximo do “u” português, como em *Tsora*; outras, som mais próximo do “o”, como *Ipotoxite*.

As outras letras são auto-evidentes, com algumas exceções: p, com som indiferenciado entre o “p” e o “b”; o t, indiferenciado entre o t e o d; o “k”, entre o k e o g; o “tx”, com som diferenciando-se daquele da letra “t”; o “nh” diferenciando-se do “n” pela língua espalhada entre os dentes; o “h” com som semelhante ao “h” em inglês, ainda que mais sutil. O “w” e o “y” são utilizados para primeiras letras em ditongos.

Primeira Parte: Subsídios

Capítulo 1 – Primeiras Informações

Para quem não conhece: o Purus

O rio Purus é tributário do Amazonas, entre o Juruá e o Madeira. Tem a sua cabeceira já nas proximidades dos Andes, no Peru. Na região desta pesquisa, região do médio rio Purus, município de Pauini, o rio é largo e, contam, muito profundo – toda sorte de *bichos grandes* o habitam. O Purus, na região, é *o rio*, os seus afluentes são os *igarapés* (ainda que alguns, largos, recebam o nome de rio, mas *o rio*, simplesmente, sem complementos, é o Purus). Viajar por ele, especialmente em barco grande (sem chuva e sol na cabeça) é um prazer, especialmente quando é noite e o barco corre a ponto de ter vento.

O rio é temido. Nadar próximo das margens já é temerário, e, em geral, só algumas crianças o fazem (comigo, quando eu estava junto). Para as crianças que ficam nas margens é comum ouvir: “- Você não tem medo de arraia, menino?” Ainda assim, algumas brincam no meio do rio. Nadar no meio do rio só em caso de extrema necessidade, ou seja, de acidente. Não são poucas as histórias de pessoas que sumiram no meio do rio, após um alagamento, “no rebojo”, puxadas, segundo se supõe, por um “bicho”. Há jacarés muito grandes nas margens.

A paisagem em volta varia muito se é “inverno”, tempo de chuvas, ou “verão”, período de seca; as estações são bem marcadas. No verão, o rio é cheio de praias, no inverno, a água cobre o lado da “vargem”, e adentra quilômetros pela mata. O inverno muda os trajetos; as canoas, pequenas e leves, tornam-se ágeis, ganha-se horas de viagem através dos “furos”. O rio é cheio de curvas e elas emendam, fazendo atalhos.

As curvas que se desprendem formam os lagos. Os lagos são cobiçados, motivos de disputa, invasão. São locais privilegiados de pesca, onde os peixes crescem muito, onde há pirarucu, tambaqui. Na última viagem que fiz, vi uma placa. Placa do Ibama, tentando impedir que se acelerasse o “arrombamento” de um lago. Fontes de riqueza, é uma felicidade quando eles se criam.

Um dos primeiros pesquisadores a percorrer o rio Purus, o geógrafo Chandless (1866a: 96) afirmava que, na região do rio Purus, os índios poderiam ser divididos entre “índios da água”, os Paumari, que moram sobre o Purus, e “índios da terra”. Os Jamamadi seriam este último tipo, morando em locais insulados, perto de pequenos igarapés. Os Apurinã, ainda que também classificados como “índios de terra”, não o seriam exclusivamente, uma vez que utilizavam também a beira do rio. No verão, época de tartarugas, passavam tempos em acampamentos nas margens do Purus. Clough, um dos missionários anglicanos que se instalaram no Purus na década de 1870, também observaria, que os Apurinã “têm suas residências fora das margens dos rios, mas vêm até elas para pescar” (South American Missionary Magazine, Dec.1, 1874: 193). Ehrenreich (1948 [1891]: 111) também observava que os Apurinã faziam suas casas distantes do rio e em terreno elevado, mas, ao contrário dos Jamamadi, possuíam canoas (*cascas de jatobá*), faziam viagens fluviais e a pesca era atividade importante.

Hoje, este não é mais um padrão. Há moradias em vários locais, na beira do rio ou insulados, e é mais comum quem mora na beira do rio passar tempos em “centros”, de castanha, por exemplo, do que quem mora em locais distantes passar tempos na beira do rio. Muito aconteceu desde o tempo de Chandless e, hoje, as tartarugas são escassas; a facilidade de ir à cidade, ou vender e comprar de barcos de *marreteiros*, comerciantes itinerantes, parecem ser o diferencial da beira do rio Purus.

Os ambientes do rio Purus influenciam em muito o modo de vida. Assim, é importante ter em mente a diferença entre terra firme e “vargem”, ou, entre partes alagáveis e não alagáveis. Grande parte dos locais antigos de moradia a que se referem os Apurinã, nesta região, são em terra firme. Mas alguns locais de moradia muito importantes, como o Lago da Vitória, são na vargem. As moradias mais “centrais”, ou seja, mais para o alto de igarapés, são sempre moradias de terra firme. Aquelas situadas na beira do rio são, por vezes, de terra firme, por vezes, de vargem, uma vez que o rio nem sempre alaga dos dois lados.

O médio rio Purus e os igarapés, seus afluentes, são o território Apurinã. O espaço é reconhecido pertencendo a parentelas: pessoal do Pedro Carlos, pessoal do Doutor, nomes de *velhos* já mortos. A dimensão deste espaço variou e modificou ao longo da história Apurinã. Nas narrativas (Parte 2, capítulo 2), os Apurinã falam da vinda de *Kairiko* (terra na pedra, alguns dizem rio Ituxi, já em Rondônia) ou uma migração vinda das proximidades do mar. De qualquer forma, é uma migração primeira que os leva à área que ocupam hoje.

De acordo com os lingüistas (cf. Facundes, 1994) a língua Apurinã é uma língua Maipure-

Arawak, do ramo Purus. Os Apurinã não entendem as línguas de seus vizinhos: não há inteligibilidade nem com a língua dos Jamamadi, na região de Pauini, nem com a língua dos Paumari, na região de Lábrea. A língua mais próxima seria a dos Manchineri, ou Piro, que habitam a bacia do alto Purus em território brasileiro em direção ao Peru e, no Peru, principalmente a bacia do baixo Urubamba (cf. Gow, 1991). Isto segundo os lingüistas, mas também segundo índios Manchineri e Apurinã que estiveram em contato e puderam observar as semelhanças na língua¹. Alguns Apurinã afirmam que eles também compreenderiam um pouco da língua Kaxarari² e isto, sim, é valorizado e teria uma explicação: os dois povos saíram juntos da terra sagrada. Esta proximidade explicada pela origem comum parece importante para os que a ela fazem referência.

Os outros povos de língua Arawak, próximos geograficamente dos Piro e dos Manchineri, mas não dos Apurinã, são os Kampa, Mashiguenga e Amuesha. Este fato levou alguns autores a sugerir que teria havido um grupo “Arawak pré-andino”; Renard-Casevitz levantou a hipótese de um grupo “proto-arawak” de onde teriam saído a ondas migratórias de outros povos do mesmo tronco lingüístico (ver discussão *apud* Gow, 2000). Mas as diferenças lingüísticas e cosmológicas são tamanhas que levam a uma outra hipótese (Gow, 2000): a de que estes grupos migraram em épocas distintas e que a migração Piro-Apurinã viria do leste e não do oeste, como é classicamente pensado. Nesta hipótese, os Apurinã não teriam sido nunca um povo pré-andino. Seria interessante, sob vários pontos de vista, comparar estas possibilidades com as afirmações dos Apurinã acerca das migrações originais que os teriam levado ao território que ocupam hoje.

A ocupação maciça deste território por não-índios, *cariú*, brancos, data do final do século XIX. O rio Purus começou a ser explorado comercialmente por comerciantes itinerantes, na busca das chamadas “drogas do sertão” - cacau, copaíba, manteiga de tartaruga e borracha - já no século XVIII (Kröemmer, 1985: 30-31). Segundo a documentação setecentista, coletores de cacau, “brancos” e índios chegavam até à boca do rio Tapauá, um dos afluentes do baixo Purus³.

Nas décadas de 50 e 60 do século XIX, começa a haver documentação oficial sobre o Purus, uma vez que expedições com apoio governamental percorreram o rio e procuraram fazer o seu mapeamento (Silva Coutinho, 1862; Chandless, 1866; Ponte Ribeiro, 1853). Para a

¹ Isto não é particularmente valorizado. Gow, aliás, observa o mesmo para os Piro (Gow, 2000).

² O Kaxarari é uma língua classificada como Pano (Instituto Socioambiental, 2004).

³ Correspondência sobre as duas partidas, portuguesa e espanhola de demarcação de limites, 1788, ms. Arquivo Particular do Barão da Ponte Ribeiro, Arquivo Histórico do Itamaraty. As informações históricas/documentais são em grande parte fruto da minha pesquisa de mestrado (Schiel, 1999).

exploração do rio foram realizadas as expedições de João Cameté (cf. Castello Branco, 1958), Serafim Salgado (idem, 1852), do prático – isto é, comandante de barcos – Manoel Urbano (Silva Coutinho, 1862), do engenheiro Silva Coutinho, em 1862, (idem, 1863) e do geógrafo inglês Chandless (1866), que mapeou efetivamente o rio.

Mas seria a partir de 1870 que o rio conheceria a entrada maciça de “brancos”, quando a borracha se torna bem exportável para a nascente indústria de pneus. A borracha, a febre da seringa, povoou bruscamente boa parte da Amazônia na segunda metade do século XIX. Para se ter uma idéia, cinquenta e quatro mil migrantes, provenientes do Nordeste, adentraram a Amazônia no ano de 1878 para o trabalho nos seringais (Almeida, 1992). “Destes emigrantes a maioria tem se dirigido ao rio Purus com a mira nos lucros, aparentemente fabulosos, da goma elástica”, afirmava o presidente da província do Amazonas (Barão de Maracaju, 1878).

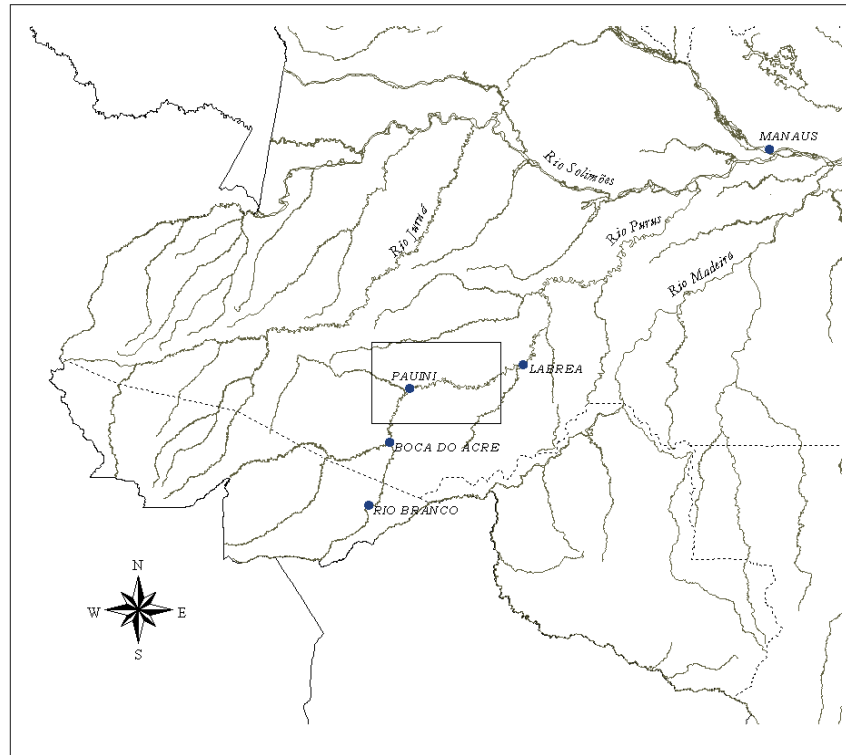
Foram necessários apenas dez anos para que o vale do rio Purus fosse povoado, isto é, de 1870 a 1880. Serafim Salgado (1853), Silva Coutinho (1863) e Chandless (1866) registravam a presença de “civilizados”, porém em número pequeno, concentrados no baixo rio. Silva Coutinho contabilizava cerca de quatorze casas e sítios, não muito distantes da foz do Purus, principalmente entre o canal do Beruri e o lago Abufari, de onde os coletores saíam para explorar rio acima (Silva Coutinho, 1863). Em 1872, Antônio Pereira Labre, que, desde o ano anterior, estabelecera-se no Purus para explorar seringa, afirmava que havia cinco mil “habitantes de gente civilizada” na região, havendo entrado mil só naquele ano (Labre, 1872: 13). Ehrenreich, que viajou pelo Purus em 1888, afirmava haver ali 50.000 “não índios” [Ehrenreich, 1948 (1891)]. Já em 1905, Euclides da Cunha veio a afirmar que “quatro quintos do majestoso rio estão completamente povoados de brasileiros, sem um hiato, sem a menor falha de uma área em abandono, ligadas às extremas de todos os seringais” [Cunha, 1960 (1906)]. Nestes anos de opulência os seringais, na descrição do autor, possuíam, ao lado de casebres, construções de alvenaria, pedra e cal, igrejas, grandes “barracões” e pomares.

A borracha decaiu na década de 1910 e veio a crescer novamente com a necessidade de borracha para a Segunda Guerra. Novamente, 50.000 nordestinos foram novamente transportados para o Amazonas para trabalhar como seringueiros, denominados então “soldados da borracha”. Após este período, os seringais foram financiados pelo governo. A retirada dos subsídios levou a uma nova queda, em 1985.

Ainda que a população indígena do rio Purus tenha diminuído consideravelmente já nos primeiros anos de exploração, a área de ocupação dos Apurinã, se já não alcança o Iaco e alcança

pouco do rio Acre, se expandiu no sentido do baixo Purus e hoje há terras reconhecidas das margens do Acre até Manacapuru, nas proximidades de Manaus. O Instituto Socioambiental (2004) dá um número de 2779 índios Apurinã no ano de 1999. Só na região de Pauini haveria nas Terras reconhecidas 1114 habitantes em 1996 (Relatório de Saúde/UNI). Considerando-se que muitos Apurinã moram fora das áreas reconhecidas, em comunidades ribeirinhas ou em cidades - Pauini, Lábrea, Tapauá, Rio Branco e Manaus são freqüentemente citadas -, e que muitos migraram para locais distantes como Rondônia e até Rio de Janeiro ou Minas Gerais, o número deve ser bem maior.

Do rio avista-se as casas, às vezes uma, às vezes duas, às vezes várias em fila, no alto de um barranco ou na praia. Algumas são de índios, outras são de *cariú*. Impossível falar dos Apurinã, hoje, sem falar da história da borracha, maneira pela qual o “sistema mundial”, ou o nome que se quiser dar a ele, os alcançou de forma definitiva. A paisagem humana do rio e igarapés, e suas construções, refletem esta história.



Mapa 1
Região de Pauini

Fonte: Avaliação e Identificação de Ações Prioritárias para a Conservação, Utilização Sustentável e Repartição dos Benefícios da Biodiversidade na Amazônia Brasileira - Ministério do Meio Ambiente
Elaboração: Augusto Postigo

Mapa 1: Região de Pauini

No rio e nos igarapés

Apurinã é o nome em português. Na gíria do índio mesmo, o nome certo é popũkare. Apurinã nenhum me disse esta frase, mas poderia ter dito, já que estas informações foram repetidas diversas vezes em outras palavras. Em português, em geral, os Apurinã falam de si mesmos como índios, e esta palavra já vem atrelada a um momento histórico de conquista de respeito e auto-respeito. Afinal, como se conta freqüentemente, antes eram denominados somente “caboclos”, palavra que, ainda que muitos Apurinã usem, tem sentido pejorativo. Mas no “tronco velho do Apurinã”, na “língua”, a palavra correta é *popũkare*.

Uma das primeiras coisas que um Apurinã⁴ explica sobre seu povo é que este é dividido em duas “nações”, *Xoaporuneru* e *Metumanetu*. Pertencer a um destes grupos é determinado grupo ao qual pertence o pai, se este é *Xoaporuneru*, o filho ou filha também o será.

Para cada uma das “nações” há proibições naquilo que se pode e não se pode comer: os *Xoaporuneru* não podem consumir certos tipos de inambu (inambu relógio e inambu macucau), e aos *Metumanetu* é proibido comer porquinho do mato. O casamento correto é entre *Xoaporuneru* e *Metumanetu*. Duas metades, portanto, matrimoniais exogâmicas, com pertencimento pela linha paterna.

Se a divisão básica é entre dois tipos de gente, duas “nações”, esse dualismo em nada implica em uma divisão espacial. As comunidades Apurinã têm tamanhos muito variados e não há garantias de que haja pessoas das duas metades em uma comunidade.

Acredito, na verdade, que a palavra “nação” traduza, melhor do que “metade”, o que os Apurinã têm em mente quando falam desta divisão. Nas falas das pessoas, *Xoaporuneru* e *Metumanetu* parecem menos duas “metades” de um povo do que dois povos distintos.

Alderí, da aldeia Nova Esperança, comentava sobre os *Otsamaneru*, povo que saiu com os Apurinã da terra sagrada, afirmando que eles seriam “mais perto dos *Xoaporuneru*”. É

⁴ A região do médio Purus é região de poucos estudos, principalmente etnográficos. Acerca dos Apurinã, permanece como referência o etnógrafo alemão Paul Ehrenreich (1948 [1891]), além das informações nos relatos de viajantes e pesquisadores do século XIX e início do século XX, tais como João Martins da Silva Coutinho (1862), William Chandless (1867) e Joseph Beal Steere (1903). Estudos lingüísticos foram empreendidos por Cláudia Netto do Valle (1986) e Sidney Facundes (1994), bem como um estudo etnohistórico por Gunter Kröemmer (1986) e um outro de caráter antropológico, voltado para a migração e dispersão, por Marco Antonio Lazarin (1981). Informações etnográficas, com análise de estrutura social, estão presentes em relatórios fundiários como o de João Dal Poz Neto (1985). Acerca de outros povos da região do médio rio Purus, há o trabalho de Lúcia Helena Rangel, sobre os Jamamadi (1994).

interessante notar que Cláudia Neto do Valle (1986) observou que, entre os Apurinã do km. 45, a divisão seria entre *Xoaporuneru* e *Kowaruneru*. Alguns Apurinã, como Camilo e Adilino, afirmam que *Kowaruneru* é “outro pessoal”, “pessoal do Zé Miranda”.

Casar dentro da mesma “nação” é casar entre irmãos. Esse é o termo, aliás, que dois membros da mesma metade podem usar ao dirigir-se um ao outro (*nutaru*, irmão, *nutaro*, irmã), assim como *Xoaporuneru* e *Metumanetu* chamam-se, por vezes, *nukero* (cunhada) ou *nemunaparu* (cunhado). Há traduções, e alguns afirmam que, em português, não seria permitido a membros da mesma nação se chamarem de compadres.

A quebra das interdições, sejam alimentares ou de casamento, tem implicações sérias, ainda que nem todo mundo acredite nelas. As infrações alimentares provocam problemas de saúde, e podem mesmo levar à morte, a não ser que haja intervenção eficaz de um pajé. Segundo contam, se alguém que não deve comer *porquinho* (*caititu*) o faz, o primeiro sintoma são dores *nos quartos* (quadril). Às vezes, come-se enganado, como Fortino, *Metumanetu*, que, comendo inambu preta, não sabia que havia inambu-galinha misturada. Apesar de curado por um pajé, ele traz como seqüela dores nos quadril que continuam até hoje. Corina, *Xoaporuneru*, também adoeceu, pelo simples contato com uma panela de porquinho, da qual servia seus filhos.

A quebra das interdições de casamento é motivo de forte recriminação em muitos lugares. Ouvi, de *Metumanetu*, que os *Xoaporuneru* são os que, em geral, casam errado. A explicação vem do começo do mundo: *Tsora*, Deus, o criador, e pai dos *Xoaporuneru*, teria dormido com a sua irmã, segundo uns, ou com a mulher de *Kanhunharu*, pai dos *Metumanetu*, segundo outros.

No passado, diz-se que alguns *velhos* perseguiram obstinadamente, com intenção de matar, os que casavam errado. Muitos, hoje, relacionam problemas de má-formação de crianças - “crianças que nem minhocas”, “crianças sem cu” - e vários outros, que se observa em famílias de “casamentos errados”. Além disso, os casais incestuosos estão sempre na iminência de serem devorados por onças. Contavam-me como uma onça havia subido na casa de um casal *Xoaporuneru* e andado por ela.

De qualquer maneira, seguir ou não estas regras varia muito. Muitas comunidades não possuem as duas metades, o que gera problemas sérios para que os jovens consigam casar da forma esperada. Há também os que por escolha casam com outros de sua “nação”.

Na verdade, as estratégias de casamento variam de acordo com as comunidades. No Tumiã, as parentelas Jeremias e Casimiro casam sistematicamente entre *Xoaporuneru*. Corina, mãe e avó da comunidade São Jerônimo, no Catipari, controlou com cuidado os filhos, e conseguiu evitar

qualquer casamento *errado*, o que para ela é motivo de orgulho (ver narrativa na Parte 2, capítulo 4). Não é incomum que, para casar assim, jovens *fujam*, indo para casa de um parente.

Também em outros aspectos a forma de casamento varia muito de um local para outro e também das situações (como pode-se observar no capítulo 3 desta parte). Há lugares onde a troca entre duas famílias, e o casamento de primos cruzados, é sistemático. Em outros locais, conta-se e reclama-se, em outros locais, de mulheres que são dadas a patrões, comerciantes; ou censura-se um membro da família que quer que sua filha, ou filho, “case com branco”. Alguns falam como algo do passado a determinação do cônjuge pela família. Outros afirmam que é ruim casar com “branco”, porque “não quer dar uma mulher de volta”, ou seja, não quer devolver, para a outra família, uma irmã ou filha. Ocorre da família *pegar a mulher de volta*, por acordos desfeitos. Algumas mulheres se recusam a certos casamentos, outras contam que têm raiva da família, por terem sido *dadas* para homens que consideram desagradáveis, ou violentos. Algumas *fogem*, para forçarem o casamento desaprovado. Na verdade, os casamentos parecem um jogo de forças complicado, onde entram estratégias e preferências das famílias- que indicam com quem ela quer estabelecer ou reforçar alianças -, nem sempre consensuais, e também estratégias e preferências da pessoa que se casa.

É considerado um costume antigo dos Apurinã um homem casar com várias mulheres, às vezes, irmãs. Isto, afirmam hoje, era especialmente válido para os chefes, *tuxauas*⁵. Há algumas poucas histórias de mulheres casadas com dois homens. Nos tempos presentes, são raros casamentos assim, ainda que ocorram em alguns casos. O casamento de um homem com várias mulheres é, no entanto, a origem de várias parentelas atuais, como as dos Francelino, no Catipari, a da comunidade São José, no Tacaquiri ou da Nova Vista, no Peneri.

O que denomino aqui de parentelas são aqueles grupos de pessoas que descendem, através do pai ou da mãe, de um antepassado, masculino, comum, já falecido, um *velho*, de *antigamente*; “o pessoal do Pedro Carlos”, “o pessoal do velho Doutor”. Na referência ao *pessoal de Pedro*

⁵ Doze mulheres o tuxaua possuía. Doze mulheres, aí todo mundo respeitava ele, o que ele dissesse, “ninguém faz”. “Tá bom, ninguém vai fazer” (Artur Brasil, Saída de Potxuwaru Wenute, ver capítulo 2).

Chandless (1866) afirma, segundo sua observação ou, provavelmente, a do “prático” Manoel Urbano, seu principal informante acerca dos índios do Purus: “Poligamia, na maioria das tribos privilégio dos chefes, é comum e mesmo geral entre os Apurinã” (Chandless, 1866a: 97). Ainda que possível, como os Apurinã eram engajados em guerras, poderia haver uma desproporção entre número de homens e mulheres, possibilitando que a poligamia fosse extensiva a todos (cf. Clastres, 1978); no entanto, parece haver, nas referências ao passado pelos Apurinã, uma associação entre número de mulheres e prestígio, indicando que a poligamia era um privilégio.

Carlos, por exemplo, trata-se dos filhos, filhas, filhos dos filhos e das filhas, e filhas dos filhos e das filhas, de Pedro Carlos (ver para a explicação detalhada, capítulo 3).

O *peçoal do Pedro Carlos* é também o *peçoal do Peneri*. A referência a um lugar não é fortuita, já que, por vezes, é reconhecido ao grupo de parentela predominante ou primeiro no local, um território, em alguns casos, com fronteiras claras. Assim o é para o *peçoal do Peneri*, ou *peçoal do Pedro Carlos*; para o *peçoal do Jacinto*, ou *peçoal do Seruini*; para o *peçoal do Doutor*, ou *peçoal da Água Preta*, dentre outros. Quando não há este território comum, continua a referência ao pai marcando os irmãos que se espalharam.

Na verdade, estou usando esta definição de parentela para identificar estes grupos grandes, expressivos, importantes. Esta definição parece estender aquela das comunidades, das casas, das famílias – mesmo separadas (a expressão, em português, *peçoal de* também vale para vivos e conjuntos menores dentro destas parentelas). Em todas, a referência ao pai é marcada.

Cabe ressaltar, ainda, que a referência a uma parentela, a um “peçoal” – a sua identificação -inclui ser *Xoaporuneru* ou *Metumanetu*. Assim, o “peçoal do Jacinto” são *Metumanetu*, o “peçoal do Doutor”, a mesma coisa, o “peçoal do Pedro Carlos”, *Xoaporuneru*.

A referência ao pai é o que demarca o grupo de parentela, em especial para o exterior. Mas a referência à mãe, ou a um atepassado feminino, é também importante para traçar laços entre as pessoas. Em uma mesma parentela, o irmãos fazem, comumente, distinção entre si pela referência à mãe. Corina, em narrativa sobre sua família, fala, a uma certa altura: *meu único irmão, Antônio, que vivia mais nós, alagou-se e morreu*. Trata-se, na verdade, do único irmão, por linha materna, mas não paterna. Como referido acima, os *velhos* eram casados com várias mulheres. Nas relações e mesmo conflitos entre seus filhos, a filiação pela mãe é marcada.

Ehrenreich menciona a existência daquilo que chama de “hordas” entre os Apurinã. Dá nomes, alguns intrigantes, dentre eles: “ximoakuri”, “keripoakuri”, “kaxarari”, “maneteniri”(Ehrenreich, 1948 [1891]). Steere (1901) também menciona que parte das palavras que recolheu pertenciam aos “Sĩngānānērĩ”, que ele traduz como “clã, ou tribo do tucano”. Alguns Apurinã mencionam *Ximakuwakoru* (povo do peixe), *Kaikuruwakoru* (povo do jacaré), *Yōpuruwakoru* (povo do japó), dentre muitos outros (ver narrativa de Artur Brasil no capítulo 2).

As referências a estes nomes são sempre um pouco confusas: alguns falam deles como *os Apurinã*; outros como sub-grupos dentre os Apurinã; outros relacionam vários destes nomes a outros povos indígenas. As auto-denominações variam: Seu Camilo afirmava que todos os Apurinã são povo do calango, por exemplo, mas Amadeu, no Seruini, denominava seu peçoal e

o do Tumiã, de povo do papagaio (*Wawakoru* para os *Xoaporuneru* e *Wawatowakoru* para os *Metumanetu*). Segundo a sua definição, estes nomes são, na verdade, como apelidos que um grupo coloca no outro. “Como os igarapés têm nome”. Abdias, morador da comunidade Mipiri, na Água Preta, afirmava que o pessoal deste igarapé denominava-se *Ximakuwakoru* (povo do peixe). Apesar de eu nunca ter ouvido definições muito exatas a este respeito, a mim parece que estas três formas de demarcar um grupo – pelo *velho*, pelo lugar e a *antiga*, pelo *povo* - parecem ter relação estreita. Estas parecem ser, junto com a divisão *Xoaporuneru/Metumanetu*, as marcas de pertencimento de um indivíduo.

As parentelas, tendo como referência um antepassado comum, já traduzem, talvez, a importância das gerações ascendentes. Afirma-se, para várias sociedades das terras baixas sul americanas, que os mortos são outros, exteriores, no caso krahó (Carneiro da Cunha, 1986), que a memória dos mortos é destecida nas narrativas, para os wapishana (Farage, 1999), ou que os ritos funerários fazem a dolorosa dissolução da individualidade do morto, no caso Jivaro (Taylor, 1993). Nos Apurinã, os mortos são nominados e, no caso das parentelas, fazem as linhas que ligam entre si os vivos.

Nas comunidades

Chegando à casa de alguém, diz-se: “Boa!”. Em Apurinã, pode-se dizer: “*Waikai!*”. Talvez o dono da casa ria, então, e responda: “*Waikarano, pukanûkowata!*”, ou, em português: “Sobe!”. Vai depender de onde se está: na maioria das “comunidades”, ainda que haja algumas quase monolíngues, no Apurinã, a língua predominante é o português. Se o dono da casa for um velho, ele pode animar e disparar um *sanguiré*, fala ritual de apresentação, muito rápida. Aí, só resta rir, sem graça, e esperar ele acabar.

Sobe-se, então, na casa.⁶ Sobe-se por uma escada, às vezes, um tronco roliço com pequenos vãos para os pés. O chinelo ou sapato, a gente deixa na entrada. Quando se é mulher, como eu, é comum subir pela cozinha, pois é lá que se encontram as mulheres, boa parte do tempo. Quando um homem acompanha, ele pode perguntar: “Cadê rapé?!”, ou “Cadê *awire*?!”.

⁶ As informações aqui estão baseadas em Schiel & Smith (2001), ou seja, no Levantamento Etno-ecológico realizado por mim e Maira Smtih, para o PPTAL, e em observações minhas. As informações do Levantamento Etno-ecológico foram obtidas de forma participativa, em reuniões.

Aquilo que os Apurinã chamam hoje de comunidade varia muito. Por vezes, define-se comunidade pela existência de um chefe (cacique, liderança), de um professor e de um agente de saúde. A sua distribuição espacial, entretanto, é bem diversificada: inclui desde casas dispostas num mesmo terreiro, uma “aldeia”, até um conjunto de “colocações”⁷ dispersas, podendo ser ainda a combinação desses dois padrões.

A casa hoje, *barraca*, *paraka* ou *aiko*, é feita no mesmo modelo dos seringueiros. Alta, sustenta-se sobre *esteios*, madeira enterrada no chão. Outros paus, roliços, fazem as *linhas*, que seguram os *capotes*, peças de madeira que sustentam a palha do telhado. A palha, de preferência da palmeira canaraí, é tecida sobre ripas. Os *panos*, partes tecidas, são presos nos *caibos* (caibros) através de amarras de cipó ou envira. Por baixo vê-se o desenho, bonito, do trançado. A palha, de canaraí dura de cinco a dez anos. Se for palha de outras espécies, dura menos. Por isso, pelo trabalho que dá para trançar e também, acho, por gosto, algumas pessoas, quando podem, colocam telhado de zinco.

O assoalho, de paxiúba, é sustentado por *barrotes*, madeiras auxiliares e pelo “travejamento”. As casas têm vários tamanhos e jeitos: algumas são bem pequenas e fechadas; outras grandes e abertas. Algumas têm várias divisões, outras só o quarto da família, outras entre cozinha e sala, outras não possuem divisão alguma. A cozinha pode possuir um pequeno *jirau*, onde se trata peixe e carne e se lava louça. Possui também um fogão, que pode ter vários formatos, ser com lenha, carvão, ou, em poucos casos, fogão comprado, a gás. Uma casa possui, sempre, um caminho que a leva ao porto, lugar onde se toma banho, lava-se louça e roupa, onde as crianças brincam, onde se conversa – enquanto toma banho ou lava roupa e louça -, atraca-se canoas e/ou *cascas*. Cada casa é, em geral, habitada por uma família.

Todo mundo, quase, dorme com mosquito. Alguns mosquiteiros são pequenos, de pessoas sozinhas ou jovens, mas, no geral, são enormes e, neles, dorme a família inteira, várias redes atadas e, muitas vezes, algumas crianças no chão. São feitos, na maioria das vezes, de tecido de algodão, comprado na cidade ou no marreteiro, a duras penas.

⁷ O termo colocação tem sua origem no contexto da exploração seringueira. É a definição para o local de moradia e trabalho do seringueiro, local que possui uma casa e de onde saem as estradas de seringa, local da exploração do látex. Almeida (1990), discutindo o conceito para o alto rio Juruá, afirma que este tem, atualmente, sentido de “microcosmo social e natural”, local de habitação de dois a três grupos domésticos, funcionando como uma unidade de produção, de consumo, núcleo base de caça, pesca, coleta, plantio. Entre os Apurinã, no Purus, este conceito parece ter descolado do contexto original, ganhando um sentido mais amplo. Pode significar local de moradia com uma a três casas, antigas moradias de seringueiros *cariú*

No “tempo de antigamente”, havia casas grandes, malocas, *aiko*. Eram redondas, segundo Otávio, mas em fotos e desenho antigos (Ehrenreich, 1948, 1891: 113; Steere, 1901: 375, 376) parecem um pouco ovaladas. Fincadas no chão, a palha era tecida em ripas de paxiúba, o “assoalho era no chão”, segundo Otávio (cf. Schiel & Smith, 2001). “Quanto à elegância, solidez e construção engenhosa, representa talvez o tipo mais perfeito de construção indígena da América do Sul”, segundo Ehrenreich. As famílias, escreveu este autor, eram separadas por paredes de folhas de palmeira (Ehrenreich, 1948 [1891]). Havia, segundo os Apurinã, uma porta para homens, outra para mulheres; as festas eram feitas dentro da casa. Pode-se pensar que esta estrutura se espalhou, na conformação atual de casas familiares, com um terreiro ao ar livre.

As unidades de moradia Apurinã foram sempre pequenas, se tomarmos por referência o que afirmam Ehrenreich (1948 [1891]) e Steere (1901: 374)⁸. Hoje, se há mais de uma casa, elas não costumam ser muito distantes uma da outra. Há algumas aldeias, como a Nova Vista, o Canacuri, o São Jerônimo, que têm uma disposição arruada, casas enfileiradas. Outras, como o Marienê, são duas ou três casas, com um terreiro, pequenos centros ligados por caminhos. Em geral, mesmo nas aldeias chamadas, há sempre outras casas, pertencentes às comunidades, mas que têm um padrão de colocação.

A unidade social básica parece se constituir a partir de um casal, que agrega à sua volta seus filhos, filhas, genros e noras; além de pais idosos, irmãos dos pais, sogros, ou afins solteiros ou viúvos. Isso pode ser a estrutura da casa, de uma colocação, ou mesmo de uma aldeia. As aldeias podem ser constituídas também a partir da replicação deste núcleo básico, ou seja, por várias casas de irmãos/irmãs, *siblings*, que permanecem juntos, ou, em um caso apenas, da aldeia São José, de filhos destes irmãos. A liderança do homem a partir do qual se constitui a unidade de moradia nem sempre se reflete na escolha dos *caciques* atuais: por vezes é a mesma pessoa, por vezes a escolha recai sobre alguém mais jovem, às vezes por ser letrado ou mais disponível para o mundo exterior. Às vezes, recai mesmo sobre um afim, que, no entanto, pode ter problemas para ser ouvido na sua comunidade, porque “não é dali mesmo”.

Das parentelas às unidades menores de moradia, a estrutura parece se repetir. No caso das parentelas, amplas, elas têm referência de um antepassado, homem, falecido; no caso das casas,

e antigas moradias de índios. No caso de moradias atuais, diferenciam-se das aldeias por compreenderem um número menor de famílias nucleares.

⁸ Este é um ponto em que os Apurinã contrastam com a caracterização geral dos grupos Arawak, dada por Heckenberber (2000: 13). Para este autor, uma característica de grupos Arawak é as grandes aldeias.

colocações, aldeias, a referência é um homem, em geral - ainda que a referência possa, mas raramente, ser uma mulher, de preferência se for separada ou viúva.

Há, em geral, um terreiro, e quando este não está limpo, sempre é um cuidado a que se faz referência. No terreiro limpo é bom “brincar Xingané”. O terreiro da casa é, muitas vezes, varrido, e, em dias de festa, retira-se os tocos para não machucar.

As festas Apurinã, que recebem o nome genérico de Xingané, são desde pequenas cantorias noturnas até grandes eventos, com convites para muitas aldeias, muita comida, vinho de macaxeira, banana, patauí e combustível para os participantes. Em algumas ocasiões, são feitas festas para acalmar a sombra de um morto, na seqüência e nos anos seguintes do falecimento (neste caso, de acordo com Abdias, morador da Água Preta, o nome da festa seria *isaĩ*).

O que impede o terreiro de estar limpo são, por vezes, os animais, em especial, porcos ou gado. Os animais mais comuns, no entanto, são cachorros e galinhas, que ficam no terreiro e debaixo das casas. Embaixo da casa é comum achar pequenas coisas que se perde, em meio a várias que ficam por lá.

Próximo às casas, em especial em locais que *alagam*, é comum haver canteiros suspensos. Neles, as plantas são remédios e, às vezes, cebolinha e pimenta. No chão, vê-se, também, tufo de ervas. Também é comum haver fruteiras: manga, ingá, laranja, pupunha. Costumam ser o orgulho do dono da casa; lamenta-se muito se o local é alagadiço e a água não permite que as fruteiras perdurem.

A aparência do lugar varia, também, de acordo com a sua localização: na beira do rio Purus, na beira de um igarapé – podendo ser um igarapé grande ou pequeno –, ou na beira de um lago. Nunca é longe da água, isso com certeza. O modo de vida das pessoas também se diferencia: a alimentação, acesso a recursos, da mata ou cidade, a distribuição de atividades ao longo do ano mudam de acordo com os ambientes.

É comum, para quem mora em região de vargem ou na beira do rio, utilizar a terra firme e a vargem. A maioria do que se coleta na mata é de terra firme. Ainda assim, alguns itens importantes na alimentação dos Apurinã provêm da vargem. Em especial, usa-se e disputa-se com “invasores”, até, os lagos, lugares muito valorizados por terem muitos e bons peixes. Os peixes de rio, em compensação, ainda que fáceis de obter, não são tão valorizados: Valdeci Franco Apurinã, moradora da comunidade Mipiri, afirmou, certa vez, que os peixes de rio não tinham nome em Apurinã, pois não eram “peixe de índio”. O rio não seria, assim, para ela, o lugar primeiro de obtenção de recursos, ao menos na forma dos *antigos* – vale lembrar a

observação de Chandless de que os recursos do rio, as tartarugas, na época, eram utilizados em períodos delimitados do ano.

Muitos Apurinã, que moram em “centros”, não gostam da beira do rio. É lugar cheio de carapanãs, a água é barrenta, tem que coar para beber, o caminho para o porto é cheio de barro, o banho é quente e não tão limpo, as pessoas plantam nas praias, que alagam, e, por isso, têm que estocar farinha. Em compensação, é mais fácil comprar coisas dos barcos de marreteiros, assim como conseguir uma passagem para a cidade, e penso que isso explica a opção de muitos pela beira do rio como local de moradia.

O alto dos igarapés, se ruim porque longe, é muito bonito. Nestas aldeias, na terra firme, a água é “friinha”, dá para nadar com mais tranquilidade, muitas vezes o chão da aldeia é de areia. Em alguns lugares, nem tem muita carapanã. As noites são mais frescas, quando não frias, devido à proximidade da mata. Ainda que muitos não morem nestes centros, estas são qualidades valorizadas num lugar.

Quem mora próximo ao rio planta nas praias e também em barrancos. Muitos, destes que moram nas margens do Purus, combinam ter roçados de praia e de terra firme. Há plantas que são exclusivas de cada um destes ambientes: ariá, batata, inhame, certos tipos de banana, *awire* e *katsoparu* só dão na terra firme; feijão de praia, melancia e alguns tipos de jerimum são plantados somente nos roçados de praia.

As atividades ao longo do ano variam, assim, de acordo com o lugar. Chegar numa casa na beira do rio em novembro, dezembro, é encontrar todos nervosos, na “farinhada”, envolvidos em fazer farinha alucinadamente, uma vez que, com a subida da água, a roça fica em risco. Chegar numa aldeia de terra firme, em julho, é também ver as pessoas ocupadas, principalmente os homens, que têm que dar conta do trabalho pesado de derrubar as árvores dos futuros roçados. No fim do verão, do período seco, tudo tem que estar derrubado, pronto para queimar.

O roçado – tratando-se aqui do roçado de *roça*, ou seja, mandioca - mais seguro é o de terra firme. Nele não há perigo de perdas no inverno: colhe-se o ano todo. Em compensação, é mais trabalhoso, principalmente um roçado novo, que necessita que se derrubem as árvores. Há várias etapas no trabalho do roçado de terra firme, que acompanham o decurso do ano: a broca, ou o corte do mato rasteiro, é realizada no fim do inverno, o período chuvoso; a derrubada, etapa de trabalho mais pesado, é realizada no começo do verão; a queimada é feita no verão, quando tudo está seco; a coivara, queima dos restos remanescentes da queimada, organizados em pilhas, é

feita logo após a queima; o plantio é feito de agosto a outubro, ou começo do inverno; a colheita ocorre durante o ano todo. No roçado de praia não é necessário derrubar e só raramente é preciso por fogo. Em compensação, a colheita tem que se dar antes da água do rio cobrir as praias.

O principal item plantado nos roçados é a mandioca brava (*komuru*); a mansa é denominada macaxeira (*emuaru*). A mandioca possui muitas variedades e serve de referência para o plantio de outras culturas. Da mandioca é feita a farinha (*katarokuru*) ou o beiju (*komuru*). Em ambos os casos pode-se usar o processo de “pubar” (fermentar) ou ralar. Enquanto a farinha é item identificado como “de cariú”, o beiju é considerado *comida de índio* e, no começo de minhas visitas, em alguns locais, era difícil que me fosse servido. Depois, era motivo de alegria eu pedir, comer ou dizer que gostava mais de beiju do que de farinha. A relação ambígua com o *beiju*, recorrente em vários alimentos, traduz um sentimento mais amplo: um misto de orgulho e vergonha. Não ter farinha é sinal de pobreza, de carência, mas o *beiju*, como outros alimentos, eram consumidos longe da vista dos *cariú*. Uma das marcas de uma identidade meio secreta, meio orgulhosa.

Do rio Purus avista-se as praias plantadas por índios e não índios: feijão, melancia, roça (mandioca), jerimum. Uma das maiores alegrias é viajar, de canoa, no rio em outubro, época de fartura de melancia. É tanta melancia! Pode-se pedir, os donos deixam pegar, e come-se até fartar. O feijão de praia é um item freqüentemente comercializado. Quem vai no roçado apanhar feijão, passa, em geral, muitas horas; vai de blusa de manga comprida, calça, pano na cabeça e volta com o rosto muito queimado; traz o feijão, as favas, para secarem no sol e serem, depois, debulhadas.

Sempre há roçados perto da casa, às vezes, grudados a ela, mesmo. Outras vezes, anda-se um pouquinho. A casa de farinha fica ou num canto da aldeia, ou no próprio roçado. Quando alguém sai para o roçado leva consigo o panelo, que pode voltar com mandioca ou com inhame, cará, abacaxi, macaxeira. Se a casa de farinha é no roçado, as pessoas passam muitas vezes o dia todo produzindo farinha. Quando a casa de farinha é na aldeia, trazem os painéis cheios e todos se envolvem em descascar, rapar, ou passar a mandioca no motor, prensar a massa e torrar no forno – grande chapa com abas laterais. A farinha é, muitas vezes, vendida, e, em alguns locais, faz-se muito. Quando se busca em menor quantidade, ou onde não há prensa, espreme-se a massa no tapiti e faz-se beiju. O melhor de todos é o com castanha.

Com a macaxeira faz-se caçuma (*emuarunha*), bebida fermentada com teor alcoólico bem baixo. A caçuma é feita da seguinte maneira: cozinha-se a macaxeira, pisa-se, põe-se açúcar e

deixa-se descansar. Muitas mulheres afirmam não mastigar a massa, mas outras afirmam que se não mastigam, a caiçuma fica “lisa”. Quando há Xingané, a caiçuma é um dos principais itens, ainda que, por vezes, haja vinho de banana ou de outra fruta. Mesmo em pequenas *brincadeiras*, onde não se serve comida, o “vinho” é item presente, havendo mesmo música para pedi-lo. “O cantador está de goela seca”.

Uma das primeiras lições em Apurinã: “*Amo anupokota!*”; “Bora comer!”, traduz-se. O lugar preferido para comer é a cozinha. A mulher que cozinhou, ou outra mulher da casa, cuida em geral, de servir, colocar o caldo no prato da pessoa e também pedaços de carne ou peixe, de acordo com a quantidade que tem. Às vezes, todos comem juntos, mas é comum os homens comerem primeiro, assim como as visitas; as mulheres e crianças depois. Nos locais “ruins de rancho”, onde falta carne e peixe, a mulher que cuida da panela pode ficar só com o caldo. O peixe ou a carne são comidos, na maioria das vezes, cozidos, com farinha para fazer o pirão. Este é no entanto, o *modo do branco*. O *modo do Apurinã* é comer *assado, moquinhado*.

É mais comum comer peixe do que carne. Há alguns lugares, como o Marienê, ou a Nova Cachoeira, em que a carne predomina. Em quase todos os lugares, entretanto, caça-se bastante, e a carne de caça sempre é bem vinda. Os tipos de peixe variam muito e há os comuns, como a traíra, e os apreciados, como a matrinxã. A caça mais comum é, provavelmente, a paca e, em alguns lugares, o jacaré. Mas a preferência é por outras carnes: anta, veado, queixada...

Quem mora na beira do rio Purus, pesca nele com frequência. Pesca-se, então, de malhadeira, de espinhel – linha com vários anzóis – ou de caniço.

Os igarapés são os lugares preferidos para pesca, durante o ano inteiro. No igarapé, pesca-se com mais frequência com caniço e flecha. Há as pescarias do dia a dia, as incursões de pesca para o alto dos igarapés e as pescas de tingui. A época da desova da matrinxã é esperada ansiosamente, com alegria e apreensão em toda a região. A matrinxã vive a maior parte do ano nas cabeceiras dos igarapés e desce para o rio Purus na época da desova. É quando se pesca muito e também, muitas vezes, quando se briga. Pescadores profissionais fecham a boca dos igarapés nestes períodos; muitas vezes ocorrem então articulações políticas, com sucesso ou não, em reação a essas invasões quando elas ocorrem dentro das Terras Indígenas legalizadas; há frustração para quem mora fora destas, ou não tem como exercer controle porque a foz do igarapé não está dentro dos limites. Alguns argumentam que é devido às malhadeiras, aos pescadores profissionais, que hoje “é difícil pegar uma matrinxã no alto do igarapé”.

Em igapós, poços de igarapés e igarapés pequenos, faz-se pesca de tingui, pesca com plantas que envenenam ou inebriam os peixes, fazendo-os subir à superfície. As pescas com tingui são eventos divertidos, vai a família inteira, que, por vezes, acampa. Em lagos, pesca-se com malhadeira, flecha e arpão: pesca-se peixes grandes e considerados muito bons, como o pirarucu, facilmente vendido, tucunaré, surubim e pirapitinga.

Há várias formas de caçar e vários períodos do dia e épocas do ano. Na vargem, caça-se em terras ilhadas, onde os animais ficam presos, no período da alagação. Na terra firme, caça-se em “piques”, caminhos estreitos abertos para a procura de animais; caça-se em barreiros e buritizais, ou perto de pés de manixi, locais onde os animais vão comer. A procura pelos caminhos abertos por animais é outra das estratégias de caça. É comum caçar na beira de igarapés, utilizando lanterna.

Frutas, como tucumã, pama, mari, cacau, uricuri, pupunha, outras de fazer vinho como açaí, patauá, buriti, algum “tapuru” e mesmo a castanha (que implicam muitas vezes em empreendimentos maiores, já que é um produto que se vende) levam a incursões de busca, ou aproveita-se para colhê-los nos momentos em que se está na mata por outras razões. Os “tapurus” são “criados”, ou seja, derruba-se a palmeira antes, para que eles se criem no seu âmago. *Manikini*, ou, no português, tapuru do tronco do amapá, *Txōkunuku*, do patauá e buriti e *Opo*, do buriti e a *patxiri*, espécie de rã, são alimentos especialmente marcados, não somente porque são considerados muito bons, mas porque são “comida de índio”.

Uma mulher que conheci, casada com *cariú*, só comia *opo* quando seu marido não estava em casa. Eu estava na aldeia Marienê, quando algumas mulheres saíram à busca de *manikini* e trouxeram para que eu fotografasse. Mais tarde, conversando na casa de Paulo, morador do lugar, um prato caiu de um jirau próximo ao teto. O *manikini* espalhou pelo chão. Os donos da casa, envergonhados, juntaram tudo e ofereceram. É sempre uma atitude mista, entre o orgulho e a vergonha destes pequenos diferenciadores, marcadores de identidade.

Na mata, perto ou longe de casa, há inúmeros remédios, cascas de árvore, folhas, raízes, utilizadas para fazer chá ou “lambedor”, um xarope feito, em geral, com mel de abelha ou açúcar. Busca-se na mata, também, o cipó-titica, utilizado para fazer vassouras, comumente vendidas e outros utensílios importantes, como o paneiro. O cipó-titica é típico da terra firme, e quem mora na vargem acaba utilizando o cipó-ambé, mais difícil de trabalhar e cheio de espinhos mas mais resistente. Busca-se, também, o arumã, usado para peneiras, tapitis e jamaxins. Busca-se o barro,

o caripé - casca de árvore que, transformada em cinzas, serve de “cimento” para o barro - o breu de jatobá, para passar na superfície dos utensílios de barro.

O conhecimento da execução da cerâmica e da tecedura com palha são motivo de orgulho das mulheres. Não são todas que o fazem ou que o fazem habilmente. É uma das conexões com um passado, através de um conhecimento que, contam orgulhosamente, aprenderam com mães ou avós. A maneira como as *velhinhas* faziam é muitas vezes descrita. Ainda assim, e ainda que os *cacos*, *putetu*, pratos de barro, sejam considerados bonitos, comer somente com eles, é sinal de pobreza, para muitos Apurinã.

Como chegar aos lugares muda radicalmente no verão ou inverno. No verão, alcança-se muitas aldeias da vargem a pé, mas no inverno é possível, ou necessário, ir de canoa, porque a água toma conta de tudo. Entre as estações, ou onde a água não chega a cobrir, há lama. Em alguns locais, ela chega mesmo no meio da perna. É bem desagradável andar.

Para andar pelo rio Purus e pelos igarapés são utilizadas, em geral, canoas (dificilmente alguém possui bote de metal, e somente uma comunidade, a Nova Vista, possui um barco) ou “cascas de jutaí”. As canoas são feitas principalmente da árvore itaúba, mas também guariúba, bacuri e jacareúba. A casca faz-se no período do inverno, época das chuvas, quando o jutaí solta a casca. Abre-se no fogo, e coloca-se os bancos. As canoas exigem um tempo muito maior de dedicação, cerca de vinte dias exclusivos, e uma técnica que nem todos os índios dominam, técnica identificada como provinda dos *cariú*. A casca é mais comum nas comunidades “centrais”, no alto dos igarapés. Ela é muito leve e propícia para a agilidade que os igarapés exigem. Boa parte das comunidades possui motores, provindos de projetos, de “políticos”, ou comprados por alguém.

Andando num caminho ou subindo um igarapé comenta-se: “aqui era a moradia de fulano”; “aqui urubu comeu gente” (houve briga); “aqui é o cemitério de tal pessoa”; “aqui era varador de burro” (no tempo auge da borracha). Os caminhos ganham significado pelas lembranças. A visão dos lugares traz a recordação de eventos, vividos pela pessoa, ou a ela narrados.

Ao longo do Levantamento Etno-ecológico, notamos – eu e Maira Smith, bióloga que realizou este trabalho comigo - o quanto as *colocações* antigas eram importantes no uso do espaço e o quanto, ao falar delas, fala-se também de história. Sistematizamos muitas colocações antigas nas Terras Indígenas que percorremos, trabalho que continuei realizando, para as localidades não reconhecidas oficialmente, durante a pesquisa de Doutorado – informações que

repassei, na forma de um relatório, à FUNAI. As informações sempre cruzam informações referentes ao passado e usos presentes. Abaixo, para exemplificar, coloco algumas informações de colocações antigas do Lago da Vitória, fora de Terra Indígena reconhecida e de moradores das comunidades do igarapé Seruini, na Terra Indígena Seruini-Mariênê:

1. Lago da Vitória:

Cachoeira: Antiga moradia de *Kapowaru*. Morreram nesta colocação (por gripe, dor de barriga, febre): Mané Grande, *Yoruanã* (Azevedo), *Kotuwuerureru*, Otília, *Yarukeru* (Abraim), *Mauma* (Amazonas), Pedro (*Katsamiãta*), *Yamãe* (Rosa), *Kamarapo* (Nilson), *Tawaruã* (Brás), Arlindo, Raimundo (*Kotxueeku*), *Txikorunu* (Zé), *Takana* (Ana), *Monhoero* (Sinhá), *Etokanu* (Santa), Lurdes.

Capoeira do Simão (*Patsuãnuru*): Tem roçado do Simão (avô ou primo dos moradores do Lago da Vitória).

Cu do Mundo: Lá morreram (hepatite): *Kowaruneru* (Manoel João, Mané Capira), *Koyorowa* (Raimundo), *Kayaxu* (Berlindo), *Manurupa* (Dionísia), *Apatxuto* (Zilda), *Kayorowa* (Américo).

Curo: Antiga colocação de seringa. Tem abacaxi e mandioca.

França: Moradia de Graziela, “patroa” local. Lá morreu Teresa (*Kamarowa*), Tuxauzinho, Moacir, *Yõtumaro*.

2. Seruini:

Tuxaua: Colocação onde morou o tuxaua Vicente. Usada, hoje, para caça.

Camburão: Antiga maloca do tempo do posto do SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Existia paralelamente ao posto.

Deus te Abençoe: Paulo Lopes Apurinã (morador do Mariênê) e sua família habitaram esta localidade. Tem manga, pupunha, açai, patauí.

Estirão: Antiga colocação de Rubens Lopes Apurinã (atualmente em Rio Branco). Utiliza-se a capoeira (caça, coleta de frutas).

As colocações antigas são utilizadas, costumeiramente, em incursões de caça, pesca, ou extração. Nelas se acampa (a não ser que haja o medo de alguma alma específica), delas se colhe antigas plantações, ou aproveita as plantas perenes (muitas vezes nascidas dos caroços jogados),

fruteiras, pés de açai, buriti, pataua. As frutas atraem animais. Estes lugares são, então, bons locais para caçadas de espera. Cada uma tem um sentido: algumas são antigas aldeias; algumas são locais abertas para o trabalho na seringa; algumas eram de seringueiros cariú; em outras aconteceram brigas famosas; em outras estão enterradas pessoas queridas. As *colocações* se utilizadas hoje, são ao mesmo tempo lugares de memória, que trazem, na suas fruteiras, nas suas casas, nas suas marcas – ser um barreiro, por exemplo – o uso de outros, ou a lembrança de acontecimentos – conflitos, mortes, nascimentos, epidemias. São, como cobs do potlatch ou colares do Kula, objetos densos de significação social (Mauss 1974).

Nas histórias, na segunda parte deste trabalho, é possível perceber que a trajetória de pessoas e famílias são relacionadas a locais de moradia e acontecimentos. Isto é verdadeiro para as histórias de vida do narrador, ou para as histórias que tratam de antepassados.

Ao se referir a um lugar, ou ao passar por ele, a pessoa que o vê ou nele pensa, o relaciona às histórias que ouviu ou viveu: à sua memória, a memória que lhe foi transmitida. Relaciona acontecimentos, mortes, antepassados. Quem utiliza uma *capoeira*, hoje, é consciente de que aquilo ali existe, existe em função de uma história passada. A memória ancorada no espaço é comum a vários contextos e sociedades: é analisada por Albert (1988) para os Yanomam, por Rosaldo para os Ilongot (1980) e por Bosi (1987), tratando de velhos de São Paulo.

Para Halbwachs (1994 [1925]), a memória se apóia no exterior do indivíduo, em objetos, lugares, nos outros, que trazem, a ele, a recordação. É assim que a memória se constrói, não como uma lembrança individual, mas como algo socialmente compartilhado e específico de uma sociedade. As *colocações*, os caminhos, marcas no espaço, tem esta função, aparentemente, para muitos Apurinã: função de fazer lembrar.

Questões

Os primeiros viajantes do rio Purus criaram alguns tipos para os povos indígenas da região, constantemente repetidos por eles e que reverberam hoje. Assim, os Jamamadi eram industriais; os Paumari, povo errante, curiosos moradores do rio, e possuidores de doença de pele que provocava manchas esbranquiçadas; os Apurinã, guerreiros.

Silva Coutinho assim o afirmaria, descrevendo os Apurinã: “bonitos, simpáticos e

vigorosos, os Hipurinás distinguem-se ainda pelo amor aos combates e beleza dos seus artefatos de penas” (Silva Coutinho, 1863: 74). Ao longo das descrições do rio, vai relatando diversos conflitos envolvendo os Apurinã. No rio Mari, afirma que os Apurinã do Paciá, sob a chefia do “tuxaua Macutê”, atacariam constantemente os *Catauxi*, povo com notícia somente na documentação (Silva Coutinho, 1863: 21). Do Mamoriá-Mirim, os Apurinã teriam se retirado, após vingança dos Jamamadi, em decorrência do ferimento de “uma moça” (Silva Coutinho, 1863: 22); no Sepatini, próximo à foz, estariam se defendendo, junto com os Paumari, dos *Quarunás* (Silva Coutinho, 1863:22) – cabe colocar a questão se *Quaruná* não seria o mesmo que *Kowaruneru*, povo que os Apurinã vêem como muito próximo, um subgrupo; no rio Seruini, os Apurinã aí moradores “hostilizavam” outros Apurinã moradores das proximidades; “é uma perseguição constante e feroz, do que têm resultado muitas mortes”(Silva Coutinho, 1863: 52).

“As suas malocas se compõem geralmente de um grande barracão circular onde, sem a menor separação, moram diferentes famílias em número de 30 a 80 pessoas. Em algumas há mais uma ou duas casas: não distam muito entre si, geralmente 300 a 500 braças, e todos de comum acordo marcham ao combate, donde se conclui que existe entre eles a idéia de federação. Cada maloca tem seu tuxaua.

A guerra é o exercício predileto dos Hipurinás.

Empregam a maior parte do tempo em preparar flechas, arcos e enfeites com que se distinguem.(...)

As malocas inimigas são sempre atacadas à noite. Primeiramente fazem um cerco um pouco distante, e mandam espiões explorar o terreno, examinando se há algum acordado.

Quando estão certos de que não são pressentidos, chegam-se mais, e assim vão caminhando, até chegarem ao terreno da maloca. Aí colocados, não tratam logo de investir o inimigo, mas certificam-se primeiro de seu número provável, por um meio muito engenhoso. Sobre o teto do barracão atiram algumas de tocuman, ou d’outra qualquer palmeira, e escutam atentos o ruído que fazem o sitiados à vista daquele sinal de guerra. Estão tão práticos em avaliar assim o número das pessoas, que logo após atacam ou retiram-se, conforme as probabilidades de bom ou mau êxito.

Quando o ataque se efetua matam o maior número de inimigos que podem, e consigo levam as mulheres e as crianças. Trata-se então de celebrar o feito. As mulheres preparam os caxiris, e os homens fazem os provimentos de caça e peixe.

Começa depois a festa em ação de graças, consistindo em danças, e na comemoração dos lances do combate. Cada guerreiro conta os transes porque

passou, como livrou-se da flecha inimiga, como acertou a pontaria, etc.

Se a luta foi renhida, e grande a perda dos vencedores, então a recordação faz desenvolver o ódio contra os infelizes prisioneiros, que às vezes são mortos imediatamente.

Se, porém, a resistência não foi sensível, reina a alegria, e a compaixão manifesta-se para aqueles infelizes inocentes, que são tirados logo da prisão, e tomam parte do festim, continuando a viver bem entre os vencedores. Se aparece algum civilizado, os prisioneiros, somente os meninos, são trocados por fazendas, ferramentas e enfeites.” (Silva Coutinho, 1863: 78)

Chandless (1863a) afirma serem os Apurinã “a tribo mais numerosa, guerreira e formidável do Purus”, que “os Apurinã parecem se deleitar na guerra, e estão constantemente engajados nela (principalmente contra aqueles de sua própria tribo), com ou sem causa, freqüentemente, na verdade, procurando um desafio. Eu vi vários, dentre eles, com feridas recentes de flechadas” (Chandless, 1863a: 96) Afirmava, ainda, gostar dos Apurinã por terem boas maneiras, pela atitude de auto-respeito e por serem limpos.

Steere, comparando uma casa Apurinã com a dos Jamamadi, afirmaria: “tudo era muito mais rude e feito com menos cuidado do que na casa Jamamadi” (Steere, 1901: 374). Também Ehrenreich (1948 [1891]: 116) ressaltaria a simplicidade da indústria Apurinã.

A imagem dos autores antigos sempre voltava aos meus olhos: a descrição dos Apurinã pela simplicidade nos objetos, o auto-respeito, o espírito guerreiro. Sempre me lembrava a cerâmica Apurinã, descrita desta forma em Ehrenreich, e que eu assim também observava: sem muitos enfeites, mas sólida.

Alguns especialistas em povos indígenas Aruak propuseram como característica cultural comum a grupos desse tronco linguístico a recusa à guerra “interna” entre os que falam mesma língua, o que estes pesquisadores denominam “endo-guerra”.⁹ Heckenberger também afirmaria como características dos grupos Arawak: “ideologias não ofensivas (não predatórias) e estratégias militares

⁹ No ano de 2000, foi realizada no Panamá conferência denominada “Comparative Arawakan Histories”. Tive acesso ao material original da conferência através pela gentileza dos professores Sidnei Facundes e Robin Wright. Desta conferência participaram vários etnólogos que trabalham com grupos Arawak, como o próprio Robin Wright, Peter Gow, Fernando Santos-Granero, Jonathan Hill, France Marie Renard-Casevitz, além de lingüistas e arqueólogos. Muito do esforço da conferência parece ter se voltado para traçar aquilo que, a despeito das diferenças, poderia ser um “substrato, ethos, mentalidade, esquema”, que caracterizaria os Arawak. Um destes padrões (estabelecido no “Final Statement”, item nº 3) seria a supressão da “endo-guerra”. Tudo o que diz respeito aos Apurinã, entretanto, parece apontar para o sentido oposto, a guerra e as vinganças são importantes.

defensivas” (Heckenberger, 2000: 14). Santos-Granero (2000) propôs essa tese da interdição generalizada à “endo-guerra” generalizando uma característica atribuída por Renard-Casevitz (1992, 1993): para esta autora, este povo, guerreiro no que se refere a relações com vizinhos, interdita a vendeta entre falantes da mesma língua. Os Piro seriam uma exceção a esse padrão; contudo, embora incluídos por Renard-Casevitz entre os Arawak subandinos, se distinguiriam culturalmente dos Campa pela influência Pano; ora, Santos-Granero atribui justamente a essa influência Pano o fato de haver guerra interna entre os Piro. Contudo, Peter Gow (2000), perguntando-se sobre o que poderia aproximar os Apurinã dos Piro, reconhece discontinuidades, embora acreditando que muitas destas discontinuidades, como o uso de roupa pelos Piro, ou o tipo de cerâmica dos últimos, deva-se à influência dos povos vizinhos, potencializada por serem os Piro comerciantes. A principal distinção entre Piro e Apurinã, entretanto, o autor a vê na forma de se relacionar com o outro: para os Piro, o comércio, para os Apurinã, a guerra. Em ambos os casos, estaria presente a predação, já que os Piro perceberiam as relações com aqueles com quem comercializam, não como relações entre parceiros, mas como uma predação de recursos.

Não pretendo me aprofundar no debate, mas apontar para a sua existência, em especial porque parece que os Apurinã se distanciam muito deste pretendido *ethos* geral Arawak. Tudo o que diz respeito aos Apurinã, de fato, parece apontar para o sentido oposto: a guerra e as vinganças internas aos falantes Apurinã tiveram e têm importância para os Apurinã e são constitutivas tanto de sua imagem externa como de sua auto-imagem.

Os Apurinã são um povo guerreiro. Acredito que nenhum Apurinã recusaria ou se ofenderia com esta afirmação. Na verdade, esta característica, da belicosidade, é ressaltada tanto pelas pessoas de fora¹⁰, quando pelos próprios Apurinã. Muitos Apurinã referem-se aos seus pais e avós que “matavam de brincadeira”, das grandes brigas, que dividem as pessoas, ou, negativamente, que “Apurinã é desunido”. A guerra vem do passado, parte daquilo que se lembra com orgulho e como problema: parte de um *ethos* Apurinã, tão mais forte quando situado em tempos antigos.

Esta dubiedade é comum quando se fala do tempo antigo, assim como quando se fala dos conflitos presentes. O passado é sempre o lugar da identidade, da autenticidade, que pode ser vista negativa ou positivamente. Afirma-se que se não houvessem mudado, os Apurinã teriam “se acabado”, em decorrência das brigas. Mas, também, afirmam que *Tsora*, o criador, *Deus*, foi o primeiro a se vingar, matando seus avós (ver história Parte 2, capítulo 1). Nos conflitos atuais,

não é incomum se afirmar que “índio não esquece”, ainda que se façam todos os esforços para tentar contornar situações conflituosas. Uma velhinha me confessava, sobre a morte recente de seu cunhado, “agora eu já quase esqueci, mas se não vingar, eu não esqueço não”.

Hoje, então, a guerra não é mais uma instituição, mas a vingança e os conflitos são presentes e constroem a maneira como os Apurinã pensam e vivem. Os conflitos, muitos com mortes, são inúmeros e a sua memória traz consigo novos conflitos potenciais. A vingança tem força diferencial de acordo com a proximidade do morto: a morte de um filho, um pai, por exemplo, parecem demandar, até porque os sentimentos são muito presentes, do que a de um avô distante no tempo. Na maioria das vezes, no entanto, mesmo nas situações em que o conflito foi muito traumático – como na morte de um pai ou um filho - a efetivação entre pessoas que moram próximas pode levar uma vida, muitos anos, ou pode nunca acontecer, mantendo-se como possibilidade e projeto.

Seu Artur contava que Mulato, um dos mais afamados “guerreiros” dentre os velhos já mortos, recomendava: “Rapaz, vocês não é para comprar briga com os outros. O cara que briga tem que ser ligeiro, tem que ter coragem para encontrar os inimigos. Na briga, os parentes daquele que você matou, eles vêm atrás, aí você vive assustado”. Este estado de alerta, do qual fala Mulato, é verdadeiro para os que mataram, mas também para todos os que têm uma briga em sua memória, ou na memória de sua família.

As brigas antigas e atuais são um desafio para o movimento indígena e para toda tentativa de organização política supracomunitária dos Apurinã. Muitos contam que, somente depois que membros do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e da OPAN (Operação Amazônia Nativa) começaram a trabalhar por esta paz entre os grupos é que vizinhos de uma hora de distância passaram a se conhecer. Francisco Avelino Batista, coordenador da UNI (União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas) e Apurinã da região, diz que “as brigas melhoraram noventa e cinco por cento”, mas que tem que estar sempre tomando cuidado.

A convivência, na realidade, não apaga a possibilidade da vingança e a consciência dela: ela continua aparecendo como estruturadora de relações. Convive-se, e há um esforço e uma satisfação afirmada em poder freqüentar a casa de quem se temia. Mas também há o medo: uma vez, me disseram “agora, o inimigo está no meio de nós”, ou seja, os que eram inimigos freqüentam, hoje, as casas um do outro, e por isso, é necessário ficar alerta. Ainda que haja paz,

¹⁰ Esta imagem é presente desde os primeiros viajantes, portanto, e perpassou a documentação do SPI (Pereira de Lemos, 1928; Fiúza, 1943, Jacobina, 1945), a literatura regional (Morais, s/d) e trabalhos de

todos sabem quem matou o pai, o avô de quem. Permanecem, muitas vezes, um medo e um ressentimento não declarados publicamente.

Evilazo e mais um foram na frente, voltaram dizendo que os tinham visto. Todo mundo se escondeu no mato em posição de alerta. Adilino e Felinto começaram a “cortar saguiré”. Os outros homens se mantinham em volta, as armas apontadas, postados como em guarda de dois chefes negociando. Por fim, os dois se acalmaram e tomaram rapé.

(Diário de campo, 29 de outubro/1994).

O *Xingané* inicia como uma representação de guerra. Os convidados chegam armados, pintados e enfeitados pela mata. Vêm gritando. Os da casa *vão encontrar*, também armados. Quando se encontram, avançam os líderes que começam uma discussão (em português denominam esse diálogo de *cortar sanguiré*¹¹) rápida e alta, com as armas sempre apontadas para o peito um do outro, sendo que, atrás deles, encontram-se os acompanhantes, de prontidão, com suas armas também apontadas para os que discutem. Quando abaixam a voz, abaixam também as armas e os líderes tomam rapé na mão um do outro.

O momento do *sanguiré* é um momento tenso. Quem está perto sente. Segundo Socorro, moradora da comunidade Jagunço II, o nervosismo é sensível porque, a qualquer momento, os que discutem podem lembrar de mortes passadas e matar um ao outro. Os que estão armados à volta rapidamente retribuiriam. Em caso de pessoas com conflitos muito sérios e presentes, ela afirmou, não é bom que *cortem sanguiré*.

No início da discussão, segundo o que me traduziram, afirma-se que não se conhece o outro e quem ele é. Vem, então, o *sanguiré*, uma fala pessoal, sempre encerrada com a afirmação de quem se é filho e neto. Camilo afirmaria: “Quando corta sanguiré tem que lembrar nome do pai, da mãe, do avô. O que deseja dizer, diz na ocasião de sanguiré. O que está passando, tem que descobrir na hora do sanguiré”.

Ainda que iniciando pela guerra, este primeiro episódio do *Xingané* termina na aliança, ou na troca de rapé. Aliança que se constrói pela referência ao pai e ao avô, pela memória de

caráter acadêmico (Gonçalves, 1991; Kröemmer, 1985).

¹¹ *Sanguiré* é o aportuguesamento de *sãkire*, “língua Apurinã” ou “falar”. Utilizo esta palavra aqui, por ser a que os Apurinã utilizam em português. A palavra em Apurinã seria, segundo Valdemar Mulato, *katxipuruãta*.

relações fundadas na troca pacífica, mas traz como possibilidade a lembrança de mortes, ou seja, a memória que faz, do outro, um inimigo.

Um amigo, Apurinã, tendo visitado uma comunidade que não conhecia, reconheceu a pessoa que matara seu “tio”. Segundo o que contou, nem ele, nem seus parentes, sabiam onde estava escondido o assassino. A única coisa que ele conseguia, sentado ao lado do outro, era olhar “para a costelinha dele”. Não contaria, me afirmou, para o seu pai ou irmão, quem ele vira, porque eles, como eram “antigos”, poderiam querer efetivamente se vingar.

Em 1995, foi morto, em uma festa numa comunidade ribeirinha, Julico Soares Apurinã, morador da comunidade Nova Esperança. Adilino, seu “sobrinho”¹² pediu para que eu escrevesse um documento e encaminhasse à FUNAI, pedindo providências acerca da morte (Schiel, 1996, ms. UNI). Neste documento, Adilino afirmava, baseado no que fora relatado por outros que o matador de Julico era um *cariú* de apelido Machinho – algumas pessoas me insinuaram que Julico já era, ele mesmo, vítima de vingança. Adilino pedia que providências fossem tomadas, porque, segundo ele, não queria que seus filhos se vingassem e ficassem, a partir daí, sujeitos às retaliações, ou seja, não queria que eles “se acabassem”. Era como se, passando a responsabilidade da punição, da vingança, para a Justiça, seriam evitados os ciclos de mortes, que a efetivação da retaliação traria (mas não é exatamente para isto que existe um sistema judiciário estatal?). É interessante notar, também, na história de Julico: a vingança de que foi vítima não foi de um Apurinã, mas de um *cariú*.¹³

Quando eu saía de uma comunidade, me acompanhou um rapaz, que vingara, havia pouco tempo, a morte de seu pai. A viagem, a pé, passaria pelo local onde habitava a família daquele que havia sido morto por último. O clima nas duas comunidades era de medo de novos ataques: a todo momento, pessoas, em um ou outro local, assustavam com sinais na mata, que pensavam ser os possíveis inimigos. Segundo o que narravam pessoas de regiões contíguas, os *cariú*, que disputavam recursos com os índios, espalhavam boatos, para aumentar o medo.

Fiquei muito preocupada com a decisão do nosso acompanhante de fazer esta viagem. O medo aumentou quando, ao chegar, encontramos o irmão do morto bastante bêbado. Eu não entendia nada do que ele falava, que entremeava frases em Apurinã e português, admirado com a visita inesperada. Os dois conversaram muito tempo. Desceram ao terreiro e cantaram. Segundo

¹² Filho da prima paralela de sua esposa.

¹³ Ainda que sempre com medo de estar expondo pessoas em damasia, procuro me limitar, aqui, aos casos públicos, comentados, ou já registrados em documentos. Evito informações que sei “à boca pequena”.

a tradução, cantavam sobre os boatos que os jogavam contra um contra o outro. Achei bonito; os que viajavam comigo também acharam.

O *ethos* guerreiro é parte, como já referido, da identidade Apurinã. A vingança está presente na história de criação. Mas também está outro aspecto: num dado episódio, os Apurinã são convidados, por *Tsora*, a beber o sangue da cobra; mas eles têm nojo e vomitam. Por isso, concluem alguns narradores, os Apurinã são “divididos”, ao contrário de outras nações.

Quando narram a violência do contato, os Apurinã afirmam, com orgulho: “branco matou muito índio, mas índio matou, também, muito branco”. Em geral, aliás, as narrativas de massacres, ou de mortes pelos *cariú* terminam nas vinganças dos índios.

A memória de mortes é presente, e traz consigo sentimentos que demandam ações, nem sempre realizadas. Os ciclos de vingança são incômodos, e muitos tentam achar formas para fugir deles, ou para quebrar, como na ação diplomática de Abel. Por isso, as ações elogiadas do CIMI e da OPAN.¹⁴

Os Apurinã parecem lidar com: a memória de relações e os sentimentos que ela provocam - “não conseguir esquecer”; ter orgulho, mas também rejeição, a esta característica que vêm do começo do mundo – e afirmar, nas conversas cotidianas, que os avós “matavam de brincadeira”; querer, e agir, para apaziguar as relações. É dentro deste complexo de atitudes e relações que este *ethos* guerreiro parece existir.

* * *

Desde os primeiros contatos, os Apurinã são reconhecidos como um povo de guerreiros. Eles se reconhecem assim: contam das táticas de guerra, dos rituais porque que tinha que passar um matador, das guerras antigas, que acabaram com aldeias inteiras. Falam que esta característica vem do começo do mundo.

A entrada dos brancos no rio Purus foi marcada por violências, também. Houve massacres; afirma-se que muitos comerciantes itinerantes aproveitavam a mobilidade para estimular as brigas entre parentelas e são inúmeras as histórias sobre abusos no trabalho cotidiano dos

¹⁴ Viveiros de Castro afirmaria, para os Tupinambá, que o canibalismo, a guerra foram negociáveis com os jesuítas, mas não a vingança (Viveiros de Castro, 1992: 45). Os Baniwa teriam se convertido em massa para o cristianismo como maneira de acabar com os ciclos de mortes por feitiço, pelo envenenamento, legado que o filho do criador teria deixado no mundo (Wright, 2004).

seringais: mandar matar o “freguês” porque tinha saldo, raspar o rosto dos índios com a tigela de seringa (ver história na Parte 2, capítulo 04) e por aí fora. Mas as histórias Apurinã nunca terminam com a morte deles: terminam com a sua vingança. “Branco matou muito índio, mas índio matou também muito branco”.

Sahlins (1988) criticaria os teóricos do sistema mundial, que veriam as culturas afetadas por ele como se elas perdessem a capacidade de produzir sentidos próprios, como se perdessem também a sua “integridade intelectual”. De forma correlata, estaria a afirmação de que os povos atingidos por este sistema nada mais fariam do que reagir. “Como se eles não pudessem ter razão ou violência por iniciativa própria” (Sahlins, 1988: 48).

Se falamos da violência, da dominação, de terem sido “escravos”, o orgulho Apurinã está em não ser somente a vítima: em ter também guerreado, se vingado. “Branco matou muito índio aqui, mas índio também matou muito branco”, dizem alguns Apurinã. As histórias das guerras e das vinganças também abrangem as violências estabelecimento de seringais, incursões e massacres dos não índios contra os Apurinã; incursões dos Apurinã contra os não índios. Nas relações entre pessoas, e nos tempos atuais, os *cariú* participam - porque, aparentemente, também usam de lógica de vingança, dos ciclos de retribuições de mortes (como no episódio da morte de Julico ou de Antônio Pontes – ver Parte 2, capítulo 4).

Pajés

Uma das características da “guerra”, traduzida em ações menores de vingança, é ela ser mais temida do que realizada. Neste universo de “guerra invisível” (cf. Clastres, 1982) os “pajés” (*meētū*)¹⁵, o xamanismo, são uma peça importante. Trabalhando com mistérios que só eles dominam, tendo em suas mãos o poder de curar ou causar doenças, com a sua “sombra”, seu “espírito”, viajando em sonhos, de forma que só outros que assim trabalham percebam, eles são frequentemente acusados, ainda que na maioria das vezes à boca pequena, por doenças, mordidas de cobra, mortes... São, segundo muitos, também fundamentais ao bem estar do seus, porque previnem ataques, de outros pajés, seres da mata, ou almas.

Perspicaz, ainda que evidentemente não gostasse dos Apurinã, Ehrenreich observava:

¹⁵ Usarei este termo aqui por ser o termos regional e pelo qual os Apurinã traduzem *meētū*, xamã. As explicações que dou aqui são muito rudimentares e tem o objetivo somente de familiarizar o leitor com este universo.

“Uma vez que atribuem todas as mortes e todas as moléstias à feitiçaria de tribos vizinhas, a vingança de sangue é praticada em máxima escala, e por isso são intermináveis as hostilidades. Atualmente, a posição de chefe (enéngekari) é muito insignificante. Entre nós todos são chefes, é a explicação característica com a qual o Ipuriná rejeita o reconhecimento de toda a autoridade formal. Tanto maior é a sujeição com que aceita o misterioso poder de seus médicos-feiticeiros” (Ehrenreich, 1948 [1891]: 119).

Dal Poz (1985), comentando esta colocação de Ehrenreich, acredita que, atualmente, a situação estaria invertida, com a perda de poder por parte dos xamãs e o surgimento da figura do tuxaua. Acho que a hipótese merece reflexão. Na verdade, Silva Coutinho (1863) via, sim, chefia entre os Apurinã. A cada moradia corresponderia um “tuxaua”. Ele menciona, nominalmente, um chefe guerreiro, o “tuxaua Macutê”, no rio Pacιά, que reuniria “quatrocentos arcos” em conflitos frequentes com os *Catauixi*, no rio Mari. Em geral, os Apurinã afirmam a existência de chefes, desde a vinda da terra sagrada. Segundo história narrada por Adilino (ver Parte 2, capítulo 2), saíram de lá de *Kairiko*, terra sagrada, o chefe dos *Otsamaneru*, povo que conseguiu atravessar o mar e o chefe dos Apurinã, povo que ficou no *meio do mundo*. De qualquer forma, a observação de Ehrenreich talvez expresse a percepção, dele mesmo ou de seu informante, sobre o caráter não-coercitivo da chefia indígena, sobre a qual teorizou Pierre Clastres (1978). Hoje, como já ressaltado, há os *chefes*, *caciques*, ou *tuxauas* que podem ou não coincidir com a figura daquele que centraliza a constituição do grupo local. Por outro lado, ainda que os Apurinã afirmem que, hoje, os *pajés* são fracos, não me parece que eles sejam poucos e seria arriscado afirmar que vão desaparecer. É interessante, neste ponto, a observação Manuela Carneiro da Cunha (1999) que, por andar entre “mundos”, por ser um tradutor, o xamã teria seu papel ampliado, e não restringido, pelo contato. Por esta razão, haveria o observável fortalecimento e do xamanismo em vários dos grupos inseridos no “sistema mundial”.

Mas é comum a afirmação de que, entre os Apurinã, hoje em dia, “não tem mais pajé”. Quando ouvia este comentário, eu perguntava por aqueles que eu sabia trabalhar curando. “São uns pajés fraquinhos”. Isso em comparação com o *tempo antigo*, com pajés famosos falecidos. Os pajés do passado viajavam no rio como cobra, tinham famílias *encantadas* – embaixo da água ou do chão, na terra das onças –; com um “esturro” desapareciam no terreiro da aldeia e já estavam nestes lugares; alguns, o mapinguari visitava, no fim da tarde, para conversar; faziam chover fogo quando as crianças desobedeciam. Se esquecia o seu *mekaro*, estojo de rapé, o pajé não se preocupava: o *mekaro* já estava à sua frente, esperando em sua casa. Se o pajé era “pajé ruim”,

todo cuidado era pouco, uma comida *sovinada*, uma menina bonita, eram motivos para ele matar, jogar *arabani*, pedra¹⁶. Como tudo no tempo antigo, os pajés eram mais como deveriam ser, mais fortes, no modo Apurinã.

O princípio das doenças e da cura são pedras. Pequenas pedras que os pajés têm no corpo; pedras diferentes para cada mal; pedras relacionadas a seres animais, como a caba, marimbondo, ou a *patxiri* (espécie de rã). A pedra é a doença, a pedra da *patxiri*, por exemplo, provoca tosse e gripe, de acordo com Adilino, pajé da comunidade Nova Esperança. Segundo explicação, a pedra do pajé atrai aquela do corpo do doente. Ela é, portanto, também o princípio da cura. Na sua essência, o pajé já é *dubiedade*; a pedra é, ao mesmo tempo, o que lhe permite curar e o que lhe permite causar doenças e matar¹⁷.

Não sem razão: por trazerem as doenças consigo e delas advir o poder que possuem, os pajés evitam vacinas e remédios fortes, que, segundo eles, apagam a força de suas pedras. Seu Artur, pajé morador do Sãkoã, contava que perdera a “força de pajé” porque tomara muitos antibióticos - e também porque estivera na “lei dos crentes”. A maneira de recuperar é mascar *katsowaru*, folha amargosa, folha que o pajé utiliza desde a sua iniciação.

Segundo o relato de vários, na iniciação do pajé, o primeiro passo deve ser passar meses na mata, jejuando, ou comendo muito pouco e mascando *katsowaru*. É, então, na própria *folha amargosa* que a sua primeira pedra *se apresenta*. Ele a introduz no corpo e assim vai introduzindo todas as pedras que recebe ou que, no futuro, vai tirar do corpo dos doentes.

Um evento freqüentemente relatado, como ponto alto da iniciação de um pajé forte, é a visita da onça. O pajé, *meêtu*, tem que controlar o medo e permitir que a onça o lamba. Ao final, a onça se transforma em gente, o convida para tomar rapé e lhe dá a sua pedra.

Manoel, pajé da Nova Vista, diz que o pajé, em sua iniciação, fica *desprezado*. Além dos meses iniciais, em que permanece na mata, por um ano, ele ainda deve manter-se isolado, morar sozinho, em uma casinha separada, comer muito pouco e não ter relações sexuais.

¹⁶ O feitiço feito através do envio de pedras de doença por xamãs inimigos, parece não ser exclusividade dos Apurinã, já que Rangel (1994) o observa entre os Jamamadi, assim como Pollock entre os Kulina (1985), podendo-se até pensar num padrão regional. Dal Poz (1985: 48) observa que a palavra “arabani” (as pedras que fariam adoecer pessoas), de origem Jamamadi, é hoje corrente na região, sendo usada tanto por brancos como por índios. Rangel a observa como sinônimo de feitiço e não de pedra, como é correntemente usada pelos Apurinã.

¹⁷ A ambigüidade, entre os poderes de matar e curar, é um traço comum aos xamãs amazônicos, como discutem Wright & Whitehead (2004).

Por ser uma provação muito dura, penosa, afirmam, poucos querem ser pajés, e muitos dos que *curam* não passaram pela iniciação completa. Por isso, alguns dizem, os pajés, hoje, não seriam tão fortes. Uma pedra pode ser obtida, também, com um outro pajé. Seu Artur, por exemplo, teve a pedra dada, inicialmente por seu pai e “tios”. Outros conseguem de pajés *encantados*, ou seja, de pajés já “mortos”, que habitam, na verdade, outras terras.

Aquele que possui pedras no seu corpo, dadas por outra pessoa, pode ou não se desenvolver comendo *folha amargosa*. Há pessoas que trabalham somente com sonhos, *ajeitando* lugares assombrados por almas ou “bichos” da mata, adivinhando coisas que ainda não aconteceram, aparando pedras de outros pajés. Nos seus sonhos, me contava um velho longe de casa, ele visitava a sua aldeia e verificava se todos estavam bem. Há cantadores que *recebem* as suas músicas em sonhos; Zé Batata, morador do lago do Tsapuko, cantou a música que aprendeu quando seu espírito esteve em Manaus.

Um pajé cura utilizando *katsoparu*¹⁸ e *awire*. O pajé tem o seu próprio *katsoparu* e *awire*, mas a pessoa que solicita a cura, em geral, é responsável por providenciar para a ocasião. O pajé deve mascar o *katsoparu* e tomar muito rapé, até ficar *de porre*. Às vezes, a cura é feita de forma privada, na casa do doente; mas, muitas vezes, todos conversam, mascam, até que, a uma certa altura, o pajé dá início à cura. Eu sempre achava um pouco engraçado, porque não se faz alarde, todos continuam conversando, como se nada estivesse acontecendo. Ele cura, chupando o local, com barulho. Muitas vezes, mostra a pedra e explica qual a doença, como o doente a adquiriu e o que deve fazer. Explica se é feitiço, ou ação de *um bicho da mata*¹⁹. Ele introduz a pedra no corpo e pode, então, recomendar remédios ou tratamentos. Os remédios em geral são plantas, mas podem ser também remédios industriais, *de farmácia*.

¹⁸ Mascar-se o *katsoparu* (ipadu) planta, aparentada com a coca, em momentos de cura, mas também só para conversar, pelo prazer. O *katsoparu* é apreciado pela maioria dos homens, e por algumas raras mulheres e meninas. Em geral, mascar é algo realizado à noite ou no fim da tarde. Às folhas mistura-se o *kuxumataru*, cipó amargo, e o *merori*, cinza de cacau *da mata*, doce e ácida. Utiliza-se sempre o *awire* nestas ocasiões. O *awire*, que também tem seu tempero *da mata*, *akotãta*, é forte, e se tomado demasiadamente leva a desmaios e vômitos. É utilizado em todos os momentos, independente do *katsoparu*.

¹⁹ Ou de outras formas. Numa situação que presenciei, a pessoa em questão adoeceu por usar a espingarda de seu irmão, pajé, e, por isso, ter ficado com uma pedra.

Um pajé pode, entretanto, fazer uma pessoa adoecer, e ele o faz, inclusive, quando, pretensamente, está curando, jogando uma de suas pedras²⁰. É sempre a ambigüidade.

Há outras técnicas de *curar*. Seu Artur contava que José Caetano, seu avô, *curava assoprando*. Também Amadeu explicou que seu pai trabalhava com sonhos e com rezas (*katxûkarupuana*). A reza, uma cantiga, não precisa que a pessoa seja pajé. A *palavra* funciona para a cura e proteção. Uma outra folha da mata, *kawamaru*, é usada, fumada, para o *porre*. Usa-se, também, *awire* e *katsoparu* mas não se tira a pedra, assopra-se, cantando.

Um dos problemas mais comuns, para um pajé resolver, são os bichos que *puxam*, levam consigo o espírito de crianças. Há uma série de alimentos que o pai e a mãe devem evitar quando a criança é ainda pequena – até ela ter cerca de dois anos. Os principais são os peixes e caças de grande porte, mas também, já me citaram, feijão, cachaça, coco, abacaxi, *katsoparu*, manga. Esses últimos não levam a sombra, mas prejudicam a saúde da criança, uma vez que, pelo leite da mãe, ela absorveria o alimento²¹.

Dentre os peixes, são citados, em geral, o caparari, o filhote, a pirapitinga, a pirarara e o jaú. Dentre as caças, os macacos cairara, preto e prego; o tatu rabo de couro e canastra e o tamanduá bandeira; também se menciona a carne de boi. Se os pais comeram carne de boi, a sombra da criança é levada para campos grandes; quando comem peixe grande, a sombra é levada para o fundo do rio; se comem macaco, é nos galhos de uma árvore que está a criança. Quando o peixe *puxa*, a criança fica amarela, chora muito, não quer comer, nem mamar, tem tremedeira e falta de fôlego (a criança só respira quando o peixe sobe para a superfície). É um descuido dos pais, mas um descuido muito comum. O pajé sempre tem trabalho.

O pajé diagnostica, toma rapé e *katsoparu*, vai dormir. Durante a noite, seu espírito vai resgatar a *sombra* da criança. Este movimento é perigoso. Se for um pajé fraco, pode, por exemplo, ficar preso na entrada de um buraco de peixe e morrer. O pajé chega com chuva e trovão, momento em que a criança respira novamente.

²⁰ Saez (1995) associa xamanismo e guerra, e atribui a permanência desta instituição entre os Jaminawa ao fato do feitiço vir sempre do exterior, ou seja, ao contrário do que ocorreria em outros grupos Pano, o xamã não representaria um perigo à paz interna. Ainda que, no caso Apurinã, o pajé tenha este papel de defensor de perigos externos, não são raros os casos em que pajés próximos (moradores da mesma comunidade ou aldeia) são acusados de feitiço, algumas vezes aproveitando-se da situação de cura.

²¹ Uma mulher me mostrou, certa vez, as fezes da sua filha, com diarréia devido ao *katsoparu* mascado pelo pai. A cor das fezes era a cor do *katsoparu*.

O universo dos pajés é os sonhos. Neles, seu espírito sai, visita outros lugares, cumpre tarefas. Outros espíritos guiam o pajé nestas jornadas: os *bichos*, ou *chefes de bichos* (*hāwite*), com quem trabalha. Cada pajé possui o seu, ou os seus: onça, cobra, mapinguari...

Outro problema comum, em crianças e em adultos, são as flechadas de “bichos”, “flechadores” (*kipuatitirã*). Trata-se dos “chefes” (*hāwite*). Um varador novo, explica Valdeci, é especialmente perigoso. Banha-se as crianças com a planta pipioca (*kawaku*) como prevenção, ou uma mulher espirra o leite de seu peito. As crianças são as menos resistentes aos flechadores²², podendo morrer em decorrência destes ataques.

De acordo com Otávio, chefes de espécies animais são pajés, pelo menos é nesta qualidade que conversam com os pajés humanos. Uma das funções do pajé é dominar, controlar estes seres: fazer, por exemplo, com que parem de “assombrar” ou que as cobras parem de picar.

Segundo Otávio, se as cobras estão mordendo, o pajé vai à terra debaixo da terra, e quebra o arco e a flecha da pessoa que lá encontra. Embaixo da terra, segundo ele, é a terra dos *chefes*. Acerca desta terra, Adilino diz que é a terra das onças (ver Parte 2, Capítulo 3, *Mayākoru Kosanatu*), elas mesmas pajés, que, lá, vivem como gente. De qualquer forma, cabe ao pajé andar por mundos que só ele conhece, e utilizar da sua intimidade com este universo em favor dos seus parentes; em favor de controlar o que é ameaçador.

Conta-se muito sobre as antigas festas dos *Kamatxi*, seres que moram nos buritizais ou tabocais. Segundo Laura, são os *chefes* do buriti. Perigosos para as mulheres, eles vinham para as festas, onde se usavam flautas, festas em que as mulheres deveriam permanecer fechadas. Os pajés os buscavam.

Mas esta capacidade do pajé pode, potencialmente, fazer dele uma ameaça. As picadas de cobra, os ataques de onça são, por vezes, atribuídos a pajés. As onças são pajés, mas os pajés também podem ser onças. Os pajés andam no mundo como onça. Uma mulher me relatava como um pajé *antigo* comera, como onça, a sua família. Quando eu contei a história a Adilino ele contextualizou, discordando do que me fora dito: ser onça é uma “capa” que o pajé veste, em outras

²² As matas são infestadas de perigos. Significativos nas histórias também são os *tokĩtxi*, “bichos”, no termo da região – a palavra bicho traduz o que eu, por exemplo, chamaria de “mostro”. Um deles é o mapinguari, mas há histórias sobre o “chefe da taboca” e o “chefe do macaco da noite”. São todos como “comedores de gente”. Muitas vezes ambíguos, as pessoas não os identificavam dando-lhes mulheres para casarem (que eles comiam) ou convidando-os para festas, quando também aproveitavam para criar artifícios para conseguir suas presas.

palavras é algo exterior, o pajé tem controle sobre isto²³. Banisa (Parte 2, Capítulo 3) conta história de morte por onça-pajé, mas nesta como em outras histórias que ouvi, não se menciona ele não saber o que estava fazendo.²⁴

O pajé possui, portanto, uma natureza ambígua, já que anda entre animais e pessoas. Esta natureza o leva a controlar estes outros universos, ou a ameaçar, como cobra, como onça. É na selvageria, afirma Taussig (1993), que o xamanismo encontra seu poder. Talvez tenha razão, mas, no caso Apurinã, é também no controle dela. Ou depende do ponto de vista, o que outros vêem como *bichos*, o pajé vê como gente (ver narrativas, Parte 2, capítulo 3) e, alguns, como sua família.

Quando eu tomava rapé, recorrente ouvia: “agora vai chover”. A brincadeira tem um sentido: os pajés poderosos controlam o tempo. No temporal *vem doença*, me contava Valdimiro, morador do Bom Jesus, no rio Seruini. A pedra do pajé pode acompanhar estes tempos, em especial, a chuva com sol, o *tempo vermelho*. Muitas epidemias são atribuídas a estas pedras: há pajés responsabilizados por mortes de aldeias inteiras. Pajés habilidosos, conta-se, acordados ou em sonho, aparam com seu *mexikana* (canudo de tomar rapé) a pedra que vem para sua aldeia.

* * *

Numa história de morte que me foi narrada, a vingança foi feita através de um *batuque* (provavelmente, um terreiro de umbanda, acredito), em Manaus. O matador se perdeu na mata e quando saiu, já estava doente: só lhe restou morrer. Também são temidas as feitiçarias de “branco”. Como é relatado por Wright (2004), para os Baniwa, o universo das “guerras invisíveis” não utiliza somente o xamanismo tradicional. No caso dos Apurinã, não só para vingança, mas também para a cura, procura-se formas identificadas como “de fora”: há pajés que pertencem a sociedades espiritualistas ou que procuram conhecer o Santo Daime, como maneira de entender melhor o que “deve e não deve” fazer como pajé, por exemplo.

²³ Viveiros de Castro (2002: 351) afirma que a idéia de “roupa”, para expressar o “envoltório”, em especial dos xamãs, é comum em vários povos.

²⁴ Carlos Fausto (2004) e Viveiros de Castro (2004) observam que a associação entre xamã e onça é recorrente no xamanismo amazônico. Segundo Fausto, é comum a existência de espíritos auxiliares, e a onça é o principal deles. Esta transformação em onça altera o ponto de vista do xamã, e é por isso que ele pode ver os seus como presas – a idéia contestada por Adilino.

Na região, por vezes se ouve das *sessões*. Quando comecei a trabalhar no rio Purus, era com muitas ressalvas que alguns Apurinã da região da Água Preta, me falavam das “sessões”, porque, me diziam, era “coisa de branco” – uma preocupação, me parece, relacionada a uma imagem que se preocupavam em passar para mim. De qualquer forma, muitos freqüentavam as sessões.

Alguns, destes que trabalham com sessões, *recebem* principalmente pajés já falecidos, mas há outros, como Massimino, da aldeia Mipiri, que trabalham com encantos que moram embaixo do rio. Perguntei a um pajé quem eram os *encantos*, a explicação foi a seguinte:

“Os judeus atravessavam o mar²⁵ quando a água veio. Pediram para virar encantos. Nosso Senhor disse: ‘encante seja!’ e eles se transformaram em encantos. Além disso, todos aqueles que se afogam no rio, e o corpo não é achado, é porque virou encanto. Parte dos botos do rio são encantos. Aqueles que viram barcos, não. Os encantos são gente, moram numa cidade e se transformam hora em boto, hora em cobra, hora em outro bicho. Disse que para o pajé a água é fumaça, e debaixo do rio é uma cidade, que ele visita. Perguntei se o pajé forte virava encanto. Disse que não: o pajé vai para Kairiko.”

(Diário de Campo, 22 de outubro de 1995)

Na sala de Massimino, no dia de sessão, uma mesa com pano branco, um livro, cachaça e um auxiliar que o apara quando chegam os *encantos*. As pessoas procuram pelos pajés, mas também por médicos que há entre os *encantos*. Por vezes, pessoas que, ao morrer, *se encantaram* visitam seus parentes nestas sessões.

Em sessões onde vêm espíritos de pajés antigos, não se utiliza a cachaça, mas o *katsoparu* e o *awire*. Estes pajés falam também em Apurinã, curam e dão conselhos para a comunidade. É com eles que alguns pajés atuais conseguem suas primeiras pedras.

* * *

Os pajés defendem a sua comunidade contra pedras de inimigos humanos. Protegem e remediam os ataques de seres da mata. São eles poderosos “guerreiros”, uma vez que podem

²⁵ Como é possível observar na Parte 2 (Capítulo 2), as histórias referentes à passagem do mar são muito comuns entre os Apurinã, e algumas pessoas fazem paralelos diretos com episódio bíblico relativo a Moisés.

causar a morte maciça de seus inimigos. São sempre alguém a se temer, porque não se sabe exatamente o que sabem e o que fazem. Eles têm *ciência*, mas é essa ciência que pode fazer deles ameaças potenciais, ou pessoas incompreendidas. É este caráter que aparece nas histórias na Parte 2 deste trabalho (capítulo 3), onde o pajé está sempre ou em conflito ou em situações engraçadas com a família, que não compreende suas relações com os mundos *encantados*. Os pajés são intermediários, como os xamãs Piaroa (Overing, 1990), mas nem sempre conseguem ser “tradutores”. Nas histórias, o pajé é sempre um herói que, devido à sua ambigüidade e à sua *ciência*, percebe tudo um pouco além do que seus parentes, tolos, conseguem. Ele é, também, um herói calado, aquele que, aparentemente frágil, tem em mãos trunfos que ele sabe poderosos, mas que os outros não percebem.

Os pajés visitam várias terras, embaixo da terra onde se mora, embaixo do rio, até mesmo o céu, onde está *Tsora* - se forem fortes. Quanto mais forte é o pajé, menos limites há para o seu espírito. Se é assim em vida, em morte também o é. Os pajés *não morrem* – alguns falam *se encantam*²⁶ -, pelo menos os fortes. No momento da sua morte, ouve-se o *estrondo*. Na morte de pajés antigos, eles davam instruções precisas de como queriam ser enterrados para que pudessem sair dos seus túmulos. Em alguns casos, os túmulos dos pajés permanecem limpos. Em outros, conta-se que eles são vislumbrados entre bandos de animais, como queixadas.

Nas histórias, várias são as terras para onde vão pajés: *Kairiko*, como é mencionado acima; o espírito de *Awãã* (história na Parte 2, Capítulo 2) foi para *Ipotoxite*, terra sagrada; *Mayãkoru* (Parte 2, Capítulo 3) foi para a terra das onças, debaixo desta; André (Parte 2, Capítulo 3), antepassado do *peçoal do Tacaquiri* e pajé afamado, está no fundo do Lago da Cobra com seu sogro, Payanã. Benedito, outro pajé muito famoso, revelou, em sonho, a Artur, que está em *Putxeene* – terra que o próprio Artur não sabe onde é – com a família que *levou* consigo.

Otávio, morador da aldeia Mipiri, me explicava: há o espírito e a alma (*kamuru*). Espírito, segundo ele, é o que se vê no olho, e, quando a pessoa morre, segue direto para o céu. A cada parte do céu, corresponde uma parte para os espíritos, separados de acordo com o motivo de sua morte: doença, pessoas *matadas*, picada por cobra, etc. As partes do céu são indicadas pelos trovões, cada um com nome, dependendo do lugar onde soam. Corina, quando ouvia trovões,

²⁶ Ainda que na observação acima, *encante* servia exclusivamente para aqueles do rio, de forma mais genérica, as palavras *encantado* ou *encante* servem, no português regional, para denominar os seres ambíguos: animais e humanos ao mesmo tempo. Como pode ser observado nas narrativas, tradutores, como Camilo, utilizam a palavra *encantar* e *encantado* para o que se refere a mundos não humanos.

entristecia, pensava nos que morreram, segundo ela. É comum afirmar que um trovão é *penoso*, pela lembrança que traz.

A alma, *kamuru*, que alguns traduzem por *curupira*, é a parte da pessoa que fica na terra e assombra. Segundo Otávio, são só as almas das pessoas ruins, mas não sei se isso é um consenso. De qualquer forma, elas são presentes e temidas. Teme-se passar em cemitérios, moradias onde muitos já morreram, ou locais onde aconteceram conflitos; estes são especialmente infestados de *kamuru*. Para acalmar o *kamuru* são realizadas festas, *isaĩ*, segundo Abdias, por dois ou três anos seguidos, ou enquanto a alma solicitar, em sonhos.

Os pajés não morrem como os outros, *se encantam*. Segundo as histórias Apurinã, todos eram imortais, mas saíram da terra sagrada (ver histórias Parte 2, capítulo 2) e não conseguiram acompanhar os *Otsamaneru*, povo que está hoje em *Ipotoxite*, terra onde não se morre. A tristeza com a morte, e com esta terra de finitude, em que se encontram hoje, é constantemente repetida nas histórias. Diferente dos Krahó (Carneiro da Cunha, 1978) em que o mundo pleno é o dos vivos, a terra em que vivem os Apurinã, hoje, é *terra de cupim*, em contraste com a terra de onde vieram, *Kairiko*, e para onde deveriam ter ido, *Ipotoxite*. Os pajés são aqueles, dentre os Apurinã, que ainda permanecem imortais, já que, na sua “morte”, sempre vão para estas outras terras.

Capítulo 2 - Kariwa

Seringal

Fui com Corina e Guilherme no “patrão” deles. Atravessamos o lago de canoa e depois andamos. Esperamos algumas horas na casa de Antônio Venâncio. Corina levava um panelão cheio de mantas de peixe seco. Antônio Venâncio tinha mais uma pilha de peixe em sua casa. Comemos bolacha e tomamos café. Antônio Venâncio está morando numa casa grande, assoalhada, na beira do rio. Suas filhas tinham o cabelo cheio de fivelinhas. Ele agora é “patrão” de vários daqui. Trabalha com dois patrões, Rubens e mais um.

Chegou o patrão de Corina, Rubens. Descemos até o barco dele. O barco era cheio de mercadorias – barco de marreteiro. Ele falou que R\$0,50 era o preço do quilo de peixe. Corina começou a responder, irritada, que isso não pagava o trabalho. Rubens respondeu que como era “da mata” iria pagar R\$1,20. A toda hora olhava para mim, apreensivo.

O peixe deu, acho, R\$78,00 e ele falou que o saldo de Corina era R\$65,00. Corina pediu lima e prego. Rubens disse que não tinha. Corina irritou-se de novo, o que mais precisava não tinha. Assim continuou. Ela comprou várias coisas: açúcar, sal, sabão, “liga” (torniquete) para a baladeira do menino pescador, bombom e cachaça, para o Fortino. Disse que queria um pouco em dinheiro. Para pagar a pessoa que iria serrar as tábuas da sua casa.

O patrão media as coisas com a fita ao contrário (não dava para ver se era um metro mesmo), fazia as contas sem falar o preço. Também cedia à irritação de Corina.

(Diário, São Jerônimo, 13/07/2002)

Antônio Venâncio é filho de Brás, irmão de Corina. Rubens é seu patrão já faz tempo. A cena é parte das relações de Corina, e é parte de um sistema que organiza a produção e o

comércio na região, e conecta esta região ao mundo. É parte de um sistema construído no período auge de exploração da seringa: no rio Purus, entre os anos de 1870 e 1913.²⁷

A produção asiática acabou com a viabilidade da borracha amazônica. O preço da borracha atingiu o pico em 1910, mas começou a cair no mesmo ano. Iniciava-se, assim, a decadência [Weinstein, 1993 (1983)]. A produção continuou crescendo, apesar da queda de preços; a exportação só veio a diminuir a partir de 1913. Em 1928, o preço da borracha caíra tanto, que a castanha já a superava como produto de exportação [Tocantins, 1982 (1960): 141].

Aparentemente, a sociedade criada com base na economia da borracha não se desmantelou com a crise (Almeida, 1992). Os seringueiros não foram embora. Não teriam como, mas muitos dos *patrões* o foram. No alto Juruá (Almeida, 1992) e, acredito, também no rio Purus, os seringueiros permaneceram nos seringais abandonados pelos patrões, dedicando-se à agricultura e produzindo para o mercado regional. Novos produtos de extração, como a castanha, passaram a figurar, ao lado da borracha, como recursos comercializáveis.

A partir de 1943, com a Segunda Guerra Mundial, a produção seringueira renasceu das cinzas. O Eixo detinha os seringais asiáticos, os Aliados necessitavam borracha. Conta a memória dos que viveram esta época: a escolha era ir para a guerra ou para a Amazônia.

Com o fim da guerra, a borracha novamente deixa de ser produto lucrativo, mas até 1985, os seringalistas foram financiados e seu sistema de exploração do seringueiro apoiado pelo governo. A partir de 1985, são retirados os subsídios do governo para o preço e produção da seringa. Os “patrões” abandonam os seringais (Almeida, 1992).

Na época áurea da economia da seringa a dívida perpassava todo o caminho da borracha, do produtor ao aviador: as mercadorias dos seringais eram obtidas nas casas aviadoras de Manaus e Belém, estas por sua vez estavam vinculadas às casas exportadoras estrangeiras [Tocantins, 1982 (1960); Oliveira Filho, 1979; Weinstein, 1993 (1983)]. Com as casas aviadoras, eram os “patrões” que permaneciam em débito, ou seja, adquiriam mercadorias, em troca da produção futura.

A economia da região de Pauini, baseada, que foi, na economia seringueira, encontra-se, desde a decadência desta, sem grandes impulsos. De acordo com as estatísticas do IBGE, em 1997, o município possuía uma única empresa com CGC nele sediada e apenas três atuando.

²⁷ Este trecho do trabalho, acerca da história documental do rio Purus e mais detalhadamente acerca do Posto Marienê, reproduz, de forma modificada, com partes aumentadas e outras resumidas e enfoques diferentes, material e texto já apresentados na minha dissertação de Mestrado (Schiel, 1999).

(IBGE, 1997). Somente em 2002, Pauini passou a ter algum acesso à rede bancária, através da associação do banco Bradesco com os Correios.

Ribeiro (1993) caracteriza a indústria extrativista como das que mais rapidamente exterminou a população indígena. Só não foi mais letal, segundo este autor, devido à fugacidade da febre da borracha. Vários, que tratam de histórias locais dentro do contexto da seringa, indicam a violência contra as populações indígenas, que eram vistas, nos primeiros anos, como empecilho para o estabelecimento de um seringal. Wolff (1999), escrevendo sobre a história de mulheres no Alto Juruá, trata, também, das trajetórias de índias sobreviventes de “correrias”, massacres. Franco (2001), em estudo também no Alto Juruá, acompanha a trajetória dos *Miltons*, família parcialmente formada por índios sobreviventes.

Aquino (1977; ver também Aquino & Iglesias, 1994) afirma, para os Kaxinawá do rio Jordão, ainda na bacia do alto Juruá, que, até 1920, eles somente sofriam as “correrias”. A partir desta data foram incorporados como mão de obra.

A violência dos primeiros anos, na região do Purus, não foi tão fartamente documentada como no Juruá. Os Apurinã falam dela, no entanto, no cotidiano. Em algumas das narrativas (Parte 2, Capítulo 4) transcritas neste trabalho, ela está presente. Mas os Apurinã não só morreram com o advento dos seringais; eles também trabalharam neles. A utilização dos Apurinã como mão de obra parece bem anterior à dos Kaxinawá. Já Chandless (1861a) e Silva Coutinho (1863) referem-se a Apurinã trabalhando, seja em seus barcos, seja em “feitorias”. Em 1872, Labre também afirmava que os Apurinã faziam “pouco comércio em troca de salsa, seringa e óleo, que já vão aprendendo a colher com a gente civilizada” (1872: 29). Polak, missionário anglicano, acerca deste mesmo período, da década de 1870, refere-se ao princípio da inserção dos Apurinã no sistema de comércio dos seringais:

“Nos seus hábitos são muito retraídos, e por sua própria vontade não buscam as vantagens oferecidas pela, nem são desejosos de ter negociações com, a civilização, evidentemente sentindo-se muito mais à vontade quando longe de todos os estrangeiros; e para isso, contudo, muitos deles possuem boas razões(...) Apenas durante os anos recentes, desde que comerciantes começaram a subir o rio Purus, visando coletar o látex da borracha e fabricar a borracha que cresce aqui e ali em suas margens, os Ipurinás começaram a sair de seu isolamento; alguns deles, quando assim o querem, preparam algumas libras de borracha para negociar com os comerciantes em troca de farinha, uma roupa ou outra, ou alguns instrumentos dos mais ordinários, e aguardente, a qual não os tem ajudado no rumo de um nível mais elevado de

moralidade; felizmente, devido a sua natural índole reservada e taciturna, a influência negativa até agora foi sofrida apenas por uma parte mínima da tribo”

(Polak 1894: iii-iv)

Steere (1901) visitando, em sua viagem, aldeias de índios Apurinã e Jamamadi, no rio Mamoriá-Mirim, já os via com relações com o *patrão* local. As doenças e a morte aparecem em várias de suas observações acerca dos índios, tendo, na época, recém dizimado a aldeia Jamamadi. Steere afirmava, acerca dos Apurinã:

“Eles (os Apurinã) são mais fortes mental e fisicamente do que seus vizinhos e mais capacitados para lidar com o tipo de civilização que os havia alcançado. Alguns trabalham como empregados nos seringais e vários chegaram ao Pará nesta condição.” (Steere, 1903: 374)

Na década de 50, Schultz e Chiara (1955) visitaram três famílias Apurinã que moravam perto da foz do rio Acre. Uma destas casas situava-se na frente de um seringal. Relatam que os Apurinã viviam "em contato constante e dependência econômica dos neo-brasileiros, empregando-se os homens como seringueiros, trabalhadores de roça, caçadores e pescadores" (Schultz e Chiara, 1955: 182).

Os seringais se desmantelaram, os produtos rentáveis são outros, compra-se e vende-se para *marreteiros*, comerciantes itinerantes. Todo o sistema de trabalho e venda do produto do trabalho tem relação direta, no entanto, com o que foi construído no período da exploração seringueira.

Entre os Apurinã que conheci, a maneira de organizar a produção e a obtenção de bens industrializados deve muito ao sistema dos seringais. Ao invés de “barracões” (ainda que haja alguns comércios em comunidades ribeirinhas), entretanto, os negócios são feitos com barcos de *marreteiros*, comerciantes itinerantes, ou na cidade de Pauini ou Lábrea (para os moradores do Tumiã). Estes, como qualquer pessoa com quem se estabeleça uma relação comercial, são chamados de *patrões*. Vender produtos em Pauini é uma possibilidade mais presente para as comunidades próximas da cidade. Comunidades distantes, situadas mais ao alto dos igarapés enfrentam a ausência de *marreteiros*, que não se animam a ir tão longe. Por outro lado, com a extensão das aposentadorias a quase todos os idosos, a maioria das comunidades tem que organizar idas mensais à cidade, quando se aproveita para negociar a produção. As

aposentadorias, os salários de professores e agentes de saúde são outra fonte de dinheiro para algumas pessoas das comunidades.

É comum que as relações com comerciantes se estabeleçam a partir de dívidas, frutos de adiantamentos em mercadorias. Qualquer pessoa que queira trabalhar como “patrão” deve ter mercadorias para vender, e comprar a “produção”. O sistema funciona como elos numa corrente de compra, venda e endividamento.

Em geral compra-se sabão, sal, café, açúcar, óleo e diesel (para acender lamparinas). “Quando se está com condição” compra-se leite, bolacha. Outros produtos que se considera necessários são roupas, baldes e bombril. Há ainda uma infinidade de outras coisas, que, por não serem o básico, vão do gosto pessoal – e das possibilidades - como sandálias, chapéus (bonés), cachaça, bombom, bolacha, perfume, creme para o cabelo, dentre muitos outros.

Os produtos para venda variam muito, mas são os mesmos dos não índios e têm preços muito baixos, contrastando com os produtos industrializados, que são caros. Na verdade, há regiões, cada uma com um tipo de produção, e a variação é de acordo com o ambiente e com as preferências e habilidades. A castanha é, provavelmente, o produto de maior valor comercial, hoje. Além dela, vende-se também vassouras, feitas de cipó titica, peixe seco, carne de caça salgada, farinha de mandioca, copaíba (na região do Mamoriá), feijão de praia, entre outros.

A história da borracha é parte da história e da realidade dos Apurinã. Isto é verdadeiro para a suas relações comerciais e de produção, assim como é verdadeiro para suas relações sociais e com a forma como se pensam no mundo hoje. Quando contam sua trajetória, os Apurinã falam dos locais onde trabalharam, dos seringais ou *colocações* de seringais em que trabalharam.

Política Indigenista

O aproveitamento da mão de obra aconteceu de fato com os seringais. Como projeto, como ideologia, fez parte, também, de tentativas de missionamento, assim como de um posto, efetivado no rio Seruini, o Posto Marienê.

Silva Coutinho lamentava, já, a falta da “mão protetora da sociedade” para os índios do Purus (Silva Coutinho, 1863: 29). Para ele, os índios eram “crianças”, sem consciência, sujeitas a todo tipo de violência, situação que levava o país a perder “filhos prestimosos”. Faz, então,

levantamento de onde seria possível fundar missões.

O seringalista Labre, em seus escritos, afirmava serem os índios brutos, e acima de tudo, antropófagos. O seu projeto de civilização refletia esta visão:

“Para o bom resultado seria muito conveniente transportá-los insensivelmente para centros colonizadores em outras províncias, no fim de algumas gerações estariam os seus descendentes civilizados na lavoura, e o Estado teria homens úteis e aproveitáveis.” (Labre, 1872: 25-6)

Em Labre, portanto, o trabalho servil era um fim em si mesmo. No ano de 1875, Labre recebeu apoio financeiro da presidência da província do Amazonas para fundar uma missão no rio Ituxi (Relatório dos Negócios da Agricultura, 1875: 289-90). Ainda que não existam informações precisas na documentação, acerca desta missão, é possível que a missão de Labre seria a mesma que, nos anos seguintes, viria a ser conduzida por missionários franciscanos no rio Ituxi (Kröemmer, 1985: 75), ao lado de outras tentativas, nos rios Tapauá, Mucuim e Mamoriá-Mirim (Barão de Maracaju, 1878; 1879), ou seja, nas proximidades de cidade atual de Lábrea. O missionamento teria, então, atingido grupos Jamamadi, Catauixi, Juma, Paumari e Apurinã. A missão Nossa Senhora do Ituxi teria conseguido “descer” trinta e um índios Apurinã, mas teve curta duração, havendo sido suspensa em 1881 (Kröemmer, 1985: 73; Dias, 1881).

Outro projeto significativo foi o de missionários anglicanos, na décadas de 1870 e de 1880 no igarapé Hyutanahã (Polak 1895, Clough 1872; The South American Missionary Magazine 1872-76). Neste caso, para a “civilização” eficaz, catequizavam crianças, já que a prática de venda ou troca de crianças era corrente (Kroemmer, 1985; Ehrenreich, 1929). Segundo Ehrenreich, ainda, os esforços dos protestantes ingleses em cristianizar os Apurinã haviam malgrado porque não conseguiam impedir que trabalhassem na extração, em condições próximas à escrava (Ehrenreich, 1929: 310).

Talvez pela distância temporal, ou pela localização espacial, nunca ouvi referências a estes empreendimentos missionários na memória oral.

O Posto Indígena no rio Seruini

De maior importância e presente nas histórias atuais dos Apurinã está o Posto Indígena Marienê. Este posto, que funcionou entre as décadas de 10 e 50 do século XX, faz parte das trajetórias familiares e pessoais de muitos. Um empreendimento grande, o posto reuniu índios Apurinã de regiões diversas.

O Serviço de Proteção aos Índios, SPI, com ideário baseado no positivismo, tinha como meta proteger, respeitar e trazer os índios para a “civilização”. Postos eram fundados com o objetivo de serem os locais onde se alcançaria estes objetivos.

O Posto Indígena Marienê, posto do Serviço de Proteção aos Índios – também denominado Posto do Seruini ou Pedro Dantas – foi fundado no rio Seruini, afluente do Purus, em 1913. O posto teve seu princípio em meio a um grande conflito entre seringueiros e índios. Conflito de grandes proporções que chamou a atenção da sociedade nacional, por alguns dias ao menos, para os Apurinã, e para a violência a que estavam sujeitas as populações indígenas em geral. O caso ganhou destaque na imprensa do Rio de Janeiro e, discretamente, foi noticiado pelo jornal local:

"O subdelegado do 5 ° distrito Major Trajano Alves Costa, em data de 20 de julho preterido, comunicou ao Delegado de Lábrea que em meados do mês de junho próximo passado, no alto Sepatini, desta comarca, uma leva de selvagens, pertencentes à tribo dos Apurinã, investira contra os seringueiros do Coronel Paulo Ferreira do Nascimento e do Sr. Isaac Pontes, matando 7 brasileiros, Júlio Marques, Antônio Vicente, Antônio Pereira, Francisco Pereira de Souza, José Antônio do Nascimento, Firmino e Manuel de tal e deixando um gravemente ferido."

(O Correio do Purus, Lábrea, 17/08/13)

"A Brutalidade do branco provoca o índio: um renhido combate entre índios e brancos no Acre"

"Telegramas recebidos hoje de Manaus dão-nos notícia de uma grande luta travada entre índios e trabalhadores do seringal Seruri, no rio Purus, de propriedade do Sr. Paulo Nascimento."

Dessa luta, ocasionada pelo desrespeito e conseqüente rapto de uma índia, resultou ficarem mortos de parte a parte, quarenta e três homens e muitos feridos. Os índios vencedores apoderaram-se novamente da índia raptada." (A Noite, 27/08/13)

“A esse propósito fomos procurar o Cel. Avelino Chaves que nos disse:

- Seruri é o principal porto de lenha, no médio Purus onde as ‘gaiolas’ (navios) fazem o abastecimento daquele combustível tão necessário para suas viagens.

O proprietário é o Sr. Paulo Nascimento, homem morigerado e sério, tendo quase sempre sob suas ordens para cima de 100 homens, encarregados do transporte de lenha. Naturalmente foi um desses homens que, raptando a índia, fez com que os índios atacassem o seringal. São essas as únicas informações que posso dar.”

(A Noite, 27/08/13)

"Fatos iguais a estes repetem-se diariamente, e sempre provocados pelos brancos. Torna-se necessário que o Serviço de Proteção aos Índios providencie e antes de qualquer revanche dos trabalhadores contra os índios aumentando ainda mais a carnificina já havida.”

(A Noite, 27/08/13)

Essas notícias dão uma idéia da dimensão do conflito. Mas o relato mais detalhado encontra-se num relatório do SPI:

“No dia 16 de junho de 1913, dois seringueiros de nomes Júlio Marques e Antônio Vicente, encontrando um índio e sua mulher, para se apossarem desta, mataram aquele após renhida luta corporal, fugindo a índia na ocasião. No dia 18 do mesmo mês os índios, sob a chefia do tuxaua João Grande rechaçaram uma expedição composta de nove seringueiros, entre os quais se achavam os acima citados. Esta expedição, segundo uns, ia tratar de paz, pagando ao respectivo tuxaua a morte do índio com algumas mercadorias; segundo outros teria o criminoso propósito de continuar a obra destruidora. Desta expedição escaparam apenas três seringueiros, sendo Júlio Marques e Antônio Vicente os primeiros a caírem mortos. Dez dias após, uma tropa de cinqüenta seringueiros armados e bem municados atacou de surpresa uma maloca, praticando verdadeira carnificina. Todas as malocas então se reuniram e se armaram. Apavorados com a atitude dos índios, o seringueiros fugiram precipitadamente para a margem do Purus, muitos abandonando seus haveres.”

[Relatório da 1ª IR, SPI, s/d, apud Ribeiro, 1993 (1977): 46]

Morreram, na batalha que saiu nos jornais, 42 ou 43 pessoas, sendo 33 índios (A Noite, 27/08/13; *Jornal do Commercio*, 27/08/13; Velloso da Silveira, 1928; Velloso da Silveira, 12/07/30). Esta teria sido uma entre várias (Carta de Velloso da Silveira, 12/07/30, ms. Arquivo

do Museu do Índio). As ações tiveram por palco a região compreendida entre os rios Seruini, Tumiã e Sepatini. Os seringueiros envolvidos trabalhavam para os seringalistas Isaac Pontes e Paulo Nascimento (também denominado Cel. Lambança) (Velloso da Silveira, 1928)

Segundo os relatórios, funcionários do órgão entrevistaram e conseguiram “pacificar” o número surpreendente de setecentos a mil Apurinã (SPI, 9/09/14; Pereira de Lemos, 1932, ms. Arquivo do Museu do Índio).

Após o massacre, foi criado um posto no rio Seruini, afluente do Purus. Este posto teve vários nomes: Seruini, Pedro Dantas e, finalmente, Marienê.

“Esse posto (o Marienê) tem um barracão para sua sede, abarracamentos para moradia dos índios, um roçado de mil alqueires de mandioca, culturas de arroz, milho, feijão, bananeiras e cana de açúcar. É seu encarregado o Sr. João de Barros Velloso da Silveira que tem perpetrado relevantes serviços à causa dos silvícolas.” (SPI, ca. 1914, ms. Arquivo do Museu do Índio)

A primeira e curta fase do Posto Marienê terminou já em 1914, com poucas informações. O posto foi reinaugurado, na outra margem do rio, em 1920. Ano, segundo Bento Pereira de Lemos, de grandes desgraças no estado do Amazonas, devido à “febre biliosa” e a gripe, ao lado dos saques “motivados pela fome” (conseqüência da crise da borracha?). A inspetoria teria socorrido cerca de mil índios doentes. No Seruini morreram vinte e quatro pessoas em conseqüência de “febre biliosa”, dos quais vinte e dois eram índios Apurinã (Pereira de Lemos, 1921, ms. Arquivo do Museu do Índio).

Não houve mais relatos de epidemias no posto. Ao contrário do Manuacá, o outro posto da região, o Marienê foi sempre descrito como lugar saudável (Pereira de Lemos, 12/07/30, ms. Arquivo do Museu do Índio). O Posto Marienê constituiu exemplo de sucesso na década de 1920 e início de 30. Fotos tiradas entre os anos 1928 e 1931 eram, repetidamente, mostradas nos relatórios. Também eram orgulhosamente relatadas as taxas de produção. Anos mais tarde, seria recordado que o posto havia fornecido “açúcar, cereais e outros gêneros” para a região (Chauvin, 1942, ms. Arquivo do Museu do Índio). O Posto Marienê foi, portanto, um símbolo do progresso que buscava o SPI.

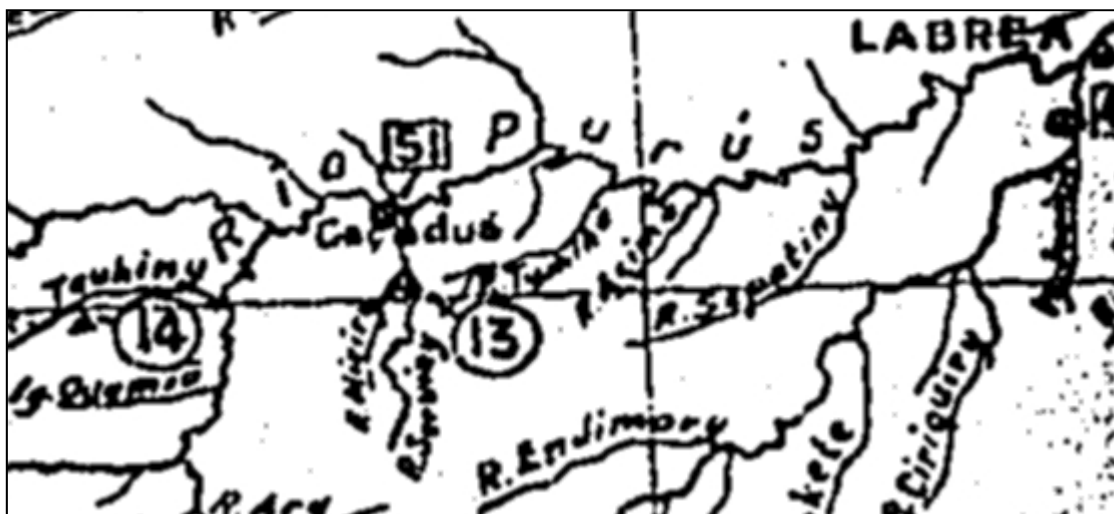
Tabela 1. Produção do Posto Indígena Marienê

	1922	1924	1927	1928	1929	1930	1931	1944
Farinha	350 alqueires*	166 paneiros	350 paneiros	720 alqueires	870 alqueires	1400 alqueires	1113 alqueires	800 litros
Açúcar		382 quilos	600 quilos	1900 quilos	1400 quilos	2200 quilos	820 quilos	
Arroz		125 quilos	4000 litros	6000 litros	3200 litros	5300 quilos	1440 quilos	330 litros
Milho		800 quilos	150 sacas	10000 litros	182 sacas	8000 quilos	1293 quilos	
Melado		16 latas		10 frasqueiras	45 frasqueiras	43 frasqueiras	135 litros	
Batatas					1250 quilos		25 quilos	
Cebolinha					60 quilos			
Cará					1425 quilos			
Manga					5000			
Pupunha					400 cachos		195 cachos	
Goma						72 frasqueiras	342 litros	
Banana						350 cachos	311 cachos	
Feijão		240 quilos						
Manga							6000	
Abacate							155	
Abacaxi							145	
Leite							1464 litros	
Ovos							1842	

As fotografias mostram os Apurinã vestidos, penteados, dançando Xingané ou “valsa” com os funcionários. Mostram também grandes prédios, como o da escola, a casa de farinha, gado, horta e máquinas para o “beneficiamento de produtos”, uma caldeira.

Duas figuras são recorrentes nos documentos referentes ao Posto Marienê, até seu período-auge na década de 30, o delegado dos índios do Purus, João de Barros Velloso da Silveira e seu genro e chefe de posto, Leonardo Sólton. João de Barros participara da “pacificação” dos Apurinã, juntamente com Bento Pereira de Lemos (Velloso da Silveira, 12/7/30, ms. Arquivo do Museu do Índio). O “delegado” era também dono do seringal Caçaduá, em política que parece ter sido recorrente no SPI (Oliveira Filho, 1988: 87; Souza Lima, 1995). Segundo jornais e referências em documentos da época, além dos relatos atuais, índios trabalhavam no seringal Caçaduá. João de Barros não é lembrado no Purus por ser “delegado de índios”, mas por ter sido um dos mais cruéis e injustos “patrões”.

Detalhe de Mapa dos Postos e Delegacias do SPI, 1930 (ms. Arquivo do Museu do Índio)



Legenda

- Unidades do SPI
- 13 Posto Marienê
- 14 Posto Tuini
- 51 Delegacia (Seringal Caçaduá)

O Posto Marienê, e provavelmente, seus “patrões” Barros da Silveira e Sólon, disputava terras com os seringais vizinhos, em especial o de Isaac Pontes. Em outubro de 1917, lei estadual declarou que as terras entre rios Seruini e Sepatini ficavam reservadas aos índios (lei no. 941, de 16/10/1917, *apud* Santilli, 1994: 62). Logo após a promulgação desta lei, o governador do estado do Amazonas considerou inválida tentativa de demarcação, favorecendo Isaac Pontes (Mourão, 05/12/17, ms. Arquivo do Museu do Índio). Por volta de 1920, a balança penderia para o outro lado e - segundo destacava, em relatório, o inspetor Bento Pereira de Lemos -, o governador do estado voltou a conceder as terras para Isaac Pontes. A inspetoria fez dois protestos contra a concessão, mas acabou resolvendo fazer um acordo, ficando os índios com a margem esquerda do Seruini, oposta à anteriormente concedida (Pereira de Lemos, 1921, ms. Arquivo do Museu do Índio).

Nestas condições, o posto veio a ser reinaugurado em 1920. Logo após a inauguração, ele foi atacado e saqueado por homens de Isaac Pontes. Os invasores foram expulsos pelo encarregado e outros funcionários do posto. Quarenta homens armados foram enviados pelo delegado Velloso da Silveira para prevenir novas ocorrências. Providências foram requisitadas localmente e junto às autoridades do estado; o posto permaneceu, entretanto, no mesmo local (Pereira de Lemos, 1921: 19, ms. Arquivo do Museu do Índio). O posto teve, então, sua área demarcada, cujos limites constam no relatório de 1924:

“107.931. 025 metros quadrados, abrangida por perímetro de 61.000 metros lineares, e uma frente de linha reta, para a margem esquerda do rio Seruini, de 29.960 metros. Limita-se: ao Norte com a posse de Isaac Pontes; a Leste, com o rio Seruini; ao Sul com terras devolutas; e a Oeste, com o igarapé Mixiri.”
(Pereira de Lemos, 1925: 41, ms. Arquivo do Museu do Índio)

A revolução de 1930 trouxe uma década de estagnação e desestruturação ao SPI. Em 1931, é formada uma Comissão de Inquérito, pelo Interventor Federal no Estado do Amazonas, Álvaro Maia, para apurar irregularidades na Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios do Acre e Amazonas. A Comissão levantou inúmeras acusações, incriminando, em última instância, o

Inspetor, além de encarregados e delegados de índios (Tribunal Especial, 1931, ms. Arquivo Nacional).

Dentre todos os acusados no inquérito, estava o Delegado de Índios do rio Purus e dono do seringal Caçaduá, João de Barros Velloso da Silveira. Seu vizinho, Bernardino Cardoso de Magalhães, e o parente do último, Azemar Damasceno de Couto, fizeram diversas acusações. Dentre elas, a de que Barros da Silveira atacara propriedade de Magalhães, de que tentara matar o herdeiro de seu seringal e o de castigar uma professora que tentara denunciá-lo. O agravante seria o fato de Velloso da Silveira contar com proteção oficial e da imprensa, bem como acumular boa parte de funções de autoridade, quais sejam, a de delegado dos índios, de delegado de polícia e de juiz de paz.

O testemunho de Bernardino Magalhães descrevia castigos físicos, torturas, impostos aos índios, moradores dos postos e o desvio de recursos dos postos para o seringal do delegado. De acordo com Magalhães, barcos da inspetoria foram vendidos na região. A caldeira que fora mandada para o local, com o fim de movimentar uma fábrica de tecidos e um engenho, havia sido abandonada às margens do igarapé Mixiri. Provas não foram fornecidas.

A defesa de Bento Pereira de Lemos buscou provar que a Comissão respondia a interesses políticos e econômicos da elite do Amazonas. Ao contrário da maioria das outras acusações contra a inspetoria, Bento Pereira de Lemos deu poucas respostas às referentes ao Purus. Pereira de Lemos só rebateu a acusação de que os barcos da inspetoria encontravam-se no Purus e haviam sido vendidos: ao contrário, afirmava, estavam no porto da Inspetoria, e a esta serviam, além da Secretaria do Estado e da Comissão de Fronteiras. Afora isto, buscou mostrar que Bernardino de Magalhães era inimigo antigo de João de Barros Velloso da Silveira e que Azemar Damasceno de Couto era um agrimensor fraudulento, que assinava trabalhos que não executara.

O colapso do SPI atingiu duramente o Posto Indígena Marienê. Não há notícias deste entre 1932 e 1941.

Iniciou-se, em 1940, uma fase de recuperação do órgão, que voltou a ter verbas e apoio. O Posto Marienê já era, então, ruína. Por anos, as telhas de Marselha, a caldeira da fábrica haviam sido citadas, principalmente pelo encarregado, como símbolos do progresso do posto; entretanto, o prédio da escola nunca foi concluído, e a fábrica com caldeira jamais funcionou. Apesar de

aparentemente consolidado, o posto Marienê tornou-se rapidamente decadente (Solon *apud* Chauvin, 1942: 191; Chauvin, 1/03/41; Chauvin, 1942, mss. Arquivo do Museu do Índio).

Pelos dados do encarregado, o inspetor-chefe, Carlos Eugênio Chauvin, concluiu que o posto, que havia sido dos mais prósperos, nada mais produzia e não havia mais índios Apurinã morando lá. Suspeitava, além disso, de corrupção: um pedido do encarregado para que as mercadorias fossem enviadas para o seringal do Peneri o levava a acreditar de que nada adiantaria mandar recursos, pois estes seriam desviados (Chauvin, 1942, ms. Arquivo do Museu do Índio).

"Junto ao posto há vários índios, enquanto outros, pelo fato de não lhes assistirem a diversos anos, mudaram-se para onde lhes fosse mais favorável viver."

"Dando-lhes rápidas impressões sobre esse imóvel, impede-me assegurar que, qualquer visitante seja ou não serventário do SPI, sente acentuada tristeza ao observar tanto material exposto ao sol e à chuva como se aquela gente houvesse perdido a noção de responsabilidade funcional. Tudo ali testa negligência: as casas ruindo, o matagal dominando, são bem um reflexo de uma fase passada."

"Marienê, Senhor Inspetor, não é aquele que está impresso em fotografias existentes na Inspetoria. É apenas um pequeno sinal de civilização no centro da Amazônia que fatiga pela majestade, mas um sinal que tende a desaparecer se ali não chegarem os recursos necessários."

(Magalhães, s/d:10; Jacobina, 1944: 155, mss. Arquivo do Museu do Índio)

No seu relatório referente a 1942, escrito após a morte de Chauvin, o inspetor-chefe interino Sebastião Moacir Xeres, fazia referência a um processo administrativo contra Leonardo Solon, para apurar o desvio de recursos, assim como a "desonra na pessoa de moças indígenas" (Xeres, *apud* Histórico sobre o Posto Indígena "Marienê", s/d, ms. Arquivo do Museu do Índio). Neste mesmo relatório, Xeres reclamava por provas conclusivas dos delitos que, segundo este inspetor, tudo levava a crer, Leonardo Solon havia realmente cometido.

Leonardo Solon, encarregado do Posto Indígena Marienê - e genro de João de Barros da Silveira, o delegado do SPI (Tribunal Especial, 1931: 16) - foi, assim, acusado de desviar bens do posto para o seringal Peneri, do qual havia se tornado proprietário (Chauvin, 1/03/41; Chauvin, 13/4/41; Chauvin, 15/04/41; Chauvin, 13/05/41; Xeres *apud* Histórico sobre o Posto Indígena "Marienê" mss. Arquivo do Museu do Índio; Iasi, 1979: 13, ms. Cimi - Pauini). Depois dos fatos aqui narrados, nenhuma notícia foi mais divulgada, por documento do SPI, a respeito do delegado

ou do encarregado.

Nos anos 40, a queda no número de habitantes do posto e de seus arredores é significativa. Os números podem ser observados na tabela abaixo:

Tabela 2: População do Posto Indígena Marienê

	1920	1922	1927	1928	1929	1930	1932	1941
População no Posto		95	85	91	102	126	135	
População nos Arredores do Posto	566, sendo 180 mulheres, 250 homens, 60 crianças do sexo feminino e 76 do sexo masculino	95	300	1500 índios na região do Tumiã, Sepatini e Tacaquiri				25

Após a saída do encarregado Leonardo Solon, o posto ficou temporariamente sob a administração de Miguel Briglia. Em fevereiro de 1942, assumiu, como encarregado do Posto Indígena Marienê, Carlos Alberto Weill (Xeres, *apud* Histórico do Posto Marienê, s/d ms. Arquivo do Museu do Índio). Um ano depois, segundo o inspetor Fiúza, o posto continuava em “completo desmoroamento”, nada havia sido feito no período em que lá permanecera Carlos Alberto Weill. Os índios estavam foragidos, aparecendo, durante a estada de Fiúza no posto, cerca de vinte. Quanto ao encarregado, levantava o ódio dos índios contra ele (Fiúza, 15/01/43, ms. Arquivo do Museu do Índio).

Xeres, que atuou como inspetor-chefe interino, em relatório datado de 1943, pedia o afastamento de Weill, em razão de sua “pouca dedicação”. Em agosto de 1944, entretanto, este ainda se encontrava à frente do posto e se envolvia numa questão conflituosa. Tentara, aparentemente, intermediar uma briga entre o seringalista Isaac Pontes e um certo José Monta. Da sua incursão resultou um conflito armado e a morte do índio Apurinã Chico Soldado, que acompanhava o encarregado e Antônio Pontes – muito provavelmente, parente de Isaac Pontes. Weill foi acusado de ter “seduzido” Chico Soldado para acompanhá-lo. Os Apurinã ameaçavam, novamente, se vingar. O caso contou com intervenção da inspetoria do SPI e da polícia (Jacobina, 1945, ms. Arquivo do Museu do Índio).

Em 1946, era responsável pelo Posto Marienê Arnaldo Balallai. No ano seguinte, foi processado administrativamente por “pederastia” - acusação em que se incluía a sedução de um regional menor de idade no Marienê - e por descaso com os bens do posto. Segundo as

testemunhas, mais uma vez o material do Posto Marienê encontrava-se exposto “ao sol e à chuva” (SPI, 1947, Documentos do processo contra Balallai, 03/47, ms. Arquivo do Museu do Índio).

Na década de 40, as referências ao posto Marienê nos relatórios do SPI trazem sempre essa imagem de melancolia e abandono, restos de um projeto fracassado. Em 1950, o posto foi dado como “paralisado” ou “fechado”, denunciando-se o fato de que, apesar disso, ainda contava com folha de pagamento (Malcher, 1950, ms. Arquivo do Museu do Índio). Continuou, por muitos anos, a aparecer esporadicamente em listas de postos do SPI (SPI, 1951,; SPI, 1953, SPI, 1955/56; SPI, 04/58; SPI, 05/06/61, mss. Arquivo do Museu do Índio).

O Posto Marienê, que deveria trazer os Apurinã, fazendo deles “trabalhadores úteis” ao país foi evento importante na região e é passagem recorrente nas trajetórias das famílias e parentelas Apurinã. O Posto Marienê é hoje lembrado por muitos Apurinã como *uma cidade*. Tudo era organizado, *bonito*. São lembradas também a corrupção de seu encarregado, as roupas que deveriam colocar para as fotos, as pequenas histórias que lá ocorreram. O posto reuniu parentelas Apurinã de diversas regiões que, depois de seu desmantelamento, voltaram a se espalhar. É um capítulo, e um capítulo marcante, da história dos Apurinã.

* * *

Uma nova fase na política indigenista na região ocorreria com a entrada, a partir de meados de 1970, de várias entidades de atuação indigenista²⁸. A primeira destas entidades a atuar foi a OPAN (Operação Anchieta, nome mudado, posteriormente, para Operação Amazônia Nativa) que, em 1977, estabeleceu posto na boca do rio Seruini (Schroeder & Dal Poz Neto, 1992, ms. OPAN). Esta primeira fase do trabalho da entidade se manteve até 1982. Em 1985, a OPAN retoma as atividades na região (Schroeder & Dal Poz Neto, 1992, ms. OPAN) mantendo-se até início da década de 90, época em que estabeleceu parceria com o CIMI (Conselho Indigenista Missionário).

Relatório da OPAN (1979) cita as regiões do Catipari e Tacaquiri como locais onde ocorreriam conflitos. No primeiro, os índios controlavam algumas estradas de seringa, onde

²⁸ Este é o período em que começa a ocorrer, também no Acre, o reconhecimento da existência de índios no estado e regiões circunvizinhas, o início da atuação da FUNAI e de entidades indigenistas, como CIMI e CPI (Comissão Pró-Índio) (Arnt & Schwartzman, 1992).

proíbiam a entrada de brancos e, no segundo, procuravam impedir, liderados por João Lopes Brasil – o Lopinho -, projeto da prefeitura em passar uma estrada por dentro da área. O conflito em torno da passagem desta estrada é recorrente. Em 1995, um empate, liderado por Lopinho (cf. Schiel, 1995), impediu nova tentativa da prefeitura de abrir a estrada. A possibilidade da estrada é sempre uma sombra, e, na região, acusa-se velada ou abertamente, os índios deste local como responsáveis pelo “atraso” de Pauini.

Entre 1977 e 79, a Ajudância da FUNAI no Acre faz os primeiros levantamentos na região de Pauini. Em 1983 são realizados trabalhos de identificação e delimitação da então Área Indígena Apurinã, na região da hoje designada Peneri-Tacaquiri (FUNAI, 1985. ms. Dedoc/FUNAI). Nesta mesma área, havia sido implantado, através da CPI (Comissão Pró-Índio do Acre), em 1982, projeto econômico, com vistas à autonomia, sendo o enfoque a criação de cooperativas (FUNAI, 1986, ms. Dedoc/FUNAI). Por volta de 1985, surge a União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas (UNI) que passa a ter atuação importante na organização dos índios e na intermediação de projetos na região. Algumas lideranças Apurinã, como Antônio Ferreira da Silva Apurinã (da aldeia do Camicuã, Boca do Acre), Francisco Avelino Batista Apurinã e Rivaldo Apurinã começam a participar do movimento indígena do Acre.

As terras Apurinã reconhecidas oficialmente foram identificadas em 1986. Nos relatórios de regularização fundiária das terras, aparecem vários conflitos com donos de seringais ou fazendas: com Chico Barros e posteriormente Francisco Chagas Venâncio, no seringal Ajuricaba, na T. I. Catipari-Mamoriá (FUNAI, 1987b, 1997b, ms. Dedoc/FUNAI); Cleodomir Pinheiro, o Pinheirão, no seringal Urubuã, T. I. Peneri-Tacaquiri (FUNAI, 1987^a, ms. Dedoc/FUNAI); José Cordeiro e Silva, da fazenda Maripuíá, na T. I. Peneri-Tacaquiri. Este proprietário tentou, na época da identificação, impedir seu prosseguimento. Na época da demarcação da área, entretanto, a fazenda Maripuíá já havia sido abandonada (FUNAI, 1997^a, ms. Dedoc/FUNAI).

A Madeireira Nacional (Manasa) foi outra fonte de conflito, segundo a documentação – e também o relato dos Apurinã. Com área imensa, que abrangia parte das T. I. Tumiã, a foz do rio Seruini e a T. I. Guajahaã, a presença e pressão dessa empresa levou à aceleração do processo de demarcação da T. I. Guajahaã (FUNAI, 1991, ms. Dedoc/FUNAI) . Outra empresa com poder de pressão foi Agro Pastoril Novo Horizonte ou Zugmann. Empresa localizada dentro da T. I. Seruini-Marienê, esteve envolvida em conflitos que resultaram em um morto, Zé Lopes Apurinã e vários feridos, alguns com seqüelas permanentes. Esta empresa apresentou, posteriormente, contestação à demarcação (FUNAI, 1997c, ms. Dedoc/FUNAI).

Os trabalhos de demarcação, por outro lado, foram iniciados somente dez anos depois, em 1996, sendo concluídos em 1997. Segundo Francisco Avelino Batista, coordenador da UNI, o trabalho de identificação foi feito numa época de organização política insipiente. O fato é que muitos Apurinã reivindicam áreas que não haviam ainda sido reconhecidas, áreas em que moram, que usam, margens de igarapés ou do rio Purus, e mesmo a cabeceira, como é o caso do Tumiã, que foi deixada de fora. Os campos de natureza, importantes porque neles teriam morado os *Otsamaneru*, povo que saiu com os Apurinã da terra sagrada, também foram incluídos só em parte no perímetro das áreas oficiais.

Excluídas estas áreas, hoje há seis Terras Indígenas reconhecidas na região. Em muitos casos, elas acompanham e criam fronteiras entre as parentelas Apurinã.

Capítulo 3 – Lugares

Este capítulo visa dar um quadro com relação às regiões e parentelas abrangidas na pesquisa. Assim, faço uma breve descrição de cada local, apresento os mapas, com todas as localidades citadas ao longo da tese, e apresento pequenos esclarecimentos sobre as comunidades e colocações habitadas. As explicações sobre estas localidades habitadas talvez sejam muito descritivas e talvez, se assim for considerado por quem lê, talvez possam ser deixadas de lado, para que se volte a elas quando considerado necessário. Em anexo, há genealogias para cada região, e outras com o parentesco entre as casas das comunidades. Estas genealogias são ilustrativas do que é aqui descrito. Há, portanto, um conjunto de referências, que não apresento em conjunto para não ficar demasiado tedioso. Mas com as listas no começo do trabalho o leitor pode procurar as informações que sentir necessárias para apoiar a leitura.

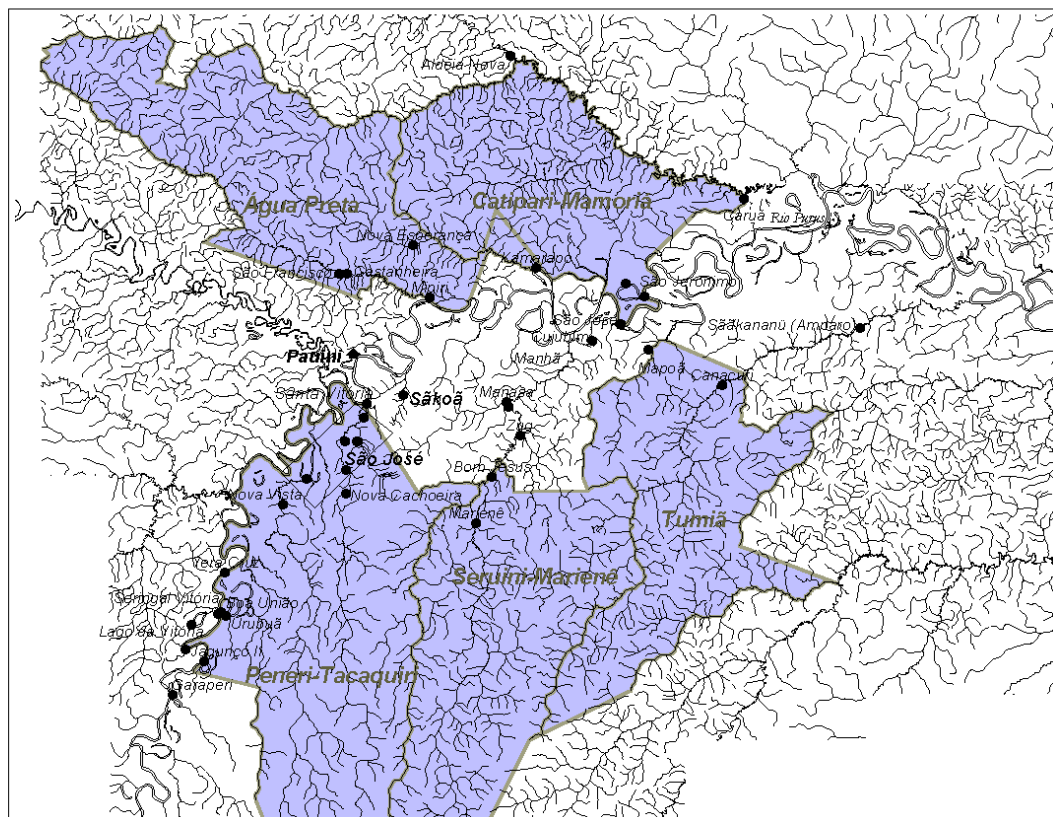
* * *

As comunidades de diferentes regiões são todas inter-relacionadas. São avós que eram irmãos; são mulheres de um lugar, roubadas por pessoas de outro, antigamente; são as migrações, passadas ou recentes, constantes. As relações de parentesco, a origem comum e, por outro lado, os conflitos explicam as ligações e também as distâncias entre as pessoas. As migrações e alianças, reforçadas, muitas, pela repetição, criam as configurações presentes das comunidades.

Segundo as histórias Apurinã, reproduzidas na segunda parte deste trabalho, os Apurinã ficaram na terra em que moram devido a uma migração mal-sucedida, de uma terra sagrada a outra. As mudanças parecem ser comuns nas trajetórias recentes, e uma história de família é sempre uma sucessão de mudanças, conflitos e novas mudanças. Há sempre laços que unem pessoas distantes, e que, muitas vezes, nunca se viram.

Alguns lugares são recorrentemente referidos, como origens. Otávio (da comunidade Mipiri, T. I. Água Preta, dá como pontos de dispersão o rio Sepatini (referido também por Camilo, hoje na comunidade Vera Cruz, na T. I. Peneri-Tacaquiri; e por Xexéu, comunidade

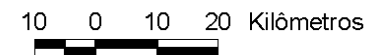
Nova Vista, T. I. Peneri-Tacaquiri) e depois o Posto Marienê. Valdemar Mulato, morador da comunidade Boa União, citaria também o *Kakupuaru*, igarapé “por detrás” do rio Seruini, como lugar onde teria ocorrido um “fogo”, uma briga, a partir do qual grupos teriam se separado. Artur (ver Parte 2, Capítulo 2) dá vários destes lugares de dispersão: a beira do mar, o Catipari, o Tumiã, sempre relacionando com a “perseguição dos brancos”.



Mapa 3
Comunidades
Citadas

- Comunidades
- Terra Indígena

Fonte: Radam - Brasil FUNAI-DAF/IBGE/IBAMA, Levantamento Etno-Ecológico PPTAL (Schiel & Smith, 2000) e pesquisa (Schiel, 2002/2003)
 Digitalização de dados complementares: Salatiel Alves de Araújo, Jurandir Leite e Augusto Postigo
 Elaboração: Augusto Postigo



Mapa 3: Comunidades Citadas

Tumiã

O *pessoal do Tumiã*, ou os descendentes dos irmãos Jeremias, Casimiro e Joaquim, *Xoaporuneru*, e Raimundo Cobra, *Metumanetu* é a parentela considerada como mais antiga dentre as duas que habita a bacia do igarapé de mesmo nome. A maioria dos *Cobra* morreu ou mudou-se da região após conflito, há muitos anos. Hoje, os únicos *Metumanetu*, com exceção das mulheres - que não passam o pertencimento -, são os filhos de Banisa e Otávio, já falecido: Abel e Jamil. Há muitos casamentos entre *Xoaporuneru*.

Foi para o Tumiã, também, que mudaram, há mais de trinta anos, Alfredo e Laura, filhos respectivamente, de Surá e Jacinto, *pessoal* do rio Seruini. Alfredo é também *Xoaporuneru*. Há ainda, em região já do baixo Tumiã, a comunidade Aquidabam, formada por Maria de Paula Apurinã, casada com o cearense Raimundo Nonato Ferreira Sobrinho. Uma filha de Alfredo é aí casada, e uma filha de Maria e Raimundo é casada na comunidade Canacuri, comunidade atual de Alfredo e Laura.

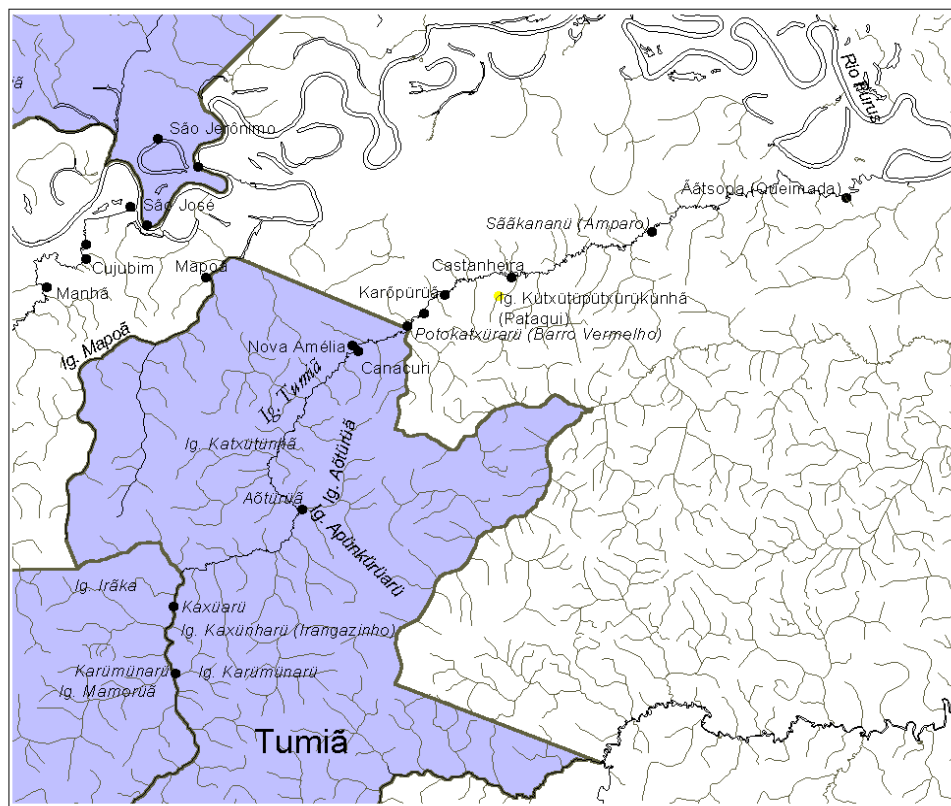
A malária foi um sério problema para os moradores do igarapé Tumiã, em especial para a parentela Casimiro/Jeremias, que foi, entre os anos de 1985 e meados da década de 90, quase dizimada pela doença. Na época em que os conheci, as mortes eram constantes. Na época, os filhos de Jarina, hoje na região do igarapé Mapoã (na época, no Tumiã), foram ao Catipari, onde contaram acerca da doença. Há anos sofriam com a malária. Não me esqueço da impressão: o sangue deles na lâmina era ralo, aguado. São tidos por outros como “brabos”, porque são furtivos e como, freqüentemente, é ironizado por outros, fogem com a chegada inesperada de alguém. Banisa, em história (Parte 2, capítulo 4), falava sobre isto, o medo, nos seus pais: “*eles tinham medo, porque, de primeiro, cariú acabava índio aqui*”. Se, de dia, são assim esquivos, à noite, nem tanto: em nenhum outro lugar os Apurinã são tão animados para cantar. Cantam e dançam várias noites seguidas, sem razão nenhuma aparente.

A região do Tumiã foi região bastante explorada na época dos seringais, e as colocações de seringueiros, índios e *cariú*, se estendem até o alto do igarapé. Ainda que conservem esta reserva e mesmo medo dos *cariú*, a moradia dos índios do *pessoal do Tumiã*, até a demarcação da Terra Indígena, era muito próxima daquelas dos brancos.

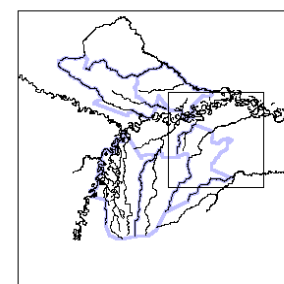
Devido às mortes, as mudanças foram constantes. Quando eu os conheci, em 1995, moravam nas *colocações Saãkananu e Potokatxuraru*. Devido a duas mortes, naquela época, de Alzira e Maria Antônia, mudaram-se, para a colocação *Karõpuruã*. Toda esta região não é Terra Indígena oficial. A demarcação foi feita com somente uma família, a de Jarina, dentro da área. Com a demarcação da Terra Indígena, e a criação de um posto de saúde (projeto OPIMP – Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus/ Funasa – Fundação Nacional de Saúde), mudaram-se para dentro do perímetro reconhecido. Em 2000, moravam na colocação Nova Amélia, mas, depois da morte de Antônio Casimiro, mudaram-se para a comunidade Canacuri, junto do *pessoal de Alfredo* e do posto de saúde. Na última vez em que estive no Tumiã, em 2002, não havia mais casos de malária.

O *pessoal de Alfredo* morava, na época da demarcação, próximo à boca do igarapé, quando eram *fregueses* de Oscar, *patrão* que explora castanha, e com quem tem hoje conflitos, em torno justamente do uso dos castanhais. Mudaram-se, após a demarcação, para o local conhecido como Canacuri, dentro dos limites da Terra Indígena oficialmente reconhecida.

A região do igarapé Mapoã é região de habitação antiga. Era aí a aldeia onde moraram Casimiro, Joaquim e Jeremias, dentre outros – esta aldeia em região não reconhecida como Terra Indígena oficial. Também na região teria morado Makonawa. O *pessoal dos Makonawa* é famoso, ainda hoje, pelo envolvimento em brigas e pelas crueldades a ele atribuída (ver histórias Parte 2, capítulo 4). Por esta razão, pelas muitas mortes, afirma-se, a região do Mapoã é cheia de *curupira* (sombra, *kamuru*, alma). Os *Makonawa* também foram moradores da colocação Cujubim, no rio Seruini, segundo o atual morador, Francisco Lopes, ou Chicão.

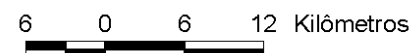


Mapa 4
Tumiã
Localidades
citadas



- Comunidades e Colocações
- Terra Indígena

Fonte: Radam - Brasil FUNAI-DAF/IBGE/IBAMA, Levantamento Etno-Ecológico PPTAL (Schiel & Smith, 2000) e pesquisa (Schiel, 2002/2003)
 Digitalização de dados complementares: Salatiel Alves de Araújo, Jurandir Leite e Augusto Postigo
 Elaboração: Augusto Postigo



Mapa 4: Tumiã

Tumiã: comunidades atuais

Mapoã

A atual comunidade do Mapoã existe após conflito em que foi morto Edmilson, em vingança da morte de Otávio, irmão da sua mãe, Jarina, ocorrida há cerca de vinte anos. Com medo, os irmãos e a mãe de Edmilson teriam mudado, primeiro para a aldeia São José, no Catipari e, então, para o Mapoã.

A comunidade Mapoã é formada a partir de Jarina, filha de Raimundo Cobra, seus filhos e filhas. Há um núcleo, onde mora Jarina, Maria, Ana, Olívio e Isabel, e a casa de Zé, a uma certa distância.

Canacuri

A comunidade Canacuri divide-se em dois centros, interligados por um curto caminho. Num deles, mora o *peçoal de Alfredo* – filhos, filhas e afins de Alfredo e Laura - com exceção de Inácio, filho de Alfredo, que mora o alto do igarapé. Neste centro, estava localizado, quando lá estive, em julho de 2002, o posto de saúde da OPIMP/FUNASA e também a casa de rádio que possuía conexão com Lábre e Pauini/Rio Branco. No outro, mora o *peçoal* do Casimiro e Jeremias, com exceção de Siqueira, que voltou para a colocação *Saakananu*, fora da Terra Indígena legal.

Aquidabam

Há uma terceira comunidade, localizada no baixo Tumiã (fora do perímetro da Terra Indígena oficial), formada a partir de Maria de Paula Apurinã e do cearense Raimundo Nonato Ferreira Sobrinho (não consta no mapa).

Seruini

No rio Seruini, os habitantes são predominantemente descendentes do velho Jacinto, *Metumanetu*, já falecido, e suas duas esposas, Emília e Joana, e dos casamentos destes com os descendentes dos finados Manezinho e Sura (irmão de Emília e Joana), ambos *Xoaporuneru*. Como é possível observar na genealogia, a aliança entre as parentelas são repetidas. Dário, por exemplo, da comunidade Bom Jesus, no Seruini, é casado com Cecília, filha da irmã de seu pai, e do irmão de sua mãe. Mais do que em outros lugares, nos dias de hoje, é comum o casamento de primos cruzados e entre *tio* e *sobrinha* (filha da irmã) e a troca direta.

Os moradores do Seruini possuem relações de parentesco bastante estreitas com o *peçoal do Tumiã*, tanto os *Xoaporuneru* como os *Metumanetu* (ver genealogia 5). Como já mencionado, segundo Amadeu, ambos seriam *povo do papagaio*, *Wawakoru* os *Xoaporuneru* e *Wawatowakoru* os *Metumanetu*.

Segundo afirmam os moradores atuais do Seruini, os moradores originais deste rio eram o *peçoal do Zé Grande* (é interessante notar que no conflito de 1913, menciona-se o “tuxaua João Grande”, neste rio; cf, Ribeiro, 1993: 46, citado pp. deste trabalho) e *peçoal do Bernaldo*, *Cochina* ou do *Chico Perninha*. Estes teriam abandonado a região após conflitos com Jacinto e a morte do patrão Antônio Pontes. Teriam seguido para a região de Lábrea, para a cidade de Pauini e para a região do igarapé Tacaquiri (região contígua e também bastante relacionada ao Seruini; ver genealogia 26). De qualquer forma, a presença Apurinã no rio Seruini já era mencionada em Silva Coutinho (1863: 52).

Jacinto era filho de pernambucano, mas foi criado por José Cobra, Apurinã, o segundo marido de sua mãe. Por esta razão, provavelmente, a herança do pai *cariú* é marcada somente nos traços físicos. Jacinto era pescador do Posto Marienê, local de moradia e lembrança de seus filhos.

A região do rio Seruini era região dos seringalistas Isaac Pontes, Antônio Pontes e Antônio Juvêncio, ao que relatam os Apurinã. Também foi local, como já mencionado, do Posto do SPI, Posto Marienê, que disputava o espaço com os seringais. As terras passaram, posteriormente, para as empresas paranaenses (de extração de madeira) Manasa e Zugmann.

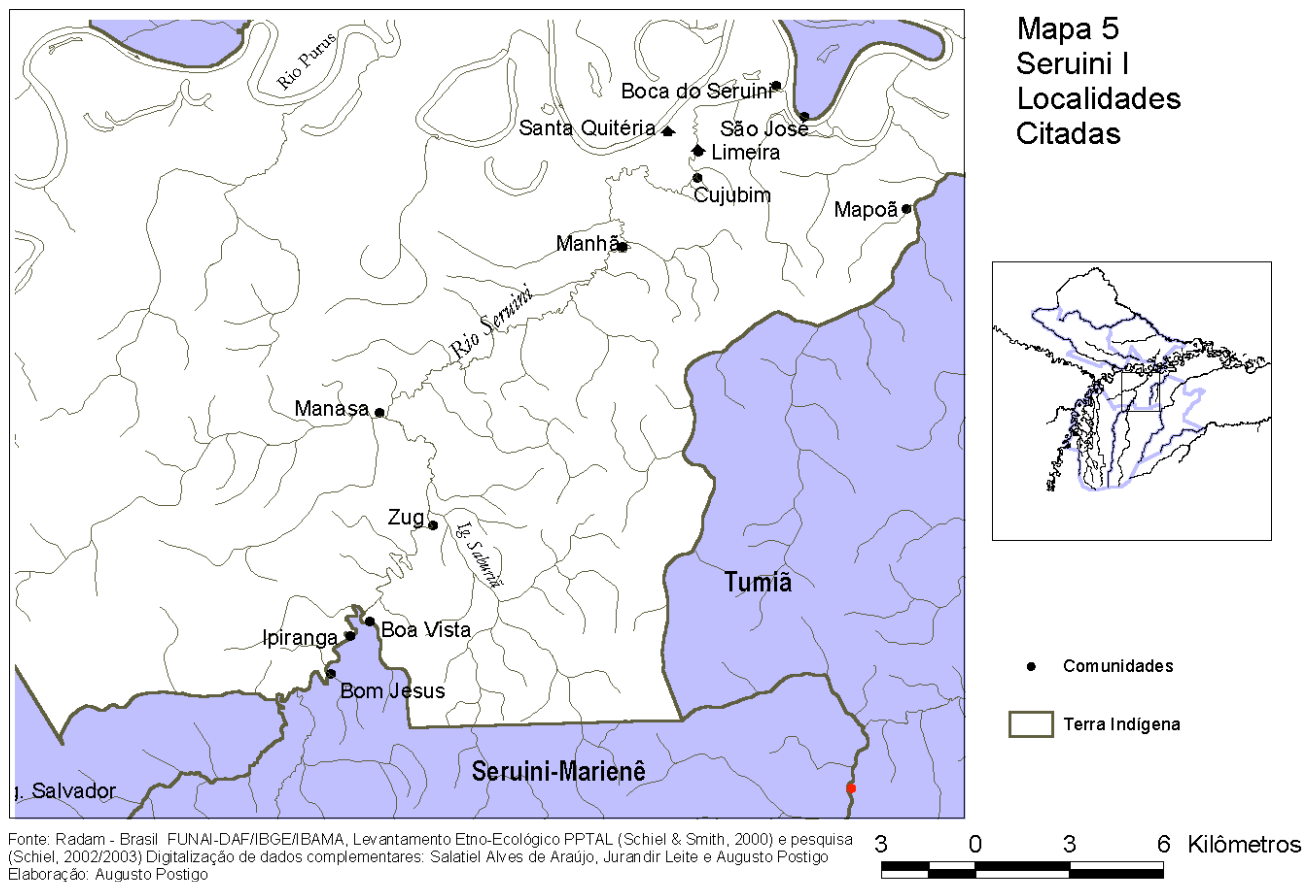
Vários são os conflitos famosos, que envolveram índios e não índios neste rio. A começar

pelo conflito de 1913, que, segundo alguns Apurinã, teria ocorrido no igarapé Tanatini. Mas, também, a morte de Chico Soldado, entre patrões, Isaac e Antônio Pontes (Jacobina, 1944, ms. Arquivo do Museu do Índio) e a morte de Antônio Pontes, *patrão*. Mais recentemente, no contexto dos conflitos em torno da demarcação da Terra Indígena, foi morto Zé, filho de Amadeu, da comunidade Bom Jesus. Zé teria sido morto pelo irmão de seu pai, Rubens, em emboscada no igarapé. Após esta morte, Rubens e a família abandonaram o Seruini.

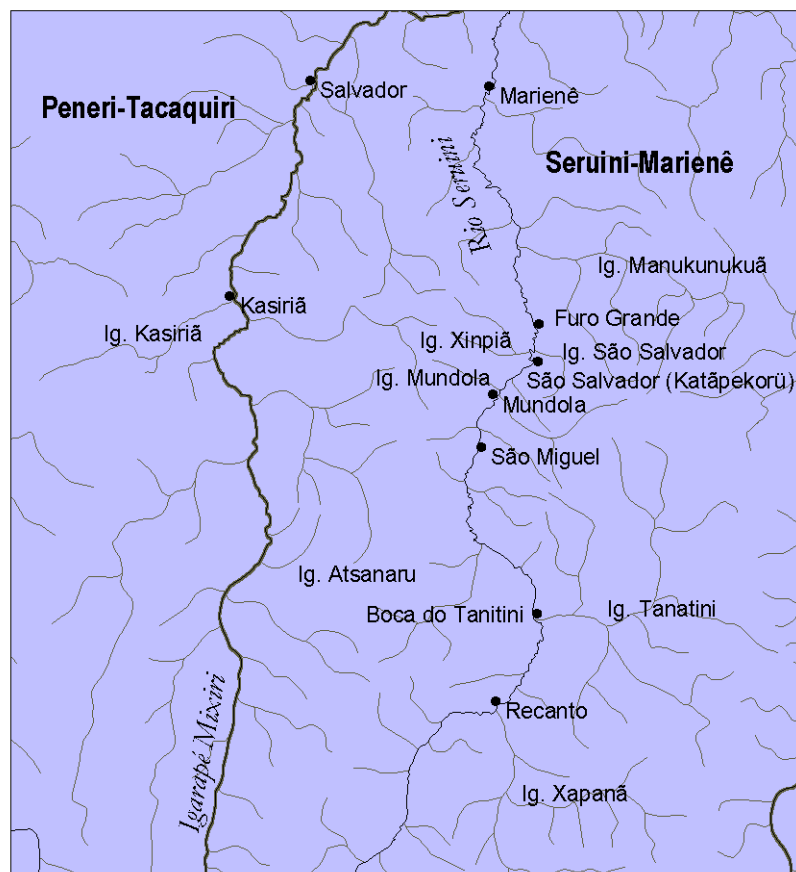
Rubens e vários outros Apurinã trabalhavam para a empresa Zugmann. Araújo, outro dos filhos de Jacinto, tem a sua filha, Antônia, casada com Daniel, antigo gerente da Zugmann. Afirmam vários que Daniel era o que estava à frente, ou por detrás, dos conflitos com os índios. A empresa Zugmann contestou a demarcação da Terra Indígena, e, após esta ser homologada, abandonou a região.

Hoje, há uma grande comunidade, a Limeira, formada por paranaenses, principalmente, mas também por seringueiros e alguns Apurinã. Daniel mora na colocação Cujubim. Bastante próximo mora Francisco, Chicão. Segundo o que narra, é continuamente pressionado para deixar o local pelos vizinhos. Como forma de pressão, seus vizinhos teriam, inclusive, queimado plantios seus. Sua mãe, seu pai e seus irmãos já abandonaram esta moradia devido a ameaças de morte, mudando-se para o Pacιά, no município de Lábrea. Além disso, também relata conflitos com o gado de seu vizinho, Daniel e a queima de seu plantio pelos moradores da Limeira. A pesca na desova da matrinxã, feita, segundo alguns relatam, feita de forma extensiva pelos moradores da Limeira, também é motivo de conflito aberto ou velado. Na *boca do Seruini*, moram também não-índios, habitantes antigos deste rio e de relações longas e pacíficas com os Apurinã.

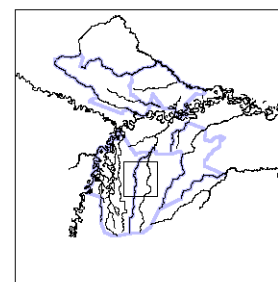
As moradias antigas e atuais dos Apurinã não estão localizadas somente na região oficialmente reconhecida: abrangem todo rio Seruini. Hoje, conseguir o reconhecimento da região “de baixo” tem mobilizado politicamente os moradores “fora de área”. Dentro da Terra Indígena, estão localizadas, descendo o rio Seruini, as comunidades Marienê e Bom Jesus e, descendo o igarapé Mixiri, as comunidades *Kasiriã* e São Salvador. Abaixo, fora da T. I. reconhecida, estão as colocações Zug, Manasa, Manhã e Cujubim.



Mapa 5: Seruini I



Mapa 6
Seruini II
Localidades
Citadas



● Colocações e Comunidades

4 0 4 8 Kilômetros

Fonte: Radam - Brasil FUNAI-DAF/IBGE/IBAMA,
Levantamento Etno-Ecológico PPTAL (Schiel & Smith, 2000) e
pesquisa (Schiel, 2002/2003)
Digitalização de dados complementares: Salatiel
Alves de Araujo, Jurandir Leite e Augusto Postigo
Elaboração: Augusto Postigo

Seruini: comunidades atuais

Kasiriã

Moram aí Benedito, seus filhos e esposas de seus filhos, filhos com Maura, já falecida, filha de Jacinto e Joana. Filho de mãe índia, Rosa, e pai cariú, Batista, os irmãos de Benedito se encontram espalhados: no lago do Peneri e no Tumiã.

Bom Jesus

Comunidade dos filhos de Amadeu e Teresinha. É composta por quatro núcleos, ligados por caminhos ou igarapés: a casa de Dário, de Valdimiro, de Teixeira e de Amadeu.

Mariênê

Sede do antigo posto do SPI, hoje o Mariênê é uma aldeia. Moram aí Palmira, filha de Jacinto, Fernandes, neto de Manezinho, filho de Francisco, seus filhos, afins e netos.

São Salvador

Comunidade formada pelos filhos dos, já falecidos, Chagas, filho de Jacinto e Emília e Joaquina, filha de Chico e Morena.

Zug

A antiga sede da empresa Zugmann é hoje habitada por Araújo Lopes Apurinã (Mateãka), filho de Jacinto, sua atual esposa, Dora, filha de Antônio Casimiro, da região do Tumiã e os filhos de Araújo, com Ivaneide, *cariú*, hoje em Rio Branco, com quem era casado.

Manasa

Local onde era, antes, a empresa de mesmo nome. Comunidade formada por Francisca e

Bento, morto por mordida de cobra, filho de Manduca (*Kaiaxu*) e Amélia, de parentela antiga da região do igarapé Mixiri.

Manhã

Comunidade de Iaiá Lopes (*Orupa*), três filhos solteiros: Dionísio, Francisco (Janaú) e Francisca, esta também com filhos, que moram na casa de Iaiá e sua filha Neuza (*Komayaru*), casada com o *cariú* Antônio, na casa ao lado. É localizada fora da Terra Indígena.

Cujubim

Situada fora da Terra Indígena, é local de moradia de Francisco, Chicão, sua mulher e filhos. Até pouco tempo, era lugar de moradia também de sua família, sua mãe, Sinhá e, também, de seu padrasto, Chico Coletor. Estes teriam saído em decorrência das pressões dos *cariú*.

Cujubim 2

Bastante próxima à casa de Chicão, está a casa de Daniel, antigo gerente da Zugmann e de Antônia, filha de Araújo (Zug).

Catipari

A região conhecida como Catipari é formada pela aldeia São Jerônimo, situada à beira do lago Catipari; a aldeia São José, à beira do rio Purus; a aldeia Inari, à beira do lago Inari e a aldeia *Kamarapo*. Esta região é relacionada à região do rio Mamoriá, com as aldeias Caruá, e Aldeia Nova. Esta região foi, ainda que não inteiramente, reconhecida como Terra Indígena, denominada T. I Catipari-Mamoriá e T. I. Camadeni, para a Aldeia Nova.

Na região do Catipari, o *peçoal* que morava primeiro, a parentela mais antiga, é o *peçoal dos Rafael*. Os Rafael estão há gerações no mesmo local, onde hoje é a aldeia São Jerônimo. “Aqui osso da gente é por cima do outro”, diz Fortino. Ao que conta Fortino, apesar do São Jerônimo ser o local de moradia, havia um território de trânsito, que incluía temporadas de trabalho no rio Mamoriá. Devido a mortes e mudanças em decorrências de conflitos, hoje, o *peçoal dos Rafael* se vê reduzido a Fortino, na aldeia São Jerônimo e sua irmã, Marcela, na aldeia São José. Pedro Rafael (*Kaxiamã*) era casado com duas mulheres, Luíza e Antônia.

A segunda parentela do Catipari é o *peçoal dos Francelino*, irmão de Luíza. Francelino era casado com quatro mulheres, Teresa, Rosalinda, Lucinda e Guiomar. Francelino teve trajetória errante (ver narrativa de Corina, Parte 2, capítulo 4): morava no Tumiã, morou no Posto Marienê (é citado em censo feito em 1930) e trabalhou em diversos seringais. Era irmão de Manezinho, cujos descendentes continuam a viver no rio Seruini. Dois de seus irmãos, João Batista e Antônio Batista, também foram para o Catipari, sendo que a filha de Antonio Batista, Isabel, casou-se na Água Preta.

Francelino era *Xoaporuneru* e os Rafael *Metumanetu*, o que faz a aliança entre os descendentes dos dois a aliança correta, ideal. Conta Corina que Pedro Rafael não queria o casamento de seus filhos com os de Francelino, mas Luíza dizia que “meu filho tem que casar com a filha do meu irmão.” De fato, houve nove casamentos entre seus filhos.

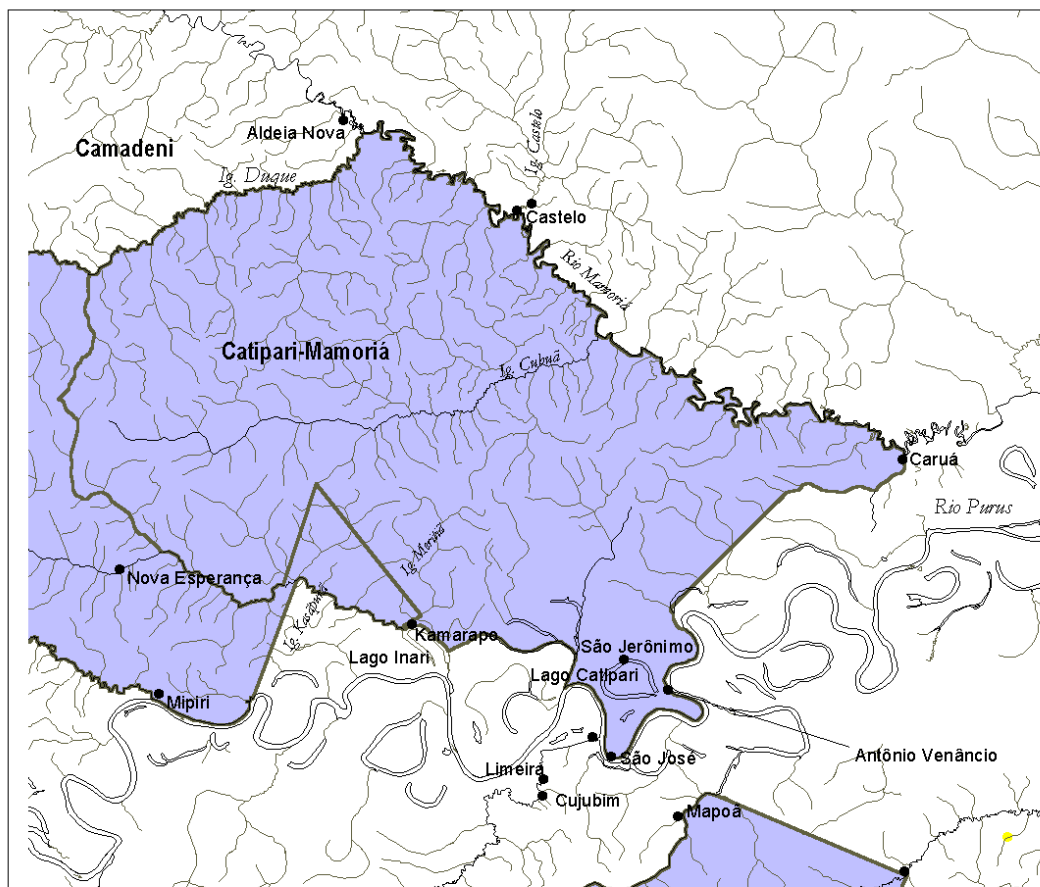
Dos filhos de Francelino, dois, ao menos, casaram-se fora da parentela Rafael: Assis e Delbrano. O primeiro casou-se com Duda Muniz, *Camadeni*, ou seja, da parentela mista Jamamadi e Apurinã, e Delbrano e sua irmã Naninha casaram com os irmãos Alzira e João. Estão, hoje, na aldeia Kamarapo. As relações de parentesco formam, assim, uma rede que vai da

Aldeia Nova, passa pela comunidade Caruá, no rio Mamoriá, pelo São José e São Jerônimo e chega à aldeia *Kamarapo*. As relações entre a aldeia São José e a Aldeia Nova foram abaladas no ano de 2000 depois que Ademir Muniz Apurinã, da Aldeia Nova foi assassinado, na aldeia São José, durante uma bebedeira. A morte, como sempre, criou medo de retaliações de ambas as partes e uma certa confusão em como agir naqueles indiretamente relacionados: os moradores do *Kamarapo* e do São Jerônimo.

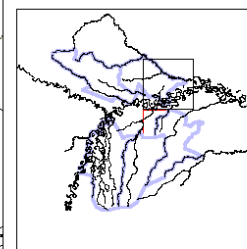
As andanças unificam a área. Segundo os moradores do Catipari, toda a região reconhecida, hoje, como Terra Indígena é percorrida por eles em incursões de caça e pesca. Além disso, muitos dos que hoje habitam as cercanias dos lagos Catipari e *Kamarapo*, já moraram no rio Mamoriá e seus afluentes. Aliás, já os falecidos “velhos” Francelino e Rafael transitaram entre habitações da região do Catipari e afluentes do rio Mamoriá, como o igarapé Xingané e Castelo. Estes dois igarapés, o último ainda habitado, estão fora da Terra Indígena oficial.

Esta é uma região com muita castanha, bastante explorada pelos seus moradores, e também, uma vez que boa parte é vargem, com muitos lagos, ou seja, muita fartura de peixes de grande porte. A castanha é muito comercializada e isso faz com que muitos locais temporários de moradia, “centros”, sejam castanhais.

A região do rio Mamoriá, se, por um lado, é região de fartura, por outro, é região de doenças. Foi neste rio que, há alguns anos, ocorreram oito mortes por hepatite Delta, ou Febre Negra de Lábrea. Esta doença, devastadora, fez com que a Aldeia Vila Nova, no rio Mamoriá, fosse abandonada. Parte de seus moradores criou a comunidade *Kamarapo* e outra parte foi para as comunidades São José e São Jerônimo. Uma das famílias do *Kamarapo* perdeu, de uma única vez, cinco crianças devido à doença. Sempre há casos de malária, também, no rio Mamoriá.



Mapa 7
Catipari/Mamoriá
Localidades
Citadas



● Comunidades e Colocações

▬ Terra Indígena

Fonte: Radam - Brasil
FUNAI-DAF/IBGE/IBAMA,
Levantamento Etno-Ecológico PPTAL
(Schiel & Smith, 2000) e
pesquisa (Schiel, 2002/2003)
Digitalização de dados
complementares: Salatiel
Alves de Araújo, Jurandir Leite
e Augusto Postigo
Elaboração: Augusto Postigo

Mapa 7: Catipari/Mamoriá

Catipari: comunidades atuais

Kamarapo

Comunidade formada a partir dos filhos de Alzira, atualmente casada com Delbrano. Também moram o irmão de Alzira, João Ramos, ou João Gavião, casado com a irmã de Delbrano, Naninha.

São Jerônimo

Aldeia de Corina, Fortino, seus filhos e filhas casados. Fica na beira do lago Catipari. Inclui, segundo seus moradores, a casa de Antônio Venâncio, filho do irmão de Corina, Brás Francelino, e da irmã de Fortino, Lica Rafael. A casa de Antônio Venâncio fica na beira do rio, a uma certa distância das outras.

Comunidade São José

Aldeia na beira do rio Purus. É constituída a partir dos casamentos dos filhos de Antônio e Artur, filhos de Francelino.

Caruá

Aldeia na beira do rio Mamoriá. Formada por Assis Francelino e Duda Muniz, seus filhos, filhas e afins.

Água Preta

A região e T. I. Água Preta/Inari, é local do “pessoal de Doutor”, ou, em outras palavras, da parentela dos descendentes de Doutor, ou Avelino Pequeno Apurinã, aliás “tio”, ou irmão da mãe de Francelino²⁹. A filha de Doutor, *Metumanetu*, era casado com Teresa, Macaia, filha do tuxaua Vicente, tuxaua afamado do Posto Marienê. Os atuais moradores da Água Preta são, portanto, provenientes da região do rio Seruini e, de forma mais longínqua, do rio Sepatini (ver narrativa de Otávio, parte 2, capítulo 2). Segundo contam, morava antes deles, no vale do igarapé Água Preta, outra parentela, toda morta pelos *brancos*.

Recentemente, por iniciativa de Abel, da comunidade Canacuri, da região do Tumiã, Otávio e Massimino, reconheceram um parentesco, que consideraram importante: segundo Massimino, a “avó de Abel”, seria irmã da mãe deles. Sendo Abel também *Metumanetu* trata-se de sua avó paterna, a mãe de Otávio, seu pai.

De migração mais recente, vieram morar na área Luziana, seu marido e filhos, seguindo sua filha Valdeci, *Xoaporuneru*, vindos da região do Lago da Vitória, ou Lago do Tsapuko, Vera Cruz e, também, devido ao segundo casamento de Luziana, da Nova Vista. Foi nesta aldeia que Abdias conheceu Valdeci, iniciando a vinda desta parentela. Depois, veio morar também Julico “cunhado” (marido da prima paralela) de Luziana. Morreu em 1995, mas três de suas filhas permaneceram. Também permaneceram seu genro, Antônio, e os irmãos.

Além desta parentela, também estava com vistas a se mudar para a região, em 2000 (não voltei ao alto do igarapé, então não sei se eles o fizeram), a parentela de Creusa Lopes, filha de Jacinto, do rio Seruini. A filha de Creusa, Maria, é casada na aldeia São Francisco. Na aldeia São Francisco, mora também Chicó, já que seus filhos são casados no local.

É uma região próxima ao município de Pauini. Por um lado, é a Terra com maior acesso a recursos de saúde, com maior influência na política presente, mas, por outro lado, é onde há maiores reclamações com escassez de caça e pesca. Investem muito em plantios, inclusive alguns inovadores como o cupuaçu, a pupunha e o açai.

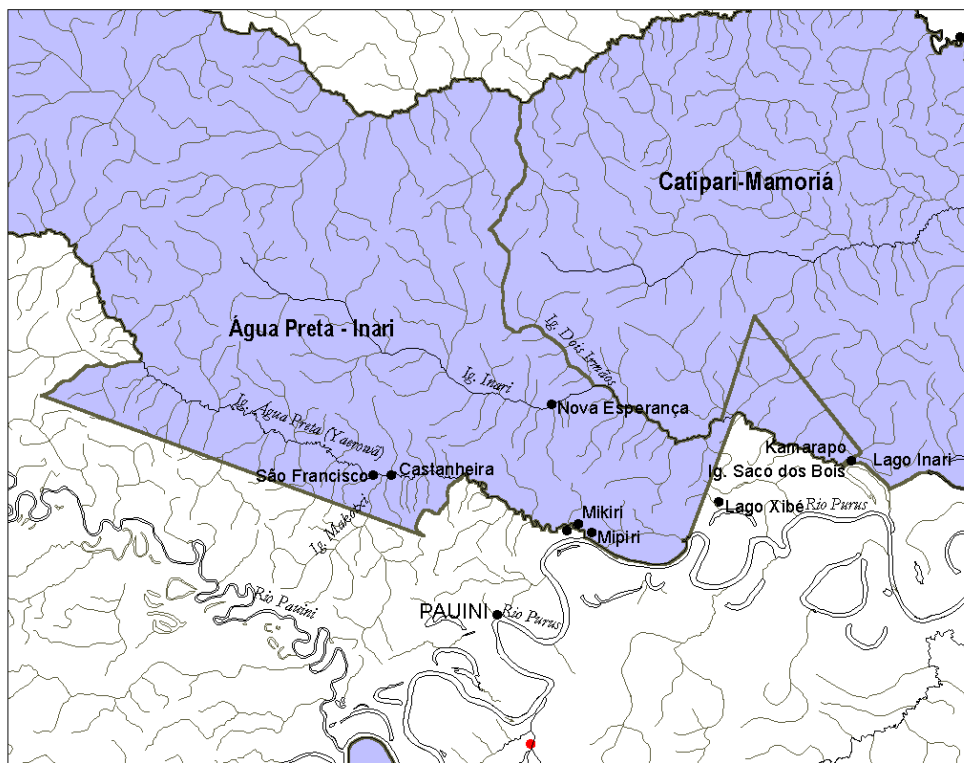
Os moradores da aldeia Castanheira, e parte dos moradores do Mipiri e Nova Esperança são adeptos da religião Santo Daime. Isto, por vezes, traz conflitos, entre os que afirmam ser este um

²⁹ Informação de Otávio.

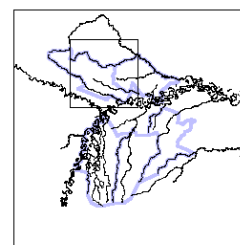
instrumento de valorização de “ser índio” e os que acreditam que a religião ameaça a “cultura dos Apurinã”. Situados na margem esquerda do igarapé, estão as casas dos cariú, que também são do Santo Daime. A relação entre índios e não índios, e entre os índios da área, são, assim, entrecortados pela religião, a adesão ou não, e a opinião sobre ela.

Vários igarapés, da margem esquerda do Água Preta, não foram considerados na regularização da Terra Indígena. Por estes igarapés, muitos reclamam, poluições do município de Pauini já chegam no igarapé Água Preta. Também devido à proximidade com a cidade, a área sofre com invasões. O controle destas e, principalmente, da desova da matrinxã, é almejado, mas feito com uma certa dificuldade.

Há cinco comunidades: o *Mipiri*, às margens do Água Preta (Yaoroã) e próximo à boca, ou seja, próximo ao rio Purus; o *Mikiri*, comunidade recém fundada, bastante próxima à comunidade Mipiri; a Castanheira, mais ao alto e São Francisco, acima da Castanheira; a Nova Esperança, situada no “centro” e às margens do igarapé Inari.



Mapa 8
Água Preta
Localidades
Citadas



● Comunidades
e Colocações

□ Terra Indígena

Fonte: Radam - Brasil
FUNAI-DAF/IBGE/IBAMA,
Levantamento Etno-Ecológico PPTAL
(Schiel & Smith, 2000) e
pesquisa (Schiel, 2002/2003)
Digitalização de dados
complementares: Salatiel
Alves de Araújo, Jurandir Leite
e Augusto Postigo
Elaboração: Augusto Postigo

Mapa 8: Água Preta

Água Preta: comunidades atuais

São Francisco

Aldeia mais ao alto do igarapé Água Preta. É formada por José Avelino Chaves, Zeca Doutor, Isabel, sua esposa, os filhos e cônjuges destes. Também mora aí Chico, pai de vários de seus genros.

Castanheira

Aldeia situada à beira do igarapé Água Preta. É formada a partir dos filhos de Pedrinho e Eunice.

Nova Esperança

À beira do igarapé Inari. Antigo local de moradia de Abdias e filhos. Quando vieram para a margem, lá permaneceu Adilino, seu cunhado. Outros permaneceram transitando entre esta aldeia e a aldeia da beira do rio, Mipiri.

Mipiri

Localiza-se a beira do igarapé Água Preta, próximo ao rio Purus. A comunidade é formada a partir de Abdias, liderança da área, Valdeci, sua esposa, seus filhos, pai, Otávio, o irmão de seu pai Felinto (um pouco afastado), Luziana, mãe de Valdeci, Celé, irmã de Valdeci, e Conceição, sobrinha de Luziana.

Mikiri

Bastante próxima à comunidade Mipiri, o Mikiri surgiu recentemente, a partir do Mipiri. É formada pelas casas de Antônio Massimino e Francisca, Antônia e pela casa de Chica.

Município de Pauini

Conforme contam as histórias, onde hoje é Pauini era, antigamente, aldeia grande. Ainda se vê, seu Artur me mostrou, antigas urnas funerárias, à flor da terra. Em construções, muitas são retiradas e jogadas fora.

Muitos Apurinã moram em Pauini, hoje. Optam pela cidade pelas facilidades, porque tem um emprego ou, às vezes, aposentadoria. Às vezes não tem nenhum ganho e, então, é mais complicado: acabam tendo que ir nas proximidades para caçar ou pescar.

Casa Tracajá

Tracajá é filho de José Julião, morto meados da década de 90, e que era conhecido por ser “muito velho” (ver trajetória em “Nova Cachoeira). Tracajá casou-se com Creusa, filha de André, pai do *pessoal do Tacaquiri*. orava, até poucos anos, na região do igarapé Tacaquiri, de onde saiu para morar na cidade de Pauini. Uma de suas filhas, Santilha, permanece na colocação Mocambo, no Tacaquiri. Ao menos outra de suas filhas, Teresa, mora com ele.

Sãkoã/Santa Vitória/Tacaquiri

A região que vai do igarapé Sãkoã ao vale do igarapé Tacaquiri era habitada, antigamente, pelos filhos de José Caetano, *Metumanetu* e Paianã (Mayõpu), *Xoaporuneru*. Antônio Maia, *Xoaporuneru*, também seria o *velho* na origem de outra parentela importantes. Também estão presentes o *peçoal do Julião*, *Xoaporuneru*, e, mais recentemente – na região do Tacaquiri e Santa Vitória – o *peçoal dos Cochina e Henrique*, *Metumanetu* os primeiros e *Xoapurneru* os segundos.

Sãkoã

Segundo Artur Brasil Apurinã, Artur pajé, seu avô, José Caetano, saiu de *Potxiwaru Wenute*, da beira do mar (ver história Parte 2, Capítulo 4). Depois de várias andanças chegou na cabeceira do igarapé Quatipuru, afluente do Tacaquiri, onde fez a *maloca* em que Artur nasceu. Artur continuou no Tacaquiri, e seu pai, Inácio, mudou-se para o igarapé Sãkoã, hoje comunidade Famílias Unidas, onde casou com a filha de Soares Paianã, que morava neste local. O irmão de Artur, Antônio Crispim, nasceu no Sãkoã. Quando Soares foi embora, deixou Inácio *tuxaua*, de acordo com Artur. Antônio Crispim, que morava no Sãkoã, morreu afogado: havia bebido e caiu da canoa. Um dos filhos de Antônio Crispim, Lacerda, mora hoje no Sãkoã.

Alguns dos filhos de Artur moram no Sãkoã e alguns em Pauini. Artur também habitava a cidade de Pauini, onde é muito afamado como pajé. Vários de seus filhos e outros dos filhos de Antônio Crispim moravam na região do Sãkoã. Morava aí também Alberto, filho, segundo Artur, do “irmão” de Inácio. A morte de Careca, da região do Mixiri, casado com filha de Alberto, em festa no Sãkoã, provocou a dispersão da maior parte dos que aí moravam. Quando eu estive na comunidade, Artur morava definitivamente no Sãkoã e, na realidade, pouco poderia sair, pois tem sérios problemas nos joelhos, o que o impede de andar; quando era a época da aposentadoria, visitava Pauini para receber e fazer compras. O Sãkoã é muito próximo à cidade de Pauini.

Santa Vitória

A região da Santa Vitória situa-se na beira daquela conhecida como Tacaquiri. Enquanto a última é Terra Indígena oficial, a segunda não o é. É, entretanto, o local onde situava-se a *maloca* de Paianã (referido acima); local de nascimento de boa parte dos atuais moradores do Tacaquiri, uma vez que Paianã é o avô materno da maioria deles (ver genealogia 28). Na beira do Lago da Cobra onde, segundo Moacir, ele estaria *encantado* (Elza, em história Parte 2, capítulo 3, afirmaria ser no Lago do Xïkoã que Paianã estaria) existe ainda a capoeira desta *maloca*. Segundo Moacir:

“Aqui no lago, antes ninguém andava, escutava bater, bode berrar. Não sabia se era a vista da gente, via o rebojo. Não sei se era o velho que depois foi embora, ou se era encante. Mas era uma zoada horrível.”

Moacir nasceu e passou a vida perto da beira do rio Purus – com exceção do curto período em que morou com seu primeiro sogro, Jacinto, no rio Seruini. É casado, hoje, com Maria, do *pessoal do Henrique*, ou *pessoal do Mixiri*, parentela, originária da região do Seruini - com ligações antigas com os moradores do Tacaquiri - que mudou para esta região após a morte do *patrão* Antônio Pontes. Mora, junto a Moacir, a família do filho de Maria, de um primeiro casamento, Piudi (Francisco). Um pouco abaixo, no rio Purus, ficam as moradias dos irmãos, maternos, de Moacir, filhos de Manoel Pirarucu e netos de Manduca - este também da região do igarapé Mixiri.

Tacaquiri

A região do vale do igarapé Tacaquiri possui duas *comunidades*: a comunidade São José, formada por inúmeras *colocações* dos descendentes de André – casados principalmente com descendentes de Julião e *pessoal dos Cochina e Henrique* - e Nova Cachoeira, formada pelos descendentes de Julião e Elza.

André é lembrado por seus filhos e netos por duas qualidades: por ser firme na resistência aos *cariú* e por ter sido *pajé* poderoso. De acordo com Paulino Barbosa Brasil Apurinã, seu avô,

André “não gostava de ser escravo dos brancos”. Ainda de acordo com Paulino, enquanto a família das esposas permaneceu no seringal Santa Vitória, André saiu da região de confluência do Tacaquiri com o Purus e foi se insulando para escapar da submissão. A colocação Extrema foi seu limite. Para evitar novas mudanças, passou a empatar sistematicamente a entrada de não índios. A polícia foi chamada, André atirou nestes policiais, que não voltaram. Empatou outras tentativas de invasão e não aceitou ser “sujeito”, ou seja, vender para um patrão só. Mais tarde, um dos donos do seringal, um “índio boliviano”, passou para ele as escrituras das terras, que Lopinho, liderança do Tacaquiri, tem até hoje. Lopinho, *cacique* por nomeação de seu pai (quando ainda estava no ventre de sua mãe, Joana), recebeu estas terras do pai, com a incumbência de “não deixar invadir”.

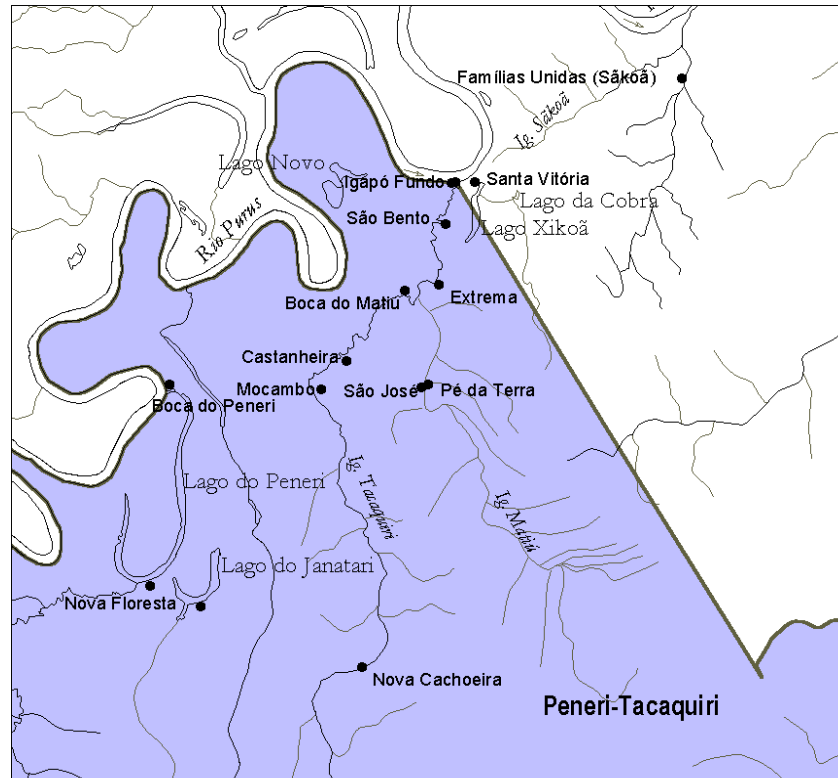
O heroísmo de André serve como exemplo no presente. De 1979 até hoje, por várias vezes, a prefeitura de Pauini, de Boca do Acre e Zé Cordeiro, que possuía fazenda na área, tentou construir estrada cortando a terra do Tacaquiri. Foram sempre empatados, com tomada de armas e de material dos acampamentos.

A comunidade São José é uma reunião de muitas colocações – todas formadas por filhos ou netos de André. Estas colocações possuem de uma a cinco casas, cada. A unidade é dada pela liderança de Lopinho.

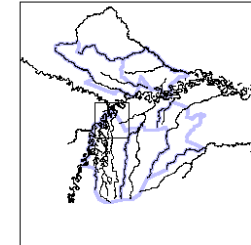
A comunidade Nova Cachoeira pertence aos filhos de Julião e Elza. Julião, nascido na região *de cima* do Purus, saiu de lá após conflito com Mulato. Mudou-se então para o Posto Marienê – aparece na lista do posto com idade de 35 anos, em 1931 (Sólon, 1932, ms. Arquivo do Museu do Índio). Segundo seus filhos, foi casado com cinco mulheres, mas não ao mesmo tempo. Foi sogro de André, com quem também teve uma briga famosa.

A última de suas esposas foi Elza, filha mais velha (adotiva, segundo conta) de Jacinto, da região do rio Seruini. Saíram daquele rio, após também um conflito. Julião morreu na Nova Cachoeira, com cerca de cem anos – idade especialmente excepcional, dada a pouca longevidade da maioria na região.

A comunidade Nova Cachoeira, no alto do Tacaquiri, é especialmente farta, há sempre muita carne de caça, peixe e planta-se muito – vendem farinha em quantidade, na cidade de Pauini. A liderança é, hoje, de Otacílio, filho de Julião.



Mapa 9
Sakoã/Santa Vitória/
Tacaquiri
Localidades
Citadas



- Comunidades e Colocações
- Terra Indígena

Fonte: Radam - Brasil
 FUNAI-DAF/IBGE/IBAMA,
 Levantamento Etno-Ecológico PPTAL
 (Schiel & Smith, 2000) e
 pesquisa (Schiel, 2002/2003)
 Digitalização de dados
 complementares: Satel
 Alves de Araújo, Jurandir Leite
 e Augusto Postigo
 Elaboração: Augusto Postigo

Sãkoã/Santa Vitória/Tacaquiri: comunidades atuais

Comunidade Sãkoã

Comunidade formada pelos filhos de Artur Brasil, e por Lacerda, filho de seu irmão, Antônio Crispim.

Comunidade São José (comunidade formada por colocações):

Colocação Boca do Matiú

Colocação de Castelo, filho de mais velho de André com os seus próprios filhos.

Colocação Extrema

Casa de Paulino e Antônia.

Colocação Castanheira

Local de moradia de Lopinho e sua esposa atual, Madalena, em 2000. Ambos deixaram esta *colocação* e estavam morando em *colocação* próxima a Santa Vitória, no ano de 2002.

Colocação São José

Comunidade formada a partir de Maria Barbosa, Prazer e seus filhos.

Comunidade Nova Cachoeira

A comunidade Nova Cachoeira é formada pelos filhos de José Julião (Yoyãpo) e Elza.

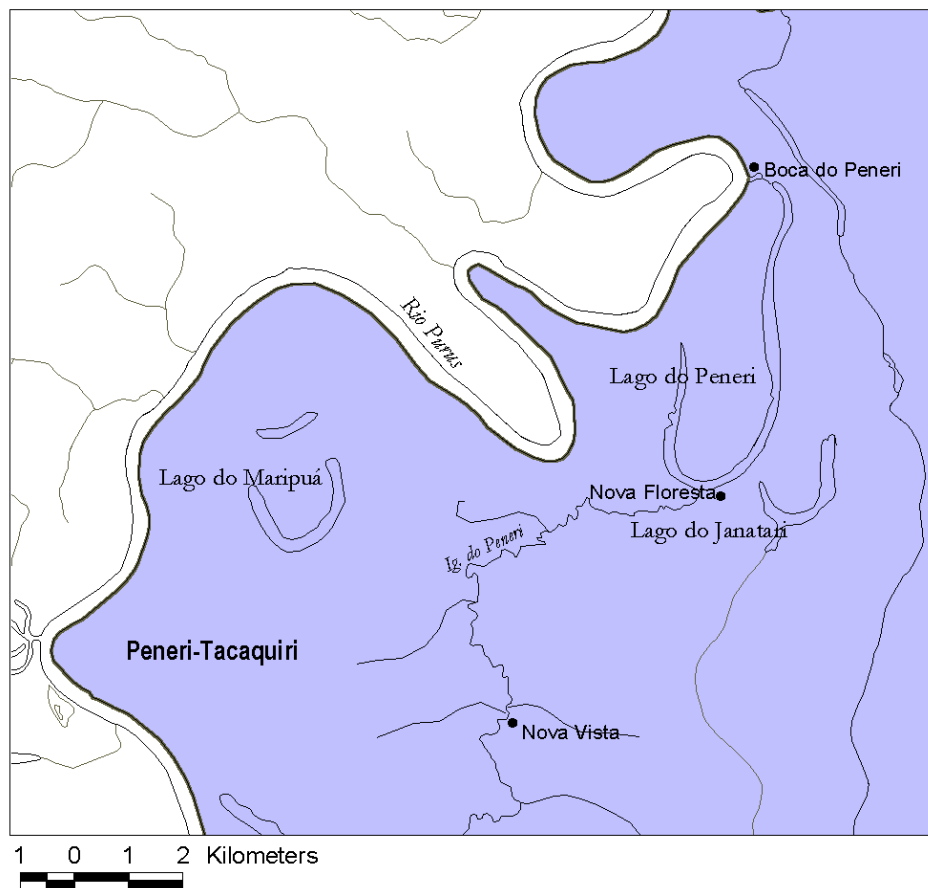
Peneri

A região do Peneri é formada pelas comunidades Nova Vista, na beira do igarapé Peneri, Nova Floresta, na beira do lago Peneri; Boa Vista e Maripuíá, na beira do rio Purus.

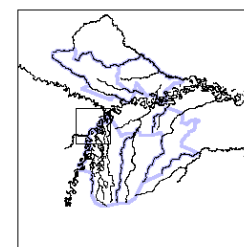
O Peneri foi o lugar, segundo a documentação do SPI e vários Apurinã, para onde foram desviados muitos dos recursos destinados ao posto: Leonardo Sólton, seu encarregado, aí havia montado um seringal. Posteriormente, aí funcionou a fazenda Maripuíá, que foi uma das principais resistências ao processo de demarcação. A região do Peneri e do Tacaquiri, foram das primeiras a serem reconhecidas, seja pelos órgãos oficiais, seja por aqueles de causa indigenista, como CIMI, OPAN e CPI (Comissão Pró-Índio do Acre).

A comunidade Nova Vista é formada pelos descendentes e afins destes descendentes de Pedro Carlos (Ëporaru). Hoje, os moradores da Nova Vista se dizem tristes. Os filhos casaram-se em outros locais: na cidade de Pauini ou em outras aldeias. Por esta razão, a Nova Vista, que antes muito povoada está ficando só com os mais velhos. É considerado *chefe* Rael, filho de Henrique ou Pi, da região do Tacaquiri, irmão de André e filho de José Caetano, é casado com Darci, filha de Pedro Carlos.

Na comunidade da Nova Floresta moram Nilson Paulo Apurinã, Maria, sua esposa, filha de Mulato, os filhos e afins deles. Nilson seria irmão de Benedito (na região do igarapé Mixiri) e Raimunda (no Tumiã), ainda que os nomes dados para os pais sejam diferentes. Enquanto Maria veio da região do Garaperi, Nilson sempre esteve nesta região: nasceu na boca do Peneri, e há quatorze anos mora neste local. O lago é sempre fonte de *questões*, farto em peixe, há discussão se as comunidades (Nova Vista e Lago do Peneri) devem ou não arrendá-lo para pescadores profissionais, o que é, obviamente, muito impactante.



Mapa 10
Peneri
Localidades
Citadas



- Comunidades e Colocações
- Terra Indígena

Fonte: Radam - Brasil
FUNAI-DAF/IBGE/IBAMA,
Levantamento Etno-Ecológico PPTAL
(Schiel & Smith, 2000) e
pesquisa (Schiel, 2002/2003)
Digitalização de dados
complementares: Salatiel
Alves de Araujo, Jurandir Leite
e Augusto Postigo
Elaboração: Augusto Postigo

Peneri: comunidades atuais

Comunidade Nova Vista

Comunidade dos filhos, netos e afins de Pedro Carlos.

Comunidade Nova Floresta

Comunidade de Nilson Paulo Apurinã, sua esposa, Maria Mulato, seus filhos e afins.

Colocação Maripúá

A colocação Maripúá, à beira do rio Purus, é formada por dois filhos de Pedro Carlos, Armando e Lino (não consta no mapa).

Colocação Boa Vista

Comunidade dos irmãos Francisco, Antônio, Raimundo e Manoel Monteiro (não consta no mapa).

“Pessoal de cima”

A região “de cima” é habitada pelos descendentes de Manduca, Manoel Capira e Bernaldo (*Metumanetu*); Mané Grande, Mané Pequeno, Mulato, Tomás, Manoel Kapasa, Raimundo e Benedito (*Xoaporuneru*). É região, então, do famoso *guerreiro* Mulato e também de *pajés* antigos, famosos em todo o rio, como Benedito e João Velho. Trata-se, ao que parece, de repetição de alianças antigas. Há uma certa discordância entre dados de diferentes pessoas, e as relações mais remotas eu não consegui, ainda, organizar.

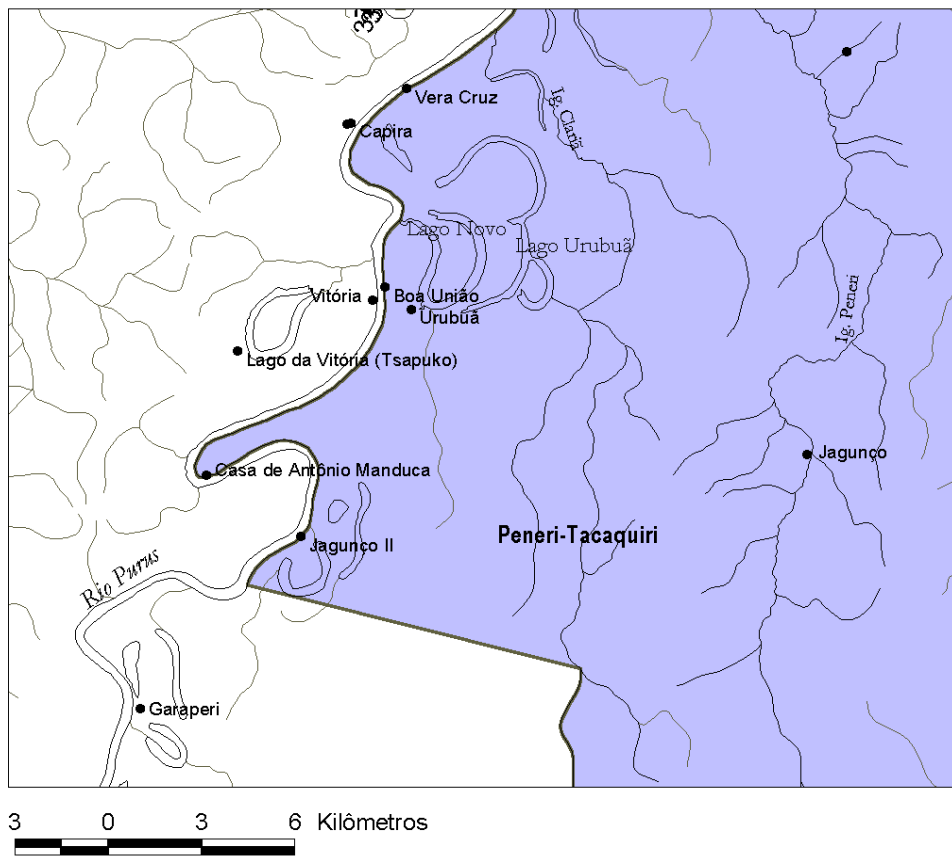
Possuem território comum, que vai até o Canacuri, já próximo ao igarapé Tacaquiri - local de moradia, antigamente, de Benedito, seu irmão Sobrinho e de Chiquinha, casada com ambos. São historicamente inter-relacionadas por casamentos. Com exceção da comunidade do Lago da Vitória, todas as outras comunidades atuais ficam, hoje, na beira do rio Purus. Vários locais de moradia desta região não foram reconhecidos dentro dos limites das Terras Indígenas: as comunidades do Lago da Vitória, Vitória, Garaperi e Capira.

Esta região, segundo muitos Apurinã, foi região onde o regime de seringal foi dos mais severos (ver história *Massacre do Urubuã*, na Parte 2, Capítulo 4). Ainda permanece a família dos donos de alguns dos seringais: Graziela, *cariú* moradora da colocação França, na margem esquerda do Purus. Seu irmão, Pinheiro, agora falecido, se - por um lado - disputava as terras a serem reconhecidas, nas décadas de 1980, 1990 - por outro - era casado, assim como seu filho, com uma apurinã.

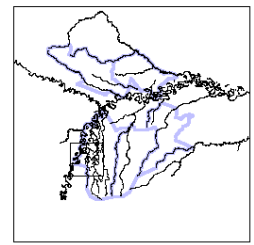
Esta região, até muito recentemente, foi região de muitas doenças. José Capira (Zé Batata) morador do Lago do *Tsapuko* (da Vitória) afirmava “não contar mais” quantos morreram de gripe, dor de barriga, febre. Quando falava de parentes ou das moradias antigas, falava em uma triste sucessão de mortos. Segundo Neguinho (Antônio), morador da comunidade Jagunço II, o primeiro a morrer foi um *pajé*, que levou depois os seus. Mais de cem pessoas, segundo ele, teriam morrido.

Rivaldo, irmão de Socorro e Lucila, moradoras atuais da comunidade Jagunço II, foi pessoa da região que, no começo da década de 80, foi para Rio Branco e participou do movimento indígena então insipiente. Morto depois de ser mordido por uma cobra, Rivaldo é lembrado fora e também na região. Ele procurou reunir várias famílias na comunidade Jagunço, em região longínqua, no igarapé Peneri, onde funcionou, também, projeto de produção de borracha. Depois

da morte de Rivaldo, a comunidade Jagunço se espalhou entre as comunidades Jagunço II, Boa União e família de Chico Doido, que morou no Lago do Urubuã e agora está nas próximo da beira do rio.



Mapa 11
"Pessoal de Cima"
Localidades
Citadas



- Comunidades e Colocações
- Terra Indígena

Fonte: Radam - Brasil
 FUNAI-DAF/IBGE/IBAMA,
 Levantamento Etno-Ecológico PPTAL
 (Schiel & Smith, 2000) e
 pesquisa (Schiel, 2002/2003)
 Digitalização de dados
 complementares: Salatiel
 Alves de Araújo, Jurandir Leite
 e Augusto Postigo
 Elaboração: Augusto Postigo

Mapa 11: "Pessoal de Cima"

“Pessoal de Cima”: comunidades atuais

Vera Cruz

Local que herdou o nome do antigo seringal, a comunidade Vera Cruz é formada a partir dos irmãos Camilo, João e Francisca, filhos de Manduca, seus filhos e afins.

Lago da Vitória (Tsapuko)

O lago do *Tsapuko*, ou lago da Vitória, é região antiga de moradia do *peessoal de cima*. Como mencionado, também foi lugar de muitas doenças, quando foi abandonada pela maioria de seus habitantes. Há alguns anos, voltou para este lugar, a família de Zé Capira, falecido em 2003. Não é considerada Terra Indígena oficial.

Vitória

A Vitória, comunidade na beira do rio, com várias casas, fora da Terra Indígena oficial, é formada a partir da filha de Mané Pequeno, Iracema.

Boa União

A comunidade Boa União, na da beira do rio, é formada por antigos habitantes do Jagunço, que moram, hoje, nas casas antes pertencentes aos *cariú*, que saíram com a demarcação da terra. Segundo Valdemar, *chefe*, “aqui é pessoal do Bernardo”. Mas Alzira, filha de Antônio Bernardo, casada com Francisco Manoel, Chico Doido – que morava nas margens do lago Urubuã – morreu, segundo os seus, envenenada por resina da árvores assacu, quando *brancos* retiraram madeira da área. Noêmia, casada com Pinheiro, *cariú*, foi embora depois da demarcação. Comunidade formada a partir de várias famílias provindas da antiga comunidade Jagunço. É parte desta comunidade também a casa Chico Manduca que não consta no mapa.

Jagunço II

A comunidade Jagunço II, situada também na beira do rio Purus, é formada, ao que compreendo, a partir da liderança de Maria do Socorro, irmã de Rivaldo, e pessoas a ela

agregadas. Socorro é neta de Mulato, pelo lado materno e de pai cariú. Morou muitos anos em anaus, antes de voltar a região em que nasceu.

Casa Antônio Manduca

Casa do filho de Chico Manduca e de Rosaria, filha de Julico, considerada como pertencente à comunidade Jagunço II. Situa-se na beira do rio.

Capítulo 4 - Sobre a pesquisa

Memória

Fui para o Acre. Cheguei, não sabia o trabalho. Me deixaram num quarto, Fundação Cultural. Um quarto no meio do nada. Cheio de camas, vazias.

Grande, branca, me notavam na rua. Antropóloga da UNI.

Eu não sabia o que era meu trabalho; ninguém sabia. Era agosto: Rio Branco de céu cinza. Tão feia, nada a embelezava.

Veio Raimundo, um médico louco, um enfermeiro também. Foram embora. Ficou Raimundo, meu amigo, e Roberto, o enfermeiro das nossas viagens.

Fomos para o Purus. Curso de agentes de saúde, igarapé Água Preta. Lá ganhei um nome, uma mãe, Luziana. Aprendia sobre pajés, cura, plantas. Tiravam o espinho para que eu não engasgasse. Aprendi muito em um mês. Escrevi meu primeiro relatório. Tudo dava certo. Eu gostava. Não sofria com a comida, com a rede. Primeira viagem.

Segunda viagem. Não acabava nunca. Tudo começou a ficar difícil. Mas aquilo dava sentido para a minha vida. Eu tinha uma função no mundo. Adoecia, com feridas que eu havia coçado. Tive bicho geográfico, com caminho de pus. Meu pé inchou. Testei os remédios da mata, as rezas, as curas. Um torpor, parecia que minha vida era ali. Eu esquecia como era a minha casa.

O trabalho perdeu sentido. Não sabia mais o que fazia. Me envolvia nas questões políticas, nas reuniões, nos enfrentamentos. Mas nada andava, e o que era importante num instante, no outro era esquecido. As importâncias que eu tinha não se encaixavam e eu não conseguia influir tanto quanto acreditava que poderia. Eu me relacionava pelo afeto, mas não sabia o que fazer, qual era o meu papel ali. Ninguém sabia, me perguntavam, eu me perguntava. Dormia para esquecer, não queria acordar. “Você tem que decidir, vai casar, botar roçado, ou vai voltar”, dizia Raimundo.

Fui para o Tumiã. Insistimos para a equipe de saúde ir. Ninguém queria. Diziam que eram índios sem contato. “Não sabemos como agir”. Não eram sem contato, descobri depois. Todos cortaram seringa, moravam em casas pequenas, alguns, principalmente os velhos, falavam um pouco de português.

Mas eram “brabos”, corriam para o mato quando estranhos chegavam. Chamavam os índios que falavam português de cariú.

Lugar misterioso. Longe. Todos com malária. A malária trazia as mortes. Tão queridos, tão envergonhados, tão tristes. A moça doente, quase morrendo. Morreu depois. O morcego que mordia insistentemente o homem e o menino. Os dois morreram depois. A velhinha Alzira, a quem eu ajudara espremer mandioca e carregar lenha, que me chamava de nora, que me deu beiju e peixe assado para viagem, morreu logo depois. Noites cantando e dançando, a noite toda, noite de lua. Eles doentes, cantavam. Me chamavam pelo nome, Itumaro. Ríamos muito. De dia, não me olhavam. Procurei fazer as coisas: ligava para Rio Branco, nada se agilizava. Um médico foi, com muito sacrifício. Ficou três dias. As mortes continuaram.

Me sentia impotente. No meio do turbilhão da minha mente, eu esquecia do que tinha visto. “Vai passar, tudo passa, Juliana”, me disse Teixeira.

A minha mente não acalmava. Aprendi que a dor psíquica era dor. E que doía muito. Eu me quebrava em estilhaços. Fui para São Carlos, casa dos meus pais, único lugar certo naquele instante.

Por um ano, me preparei para o Mestrado. Não sabia direito por que queria aquilo. Que lastro me prendia aos Apurinã, ao Purus? Só de pensar em voltar para o campo eu tremia. Por que preparava tudo para ir? Um sentimento de responsabilidade, talvez, as fitas guardadas com as vozes deles, ou comodismo, não sabia o que fazer e aquilo era o mais fácil.

Meu medo de campo e a falta de tempo do mestrado me levaram a pesquisar em arquivos. Os papéis, as máquinas de microfilme que fascinam e quase viciam. Descobri que gostava, papéis escritos em outros tempos, outros lugares. Mas o que aquilo tinha a ver com os índios que eu conheci? Eu falava, escrevia sobre os Apurinã, mas eles pareciam tão distantes. Estaria eu traindo escrevendo algo que eles nem tinham idéia que existia? Para quem eu trabalhava?

As idas para o campo eram doloridas. Para sair de casa, um esforço. Lá, meu trabalho não parecia assim tão importante como eu tinha que fazer parecer. O gosto do beiju, da carne moquinhada, os carinhos, tão grandes, eram compensadores. Mas eu estranhava a cidade de Pauini, os olhares, a solidão, o nunca saber dizer não e dizer na hora errada. Eu recebia tanto que me constrangia, mas vinha uma dor, confusão, saudades angustiada. Todos os dias. Queria que o rio me levasse de volta.

Foi assim, com dúvidas, com persuadir sem nunca estar convencida, com política ingênua e receosa misturada com afeto, medo imenso com saudades, com nunca ser o que eu achava que deveria, que este trabalho se fez. Ele com certeza traz estas marcas.

A intenção, neste capítulo, é mostrar a trajetória da pesquisa, tentando acompanhar sua construção através do tempo. Tento evidenciar, assim, desde escolhas teóricas, até a maneira como se construíram relações, e como meu envolvimento e limitações pessoais influíram e são responsáveis, também, pelo resultado.

Okely (1992) afirma que a separação radical entre o que se vive e o que se escreve é parte da tradição antropológica. É como se utilizar uma linguagem impessoal, afastar a experiência, o sujo da emoção e do olhar, garantissem seriedade e cientificidade ao texto. Discutindo uma experiência extremamente dolorosa de campo, a de David Schneider entre os Yapese, Bashkow (1991: 227) busca mostrar que a escolha deste antropólogo por uma teoria extremamente abstrata, “científica”, foi a maneira dele interpor o método à sua experiência. Como Schneider colocaria, entre ser um etnólogo e um ser humano, ele escolheu a primeira opção. De qualquer forma, aquilo que se mostra e aquilo que não se mostra são igualmente constitutivos do resultado. Este trabalho certamente é fruto de vários fatores, entre eles, as minhas emoções e a minha forma de estabelecer relações e as relações e imagens dos Apurinã.

Por outro lado, a memória pessoal, de impulso que coloco acima, tem a ver, ela mesma, com um estilo de narrar. Tem a ver com uma forma de narrar coerente com um contexto social, uma maneira de pensar, uma forma de dar sentido para a vida presente: uma valorização do indivíduo e das suas emoções. Em que sentido é possível falar em memória, no contexto dos Apurinã? Ou quais os sentidos com que a palavra memória pode ser empregada?

Mas voltando à trajetória do trabalho, narro de outra forma:

Este trabalho iniciou em 1994, quando fui trabalhar na UNI, União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas. Eu fui contratada para atuar como assessora da equipe de saúde que prestava assistência à população Apurinã do Médio rio Purus, município de Pauini. Este projeto, ainda que prestando assistência curativa a curto prazo, visava, a longo prazo, trabalhar com prevenção e formação de agentes de saúde Apurinã.

O trabalho da equipe funcionava com viagens. Nestas, visitando as aldeias, a equipe prestava assistência e trabalhava a formação dos agentes de saúde. Temporariamente, eram realizados cursos para a formação destes agentes. Tinha-se uma idéia do papel do antropólogo: deveria servir para auxiliar na intermediação, realizando pesquisas e auxiliando a equipe a compreender a forma de pensar a saúde, a cultura diferente, com que teriam que lidar.

Os membros da coordenação da UNI haviam discutido comigo o interesse em um trabalho acerca de histórias antigas, do passado dos índios da região. Na primeira viagem, levei já gravador e fitas.

A primeira viagem ao Purus aconteceu entre novembro e dezembro de 1994. Percorremos a aldeias da T. I. Peneri-Tacaquiri abaixo do município de Pauini, por quinze dias. Depois, ao longo de um mês, foi realizado um curso de agentes de saúde na aldeia Mipiri, na T. I. Água Preta. Aproveitei este tempo para realizar pesquisa de campo.

Abdias Nascimento Apurinã, liderança do Mipiri, perguntou se eu tinha um gravador, ao que eu respondi que sim e passamos a gravar histórias de pessoas mais velhas: seu pai, seus tios, no Mipiri. A sua idéia era gravar estas histórias para que fossem ouvidas e lidas pelos seus filhos e netos. A gravação de histórias também gerou desconfianças e muitas conversas sobre roubo do conhecimento dos Apurinã.

Entre abril e agosto de 1995, realizamos uma segunda viagem à região de Pauini. Foi uma viagem atribulada, com grandes períodos em Pauini, por falta de combustível na região. Durante estes períodos, eu permaneci na Água Preta, dando continuidade ao trabalho com histórias. Havíamos já visitado as comunidades da T. I. Peneri-Tacaquiri, fomos à Água Preta/Inari, e, depois, percorremos as comunidades das T. I.s Catipari-Mamoriá, Seruini-Marieê e Tumiã.

Retornei à região em outubro do mesmo ano, acompanhando o lingüista Sidney Facundes. Sidney havia elaborado um sistema ortográfico para a língua Apurinã, queria testar e conseguir material para produzir uma cartilha. Fomos para a Água Preta. Permanecemos quase um mês nesta área, visitando as quatro aldeias. Depois na companhia também de Malu (Maria Luísa Ochoa), integrante da CPI (Comissão Pró-Índio) do Acre, fomos para a aldeia São Jerônimo, na T. I. Catipari-Marmoriá. Foi então que aprendi a forma de transcrição, interlinear, que utilizo até hoje e com que transcrevi as primeiras narrativas.

No final de 1995, pedi a minha demissão da UNI, mas voltei ainda, à região em fevereiro/março de 1996, para assessorar um novo curso de agentes de saúde, que ocorria da aldeia Nova Vista, na T. I. Peneri-Tacaquiri. O curso era coordenado por Aquiles, médico, e Glória, dentista.

Afastada da UNI, ingressei no Programa de Mestrado em Antropologia Social da Unicamp, em 1997. Trabalhei, no mestrado, fontes documentais, do Arquivo Nacional, Biblioteca Nacional, Biblioteca e Arquivo Histórico do Itamaraty, Biblioteca do Museu do Índio, mas, mais detidamente, os documentos microfilmados do Arquivo do Museu do Índio, acerca do Posto Marienê, posto do SPI – Serviço de Proteção aos Índios - na região do Purus.

Em 2000, junto com a bióloga Maira Smith, realizei, nas Terras que conhecia, o denominado Levantamento Etno-ecológico, para o PPTAL – Projeto Integrado para Proteção à Amazônia Legal. Este trabalho contava com apoio,

logístico inclusive, da UNI e tinha como intenção mapear o uso das Terras recém demarcadas, com vistas a pensar projetos de gestão.

O trabalho de campo foi realizado entre outubro e dezembro de 2000. Percorremos vinte comunidades, onde foram realizadas reuniões, para as quais pessoas de outras localidades compareciam. O levantamento, feito nestas reuniões, contou exclusivamente com informações fornecidas coletivamente, a exceção de dados de GPS e populacionais. O resultado foi um relatório, um banco de dados e, pode-se dizer, uma etnografia participativa de cultura material, explicando como se “faz” - como se caça, pesca, constrói casas, canoas, com que material, aonde se busca o material, etc – tratando de comercialização, perspectivas, idéias de possíveis projetos, problemas; informações cartográficas.

Este trabalho me deu um conhecimento inestimável sobre o mundo dos Apurinã e do Purus. Ainda assim, teve um custo alto. Até hoje, nada foi proposto em termos de projetos ou políticas em função deste trabalho. As comunidades Apurinã não receberam cópias do relatório e me cobram até hoje, cobrança que repassei para o PPTAL, sem resultados.

Levei, na viagem do levantamento, a minha dissertação, que mostrava, dando ênfase às fotos, à lista de moradores do posto e à leitura de algumas histórias que apareciam na dissertação, retiradas de documentos e jornais, como um grande conflito entre índios Apurinã e seringueiros, em 1913. Disso resultou a percepção desta possibilidade interessante para a pesquisa, a de utilizar imagens ou informações pontuais, obtidas em arquivos, para “detonar” conversas. Percebi o quanto era interessante para os Apurinã: de outra forma, dificilmente estariam em contato com estas informações.

A continuidade da pesquisa em arquivos era uma das propostas do doutorado, e já havia iniciado. Após esta experiência, no entanto, decidi que priorizaria as imagens. Foi então que visitei o Museu Nacional e tirei fotos dos objetos catalogados como tendo pertencido aos Apurinã.

Com este material, o material anterior do mestrado e as fitas que gravara em 1994/95, parti para a última etapa da pesquisa. Na Água Preta, todos estavam ocupados. Então comecei pelo rio Seruini, acompanhada de Dário, liderança deste local. Realizei duas viagens: a primeira, pela região Seruini, Catipari, Tumiã, e a segunda pela região de cima: Sãkoã, Tacaquiri, Peneri, e beira do Purus. Nas duas viagens, passei por Pauini e pela Água Preta. Dário, sua esposa, Cecília e seu filho pequeno, Jean, me acompanharam, no Seruini, Catipari e Tumiã. A segunda viagem fiz sozinha, acertando só para que alguém me levasse ao próximo lugar. Seleccionei os lugares em que eu iria em função de pessoas que percebia valorizadas socialmente como narradores, ou que eu, por alguma razão, achava interessante, ou alguém que se interessava e se dispunha a narrar.

Criei uma rotina metodológica. Explicava meu trabalho. Dizia que estava querendo saber sobre “a história dos Apurinã”. Mostrava as fotos de objetos

antigos, as fotos do antigo Posto Marienê, Posto do SPI, dentre as quais apareciam pessoas conhecidas, figura de Ehrenreich [1948 (1891)], mostrando alguns Apurinã em vestes tradicionais. Eu lia a lista, de 1931, de moradores do posto Marienê. Uma vez que eu possuía material gravado, eu tocava os MDs. Nisto iam horas, de fascínio, de ouvir a voz de quem se conhecia, de quem não se conhecia, de quem se ouvira falar, os sotaques diferentes, as diferentes formas de cantar e contar – com os erros e ridículos que achavam.

Eu deixava livre para que se organizasse e se contasse o que quisesse. Depois da conversa, ou reunião inicial, havia sempre sessões de contar histórias. Estas se deram das mais variadas maneiras. Algumas foram organizadas pelos meus acompanhantes, quando havia. Algumas seguiram reuniões políticas, como na casa de D. Iaiá, ou reuniões organizadas especialmente para ocasião. Outros narraram na sala de sua casa, com os filhos ou outros em volta. D. Luziana narrou no seu quarto, como se me contasse um segredo.

As transcrições foram feitas em várias etapas. Primeiro com Dário em sua casa. Tentei transcrever, depois, com os próprios narradores. Decidi, então, que a melhor forma era fazer o trabalho com pessoas certas, que eu pagaria. Na primeira viagem, fiz este trabalho com Abel e Dário. Depois, em novembro de 2003, na sede da UNI, em Rio Branco, fiz com Camilo e Marechal, liderança da T. I. Camicuã.

Este trabalho é fruto de um momento político presente de valorização, pelo movimento indígena, assim como pelos índios não atrelados cotidianamente nestes movimentos, daquilo que identificam como sendo sua cultura, sua identidade. É neste contexto que saber, gravar, a “história de antigamente” passa a ser algo solicitado, como o foi pela UNI e por Abdias, liderança do Mipiri, no igarapé Água Preta. Dialogando com este momento, e apoiando-se numa trajetória que começa na UNI, uma organização política, o trabalho de pesquisa foi um trabalho coletivo: muitos Apurinã têm interesse real nos seus resultados. A recuperação desta memória tem,

portanto, um significado presente, que é essencialmente um significado político. Trata-se, como diria Sahlins, da força política da cultura ou das histórias locais no mundo contemporâneo³⁰.

Insisti em continuar a pesquisa por uma percepção de que falar sobre o passado, sobre a história Apurinã, era uma maneira interessante de estar dialogando com os Apurinã, e uma maneira interessante de estar falando sobre eles. Falar em *história de antigamente*, memória, significa dizer que há uma noção de um tempo de antes, de um passado e que ele tem importância. Primeiramente, eu percebo como importante, porque o passado é, hoje, importante politicamente, como marca de identidade étnica.

Esta importância do passado está relacionado a um discurso de perda e ao passado como autenticidade. Entre os Apurinã, há sempre o incômodo e a reclamação de mudanças: antes se falava a língua Apurinã, agora não se fala mais; antes se comia determinadas coisas, de um determinado jeito, hoje não se come mais. “*Os meus netos não conversam mais na língua. Eu chamo para comer, na gíria, eles não vêm. Eu fico conversando sozinha*” (Palmira; *Reclamação*). “*O meu avô contava a história do Tsora, tinha vez que amanhecia*” (Dionísio, *História das Colocações*, capítulo 2). A idéia de um passado de autenticidade é presente em falas de pessoas que viveram este passado, ou com idade para somente remetê-lo a outros. Uma palavra que muitos Apurinã utilizam é *tronco*. Significa algo antigo, do princípio do mundo, referente aos antepassados, *nosso tronco velho*.

Há, sobre o passado, uma representação mais negativa, ainda que também seja de autenticidade. É no passado que os Apurinã matavam mais, “quase se acabaram”, que eram “não

³⁰ Este movimento da cultura com significado político é discutida por vários autores. Manuela Carneiro da Cunha (1987) buscou mostrar como numa sociedade “multiétnica” os traços culturais passam a ser diferenciadores, passam a ter um sentido político de diferenciação. A invenção das tradições é um processo comum a todas as sociedades de todas as épocas, afirma Hobsbawm. Entretanto, contextos de rápidas transformações sociais, onde as velhas tradições já não se condizem com a nova realidade social ou onde estas desaparecem rapidamente tendem a ser os momentos com maior profusão de invenções. As tradições inventadas, para Hobsbawm, surgem exatamente quando as tradições ou os costumes deixam de ser simplesmente vividos e passam a ser conscientes, em outros termos, passam a ter uma finalidade. Menget & Molinié (1992) baseiam-se na idéia de invenção das tradições para discutir as sociedades ameríndias. Para eles também, como para Hobsbawm, as tradições (e aqui não parece haver distinção entre inventadas e não inventadas) aparecem no desaparecimento (1992: 10). O contato, na visão destes autores, é fundamental na elaboração de tradições e memória, seja pela rememoração explícita ou implícita, seja pelo esquecimento; a compreensão da transmissão ou do conteúdo das tradições de sociedades ameríndias parece não poder prescindir da atenção sobre como o contato foi elaborado. Numa defesa apaixonada do conceito de cultura, Sahlins (1997) procurou mostrar que, além do uso nas Ciências Sociais, este possui uma importância no uso político que dele fazem povos atuais. Para ele, não há nada de falsa consciência, mas um movimento de utilização daquilo que por ser político não deixa de ser vivido, “a defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma tradição”(Sahlins, 1997: 134).

tinham saber”, ou seja, conhecimento sobre o mundo dos brancos. Um período que remete, portanto, à “ignorância” e “brabeza”; relaciona-se a uma representação da violência como ruim e ao passado como momento de maior violência.

De qualquer forma, por estarem mais próximos desse tempo, os velhos são os mais respeitados em assuntos que versem sobre o passado, como contar histórias. Também porque conservariam valores antigos, teriam eles mais presentes o rigor da vingança e as práticas guerreiras de uma forma geral. Cabe ressaltar, ainda, como já colocado, que a própria guerra e a violência têm sentido ambíguo. A vingança, afinal, vem do *tronco*, do começo do mundo.

Bom ou ruim, os Apurinã dão valor ao que consideram o tempo antigo, tempo de autenticidade, tempo de seu *tronco velho*. Este trabalho dialoga com este valor político.

* * *

Vários autores argumentam que a memória, em função de um traço comum a várias sociedades sul-americanas - desejo de esquecimento do morto -, tende a ser apagada. Não parece, a mim, que os Apurinã façam isso: não deixam de falar dos seus mortos, e a memória de pais e avós definem a identidade pessoal.

Carneiro da Cunha (1978) afirma que, nos Krahó, há uma separação radical entre vivos e mortos, que são relegados à exterioridade absoluta. Por este processo amplo, presente em todos os aspectos da sociedade, não haveria – traço que a autora generaliza para várias sociedades indígenas – nada que lembrasse um contínuo com ancestrais.

Anne Christine Taylor (1993) também veria esta descontinuidade, um traço comum em muitas das sociedades das terras baixas. O esforço dos rituais funerários dos Jivaro seria para fazer esta passagem dolorosa do vivo nominado para o morto genérico.

Farage aponta o mesmo traço nas narrativas Wapishana que, segundo ela, são um método de esquecimento e não de lembrar. Não se fala do morto recente: este deve ser esquecido, pois seu espectro continua a rondar e pode levar consigo os saudosos. Os mortos só podem aparecer, de maneira distante, genérica, nas narrativas. Mas, é por elas que os mortos são paulatinamente colocados nessa posição. “A passagem da condição de mortos para aquela de antigos se verifica na narrativa, mas, reciprocamente, vai sendo construída por ela, trabalho artesanal de narradores” (Farage, 1997: 195).

Também os Apurinã têm medo das almas, ou do espectro que permanece na terra, de alguns de seus mortos. Mas isso não faz com que seus mortos não sejam nominados ou lembrados.

Pelo contrário, como já mencionado, as parentelas amplas são definidas a partir do nome de um antepassado, em todos os casos que conheço, falecido. As relações entre as pessoas também dependem de quem elas são filhas e netas: saber se há inimizade no passado é importante para saber se há algo a temer ou, em outro caso, se há relações genealógicas antigas que conectam as pessoas. É interessante, neste sentido, a análise de Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1985) sobre a sociedade tupinambá. No discurso daquele que vai ser morto, há uma relação entre vingança, passada e futura, que conecta as pessoas no tempo. Talvez isso seja mais próximo memória genealógica Apurinã.

Em três das quatro falas rituais, *sanguiré*, que transcrevi, cada “estrofe” termina com a frase “filho de fulano, neto de sicrano”; no caso de D. Elza, a única mulher, ela incluía também o nome de seu marido. Se pensarmos no *sanguiré* como apresentação da pessoa, pode-se pensar que a definição da pessoa está relacionada à memória, à memória genealógica. Abaixo, coloco novamente coloco o *sanguiré* de Camilo e de Elza:

“Eu, no dia que doença me matar, aí vocês vão dizer: outro dia ele cortando sanguiré mais nós, tão bom, e agora já acabou-se, já. Agora vocês vão fazer de mim assim.

Rapaz, outro dia, Camilo disse assim: filho de velho Manduca (Koyoru), neto de João Índio (Matoma), falava tanto e agora se acabou-se Camilo (Matoma). Meus parentes, eu falo este sanguiré para vocês dizer de mim. Neto de João Índio, filho de Manduca, essa palavra vai se acabar. Não é gente que vai matar este Camilo, agora ou doença ou castigo que vai matar ele, filho de Manduca, neto de João Índio.”

(Sanguiré: Camilo Manduca da Silva Apurinã, Matoma. Tradução: Camilo Manduca da Silva Apurinã, Matoma)

Quando eu saio no terreiro do pessoal eu assopro “xoo!”³¹. Filha de Kamarapo, neta de Katumanu, quando ela vai no irmão, no primo, o dizer dela é esta.

Hoje eu vou passear na casa dos meus parentes, filha de Kamarapo, neta de Katumanu.

Filha de Kamarapo, quando vai rumo do parente dela é assim. Eu me alembrei dos meus sobrinhos, meus genros, meus netos, agora eu vim aqui passear.

³¹ Segundo Seu Camilo, *xoo* é o cumprimento antigo. “Não falava *waikai*, dizia *xoo*, que já vai subir. Para avisar que está chegando”.

Eu vou passear na casa de irmão, de sobrinho, de neto. Ainda digo esta palavra assim, filha de Kamarapo, mulher de Yoyãpo, neta de Mekanuro.

Na chegada eu vou cantar meu Xingané. Essa palavra que eu falava mais meus irmãos. Só eu mesmo ainda diz uma palavra desta, meus irmãos e minhas irmãs não fala uma palavra desta, só eu, mulher de Yoyãpo, filha de Kamarapo, neta de Katumanu.

(Sanguiré de Elza; tradução: Camilo Manduca da Silva Apurinã)

Em várias das narrativas que falam de trajetórias (ver Parte 2, capítulo 4), o narrador parte de seus antepassados, para, ao final, falar de si, localizando-se espacial e temporalmente – já que as trajetórias situam-se nas duas dimensões. Também neste caso, a memória genealógica parece servir para a explicação de quem se é. Não deixa de ser interessante, mais uma vez, a comparação com os Krahó que, segundo Carneiro da Cunha (1978), definem a pessoa pela negação dos seus outros: os mortos, os inimigos, os afins, os amigos formais. Aqui, no caso destas histórias e do *sanguiré*, é como se o fio da memória, da memória genealógica, dos antepassados, construísse uma identidade, uma pessoa.

O passado se conta com referências a outros espaços. As *colocações*, os caminhos, as árvores até, trazem a marca do que já foi. Quando se acompanha alguém num varador ou igarapé, há, freqüentemente, a descrição minuciosa dos eventos e mortes que ocorreram em cada parte do caminho.

De maneira um pouco semelhante ao que Rosaldo (1980: 48) afirma para os Ilongot, que marcam o seu tempo não por datas, mas por locais, os Apurinã marcam muitas de suas histórias por uma sucessão de lugares, em especial nas histórias referentes às migrações da terra sagrada e nas histórias pessoais ou de antepassados. Uma trajetória pessoal ou familiar é uma seqüência de moradias, e os acontecimentos marcantes em cada um deles. “*Não tem um nome de igarapé Xipuã, abaixo do Salvador? Foi lá que meu avô Manezinho matou gente...*” (Dionísio, *Manezinho*, Parte 2, capítulo 4). “*Meu pai morava no Cubuã, mas a mulher do Artur, Chica, a sogra dela cortou ela. Aí, com medo, todo mundo correu para o Castelo.*” (Corina, *História de Vida*, Parte 2, capítulo 4). “*Eu saí da boca do Irangazinho, fui morar no Owapurunha. Lá mesmo eu casei. Lá minha mãe morreu, comeu melancia e jerimum junto. Ela comeu pama também.*” (Jarina, *História da Família*, Parte 2, capítulo 4).

* * *

Eu explicava que meu trabalho era sobre os Apurinã. Mostrava as fotos que trouxera, lia a lista do posto, histórias da minha dissertação. Vinham, então, histórias, muitas, diversas. Vinham histórias do começo do mundo, canções, histórias de seringal, de brigas, histórias que aconteceram com avós, histórias que aconteceram com o narrador. Se eu perguntava sobre uma ordem, querendo criar “tempo disto”, “tempo daquilo”, não parecia fazer sentido. Então não consigo, até onde foi a minha percepção e meu conhecimento, sistematizar temporalidades. Consigo perceber que as histórias parecem existir como histórias, como textos – na verdade, isto é o que consegui entender, neste ponto da pesquisa.

Sobre uma história, a pergunta não é se ela está de acordo com algo que realmente aconteceu. Não se diz: “Tsora não fez desse jeito”. Diz-se: “não é assim que meu avô contava”. A veracidade da história é dada pela confiança naquele que a transmitiu³².

É num universo de memória que as histórias se inserem. Um narrador aprendeu suas histórias de alguém: as histórias ligam quem conta a seu pai, sua mãe, seu avô, sua avó, ou a outro parente querido. “Totu Manezinho sãpurana” (meu avô Manezinho contou esta história), “Kasãpurã natokurunu Manezinho sãpurã” (meu avô Manezinho contava esta história). Assim, Alfredo e Dionísio, dois netos de Manezinho, abrem e fecham suas histórias. Não são os únicos; pode-se dizer que é um padrão. Quando transcrevia comigo a história, Camilo, às vezes, acrescentava o nome do narrador, ao final, ou, quando sabia, colocava de quem ele havia aprendido. Para as músicas, isso é ainda mais marcado. Comentava-se sobre uma canção gravada: “está cantando a música de seu pai (de seu avô, de seu marido)”. O repertório é também uma forma de memória.

Conta-se histórias o tempo todo. Quando a conversa tem tranquilidade, é comum alguém pedir: “conte uma história”. As pessoas contam casos engraçados, anedotas, mentiras (histórias que se sabe mentiras, exageradas), histórias que lembram nossos contos de fadas (“histórias dos brancos”, vindas do nordeste). Há as pessoas famosas por serem bons contadores, e isso pode estar ligado a um vasto repertório ou à habilidade.

Nas narrativas, diz Benjamin (1992), importa a capacidade de falar do “maravilhoso”. No contexto Apurinã, o que importa é uma história bem contada, as emoções que ela provoca, o

encantamento, o riso, a tristeza. A história é valorizada por ser “uma história bonita”. A história precisa ser bem contada, com os episódios formulados “certos”, ou seja, de acordo com aquilo que quem ouve sabe.

Para as histórias sagradas, como as do começo do mundo, aquele que conta deve ter a habilidade com a língua e a idade. O Apurinã é uma língua que se fala cotidianamente em poucos lugares. A língua traduz toda a ambigüidade que se tem com o passado. O falar português é ter “saber”, conhecimento para se virar no mundo, mas a habilidade em falar bem o Apurinã é, hoje, no contexto da valorização da “cultura”, uma erudição: “no Tumiã, pequenininho já é doutor na gíria”. Histórias antigas estão relacionadas ao conhecimento aprofundado da língua. Também cantar e “cortar sanguiré” são habilidades das pessoas antigas, ou que conservaram as coisas de “antigamente”. É uma ligação com o passado valorizado.

Como sinal de conhecimento da língua, da cultura Apurinã, diz-se de alguém: ele sabe contar a “história de Tsora”. Saber contar a história é saber contar na seqüência certa, sem esquecer, mudar ou confundir episódios. A história de Tsora não é para qualquer um. Ainda que muitos arrisquem contar, é uma história sagrada, e os mais velhos são os mais respeitados nesta habilidade. As versões gravadas são cuidadosamente escutadas, e sempre se reclama da falta de um episódio, do acréscimo ou confusão de outro.

Mas, assim como a língua Apurinã varia muito de uma região para outra, também variam as versões da narrativa. “Cada família conta de um jeito, porque será assim?” Esta posição, democrática, de Abel não é da maioria das pessoas. Em geral, as diferenças de versões são percebidas como falhas do narrador. Provavelmente, é o que acontecerá também com as narrativas escritas neste trabalho, em especial a de *Tsora*. É bem provável que outros narradores a critiquem, pela falta de episódios, por erros ou diferenças com o que sabem – é o que acontece, em geral, com as cartilhas que já chegaram na região. De uma certa forma, acredito que os Apurinã, lendo esta versão escrita, não a tomarão como a versão, mas a lerão criticamente. É característica da oralidade a não fixidez, a existência de muitas versões, a reconstrução constante (Gallois, 1994). A possibilidade da escrita ser reincorporada, ou manter com o oral um diálogo

³² Cf. Viveiros de Castro para discussão sobre a referência a quem contou como parte da forma de “crer não crendo” comum nas sociedades indígenas da América do Sul. “Estou longe de pensar que os Araweté ‘não crêem no que não vêem’ – mas eles tomam extremo cuidado em distinguir o que viram do que ouviram; e isto é especialmente marcado no caso das informações cosmológicas que dão ou que pedem. Não tenho dúvidas de que acreditam em seus xamãs, mas de um modo que Vieira possivelmente resumiria como ‘ainda depois de crer, são incrédulos’” (Viveiros de Castro, 1992: 37).

(na intertextualidade, nos termos de Finnegan, 1978), me permite acreditar que escrever narrativas, não fará com que estas versões se tornem canônicas ou definitivas.³³

De qualquer forma, a ligação com o tempo passado constrói a autoridade do narrador. D. Elza, quando ouviu as histórias de suas irmãs, se irritou: “elas são novas, não sabem como é! Eu sou velha, eu sei”.

Eu sempre pensava, quando ouvia alguém narrar sobre a diferença entre escutar e ler, que ouvir é encantador por causa das alterações da voz, da imitação de ruídos que acompanham a narrativa, das partes engraçadas em que o próprio narrador ri. As narrativas orais só existem quando contadas, mas também no jeito do seu narrador, na sua performance³⁴. Se elas falam sobre um tempo passado, o que conta tem que falar bem.

Quando narravam em Apurinã, muitos pediam para uma pessoa acompanhar, “confirmando”. Essa pessoa repete palavras do que é contado e, quando sabe, lembra episódios – em geral adiantando a palavra exata que seria dita. Em locais onde só uma pessoa mais velha sabia falar na língua, se reclamava a falta do “confirmador”. Na maioria das vezes, as narrativas são contadas por uma pessoa que fala, em Apurinã, e por uma audiência que somente as compreende. Ainda assim, acompanha-se, em especial, as passagens engraçadas. Quando me encontrava no Lago da Vitória, ou Tsapuko, local onde a língua principal é o Apurinã, as histórias eram contadas de forma diferente. Todos acompanhavam.

O passado, então, existe na forma de histórias, na forma de textos performatizados. Elas devem falar do passado, mas elas devem ser também bonitas, bem contadas, e a sua própria existência é a ligação daquele que conta com os que já morreram. “*Minha avó contou esta história. Essa história que a minha avó, Kamero Pakunu, Maria Ferreira Apurinã, contou.*” (Camilo, *Kanhunharu*).

* * *

³³ Preocupação de Gallois com versões escritas de narrativas orais (cf. 1994: 88).

³⁴ “Literatura oral é, por definição, dependente de um *performer* que a formula em palavras em uma situação definida – não há outra forma com que pode ser realizada como produto literário” (Finnegan, 1968).

A importância da performance nas narrativas orais já era discutida na metodologia criada por Vansina [1985 (1966)]. Para este autor, preocupado com a acuidade de “documentos orais”, observar o local, a forma, as regras das performances, auxiliava na compreensão da fidelidade da reprodução.

As trajetórias pessoais, familiares, ou de pessoas da família têm, a meu ver, uma importância especial. É possível ver, nelas, as vivências, as escolhas.

“Jeremias mandou Casimiro colocar o genro dele na cabeceira do igarapé, porque ele não gostava de Metumanetu” (Banisa Apurinã, Kapokuro. História da Família). Segundo explicações, *“finado Jeremias só queria que casasse irmã com irmão”*. Casar irmã com irmão é a forma como os Apurinã se referem a casamentos incestuosos, dentro da metade Xoaporuneru ou Metumanetu (o primeiro caso é mais comum). O não gostar de Jeremias, contra tudo o que seria esperado, o que é certo para os Apurinã, que Metumanetu e Xoaporuneru se casem, leva a narradora, Banisa, a morar na cabeceira do igarapé, ou seja, muito longe.

“Aí, meu avô João via o pessoal, mas não tinha coragem de matar. Botava a espingarda, mas não tinha coragem de atirar” (Jarina Apurinã, Aiparu, História de Makonawa). A execução da vendeta, esperada do avô de Jarina, esbarra no sentimento (aí, imaginamos medo, pena...) de João. Ele *“não teve coragem de atirar”*.

* * *

Fomos gravar histórias com Seu Pedrinho na casa de Seu Felinto. Seu Felinto não permaneceu na casa porque precisava mariscar. Seu Pedrinho contou as histórias, baixinho, mansinho, com detalhes. Se enrolou devido à falta de Seu Felinto para ajudar. Falava sempre para Abdias.

À tarde, estava Seu Felinto. Foi ele quem mais falou. Seu Felinto conta bonito, anda, passeia, parece até esquecer da tuberculose. Ele também olhava para mim, o que ajudava a entrar na história.

(Diário de Campo, Mipiri, 17 de dezembro de 1994)

Ouvimos a história de Tsora. Otávio ouviu e comentou as partes que tinham erro, que estavam confusas e repetidas. “Mas assim como está, ela vai ganhar um dinheirão”.

(Diário de Campo, Mipiri, 18 de dezembro de 1994)

Com D. Elza, dividi o tempo entre ajudá-la a fazer farinha, tirar goma para tapioca, carregar água. Quando ela determinava ser o momento apropriado, à noite, em geral, gravávamos suas histórias e canções.

* * *

D. Elza me deu uma saia de presente. Quando falou, achei que era uma saia de buriti. Ela veio, então, com uma saia branca, de tecido vazado, com fitas. Nunca vi nada parecido na região.

(Diário de Campo, Nova Cachoeira, 18 de novembro de 2002)

D. Elza me deu um pedaço de sabão hoje. Falei que não precisava, eu tinha. Ela insistiu, disse que era para lavar minha roupa, que, às vezes, falta na viagem. Fiquei com vergonha, é tanta coisa que ela me dá.

(Diário de Campo, Nova Cachoeira, 19 de novembro de 2002)

Camilo traduziu para mim música de D. Elza. “Yõtumaro vai deixar tanta tristeza. Quando eu morrer, Yõtumaro vai se lembrar de mim.”

(Rio Branco, novembro de 2003)

Margarida e Maria recomendaram a Valdemar não contar sobre mortes. Acham perigoso.

(Diário de Campo, Lago Novo, 21 de dezembro de 2002)

Situação de contar histórias no Zé Batata: todo mundo em volta, rindo e acompanhando. Pensei: é o cinema daqui. Diversão.

(Lago do Tsapuko, 24 de dezembro de 2002)

Fiquei achando que transcrever a história com o próprio narrador acabava por não funcionar: a narração é leve, mas o trabalho de transcrição é cansativo e exige doses de paciência. Não se pega a lógica dele rapidamente, também. Por outro lado, eu me sentia abusando, caso não pagasse. E se pagasse ia ser confuso pois misturaria com a narração das histórias.

Optei, opção acerca da qual não estou totalmente certa, por não pagar para quem me contava histórias. Não queria sentir que eu comprava narrativas. Mas deixava que contar seguisse o ritmo da pessoa, que ela contasse quando fosse confortável, quando não atrapalhasse o ritmo de suas atividades. Achei que transcrever deveria ser algo remunerado, por ser um trabalho que exigia dedicação e interrupção de outras atividades, e que talvez rendesse mais se eu fizesse só com uma pessoa, que fosse aos poucos pegando a lógica do trabalho.

Já pensava em Abel, da parentela “quase monolíngue” do Tumiã, e que fora muito hábil para me ajudar a fazer o mapa durante o Levantamento. Assim, quando estive no Tumiã, Abel e Dário foram a dupla que transcreveu comigo.

Decidi pagar a Abel a diária “boa” da região. Para mim, era ainda muito pouco. Mas, quando falei a Abel o quanto eu o pagaria (no final), ele disse: “é muito”. O Tumiã é longe de Pauini e de Lábrea (dois dias da sua boca para Lábrea e um dia e meio para Pauini, em motor de popa) e a aldeia Canacuri é longe da boca (cerca de um dia e meio de motor). As poucas coisas que

conseguem vender são sempre muito mal pagas, em especial para a parentela de Abel.

No último período do trabalho, entre novembro e dezembro de 2003, estive em Rio Branco por um mês com o objetivo de transcrever as narrativas gravadas em campo. Cheguei em Rio Branco sem saber exatamente como eu executaria esta última etapa. Achei que a melhor escolha era realizar a transcrição na cidade, pois contaria com a facilidade de já escrever tudo diretamente no computador, não necessitaria muito tempo de deslocamento e não me desgastaria. Meu tempo para finalizar a tese já estava muito exíguo.

Eu não sabia exatamente como realizar esta fase. Pensei, inicialmente, em chamar alguém da região de Pauini especialmente para trabalhar comigo. Francisco Avelino Batista, coordenador da UNI, garantiu apoio, tanto no uso do espaço da instituição, como no contato com a pessoa em questão. Fiquei, entretanto, com uma série de dúvidas. Tinha medo, em primeiro lugar, que, ao chamar alguém, eu despertasse muitos ciúmes. Por que aquele e não outro? Em segundo lugar, era uma despesa grande e eu tinha dúvidas se o recurso que tinha à disposição, a Reserva Técnica, seria suficiente para bancar isso e o que eu teria de gastar até o fim da elaboração da tese.

Ainda que arriscando perder um pouco do meu tempo, decidi ir a Rio Branco e verificar se realmente não havia alguém para trabalhar comigo lá. Sei que é comum haver pessoas em tratamento, nesta cidade. De fato, na Casa do Índio, local para tratamento de doentes índios, estava Seu Camilo, “velhinho” da aldeia Vera Cruz, acompanhando o filho, que, aparentemente, tem síndrome de Down, e que ficara doente, pelo que Seu Camilo me contou, por problemas cardíacos. Fiquei bastante feliz, porque era uma pessoa por quem eu tinha afeto, respeito e era de uma região onde o Apurinã ainda é língua cotidiana.

Conversei, então, com Seu Camilo. Combinamos que ele trabalharia comigo, que eu o pagaria. Ele não compreendeu exatamente o que era o trabalho, mas eu garanti que ele entenderia mais tarde.

Começamos a trabalhar numa segunda-feira. No começo, me deu um certo desespero. Ele não entendia o que eu queria; meu ouvido para o Apurinã estava desacostumado e íamos para frente e para trás, sem chegar a nenhum resultado. Eu achei que talvez fosse melhor eu pegar as minhas coisas e ir logo para campo. Lá haveria, certamente, mais opções de pessoas com quem trabalhar. Como disse o Chico, no entanto, eu estava “aperreada demais”.

Entre os dias 20 de outubro e 14 de novembro de 2003, estive com Seu Camilo, ora na sede da UNI, e, nos fins de semana, no Instituto Nawa, transcrevendo e traduzindo narrativas. Eu trabalhava acompanhando um pouco o ritmo que eu sentia razoável. Trabalhávamos no fim de semana, mas às vezes descansávamos na segunda-feira ou terça-feira. No começo, eu havia combinado que o carro da UNI buscaria Seu Camilo. Não funcionou e eu acabei me convencendo a ir buscá-lo de ônibus, na Casa do Índio. Por se

tratar de uma pessoa de idade já avançada, que não enxerga bem, não sabe ler e não estava acostumada com a cidade, achei que era mais prudente não sugerir que ele pegasse ônibus sozinho.

Na primeira semana de trabalho, no entanto, passou a acompanhá-lo Santo, ou Marechal, liderança da aldeia do Camicuã, em Boca do Acre, que estava em Rio Branco também em tratamento. Santo fala Apurinã, ainda que não seja uma autoridade, como Seu Camilo. Ele ajudava na transcrição e tradução, além de guiar Seu Camilo nos ônibus e ruas.

Por vezes, não apareciam e, então, eu ia à Casa do Índio, verificar o que havia acontecido. Na última semana, Santo não pôde mais acompanhar Seu Camilo, e eu passei a ir buscá-lo e voltar, de ônibus.

O trabalho se processava da seguinte forma: ouvíamos narrativas que eu selecionava, escutávamos em pequenos trechos, quando eu parava e pedia para ele falar devagar o que havia sido dito e traduzir. Era difícil convencer Camilo a falar exatamente o que a pessoa dissera na narrativa. Em geral, como aliás também Abel, ele mudava as palavras. Isso me angustiava: seriam estas transcrições e traduções válidas? No final do trabalho, o meu ouvido já melhorara bastante, e eu conseguia controlar o que era dito exatamente. O trabalho ficou mais lento, mas, talvez, mais acurado. De qualquer forma, tive que assumir que são versões, recriações feitas na tradução.

Muitas vezes, a transcrição foi uma última etapa de campo. Camilo e, por uma vez, também, Marechal, queria narrar e as suas histórias foram as últimas narrativas que gravei. Sempre queria, também, escrever as suas histórias. Como no caso de Abel e Dário, paguei a Seu Camilo por este trabalho, assim como também um pouco a Marechal. Pagar, entretanto, não é tarefa simples. Em primeiro lugar, eu tinha a questão de quanto deveria pagar. Se eu pago o quanto se paga na região por uma diária, considero pouco. Como Camilo estava na cidade de Rio Branco, eu e ele um pouco distantes do contexto regional, achei que poderia pagar mais próximo do que achava justo.

Acertei com ele um valor diário. Entretanto, logo notei que ele não possuía familiaridade com dinheiro, agravado pela dificuldade em enxergar: eu dera R\$10,00 e ele logo estava com R\$1,00, imaginando que ainda estava com R\$10,00 – alguém trocara seu dinheiro. Combinei com ele, então, que eu compraria com ele aquilo que era possível com o dinheiro e daria um pouco que ele precisasse. Ele recomendou que eu anotasse tudo, para que “ninguém roubasse ninguém”.

Eu, me sentindo “paternalista”, não vi outra saída conseqüente e seguimos assim. Sabia que entrava no domínio dos “patrões”, que entrava na longa tradição de troca de mercadorias, de relações desmonetizadas, de contas de barracão, mas como proceder? Não tinha resposta, então o jeito era ir agindo.

A construção da pesquisa passa pela construção de relações³⁵. Nestas relações estão implicados amizade, poder, decepções, negociações. Observar a construção deste diálogo, mas sem perder de vista que é um diálogo de posições desiguais e em que o antropólogo tem que ser visto como um “personagem”, é a observação de Crapanzano (1991). Ao escrever estes trechos, o que busco é exatamente mostrar a construção procurando tentar esclarecer como as decisões em campo foram tomadas, e vislumbrar a construção das relações de pesquisa.

No caso deste trabalho, eu o vejo como fruto de relações longas, ainda que entrecortadas. Ele existe porque eu trabalhei na UNI, contei com o apoio sempre desta organização, me envolvi em questões políticas, ainda que de forma pontual, redigindo documentos - no caso da malária no Tumiã, da estrada do Tacaquiri, da retirada de madeira no Urubuã, das áreas não reconhecidas como Terra Indígena. Ele existe porque estabeleci relações de afeto e, até, de parentesco fictício. E ele foi construído junto com Chico, Abdias, Alderi, Dário, Abel, Valdemar, entre tantas que me acompanharam, apoiaram, deram seu prestígio para que ele existisse. E ele existe com os não e os sim que tive de decidir falar e que eu nunca soube se eram ou não corretos. Pagar ou não pagar, como construir as relações, também são questões que fazem parte dos dilemas de campo, e que são de interesse, acredito, de uma discussão acerca da construção da pesquisa.

As performances das narrativas gravadas por mim são performances, óbvio, criadas para o meu trabalho. Elas seguem formas da cultura Apurinã, em função do que se pensa ser o momento e a forma de se narrar. Mas criaram-se situações em função daquilo que eu pedia, do que achavam que eu queria ou que consideravam importante ser registrado. Em outras palavras, estou tratando, aqui, antes de tudo, de performances para o gravador, para o trabalho que estava realizando.

³⁵ “A entrevista ideal é aquela que permite a formação de laços de amizade; tenhamos sempre na lembrança que a relação não deveria ser efêmera. Ela envolve responsabilidade pelo outro e deve durar quanto dura uma amizade. Da qualidade do vínculo vai depender a qualidade da entrevista. Se não fosse assim, a entrevista teria algo semelhante ao fenômeno da mais valia, uma apropriação indébita do tempo e do fôlego do outro”(Bosi, 2003: 61).

Quero dizer que, na maneira como percebo, o universo de que trata esta pesquisa é o da própria pesquisa. As histórias foram contadas para uma pesquisadora³⁶, para um gravador. Os contextos foram criados em função deste trabalho. Em outras palavras, que a realidade deste trabalho é construída em e com a minha pesquisa.

Uma das razões pelas quais era solicitado que eu tocasse por horas a fio o que havia sido gravado, era a vontade de pessoas de um local de ouvir as histórias, canções, vozes de pessoas distantes, que muitas vezes não eram nem conhecidas. Comparava-se, às vezes com admiração, com curiosidade e umas poucas vezes com chacota, mas sempre com muitas observações, o que outros contaram e cantaram.

Eu andara por locais onde a maioria tinha raramente a chance de ir e que muitos só conheciam por ouvir falar. As gravações funcionavam assim como pontes com estes outros universos Apurinã. O próprio processo de pesquisa já era, portanto, um diálogo com a memória Apurinã, no sentido, que ele mesmo constrói esta memória.³⁷

Este trabalho iniciou-se e baseou-se na importância política do passado para os Apurinã. Ainda que esta introdução teórica e várias outras partes deste trabalho provavelmente não serão lidas pelos Apurinã, um dos objetivos deste é que, ao menos, as narrativas, a pesquisa documental e com imagens, e os CDs possam ser úteis. Em outras palavras, sempre foi meu objetivo que o meu trabalho como pesquisadora fosse aproveitado pelos Apurinã de alguma forma. Assim, esta pesquisa pretende ser, ela também, uma maneira de reforçar um processo político, de afirmação da identidade étnica Apurinã.

³⁶ Algumas narrativas são contadas para mim, algumas para pessoas que me acompanhavam. Corina, moradora da aldeia São Jerônimo, em história sobre sua família, narrada no primeiro período do meu trabalho, em 1995, entrecortava suas narrativas com frases como “aratokotxa nukero Ítumaró nukeromaroreno (Minha cunhada Ítumaró eu não sei) e “Maharetoka iya itxa nukero iya Ítumaró nekumaroreno iya pemunapetano nusãkire watuyã” (Minha cunhada, eu não sei falar não e você não vai mangar do que eu estou falando). Na aldeia Nova Vista, dois dos cantores iniciaram as músicas que queriam que eu gravasse com frases como “nuxupoãtako, Juliana”. Iam cantar o seu canto, a sua música, para mim. Em outras histórias, os narradores contam para Dário ou Abel, que me acompanharam, falam, assim, em “seu pai”, “seu cunhado”, “sua sogra”, perguntam se eles se lembram.

* * *

Muitas vezes sem saber muito bem como este trabalho deveria ser realizado fui criando metodologias, maneiras de trabalhar, utilizando o que eu sabia e o que não sabia ainda. Assim foi com os “evocadores de memória”; assim foi com a narração de histórias, assim foi com a transcrição do material gravado em Apurinã.

Este trabalho é, sem dúvida, o trabalho que deu tempo de fazer. Em 1996, eu possuía muitas fitas já gravadas de narrativas Apurinã, na sua maioria, da região do igarapé Água Preta. A minha primeira idéia era iniciar o trabalho de doutorado transcrevendo estas fitas. Quando eu fui para a Água Preta, seus moradores não estavam com disponibilidade para este trabalho. Assim, eu dei seqüência à minha viagem, e recolhi mais material. As histórias já transcritas concentram-se, em decorrência da seqüência do trabalho e da origem dos “transcritores” nas regiões do Seruini/Tumiã e do Peneri. Não transcrevi a totalidade do material desta região e a maior parte do material da região do Tacaquiri, Água Preta, ainda necessita ser transcrito.

Desde que comecei a transcrever as narrativas, em 1995, eu utilizo o mesmo método: o de transcrição interlinear. Eu ouço a história com a pessoa que me auxilia; a cada trecho – na maioria das vezes, definido por ela, mas por vezes eu o faço - peço para ela repetir a frase em Apurinã e me dar a tradução.

O fato de eu não falar a língua – eu falo frases-chavão, palavras, mas não compreendo uma sentença longa - acabou sendo um problema no trabalho em geral. Durante a pesquisa, pelo fato óbvio de eu não entender o que estava sendo contado. Ainda assim, pela importância que tem o Apurinã – exatamente por não ser, na maioria dos lugares, a língua comum – eu sempre respondia quando me perguntavam: “Conte do jeito que você quiser: se quiser contar no português, conte no português, se quiser contar na língua (no Apurinã), conte na língua.”

Na passagem para a escrita isto também tem conseqüências. Por eu não falar a língua, não tinha como assegurar que aquilo que aparece no texto em português correspondesse àquilo que

³⁷ *First Time*, de Richard Price (1983), é um exemplo de um trabalho que constrói uma totalidade inexistente de outra forma. Price trabalhou com vários especialistas Saramaka na história da fuga e guerra dos Saramaka, povo de ascendência africana, habitante do Suriname. Agregou, às narrativas orais, informações obtidas em documentos históricos. Andar nos vários povoados, conversar com diversos historiadores nativos e dar forma a estes fragmentos foi o papel cumprido por Price. O *First Time*, na sua versão sistematizada, só existe no trabalho do antropólogo. Por outro lado, a recriação deste trabalho influencia, e o autor é plenamente consciente disso, a sociedade Saramaka e a maneira como o passado é percebido por ela.

estava em Apurinã. Na realidade, muitas vezes eu sabia não corresponder; quando falavam em português, Abel ou Camilo davam versões do que havia sido dito. Eu reclamava e tentava convencê-los a repetir exatamente, mas, muitas vezes, cansei da discussão e acabei assumindo a versão que as transcrições são também recriações. As traduções da mesma forma: são versões de Abel, Dário, Camilo, Marechal e minhas do original.

Mas, sempre que possível, eu tentava continuar a chamar a atenção para aquilo que eu ouvia no original. Assim, acredito que a transcrição interlinear, se, por vezes, um pouco “dura” acaba trazendo para o português sonoridades e formas do Apurinã. Muitas vezes eles falavam, eu insistia, ou simplesmente escrevia as onomatopéias que ouvia. As versões das histórias próximas ao Apurinã costumam ter diálogos diretos, e mais onomatopéias. Não quero dizer que em português, os Apurinã não usem onomatopéias, mas que as versões em português tendem a ser mais descritivas. Transcrevo exemplo em que a onomatopéia se perdeu na tradução:

“Iwã Compadre Cuistódio kutakata hātu “took!”. Nota keta hātu tokĩtxi utxa. Kutaka hātu: ‘tei!’.”

“Compadre Custódio atirou um. Aí eu, besta velho, atirei. Caiu outro também.”

(Alfredo, Morte de Antônio Pontes, transcrição e tradução: Abel e Dário).

E um exemplo em que a onomatopéia se manteve:

“Iye erote, mapoaku otxukaputsa purukawa. Oposo iwãĩ karako unawa, eponanunha “xu, xu, xu” txanaãta mapoãke.”

“Mataram mulher, aí trataram ela, aí jogaram pedacinho de tripa dela. Aí ficou pendurado, aí lá mesmo, passarinhozinha, “xi, xi, xi, ”, galho de algodão.”

(Zé Capira, Tsora, transcrição e tradução: Camilo e Marechal)

Em geral, também, é comum as frases em Apurinã, terminarem em *utxakata*, *otxakata*, *txakata*, *utxa*, *otxa*, que poderia ser traduzido por “fez”. Os tradutores, em geral, traduzem de acordo com a ação específica. Algumas vezes, usaram, ou eu usei, o genérico “fez”:

“Kona nokupawatawa, noimatokuru”.

“Eu não vou tomar banho não, meu sogro.”

“Netukara nokupawatãwa, txakata Manuwanu”.

“Eu vou, André (Manuwa) falou”.

(Elza, História de André, transcrição e tradução: Camilo).

“Iwã okatsakatunha atamatakena “atu!” , utxakata.”
“Ele estava pescando, aí ele fez “hã”, viu eles.”
(Alfredo, História de Kamuru, transcrição e tradução: Abel e Dário)

“Waté!” utxakata.
“Uaté!”, fez (o cacho de banana na canoa).
(Adilino, Awãã, transcrição e tradução: Adilino)

Outra manutenção interessante, são algumas pequenas maneiras de falar que têm mais a ver com o Apurinã do que com o português. Assim é com as maneiras de cumprimentar e de responder. As traduções, literais muitas vezes, mantêm um pouco do gosto do Apurinã:

Iwã, “Awãã iya putene Awãã”.
“Awãã, é você Awãã?”

“Ari, notara.”
“Sim, sou eu.”
(Adilino, Awãã, transcrição e tradução: Adilino).

“Xuto waikai”, otxa.
“Cunhada, tu tá aqui”.
(Ambrósia, História de Monhoero, transcrição e tradução: Abel e Dário).

“Totu Kanhunharu, waikai?”
“Vovô Kanhunharu, tu taí?”
“Waikarano”
“Sim, to aqui”.
(Euclides, Kanhunharu, transcrição e tradução: Camilo e Marechal)

Certamente, eu poderia me estender sobre este assunto, mas, principalmente por incompetência lingüística, não o farei. Neste trabalho, o meu objetivo foi duplo: fazer o trabalho mantendo o português dos Apurinã e, ao mesmo tempo, tornar o que é uma transcrição literal um texto, escrito. Uma vez traduzidas as narrativas, e separadas as versões Apurinã e português, eu trabalhei sobre as segundas, como textos em português, sem contudo visar uma imitação falsamente fonética da fala oral.

Para este trabalho, dei-me muita liberdade: substitui repetições de “ele” pelo nome da personagem; cortei frases repetidas (muitas vezes, fruto de dificuldades na transcrição), algumas vezes cortei, outras mantive as repetições de “aí”; consertei passagens confusas com informações exteriores; coloquei palavras para marcar passagens quando a transcrição deixara estas passagens muito abruptas; mesclei textos transcritos e versões em português, quando havia. Mas mantive

várias conjugações de verbo (algumas eu corriji até sem querer na transcrição), as palavras do português local. Mantive, também, dentre muitas outras coisas: palavras em Apurinã, quando o narrador as misturou com português; e até mesmo alguns detalhes: palavras como “coidado”, ao invés de “cuidado”, bastante marcada no português regional; “ram’bora”, ao invés de “vam’bora”.

O meu objetivo, ao fazer tudo isso, era manter este português, numa versão escrita, de uma maneira, espero, interessante, e, ao mesmo tempo, manter estes textos de uma maneira que seja aproveitável para os Apurinã. Quando eu lia, para os Apurinã, o relatório do Levantamento Etnoecológico, eu só conseguia ler a transcrição das falas deles. O resto eu sabia ser ininteligível.

Enfim, as versões em Apurinã ficarão muito menos trabalhadas, e defasadas até, com relação às versões em português. Não me atrevi a mexer, como fiz em português, na pontuação e muito menos na estrutura do texto. Não saberia como. Este é um trabalho incompleto, mais uma vez. A correção do Apurinã vai ficar para o futuro, eu as deixo como estão esperando as reclamações e correções que certamente virão. Há tarefas que vão ficar para o futuro.

O leitor, quando iniciar a leitura das histórias, talvez— caso não esteja com ele acostumado - enfrente o estranhamento do português do Purus, utilizado pelos que narraram e transcreveram e que procurei manter. Fiz um glossário, que se encontra no final do trabalho, para auxiliar na tarefa da leitura – ainda que procure, nele, indicar as palavras que existem, com aquele sentido, em dicionários da língua portuguesa, uma vez, que boa parte das empregadas, se estranhas ao português do sudeste do Brasil, não são puramente regionais. Peço já desculpas adiantadas pelas palavras que eu certamente esqueci de relacionar.

Coloquei, em anexo, um reumo da história de Tsora. Isto por se tratar de uma história de trama complicada e que, na passagem para a escrita e para o português, talvez tenha ficado ainda mais difícil. Optei por não fazer isto com todas as narrativas, para preservá-las como textos. As histórias são, assim, histórias de seus narradores, cada um com sua versão (ver, para discussão da autoria oral ligada à não permanência, à variabilidade: Finnegan, 1978). A passagem para escrita, também, traz novas versões, elas também autorais. A história de *Tsora* aqui apresentada é aquela narrada por Zé Capira, transcrita e traduzida por Camilo e Marechal, e editada por mim.

Última observação metodológica: evocadores de memória

“Chegarei assim ao campo e aos vastos palácios da memória, onde se encontram os inúmeros tesouros de imagens de todos os gêneros, trazidos pela percepção. Aí é também depositada toda a atividade de nossa mente, que aumenta, diminui ou transforma, de modos diversos, o que os sentidos atingiram, e também tudo o que foi guardado e ainda não foi absorvido e sepultado no esquecimento. Quando aí me encontro, posso convocar as imagens que quero.”
(Santo Agostinho, *Confissões*: 274)

Quando eu fiz a dissertação, a parte que mais gostei foram as fotografias. Especialmente as identificadas, o famoso “tuxaua Soares”, e imagens dos Apurinã dançando xingané. Também fiquei curiosa em saber a reação, se os Apurinã vissem as fotografias: do posto, de pessoas que já haviam morrido.

Após ter enviado a dissertação, Francisco Avelino Batista, coordenador da UNI, me telefonou, dizendo-se muito feliz por ver a foto do tio dele que ele não conhecera (tuxaua Soares, talvez). Durante o Levantamento Etno-Ecológico para o PPTAL, mostrei a dissertação, e comentários muito interessantes foram feitos. Decidi, então, que levaria, a campo, imagens que possibilitassem um diálogo, ou seja, que, de alguma forma, despertassem discussão. Eu tinha curiosidade de saber o que aconteceria.

Acredito que posso dividir o material dos “evocadores da memória” em três: 1. Imagens presentes em textos como Ehrenreich [1948(1891)] e Steere (1901), ou seja, fotografias dos Apurinã nos tempos de seus primeiros contatos; 2. Fotografias do Posto Marienê presentes na minha dissertação de mestrado (Schiel, 1999) e outras que não utilizei na dissertação - também recolhidas durante a pesquisa no Museu do Índio, RJ; 3. Informações escritas contidas na minha dissertação, como a lista de moradores do Posto e a descrição de eventos – pode-se destacar, neste sentido, o conflito, entre Apurinã e seringueiros, em 1913, evento, este, documentado pela imprensa local, nacional e pelo SPI (Schiel, 1999: 62-66) e a morte do Apurinã Chico Soldado, em conflito entre “patrões” (Schiel, 1999: 98); 4. Fotografias de objetos do arquivo do Museu Nacional, RJ;

Os objetos do Museu Nacional me surpreenderam várias vezes. Em primeiro lugar, havia lido em Lima (1986: 200) que havia quatro peças de cerâmica no Museu Nacional. A primeira admiração foi, então, com relação à quantidade de objetos em geral. Havia muitos. Em segundo lugar, os objetos tinham características muito diferentes daqueles que eu vira nas casas Apurinã. Os potes eram brancos e foscos, redondos, com uma pintura preta fina e destacada; só possuíam

breu de jatobá no seu interior. Aqueles que eu conhecia tinham breu de jatobá por dentro e por fora. Quando desenhados, os desenhos são pontos e linhas difusos, debaixo do breu, entre bege e preto, passando pelo laranja, vermelho e marrom, a cor do breu se mistura à cor do desenho. Eu sabia que estes desenhos eram feitos com salmoura no barro ainda quente, antes do breu (cf. Schiel & Smith, 2001).

Outros objetos também me surpreenderam: os pentes, feitos com uns espinhos duros, com algodão entremeando e formando desenhos. A rede e uma saia, tecidas no algodão. Eu já lera (Steere, 1901), ouvira falar e vira redes tecidas com cordas de envira (cf., também, Schiel & Smith, 2001), mas não sabia do uso do algodão. Também havia vários *mekaro*, estojos de rapé, os *mexikana*, tubo de osso para aspirar o rapé, ainda tão característicos dos Apurinã – ainda que com a curiosidade de um dos *mexikana* ser formado por dois ossos e não um. Também achei curiosos os “fusos”, espécies de moedas de uma casca animal, com furo no meio; pensei como funcionariam. Os peixes de madeira - já ouvira falar de imagens de garça ou tucano usados em festas – eu vira a primeira vez na Mostra dos 500 anos, e já contara para alguns a respeito. Tudo parecia de um passado muito distante dos Apurinã de hoje; ou então, eu pensei, estes objetos estariam ali por engano, haviam erroneamente catalogados, pertenciam a outro povo da região, ou mesmo de outra parte do Brasil.

Quando mostrei as fotos a Francisco Avelino Bastista, Chico Preto, coordenador da UNI, o seu comentário sobre os pentes foi preciso: “deve ser dos Karajá”. Foi com estas dúvidas que levei estes objetos para campo, e, até hoje, acho que tais possibilidades não estão descartadas.

Não sabia, ao certo, a que levaria este procedimento. Trouxe informações bastante objetivas, como nomes de pessoas, relações de parentesco, informações técnicas sobre a elaboração de artefatos. Há, entretanto, uma dimensão menos mensurável, que vai de “criar assunto”, de encantar as pessoas ao ver coisas que os avós contaram, ou, mesmo, detonar lembranças. Os “evocadores” serviam, assim, como um “aquecimento” para conversas e acabavam se imiscuindo nas narrativas. Na verdade, acho que no contexto desta pesquisa, é este aspecto o que interessa mais.

“Mas se examinamos um pouco mais de perto de que maneira recordamos, reconheceremos que, muito certamente, a grande maioria de nossas lembranças nos vêm quando nossos parentes, nossos amigos, ou outros homens nos fazem recordá-las. (...) Em geral, se me recordo (de algo), é porque outros me incitam a me recordar, é porque a memória deles vem em socorro da minha, e porque a minha se apóia sobre a deles. Nesses casos pelo menos, a recordação de lembranças nada tem de misterioso. Não é preciso procurar onde elas estão, onde elas se conservam, em meu cérebro, ou em

algum reduto de meu espírito, ao qual apenas eu teria acesso, já que elas me são recordadas de fora, e já que os grupos dos quais faço parte me oferecem a cada instante os meios de reconstruí-las, sob a condição de que eu me volte para eles e de que eu adote pelo menos temporariamente sua maneira de pensar.”

(Halbwachs, 1994 [1925]: v).

Agostinho menciona os palácios interiores da memória, e Halbwachs, nisso concordando com Proust (1979), explica que elementos exteriores tornam possível chegar a eles, tornam possível lembranças virem à tona - posso pensar, recordando Agostinho, em imagens, cheiros, sons, e, no contexto da minha pesquisa, em pequenos episódios, comentários, canções, rezas, histórias que se vivenciou ou ouviu. Talvez seja esta a função dos “evocadores”: estes apoios externos, sociais – neste caso, que saíram, foram para longe e voltaram, comigo, em imagens – para um diálogo com a memória.

Evocadores:

Museu Nacional:

I. “Tangas de Algodão”



Artur Ele ainda havia alcançado as tangas...

Iaiá: *epomaku*: tanga feminina. *Etxukaku*: masculina. Nome depois repetido por vários. “Antigamente, tinha coragem mesmo, né, comadre? Antigamente, batia a castanha, aí ia para o Xingané, fazia bonito... Agora tem meia, tem calça comprida e ainda diz que não tem roupa..”

II. “Pulseira de tecido de algodão”

Observação: parecem perneiras, são grossas e largas.



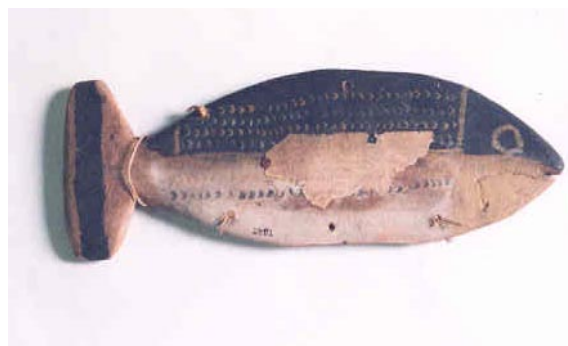
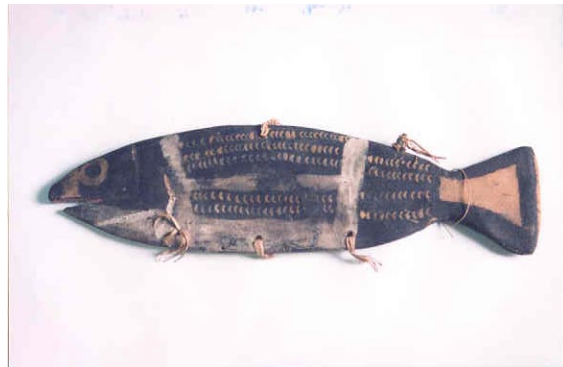
Adilino: usadas para enfeitar braços e pernas. Nome em Apurinã: *kaxumetaru*. Tem que “esfiar” o algodão para fazer as pulseiras e também a rede. “Esfia todinho, passa na perna para enrolar e depois tece”.

Palmira: confirma o nome: *kaxumetaru*. Usava-se para engrossar as pernas.

Lopinho: *alcançou* ainda os enfeites de perna, mas eram mais curtos. Quando não tinham, tinham uma *coisa de amarrar* usada para engrossar a perna.

III. “Emblema de madeira (peixe) usado pelos índios Ipurinas do rio Purus, nas suas festas. 1873”.

Observação: dois tipos diferentes de peixe.



Artur: Perguntou se não havia também pássaros, além dos peixes de madeira.

Peixes de madeira: *Mamoruta*

Laura: falou dos outros objetos de madeira: *Kamarao*: garça. *Katsopuru*: garça pequena. *Opau*: pato. *Opounuku*: marrequinha. “Tudo dançando com eles”.

IV. “Tanga de algodão”.

Observação: ao contrário das outras, estas são em estilo saia.



Lopinho: “ainda alcancei usar saia por cima do vestido”.

V. “Amuletos”.

Objetos indefinidos de algodão.



V. Colares vários de dentes de animais.



VI. “Pulseira de tecido de algodão”



VII. “Bracelete de contas”. Obs.: contas, tipo “sininho” e tecido de algodão.



VIII. Pentes.

Observação: vários desenhos e tamanhos.



Lopinho: mãe contava dos pentes. Faziam de espinho de marajá. “Pauzinho em cima é para agüentar”.

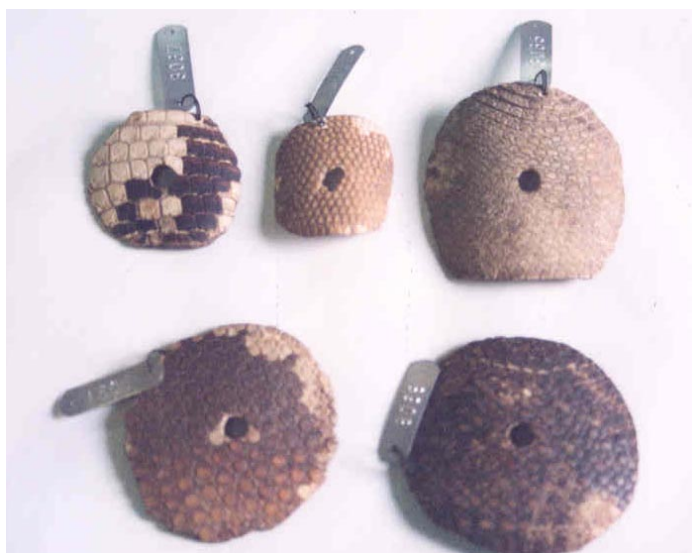
Elza: “É de tucumã. Passava jenipapo para ficar preto.”

IX. “Bracelete de ossos” e “colar de tubos calcários (casas de insetos)”



X. “Discos de fusos”.

Observação: fusos de cascas animais, com um buraco no meio.



Palmira: “Pega o pedaço de *caco* (prato de barro), aí vai rodado ele, torcendo. Eu já vi já, as velhinhas trabalhando com isso aqui, não tem pedaço de *caco*, fazia com a cuia mesmo.”

Prazer: “Metia o pauzinho por dentro do buraquinho. Minha mãe tinha vontade de fazer, mas cortava muita seringa, não dava tempo.”

Elza: *Kupetatu*. “Mãe de *Tsora* perdeu um destes.”

Xexéu: enfiava o pauzinho e enrolava o fio embaixo.

XI. “Aparelho de soprar paricá”.

Observação: estojos de rapé e tubos para aspirar (*mexikana*, *katokana*), de vários padrões.



Corina, Fortino e Guilherme: comentaram sobre o *mekaro* (estojo de rapé) grande, feito de *aruá* (caracol) maior do que o que se utiliza atualmente.

Abel: em gravação que, infelizmente, deu problemas, Abel contava a história de *Tsora*. No episódio em que a mãe de *Tsora* tem um amante misterioso, o *mexikana* do *pajé*, ele disse, em português, que era um “*epi mexikana* (canudo duplo de rapé), como na foto que *Itumaro* trouxe”. Hoje, ao menos, os *mexikana* só têm um furo.

Prazer: *mekaro* (estojo de rapé): “não usava breu, não (o breu é usado para selar as extremidades do *mekaro*). Era cerol (que usava também para *encastoar* flechas), faz do buriti, mais bocado de leite de gamoim e de amapá”.

XII. “Rede de algodão”
(Exposição Nacional 1922)



Palmira: nome : *kukotxatu*. “Faz o fio primeiro, e depois faz a rede. Primeiro esfiapava o algodão, torcia na perna, com uma vara, rodando. Para fazer a linha.”

Corina, Fortino e Guilherme: Falaram da rede, que na foto é de algodão, mas poderia ter sido feita de envira de tauari (*samuru*), malva ou de castanheira.

XIII. “Ornatos para lóbulos das orelhas”. “Tembetá de madrepérola e madeira”.



Artur: havia também aqueles que se usava nas “ventas”.

Adilino: nome dos brincos: *kai*. Passa o intã (madrepérola, *tsErotã* em Apurinã), na pedra para dar a forma (interessante observar que aqueles que aparecem nas fotos possuem haste de madeira). “Finada vovó, no Vera Cruz, pegava muito (*intã*), ajuntava dentro do paneiro para fazer colher, para fazer beiju”.

Palmira: “A sogra do finado Chico furava o buracão. Achava bonito.”

XIV. "Vasos pintados"



Adilino: vasos são brancos devido ao tipo do barro. “Desenha com breu de jatobá, fica bem pretinho!”.

Elza: “tem barro próprio (para deixar branco): *mapũka*. Tira ele, faz o bolãozinho, bota no sol, onde passar ele fica branquinho. Tira jenipapo (para pintar), tira leite de sova, tira *mapũka* e faz.”

XV. Pequena flauta redonda.



Elza: toruku.

Ehrenreich [1948 (1891)]:

I. Prancha XIV:

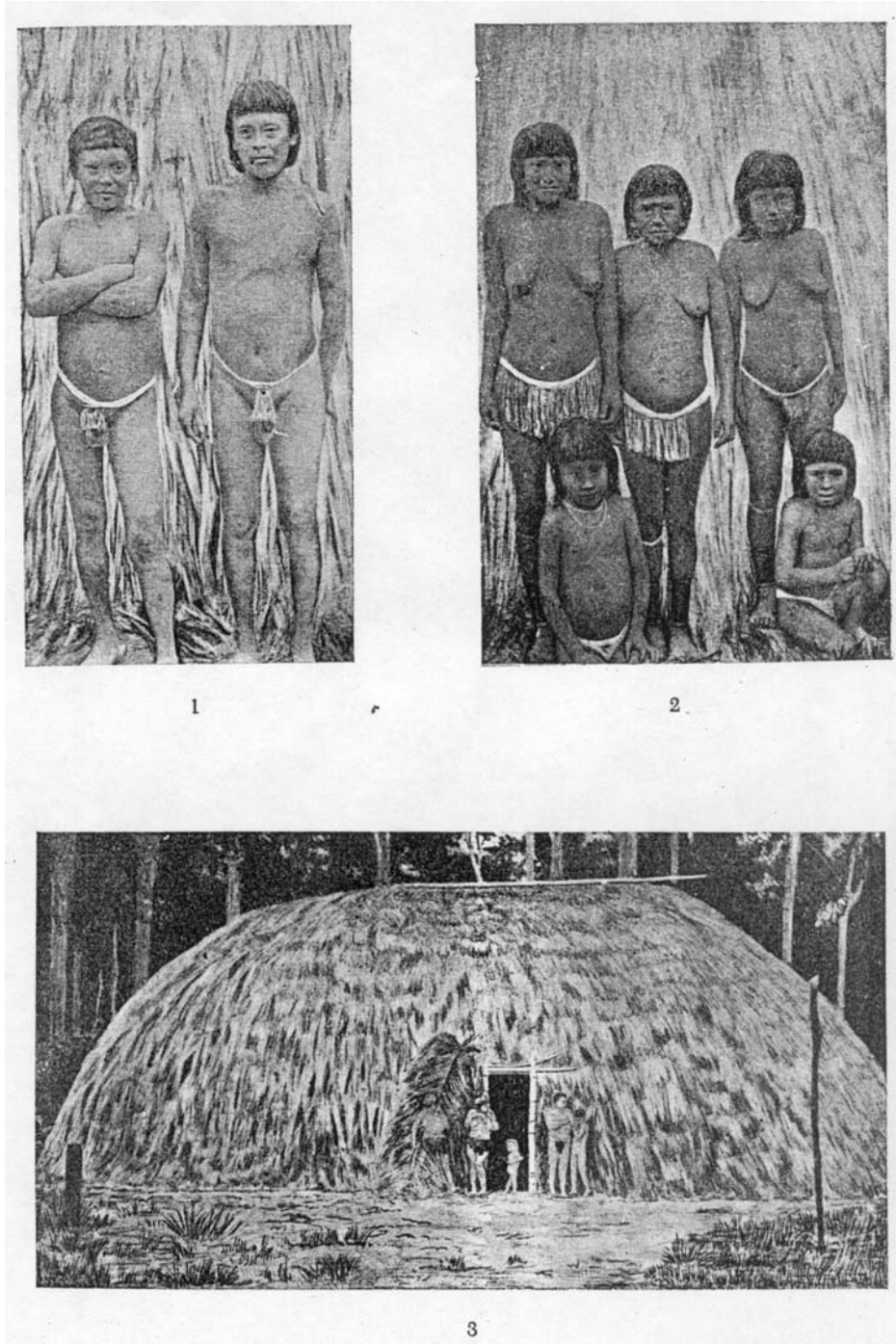


Imagem 1: “Homens”

Imagem 2: “Mulheres e crianças”

Imagem 3: “Grande cabana da maloca do Rio Acimã. Grupo de uma família junto à entrada.”

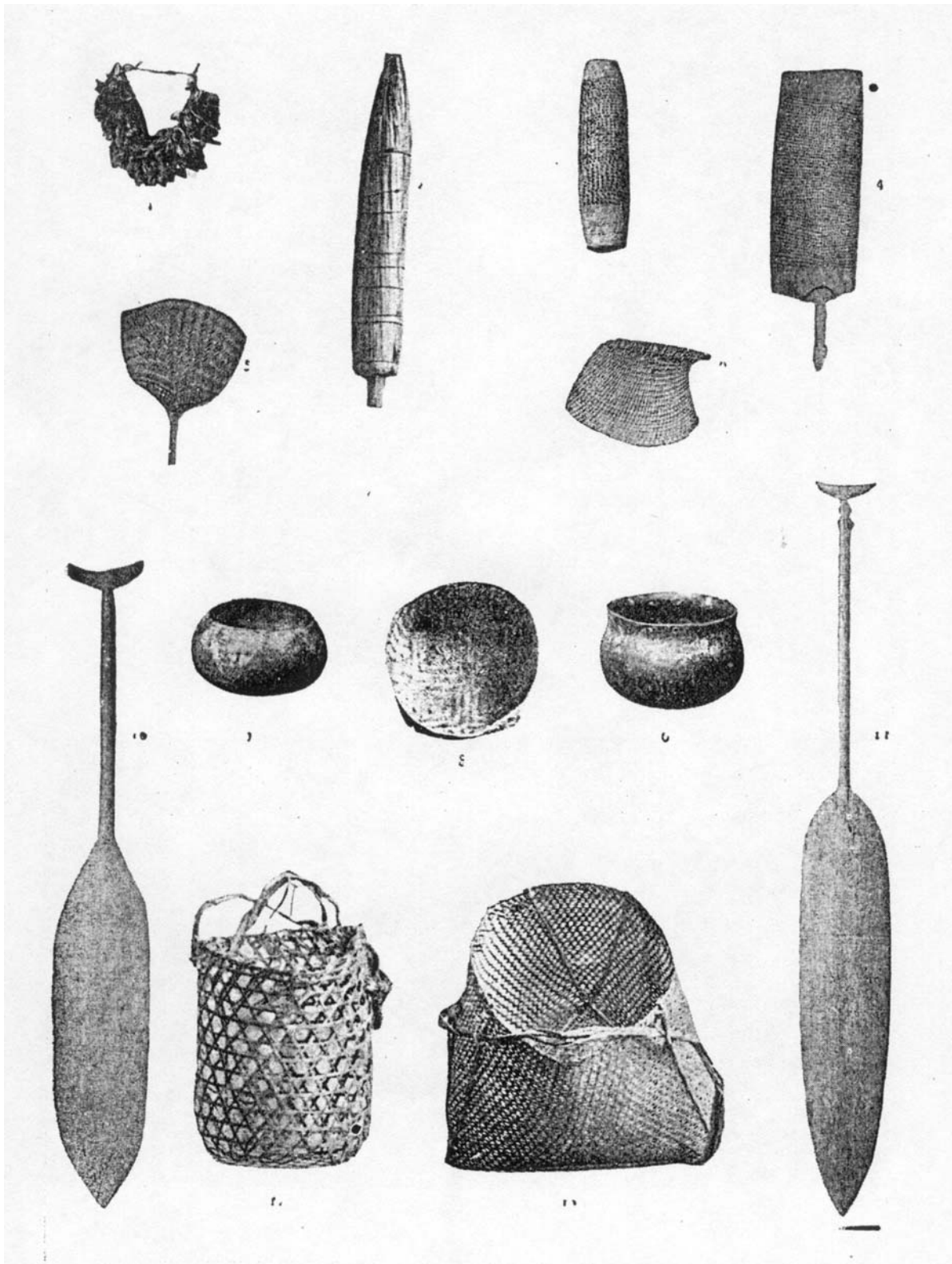
Corina: Disse que seu pai, Francelino, quando não havia estranhos por perto, usava “só um negocinho na frente”. O corte de cabelo, com franja, também foi motivo de comentário seu. Segundo observou, as mulheres “da turma da Jarina” (Mapoã) ainda usavam assim. Disse então, que queria que eu tirasse uma foto. Preparou as crianças, fez “saias” de palha de buriti, pediu a mim e a Cecília (moradora do Seruini, que me acompanhava) que cortássemos as franjas e a Cecília que as pintasse com urucum.

Moacir: quando foi no Tumiã, há quarenta anos, não usavam roupa. “Quem morava lá era o pessoal dos Cobras.”

Moacir *alcançou* a maloca no *Kanokiã*, o pessoal do Tomé (*Karupoãtu*) morava lá. “Ele morava lá, era uma beleza. Ele era índio, era pajé fino.”

Elza: “nós era assim, quando cariú aparecia, nós corria – *kariowa pene, kariowa pene..* Antigamente, um paninho deste tamanho, nós tudo nu. Melhoremos no tempo do posto.”

II. Prancha XV:



Esquerda para direita, cima para baixo:

“Diadema de penas, dos Yamamadi”

“Maço de flechas ervadas para zarabatana, dos Yamamadi, em estojo de folha de palmeira”

“Ralador de mandioca, dos Yamamadi”

“Ralador de mandioca, dos Ipuriná, com punho feito de cabelos”

“Abano dos Ipuriná”

“Abano dos Yamamadi”

“Pote dos Ipuriná”

“Cesto dos Ipuriná”

“Pote dos Ipuriná”

“Remo dos Ipuriná”

Abel: “meu pai fazia remo assim” (hoje os remos são redondos).

“Remo dos Yamamadi”

“Cesta-de-carregar dos Yamamadi”

“Cesta-de-carregar dos Ipuriná, de fundo triangular, e guarnecido de alça”.

III. Objetos vários que aparecem ao longo do texto:

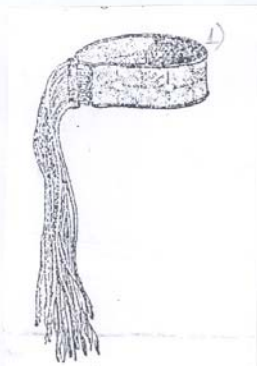


Fig. 36. Bracelete de fêcho móvel (1/4).

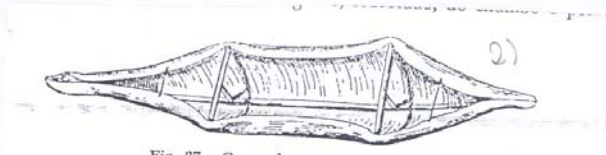


Fig. 37. Canoa de casca de árvore.

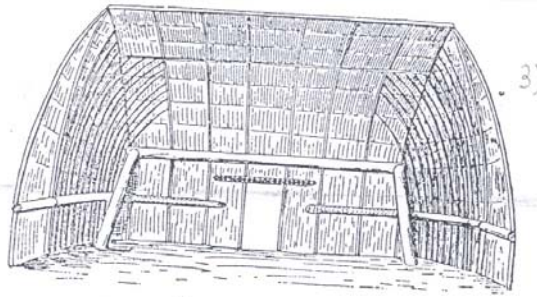


Fig. 38. Cabana grande (corte mediano).

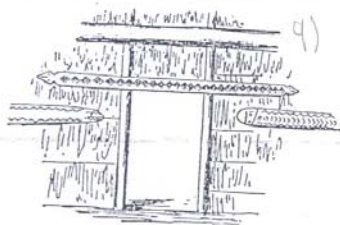


Fig. 39. Ornamentos da porta.

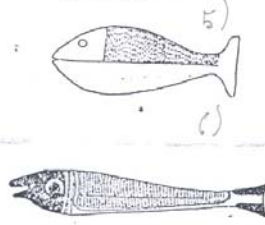


Fig. 40. Figuras de peixe, de casca de árvore (Original no Museu Nacional, Rio).



Fig. 41. Concha para rapé e tubo duplo para tomar rapé (1/4).

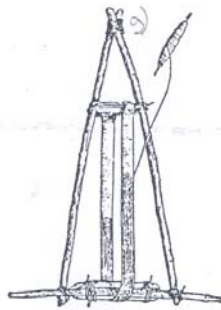


Fig. 42. Tear (1/10).

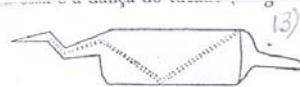


Fig. 46. Figura de cegonha (Original no Museu Nacional, Rio).

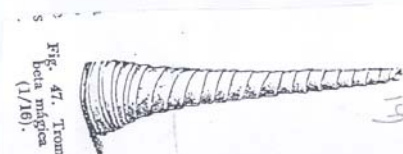


Fig. 47. Tom-tom-bata mágica (1/16).

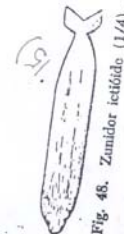


Fig. 48. Zumbidor ictíóide (1/4).

Esquerda para direita (cima para baixo)

“Fig. 36. Bracete de Fecho móvel” (: 111). Mesma pulseira da foto 16.

“Fig. 37. Canoa de casca de árvore” (: 112). Observação: casca de jutaí.

“Fig. 38. Cabana grande (corte mediano)” (: 113).

Adilino: Dentro da *maloca* era terreiro de terra batida (*akākopute*). Dançava-se Xingané ali (ao contrário de hoje, que o Xingané é “festa de baixo”, ou seja, de terreiro).

“Fig. 39. Ornamento da porta” (:113).

Otávio: disse que os peixes enfeitavam a porta eram retirados nos dias de festa, para que se dançasse com eles.

“Fig. 40. Figuras de peixe de casca de árvore (original no Museu Nacional)”. Mesmos das fotos 6 a 11 (: 113).

“Fig. 41. Concha para rapé e tubo duplo para tomar rapé” (:115).

“Fig. 42. Tear”(:116).

“Fig 46: figura de cegonha (original no Museu Nacional)”

“Fig. 47: trombeta mágica”

Artur: o som delas era tão alto que se fossem tocadas em Pauini seriam ouvidas no Peneri. Lembrou, então, de outra festa: aquela para um morto. “Enterravam só os ossos num camburão grande. Era a derradeira festa”. Falou do Xingané, que quando cantam “para Jesus”, não há quem não chore, “Felinto (da comunidade Mipiri, T. I. Água Preta), “ainda sabe cantar assim”.

Otávio: As flautas eram ouvidas longe.

Alfredo: para a confecção da flauta, enrola casca de jutaí, “mete taboca, fechado de um lado do outro aberto”.

Laura: *Koikuru:* flauta do Kamatxi. Contou das festas do *Kamatxi*, que mulher não poderia ver. “O *Kamatxi*, no dia que chega para festa, homem vai encontrar, mulher fica na casa arrodada de palha. Ele dança com criança, mas mulher nunca”. *Kamatxi*, “chefe de buriti”, segundo ela, não é gente, vem da lama, do buritizal. *Itawaro:* mulher do Kamatxi.

“Fig. 48: zunidor ictóide”.

Steere (1901)

I. Cortes que permitem ver a estrutura das antigas casas Apurinã (: 375).

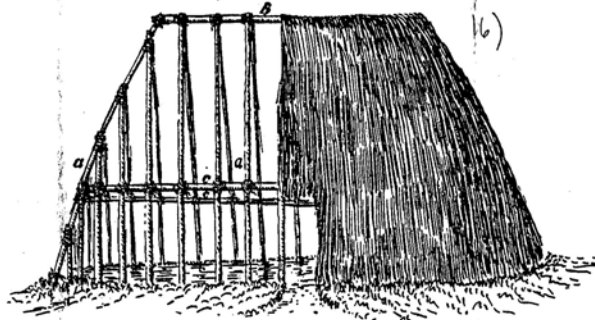


FIG. 1.—Side elevation of Hypurinã Indian house. a, rafters; b, ridge pole; c, hoop supporting rafters.

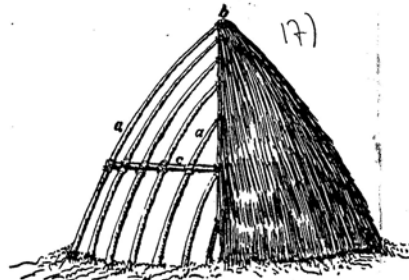


FIG. 2.—End elevation of Hypurinã Indian house. For lettering, see fig. 1.

Zezinho: Pediu a foto da estrutura da maloca, dizendo que ainda construiria uma daquela.

II. Planta de uma casa (:376)

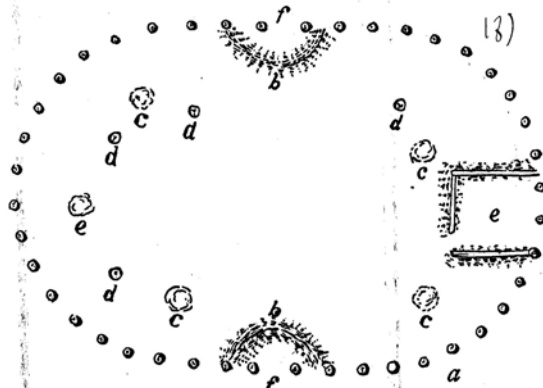


FIG. 3.—Ground plan of Hypurinã house. a, foot of rafters; b, mound of earth inside of door; c, fireplaces; d, posts for hammocks; e, room; f, door.

III. Armadilha de pesca (:377)

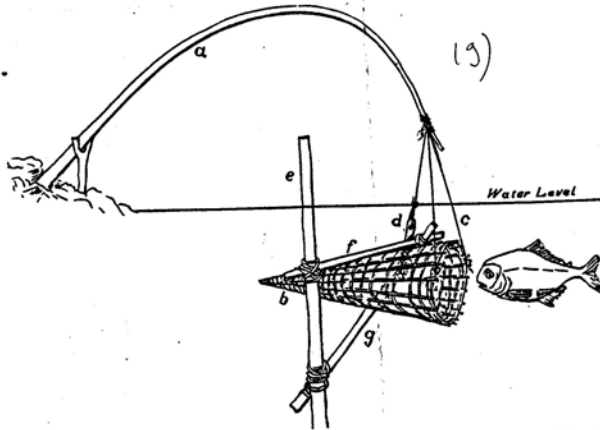


FIG. 4.—Fish trap of Hypuriná Indians. a, spring pole; b, fish basket; c, bait of fish basket; d, trigger; e, post planted in the water; f, g, supports tied to e under water to hold b.

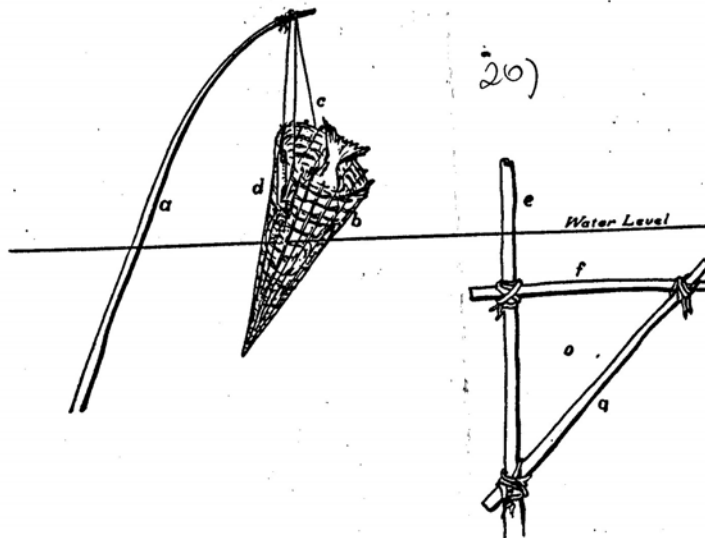


FIG. 5.—Fish trap of Hypuriná Indians. For lettering, see fig. 4. o, opening in which basket is secured and set.

Adilino: *sakatiro*, armadilha de pesca, “quem inventou foi *pajê*”, “chefe das matrinxãs”, *Mayoru Kosanatu* (ver Parte 2, capítulo 3).

Fotografias do Posto Marienê. Setor Áudio-Visual, Museu do Índio, RJ:

I. “Posto do Seruini – O tuxaua Soares da tribo Ipuriná e sua família” (Pereira de Lemos, 1930).



Moacir: “Era pajé fino”.

Adilino: “Era o avô de Rael (comunidade Nova Esperança, T. I. Peneri). Foi ele que levantou o preço da castanha; foi no governo reclamar.”

Iaiá: “Esse tuxaua veio de longe. Eu não era gente, ainda”.

Elza: “Esse tuxaua Soares era respeitado. Aí era tuxaua, tuxaua mesmo! Acabou o posto porque finado tuxaua Soares saiu de lá.”

Primeira mulher (da esquerda para a direita): Honória, mulher do “finado Julião”. Segunda e terceira mulheres: Mariquinha e *Apũtuero*, mulheres do tuxaua Soares. Menino: Tuxauazinho.

Nilson: tuxaua Soares morou no Lago da Cobra.

II. “Posto do Seruini – Tuxaua Miguel com sua família” (Pereira de Lemos, 1930).



Lopinho e Moacir: Miguel saiu do Seruini e foi morar em frente ao Tacaquiri.

Elza: mulher, à esquerda: *Apũtuero*, mulher do tuxaua Soares; mulher, à direita: Isabel. Menina, à direita: Margarida.

Euclides: mulher, à esquerda: Isabel; à direita: Maria (filha do tuxaua Soares).

Belarmino (Xexéu): mulher à esquerda: Isabel (criança no colo: Cecília, filha do tuxaua Soares); mulher à direita: Maria (filha do tuxaua).

III. “Posto do Seruini – Rapazes da tribo Ipuriná localizados no Posto” (Pereira de Lemos, 1932).



Palmira: “*Chico Perninha urumawakaru iya* (os parentes de Chico Perninha). Esses aqui que atiraram papai. Eles moravam perto do Mixiri”.

Maria: “Parece família do Fernandes”.

Lopinho e Madalena: foto dos rapazes é “família dos Cochina, Bernaldo” – relacionados ao *peçoal do Zé Grande*.

Elza: Pessoal do Zé Grande. “Esses daqui são trabalhador. Moravam no *Karipuã*, saíram para trabalhar no posto.” Primeiro (esquerda para direita): Zé Grande; terceiro: Antônio; quarto: Joaquim; quinto: Mundico.

Amadeu: primeiro(esquerda para direita): Raimundo; quinto: Zé Grande. Comentários: Zé Grande é o mesmo da briga do Tanatini (briga de 1913; ver página 71 a 73). Eles que teriam atirado em Jacinto. Saíram, então, foram para o Sepatini, de lá para o Ituxi. Voltou somente o Chico Coletor (Chico Perninha), hoje em Lábrea.

IV. “Posto do Seruini- Jovens da tribo Ipuriná”(Pereira de Lemos, 1932).



Amadeu: Moça do meio era esposa do tuxaua Vicente, avô do pessoal da Água Preta.

Maria: Direita: Amélia, do Tumiã. Do meio, Chiquinha (*Karaxupa*). Casou com irmão de Maria, João Cochina, que depois casou com Madalena, que ele “terminou de criar”. Mais tarde, reconheceu diferente: a da direita seria Emília, a da esquerda Joana – que casariam com Jacinto. “Eu aprendi a falar a gíria com elas.”

Elza: direita: Lica, filha do Batista e Nazaré. Meio: Irene (pessoal da Água Preta, “mãe do Zeca Doutor, Otávio...); Esquerda: Maria: filha do tuxaua Soares.

V. “Posto do Seruini – Índio Ipuriná viajando com sua família na sua tradicional casca, embarcação preferida da tribo” (Pereira de Lemos, 1932).



Amadeu foi o primeiro a reconhecer o “finado Jacinto”, seu pai. Ele era o caçador do Posto.

Palmira: Palmira, irmã de Amadeu, chorou ao ver a foto, pela primeira vez (Levantamento Etno-ecológico), pois nunca tinha visto um retrato de seu pai.

Na segunda vez, houve, acredito, houve conexão esta imagem e o que ela contaria depois; na maioria, histórias relacionadas a seu pai.

Laura: também reconheceu Jacinto, seu pai. “Só ele era pescador de lá”.

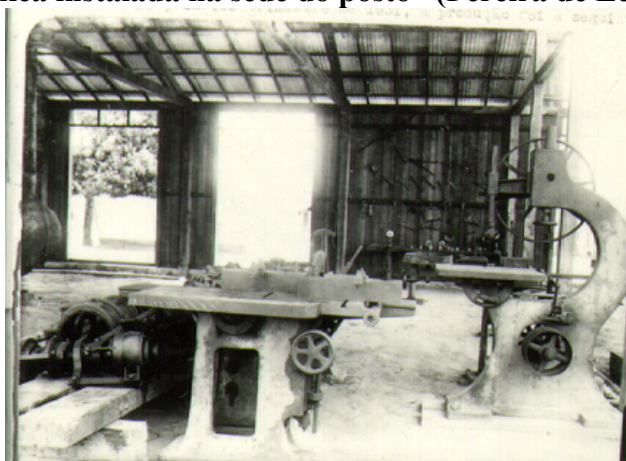
Tracajá: perguntou se ele estava na casca, com mantrinxãs e uma mulher (Tracajá está cego). Na confirmação disse que sim, era Jacinto.

Elza: mulher é Emília (esposa de Jacinto). “A menina deve ser a Maricota, *Kayãku* (filha mais velha dele).

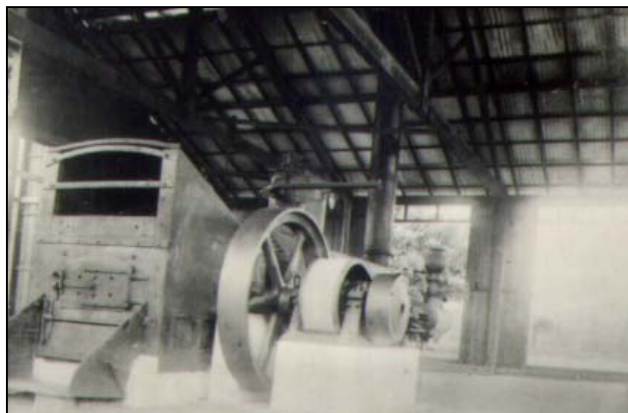
VI. “Índios Ipurinás triturando mandioca” (Pereira de Lemos, 1932)



VII. “Oficina mecânica instalada na sede do posto” (Pereira de Lemos, 1932)



VIII. “Caldeira para movimentar as máquinas de beneficiamento de produtos”(Pereira de Lemos, 1932)



Iaiá: “Finado Lino (chefe de posto) não queria que tirasse, queria que acabasse lá, mas, quando acabou o posto, tiraram. Caldeira era do tamanho de tu (para a neta). Lá, padre batizava as crianças.”

Alfredo: Estava no posto quando tiraram a caldeira. “Era de ferro. Fazia pão, fazia tudo. Inspetoria mandou tirar de lá”. Levaram dois dias para transportar até a beira do rio.

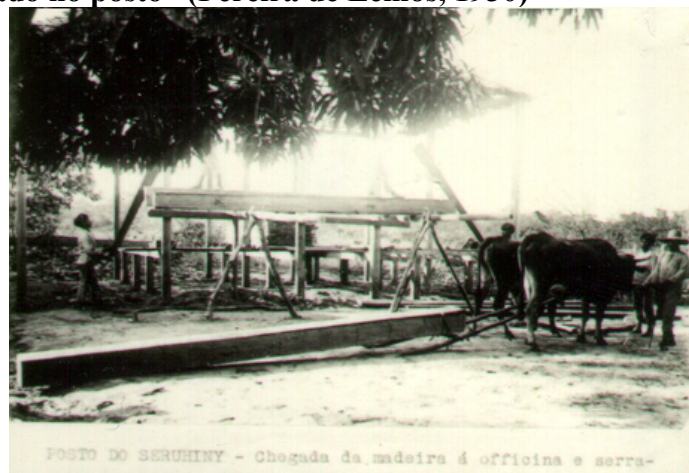
Amadeu: “ Da caldeira saía massa puba, massa branca. Quando acabou o posto, Leonardo (o encarregado) deu pratos para todo mundo.”

IX. “Panorama do Posto Seruini” (Pereira de Lemos, 1932).



Alfredo: “Pupunha eu não alcancei, só coco da praia.”

X. “Gado localizado no posto” (Pereira de Lemos, 1930)



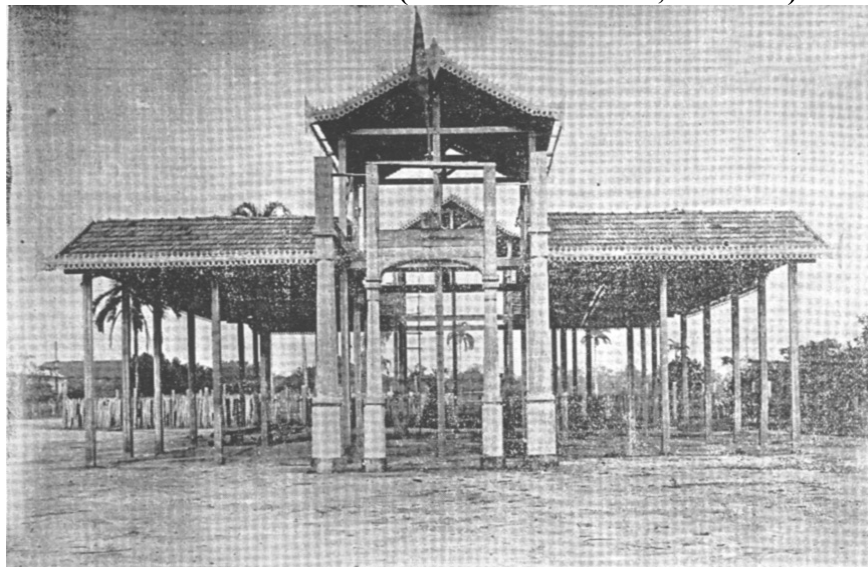
XI. “Maloca de Ipurinás”(Barros da Silveira, 1928: 1)



XII. “Outra vista da avenida Gonçalves Dias” (Barros da Silveira, 1928: 14). Vista das mangueiras do posto.



XIII. “O prédio escolar visto de frente” (Barros da Silveira, 1928: 16).



Tracajá: “Tinha escola, mas não tinha estudo”.

XIV. “O filho de um tuxaua” (Barros da Silveira, 1928: 3).



Elza: “Finado Juli, caçador do posto (cariú). A mulher dele era índia, Amélia (Mũkero).
Era do Tumiã.”

XV. “Farinhada”(Barros da Silveira, 1928: 2).



XVI. “As três mais belas cunhatãs (moças) ipurinas” (Barros da Silveira, 1928: 04)



As tres mais bellas cunhatans (moças) ipurinas domiciliadas no posto.

Elza: (esquerda para direita) Teresa (*Kamasa*), Chiquinha (*Nawaunhero*), Carolinda (*Õkapa*).

Xexéu: última: Emília.

XVII. “Macróbias da tribo” (Barros da Silveira, 1928:5)



Nilson: direita: “vovó Biúca”.

Elza: família do finado Cozinhado.

XVIII. “Uma cunhã Ipuriná, conduzindo seu filhinho” (Barros da Silveira, 1928: 05).



Amadeu: Era a cozinheira do Posto. Ele ainda recordava a canção que ela costumava cantar.

Santilha: encantou-se e pediu cópia da foto. Depois contou, orgulhosa, que, apesar de *mangarem* dela na cidade de Pauini, também levava sua neta na *arreatá*”.

Nilson: “direitinho a vovó Isabel”.

Tipóia era de envira de mapa. “Batia o dia todinho.”

Elza: *Apũtuero*, mulher do tuxaua Soares.

XIX. “Os índios fraternizando com os diaristas na sua dança tradicional: o xingané” (Barros da Silveira, 1928: 9)



Prazer: “Eu me lembro, no dia do xingané (no Posto) eram só as meninas pintadas de pinta, as pintazinhas; as mulher casadas eram com riscos. Ainda me lembro, quando fazia Xingané, finado Jacinto, finado Sura, tudo eles faziam, faziam chapéu, faziam marreco com asinha de pena, balançava quando eles dançavam. Tem a festa dos passos, tem a festa dos peixes, tudo eles faziam.”

XX. “Índios dançando uma valsa com civilizados, em retribuição à gentileza” (Barros da Silveira, 1928: 10).



Iaiá: “Dançava na ponta dos pés, bem maneirinho. Hoje é essa dança que ninguém compreende, só nos quartos, mesmo.”

XXI. “João de Barros Velloso da Silveira”(Barros da Silveira, 1928: 10).



Muitas histórias foram contadas acerca do “Major”, tido como um dos mais cruéis patrões do Purus. Narraram maldades gratuitas cometidas por ele, como matar um seringueiro que havia conseguido saldo, amarrando-o e ateando fogo a ele; ou deixá-lo andar e atirar pelas costas. Disseram que era tão ruim que, após sua morte, seu espírito arrombou as grades que haviam colocado no seu túmulo. Foi, por outro lado, padrinho e protetor de Pedro Carlos, pai da parentela hoje habitante da Nova Vista. Ninguém lembra que ele era “delegado de índios”, mas que era “patrão” do seringal Caçaduá, na foz do rio Seruini e sogro de Leonardo Sólton, o encarregado do Posto.

XXII. “A índia Carolina” (:17)



Tracajá: Na casa de Tracajá todos quiseram ver a foto de Carolina, achando que fosse a Carolina que conheceram, mãe de Miguel, genro de Tracajá. Mas Tracajá falou: “Não é essa Carolina, é outra, ela está com a mão escorada num pau? Eles tiraram a foto quando ela foi buscar água”.

Nilson: “vovó falava muito desta Carolina.”

Elza: Isabel (*Kamapa*) mulher de Miguel, irmã do Julião.

XIII. “Relação dos nomes e idades dos índios residentes no Posto Marienê no rio Seruini, 31/12/32” (SOLON, 1932, ms. Arquivo do Museu do Índio)

Iaiá: “Como é que você sabe? Foi a Palmira que te contou?”

Tracajá: Conhecia todos e foi localizando cada um, de onde veio, com quem era casado, de quem era filho (a), de quem era pai ou mãe. Tuxaua Soares: “meu tio. Primeiro era Soares, depois Vicente – *Pakaama*.”

Belarmino (Xexéu): Tomé morreu no Seruini. Tuxaua Vicente: tio-segundo..

“Devido à morte de Chico Soldado que entregaram a terra (do posto)”.

Em geral, a pessoas tendiam a dar os nomes, em Apurinã, dos objetos. Lembravam como os conheciam, se os tinham visto, ou, em muitos casos, por ouvir falar. A questão da técnica dominava as conversas acerca dos objetos, seja porque a pessoa sabia como fazer algo, seja porque ficava cismada imaginando como poderia ter sido feito. Dário comentou que o trabalho era importante, porque olhando bem as imagens talvez desse para “fazer de novo”. Para alguns, como Iaiá, as fotos dos objetos não eram tão interessantes; eram mais interessantes as do posto. Em outros lugares, como entre o “pessoal de cima”, dos quais poucos foram ao posto, os retratos do Marienê pouco diziam.

As fotos do Posto Marienê acionavam as conversas a seu respeito: como era, como funcionava, como acabou, a corrupção – no posto e, por consequência, a atual. Dentre os que tinham ligações, seja por ter morado, seja por parentes que moraram, a leitura da lista de moradores era fascinante. Davam, então, detalhes: quem era pai, mãe, irmão, etc, de quem, para onde foram, etc.

Tracajá, morador do Posto Marienê, quando criança, foi algo a parte. Ele era a única pessoa viva, da região, a constar na lista do Posto, de 1931, quando tinha 12 anos. Na primeira viagem, eu esperei ansiosamente por encontra-lo, mas ninguém me contou um detalhe importante: ele está cego. Não tinha como ver nada do que eu tinha. Falei das fotos no primeiro dia em que fui à sua casa, em Pauini. Quando voltei, no dia seguinte, ele se lembrara de três, a de Jacinto, a de Carolina e a do Xingané, no dia em que ele foi batizado. Em todas as fotos, ele se lembrava do momento em que elas foram tiradas.

Acho que, considerando a divisão que fiz acima entre tipos de material (imagens e informações sobre: 1. objetos 2. primeiros contatos 3. SPI), cada um trazia um aspecto, que tendia a ser mais valorizado de acordo com a vivência, os interesses e a origem da parentela. Para quem mora no rio Seruini, por exemplo, as fotografias do Posto Marienê são de pessoas muito próximas, assim como a lista de moradores do posto traz o nome de quem todo mundo já ouviu falar. Para outras pessoas, as fotos de objetos trazem a lembrança de um avô, de seu modo de vestir, de técnicas de elaboração de artefatos, etc. Para outros, ainda, a imagem de antigos traz um respaldo para um comportamento presente, como o de carregar criança na “arreatá”.

Mas um outro aspecto era o de “aquecimento” para as histórias; e aquilo que havia sido visto voltava nelas. Isto aparece em Palmira contou histórias, pequenas canções, rezas, de seu pai, cuja imagem era um dos “evocadores” ou quando Abel se referiu, no meio da história de Tsora, ao *mexikana* de dois furos.



Crianças da comunidade São Jerônimo, em foto preparada por Corina (Muruero)

* * *

A memória se esgueira, neste trabalho, mas é ele sobre memória, simplesmente? Ou a utilizei como uma via de acesso, dada a importância que ela tem para os Apurinã? Talvez ele seja mais uma etnografia, fragmentada, que não pretende dar conta de nenhuma totalidade.

Na minha primeira viagem a campo, me incomodava, quando gravava uma história, que as metáforas que eu aprendera nos cursos de mitologia não pareciam explicar aquilo em que as pessoas acreditavam, não explicavam o que estava à minha frente. Para a pessoa que narra e a que ouvia, tudo, mesmo, começou com *Tsora*. Não era uma metáfora para explicar nada.

“É verdade que os Piaroa, e os povos amazônicos em geral, não costumam definir a história social humana em termos de uma sucessão evolucionária de etapas. Tanto Lévi-Strauss como Marx têm razão quando afirmam que esses povos não dariam valor a uma tal concepção. (...) Em consequência das associações feitas entre historicidade e progresso social e tecnológico, as quais estão profundamente arraigadas no nosso pensamento social, por um processo muito simples passamos a ver aqueles que não compartilham da nossa concepção muito específica de historicidade (que não passa de uma questão de nossa história) como membros de sociedades estáticas e a-históricas.”

(Overing, 1995: 109)

Os Apurinã falam sobre o tempo de antes, de *antigamente*. Este tempo, ao que observo, aparece compactado em narrativas, mas nem por isso, este tempo é menos anterior. Assim, o que pretendo é levar muito a sério aquilo que os Apurinã, nas histórias que reproduzo, falam sobre o seu passado, tal como eles o concebem. Em outras palavras, este trabalho pretende ser, também, sobre uma história. Dentro desta história, o mundo começou com *Tsora*; os Apurinã vieram da Terra Sagrada, ou do mar, depois se espalharam.

Segunda Parte: História

Capítulo 1. Começo do Mundo

Tsora³⁸ (Zé Capira, Xamakuru)

No tempo que o mundo incendiou, aí ficaram três mulheres no galho de jenipapo. Elas escaparam. Aí uma macetona de mulher desceu do céu. Nome dela: Mayoroparo. Ela machucou os ossos que ia achando, aí jogou na boca. “Você não obedeceu sua mãe, não obedeceu seu pai: é por isso que eu vou machucando sua osso, vou comendo.” O que obedeceu pai e mãe, o osso é duro. Aquele que não obedeceu pai e mãe, o osso é mole. Aí ela pegava, “você não obedeceu sua mãe, seu pai: por isso seu osso é mole!” Aí, ela machucava, punha na boca. “Aquele que obedeceu mãe, pai, esse eu vou colocar na minha tipóia aqui do lado, esse eu vou plantar. Macaxeira, batata, vai ser este aqui.”³⁹

Viu gente que estava atrepada no pé de jenipapo. No chefe de jenipapo grande, três pessoas no galho de jenipapo, todas sentadas. “Ooo, vocês estão aí, minhas netas?!”

“Sim, vovó: nós estamos aqui...”

“Desce, minhas netinhas!”

“Vovó, nós não vamos descer, porque nós estamos com medo do dente da vovó.”

“Será que vocês têm medo do meu dente? Joga jenipapo, que diminui meu dente.”

³⁸ **Narrador: José Manoel da Silva, Zé Batata, Zé Capira (Xamakuru)**

Transcrição e tradução: Camilo Manduca da Silva Apurinã (Matoma)

Edição: Juliana Schiel (Itumaro).

Por se tratar de uma história longa e complexa, com dificuldades, talvez, para o leitor não Apurinã, apresento, em anexo, um resumo da história (ver anexo 1). Recomendo que o leitor tente a versão completa, mas se achar a leitura muito difícil, recorra ao anexo.

Cabe observar que esta é, provavelmente, a história que sofreu maior interferência de minha parte. Por ser uma história muito longa e complexa, a transcrição foi confusa. Foi também a primeira narrativa que trabalhei no segundo período de transcrição; a primeira de Camilo. Um dos principais problemas foi o nome da mãe de Tsora. Camilo afirmava que Yakonero era o nome da avó, e começou a transcrever assim. No entanto, ao longo do trabalho, foi ficando claro que Zé Batata utilizava este nome para a mãe e não para avó. Na edição, manter o mesmo nome ao longo do texto foi uma das interferências que fiz.

³⁹ Observação de Camilo: “Por isso que a *maniva*, nasce, galho do mato não nasce.”

Jogaram fruta de jenipapo, aí dente ficou miudinho.

“Minhas netas, agora pode descer que meu dente já está miudinho. Repara. Vam’bora mais eu!”, Mayoroparo disse. “Vamos s’imbora.”

Foram andando. Só ouvia zoadada de pau caindo, cara derrubando o roçado: “teei! teei!”

Ela falou: “é meu filho que está derrubando o pau.” Filho dela era só cabeça, e feia. Não bateu mais no roçado, aí veio só a cabeça rodando.

“T’ái, meu filho é feio, só cabeça: assim mesmo ele está derrubando roçado. T’ái meu filho!”

Chegaram na casa. Aí, a velha mandou balançar o filho dela. “Coidado, meu filho: empurra ele na maqueira, ele cai.” A cabeça caía no buraco da maqueira.

No meio do pessoal, só tem cabeça. Aí, pessoal, só chutando ele.

Aí o velho, que morava lá, falou para elas: “vocês vai embora, pessoal, porque esta velhinha só passa pimenta no meu olho. Repara que eu estou com vermelho do meu olho! Ela faz com vocês que nem ela fez comigo; pode cuidar embora. Minhas parentes, vão s’imbora.”

Aí andaram.

“Eu vou tirar mel de abelha”, irara falou.

“Vovô, qu’ê que tu tá fazendo?”

“Minhas netas, eu estou aqui tirando mel de abelha para misturar com massa de patauí...”

“Vovô, cadê tua mulher? Mata tua mulher que nós vamos casar contigo! Vovô irara, tu vai casar com nós.”

“Aah, essas vão ser minha mulher!...” Ficou logo alegre. “Então, tá bom: eu vou matar minha mulher!”

Quando ele chegou, cacetou a mulher dele, cutia. Cacetou, matou. Aí a irara ficou só olhando elas tratarem a mulher dele. Jogou a manipuera na panela. Chega, chiou. Primeiro jogou manipuera: “xeei!”; aí jogaram a cutia.

Aí ele caçou as mulheres para ficarem com ele. Já tinham fugido.⁴⁰ Foram embora.⁴¹

⁴⁰ Observação de Marechal: irara matou a mulher, aí as outras deixaram ele. Aí o urubu achou ele no caminho, chorando, porque ficou que ficou sem mulher.

Mapãana waitxukamara, iya nūtanuronu. Iya nukuraronu, owa nukata atxukamara nukurawanatama nūtanuronu kata. Waitxukamaru, nukumãitanunaro nūtanuronu. Txuapaãpotakata, nekuraronu, nekuronu, txiakata mapaãna.

Viajaram.

Elas acharam João-magro⁴² esgotando o igapó: “phh, phh.” Esgotaram o igarapé. Aí, “txeei!”: peixe, chega, pulava! Aí, elas foram pegar peixe. Na hora que elas estavam pegando os peixes, a bunda de fora. Uma, vendo a barata da outra, achando graça.⁴³ Aí, buiou o João-magro, partiu os quartos da mulher no meio.

“Nossa irmã! João-magro matou nossa irmã!”

Elas foram embora. Foram parar na casa dos Katsamãüteru⁴⁴.

“Minhas netas, são vocês?!”

“Sim, vovó, nós vem.”

A velha falou: “sobe, minhas netas.”

“Sim, vovó!”, Yakonero disse.

Katsamãüteru tinha ido caçar. Só a velha estava em casa. Katsamãüteru chegou. Sentiu mau-cheiro, perguntou:

“Quem chegou aqui?”

“Esse pessoal aí... Da queimada, só escapou estas duas mulheres. Uma vai ser minha nora!”, a velha falou.

“Mulher, você fica aqui, eu vou caçar.” Aí pegou gravatana dele, pulou para a mata. Ele matou macaco-prego, paca, veado, porquinho e queixada. A sogra foi cuidar da caça. Katsamãüteru deitou para a mulher catar o piolho dele. Ela colocou o carvão debaixo de onde ela estava sentado: para dizer que estava quebrando o piolho no dente, mas estava quebrando carvão⁴⁵. A sogra que tinha falado para ela fazer assim. Aí ele escutou “tei!”, pensou que ela estava quebrando o piolho. Aí ele ficou alegre!

“Minha mulher, tu já matou meu piolho?”

“Já.”

“Mulher, tu fica aqui, que eu vou caçar.”

“Aqui que eu andava primeiro com minha mulher, aqui eu andava, eu costumava brincar mais ela. Agora, eu matei minha mulher, agora eu não tenho mais mulher, eu matei ela.

⁴¹ Manipuera era o tempero de antigamente (doce).

⁴² Observação Camilo/Marechal: pássaro também chamado mané-magro.

⁴³ Esta parte (da bunda de fora) provoca risadas.

⁴⁴ Explicação de Camilo: “Katsamãüteru tem muito, não é um só, não. Que nem Kaxarari tem muito.” Em outras palavras: é um povo.

⁴⁵ Outros narradores contam que ela fazia assim porque o piolho era muito grande, ela tinha nojo.

“T’aquí, minha mulher: as caças. Você vai tratar, agora.”

“Sim! Vou tratar.”

Ela tratou a caça, cozinhou. Depois de tudo pronto, ele chamou ela para catar o piolho dele. Quando ela estava quebrando, ele pensava que era o piolho dele, e, no caso, era carvão que ela quebrava no dente.⁴⁶ A vida dele era só caçando... Não tem mais outro serviço! Só caçando... E todo dia, ela tem que catar ele. Se não catasse, ele matava.

“Mulher, agora já estou cansado de caçar. Agora eu vou fazer roçado, colher, pra comer.”

Ela estava quebrando carvão no dente. Acabou-se carvão... Aí ela quebrou piolho no dente: estômago não aceitou o piolho dele. Aí ela provocou.

Ele disse: “vou, já, matar esta mulher!”

Cacetou no pescoço: matou mulher.

“Vamos comer minha nora!”

Mataram mulher, quartejaram. Aí, pedacinho de tripa, jogaram, enrolou no galho de algodão. Lá mesmo, passarinhozinha: “xi, xi, xi, xi”, galho de algodão.

“Rapaz, parece que é filho de Yakonero que está fazendo assim!”

“Deixa eles aí!”, a velha falou. “Não vão matar eles, não.”

A velha ia passando. Pulou um, pulou outro, pulou outro. Cada qual com a sua flecha, arco. “Vovó, onde você vai?”

“Eu vou plantar.”

A velha estava plantando, eles tudo sentado, com arco na mão. Aí a arara passou no céu, aí eles flecharam. Arara: “êêê!”, rodando; “tuc!”, no meio do roçado.

“Meus netos, já está de tarde, vam’bora!”

“Minha mulher, quem matou essa arara?” Katsamãũteru perguntou.

“Foi gavião, foi gavião que pegou. Aí eu venho trazendo, arara.”

Aí, no outro dia: “vovó, onde a senhora vai?”

“Estou indo plantar.”

A arara ia passando, eles flecharam ela. Aí “ôouu”, rodou, rodou, até que caiu no chão.

“T’aí, vovó, que nós matemos: arara. T’aí, pra você”.

“Vovó, já tá de noite! Vam’bora, vovó!”

⁴⁶ Observações de Camilo: ele já fazia esperando ela errar para matá-la. A outra irmã ficou solteira, lá.

Aonde eles dormem, no ninhozinho deles, eles já fizeram jirau. Eles indo, mais a avó deles, só plantando. Todo dia! Aí viram bando de macaco soim, aí mataram. Flechou um e flechou outro, e flechou outro...

“Mulher, quem matou soim?”

“Gavião matou. Aí eu tomei do gavião, aí eu trouxe.”

A mulher chegou e esquentou água na panela, jogou dentro da panela o soimzinha. Foi rapar, pelou todinha, todinha... Não tem essa arara que não passa para eles não flecharem!

Já cresceram, já. Já ‘tavam rapaz feita.

“Agora nós vamos vingar a morte da nossa mãe.”

Eles gritavam “heei... heei...”, brincando, alegres! “Lá vai castanha, Tsora!...” “Tuc, tuc, teei!”

Os três, Erotã, Uxorõku, Ekipaã, derrubando, e o Tsora ajuntando, embaixo. O Tsora pegou dois carochos de anajá, botou nos ovos dele. Aí ele pegou, farelou com a mão dele, “tec!”, para comer, castanha.

“Não deu para nós comer! Erotã: vai tirar mais!”

“Sim!”

Eles tiraram o anajá, mas quando eles olharam, do mesmo jeito ficou ela: não faz falta. Porque era o chefe, mesmo, do anajá.

Katsamãüteru disse: “eeei!, parece que são os meninos de Yakonero⁴⁷ que estão na minha frente, conversando...”

“Vovô, o senhor não matou nada, não?”

“Qu’ é que vocês estão fazendo?”

“Vovô, nós estamos tirando este anajá. Vovô, come essa uma...”⁴⁸

“Vovô, repara que meu irmão vai subir de novo. Erotã: sobe! Meu irmão, vai trepar, vai cortar!”

“Sim!”

Aí Erotã cortou. “Tuqui, tuqui, tuqui”, anajá.

Ele amarrou, cortou, amã: “teei..!” Cachão caiu nas costas do Tsora. Fruita saiu, espalhou para todo lado!... O pé, lá, do mesmo jeito. Chefe, por isso nunca se acaba.

“Vovô, vem comer esta anajá que nós assemos. Tá gostoso, vovô.”

⁴⁷ Apesar de algumas divergências, este parece o nome mais citado da mãe de Tsora.

⁴⁸ Todo mundo ri nesta parte.

“Vovô, agora vovô vai deitar debaixo do anajá, aí anajá vai cair nas costas do vovô, aí vai espalhar...”

“Não, ela me mata!”

“Cadê Tsora, ela matou?! Vovô tem as costas largas, vai farelar mesmo...”

“Vovô, aí vai o anajá!”

“Sim!”

“Ahã: vai vovô!”

“Sim!”

“Tei!”. Virou lama. Mataram o vovô.

“Putá merda, matemos vovô... Vamos levar para o sol.”

Mataram Katsamãüteru, aí saíram gritando “êi! êi!”, alegria porque mataram Katsamãüteru! Keoru, passarinho, popũkarunu animado, porque mataram Katsamãüteru!

Levaram o Katsamãüteru. Aí, de tarde, “vamos s’imbora, agora.”

“Assim nós vai matando eles, devargarzinho, até nós acaba com eles...”

“Será os meninos de Yakonero que estão andando aqui?” Katsamãüteru perguntou.

“Não, vovô, nós não mexe com vocês não...” Avô estava cozinhando a cabeça de Yakonero, cozinhando cabeça da mãe deles.

“Vovó está fazendo corda...”

*Coco da cabeça de Yakonero faz: “tá, tá, tá!”*⁴⁹

“Por que você está fazendo assim, vovó? Vovó, quando fazia corda, nós escutemos assim: ‘coco de cabeça de Yakonero: tá, tá, tá!’. Por que assim, vovó? Todo dia, só escutando aquela zoada: ‘tá, tá, tá!’”

“Meus netos, o que é que vocês estão fazendo?” Katsamãüteru perguntou.

“Vovô, nós está comendo este anajá. Nós primeiro come a massa do anajá, aí depois nós come o caroço, vovô.”

“Tsora, abre teus ovos! Nós vai botar caroço de anajá, aí nós vai bater.”

“Vovô, parece que o senhor que é melhor, porque o senhor tem os ovos grandes!...”

⁴⁹ Faz a corda rodando o fuso (ver foto na Primeira Parte: Subsídios). No caso da história, a corda era feita usando como fuso a cabeça da mãe de Tsora, Yakonero.

“Vovô, os ovos do Tsora é pequenininho... Agora, os ovos do vovô é grande! Vovô, reganha teus ovos! Os ovos do vovô é grande: cabe mais caroço de anajá.”

Aí, encheram os ovos do vovô. Bateram: “tá!”

Ele gritou: “eei!”. Já era... Mataram: vovô caiu, morreu!

Com alegria tão grande, gritaram: “hee! hee!”. Porque mataram vovô. Mataram Katsamãüteru... Aí, alegria tão grande: “hee! hee!” Alegria tão grande! Mataram muito Katsamãüteru. Ficaram tão alegres porque mataram Katsamãüteru... Levaram ele para o sol.

“Bora comer castanha...”

Castanha eles subiram. Ainda está baixinha, ainda. Derrubaram castanha.

“Erotã, derruba castanha agora!”

Castanha, primeiro, estava bem baixinho. Aí, três vezes que ele bateu castanha, ele foi ficando cada vez mais alto. É por isso agora tem castanha: castanha, sendo comprida, não é todo mundo que tira. Algum que sobe, para tirar. É por isso que bateram: para aumentar mais.

Bateram com o cacete a casca mole de cima. Ficou só coco, para poder assar no coivara. Tiraram a casca da castanha, aí ficou o coco dentro. Quando acabou disso, jogaram na coivara. Aí eles vai tirando, porque já está assado. Aí vão batendo: “tuc!” Aí vão juntando; para levar para comer.

“O que é que vocês estão fazendo?”

“Vovô, nós está comendo castanha. O senhor não quer comer castanha, não?”

“Vovô, esta castanha que nós queimou, é bom o senhor tirar uma e botar na sua venta: assim! Vovô botou castanha quebrada na venta... Vovô, chega fica bonita! Vovô botou castanha na venta, aí apregou, ficou dura castanha na venta do vovô! Vovô pregou castanha, ficou encarnada a venta do vovô! Vovô virou mutum... Vovô chega fica: ‘pii!, pii!’”

“Nós já fizemos vovô virar mutum; agora nós vamos s’imbora.”

Assim que eles vai se acabando: os Katsamãüterunu todinhos.

“Tsora, pergunta para vovó onde está a armadilha do vovô.” Eles planejando matar outro...

“Todo dia, vovó fazendo corda! Quando vovó esfrega na perna, fica fazendo assim: ‘coco de cabeça de Yakonero’! Todo dia!”

“Tu olha bem a vovó: se o beijo dela envirar para lá, é porque armadilha está lá; se envirar para cá, é porque está aqui.”

Aí, eles viram o lado do beicho, foram lá e repararam. Eles gritaram: “heeei!”. Aí tornaram a gritar: “heeei!”. Aí andaram mais. Gritaram: “heeei!” Katsamãũteru andava longe, caçando.

Foram, gritaram. Nada! Gritaram de novo. Nada! Quatro veize.

“Vamos voltar, vamos perguntar de novo, vovó.”

“Vovó não quer dizer aonde era o chefe do cipó de mata-mata. Vovó não quer dizer para nós. Vovó, aonde está? Nós não sabe...” Repararam no beicho.

“Ah, sim, agora, está aqui o mata-mata: chefe mesmo! T’aqui ele agora, nós achemos.”

Chamaram mutum, jacamim, manguari, jacamim, galça, paca, cutia, tucano, para tirar envira. Não puderam tirar envira que estava incendiando. Era chefe, mesmo: do mata-mata.⁵⁰

“Vamos abuscar o quatipuru roxo, talvez ele pode tirar... Quem sabe o vovô pode tirar...”

“Vovô, nós viemos buscar o senhor para tirar envira. Nós viemos lhe buscar, para tirar chefe de tauari...”

“Vocês não viram tamanho de homem, e não tiraram envira de tauari: avalie eu!”

“Vovô, que é mais pequeno, tira.”

“Ah, vovozinho queimou!... Vovozinho queimou!...”

Por isso que o quatipuruzinho hoje é roxo: devido àquela queimadura.

“Com esta envira que nós tiremos agora, nós vai matar vovô Katsamãũteru. Essa envira que vovô tirou, chefe, agora nós vai esfiar ela todinha, para fazer corda. Com esta linha, nós vai matar vovô.”

Erotã, Ekipã, Uxurõku jogaram envira que não presta. Aí Tsorazinho pegou, foi fazer a cordinha dele. Aquele que era verdadeiro mesmo! Tsorazinho fez aquele cordinha mesmo, que valia muita coisa...⁵¹

Erotã botou armadilha, envergou pau. Aquele é a armadilha dele. Exororõku envergou a armadilha dele. Ekipã envergou a armadilha. Tsora arreou, também, a armadilha dele:

“Vovô vai passar, hoje, aqui. Hoje, nós mata vovô...”

Quando eles esperando avô deles, Tsora cantando que nem arara... Os outros derrubando caroço de açaí, “txii.. txi..”, virando maracanãzinha...

⁵⁰ Por isso, estava pegando fogo.

⁵¹ Observação de Camilo: “Tsora é pequeno, mas é o chefe hoje em dia.”

Espinel do Erotã, Katsamãüteru passou. Espinel do Ekipã, ele passou. Espinel do Uxorõku, ele passou.

“Hoje, vovô vai comer nós!”

Só espinel do Tsorazinho...

Quando Katsamãüteru passou espinelzinho do Tsora, a armadilha do Tsora: “txeei!” Espinel entrou pelo cu e saiu pela boca. Aí ele ficou perna para cima, cabeça pra baixo, no espinel do Tsora. Aí Katsamãüteru morreu... Armadilha do Tsora bem baixinho, perna para cima, cabeça para baixo, balançando: “xoo!, xoo!”

“Nós já levemos ele para o sol...”

A avó falou: “mas, rapaz, que é que está ‘queou!, queou!’”

“Vovó, não é keoru, passarinho cantando?”

“Mas, vovó, todo dia você fazendo esta corda, fazendo: ‘te!, te!, te!. Coco de cabeça de Yakonero, te!, te!, te!’”

“Vovó, vovô já chegou?”

“Não.”

“Nós vamos buscar pequiá.”

Tsora pegou mesmo o pequiá, agora. Erotã pegou o que não presta.

“Vovó, o que Tsora traz é bom mesmo. Agora o que nós traz não presta, não, vovó!”

“Tsora tem na bunda uma ferida. Ele não pode estar andando, parece que está chorando...”

“Deixa Tsora!... Deixa ele comer sozinho o pequiá dele... Vocês estão mexendo com ele. Deixa ele comer só!”

“Tsora só véve peidando! Encostado da vovó...”

“Tsora, só encostado de mim, aqui... Só véve peidando, encostado de eu: ‘catinga dos ovos do Katsamãüteru, tiim! Catinga dos ovos do Katsamãüteru, tiim!’, só aquele encostado da gente! Ah, estão mangando vovô!!”

Aí, peidaram mais grosso.

“Ei, esses porras mataram meu marido!!!” Eles correram.

“Tsora, vovó vai pegar você! Pega sua ferida e joga no pé da castanha, Tsora! Arranca tua ferida e joga no pé da castanha: senão vovó vai pegar você!”

É por isso que o pé da castanha tem a resina, hoje em dia.

“Atravessa vovó!” Aí, quando chega no meio de ponte, aí balançaram, aí caiu o cacete que ela ia batendo neles.

“Vovó, nós vai abuscar o cacete da senhora. A senhora perdeu o cacete da senhora, nós vai abuscar, vovó!”

“Meus netos, agora vocês vão buscar meu cacete, agora.”

“Porque vovó deu carreira em nós, por isso perdeu o cacete. Vovó, nós vai tirar o seu cacete, nós vai tirar, vovó!”

Quando levantou, foi um surubim grande. “Ah, esse aí, é, não!”

Aí levantou outro: “É essa aqui?”

“Não é essa aí, não! Essa é caparari.”

“Essa não é meu cacete, não! Essa é pirarucu.”

“Ora, vovó, aquele seu cacete já virou pirarucu, virou surubim, virou caparari... Aquele que nós está amostrando é seu cacete, vovó...”

“Vovó, vam’bora! Suas coisas já estão na frente. Vam’bora!”

“Não, não vou, não.”

“Vovó, suas coisas, sua panela, seu prato, está tudo na frente, vovó! Vam’bora!... Que é que a senhora quer fazer mais: voltar?!”

“Eu vou abuscar minhas coisas.”

“Então, a senhora vai abuscar suas coisas?”

“Vovó teimou, voltou ainda!”

Uru chegou, passou os pés, espatifou tudo. Virou mato: não tem mais para onde ela ir. Acabou caminho.

“Agora, vamos escutar a vovó”:

“Nomekanuruwakoruuu... nomekanuruwakoruuuuu...”⁵²

Aí, eles nem responderam.

Aí: “maio, io, ioo, iooo, ioooo...”⁵³

“Ah, vovó virou já inambu azul...”

Pessoal escutava ela na capoeira grande: “maio, maio, io, ioo, ioooo...”

“Está bonito, nossa avó cantando: todo mundo vai achar bonito! Vam’bora, que a vovó já virou inambu, vamo’s’imbora.”

⁵² “Meus netos, meus netos”

⁵³ O canto da inambu.

*Aí, deixaram ela.*⁵⁴

“Eei, ‘bora comer castanha!”

*Derrubaram castanha. Aí tiraram casca de cima. Aí eles bateram o coco de cima, aí vai ajuntando.*⁵⁵

Mandaram Tsora buscar água, mas ele estava fazendo o tapitizinha para virar coral. Quando eles estão mandando ele abuscar água, ele estava sentadinho, fazendo cobra coral. Quando Tsora, quebrando castanha no dente, aí ele jogou o farelinho de castanha, aí piabinha: “maqui, maqui...”

‘Erotã, não é mutatakoru, não, é makuuu...”

*É por isso que hoje em dia já chama castanha (maku).*⁵⁶

Eles ficaram lá, mesmo: não têm aonde ir. Aí, moraram lá mesmo. Passavam o dia lá, só naquele canto...

“Tsora, vai buscar água!”

“Sim!”

Tsora já estava fazendo cobra.

Quando eles estavam gritando, chamando eles, Tsora já estava fazendo cobra. A cobra engoliu Tsora.

“Tsora, ah Tsora! Não sei, nosso irmão Tsora foi embora... Mas deixa ele, vamos para casa.” Levaram castanha.

Eles ouviram o galego gritando: “oiopiãã... oiopiãã...”

“Ó, o Tsora já está no poço do hoyopuã⁵⁷. Oh, nosso irmão Tsora já foi embora. Nosso irmão já saiu do poço do hoyopuã.”

“A cobra grande levou Tsora, só ficamos nós três...”

⁵⁴ *Mayōpura*: inambu azul. “Aquele que canta na capoeira.”

⁵⁵ Observação de Marechal. Segundo seu pai buscava-se e comia-se a castanha de forma diferente de hoje. “No mês de agosto, ela botava castanha nova. Aí, os troncos vê os cipós em baixo. Chegava em casa e falava para tirar. Derrubava muito, assava, fora de ouriço, aí levava, aí ralava com cipó, depois comia.”

⁵⁶ *Mutatakoru* é o nome antigo da castanha, que, a partir deste momento, passou a chamar *maku*.

Eles viram o tucano cantando “poi... poi...” “O, nosso irmão, Tsora, está no poço do tucano.”

Quando eles estavam esgotando o poço do tucano, aí a cobra já estava com as costas de fora. Aí, lá mesmo, se encantou-se, desceu: já levou Tsora.

“Rapaz, nós não consegue tirar Tsora não... Nós não pode com a vida do Tsora!...”

“Potococoo... potococooo... Ó! Tsora está no poço do juriti.”

Botaram as pedras assim – fechando -, para a cobra grande não passar com Tsora. A cobra bateu na pedra, para passar. Queria arrombar a pedra, mas não arrombou.

“Cuida mesmo água! Porque vai descobrir cobra grande!” “Rapaz, cuida!, que já estamos descobrindo cobra grande. Cuida!, que já está descobrindo, já!”

Foram chamar paca, cutia, mutum, jacamim, tatu - que não vale nada, não tem dente, não faz nada!

“Paca, será que você pode roer o couro desta cobra grande? Experimente!”

“Rapaz, eu não pode roer couro desta cobra grande!”

“Cutia, será que você puder roer o couro deste cobra grande?”

“Não, não posso romper o couro desta cobra grande.”

“Mutum, será que você pode roer o couro desta cobra grande?”

“Não posso, não consigo romper o couro desta cobra grande.”

Na barriga da cobra, Tsora batendo “tuqui!, tuqui!”, fazendo arco, flecha.

“Rapaz, como é que nós vamos fazer para tirar nosso irmão, Tsora?”

“Vamos buscar arirambinha. Quem sabe ele rompe o couro da cobra grande para tirar nosso irmão.”

“Vovô arirambazinha, nós vem atrás do senhor para furar cobra grande. Vovô, nós vem aqui abuscar o senhor.”

“Aqueles bichos grandes não conseguiram. Imagine eu, que não vale nada, que sou pequeninho!”

“Possa ser que o senhor vai poder tirar o Tsora da barriga da cobra.”

“Ah, meu neto, vou mostrar para aqueles grandão como é que a gente faz. Cuida, meus netos! Vam’cuidar logo ligeiro, enquanto eu estou com vontade!” Estava moquinhando, aí ele partiu o moquém.

“Meus netos, cadê a cobra?”

“T’áí, está deitada aí.”

⁵⁷ Galego.

“Então, vamos cuidar enquanto é cedo!” Ele tomou rapé dele, botou pelo nariz, e botou na boca, rapé.

Arirambazinha furou cobra grande: “tuqui! huuumm... Qui!, qui!, qui!”, fez.

Ele furou segunda veize. Furou, rachou a barriga da cobra. Aonde arirambazinha furou, chega saindo sangue, já.

Quando arirambazinha fez buraco, paca, cutia, aí acabaram de arrombar. Mas aí fez buraco grande! Tsora saiu “vbrium!” Quando saiu de corpo de cobra grande, já vai levando flecha e mulher bonitinha, Kosanato. Já vai gritando “heei!”

“Meu irmão já saiu de dentro da barriga da cobra grande!”

“Vamos cuidar logo.”

Cobra grande estava deitada.

“Meus netos, vem quebrar este cipó, kuxumataru”, Tsora pediu.

Pegaram, puxaram o cipózão. Aí torou no meio da viagem. Torou cipó.

“Meus netos, meus parentes, possível que Apurinã não vai pra frente. Outra tribo de índio vai para frente. Não é possível que Apurinã não vai para frente.”

Os outros tribos de índios - Kaxarari, Kaxinawa - puxaram os galhos do kuxumataru: veio todinho, não ficou nada. Apurinã mesmo, legítimo, puxaram: quebrou todinho.

Amarraram cobra grande para Apurinã mesmo puxar. Fizeram ‘hiii!..., heei!...’ Apurinã, mesmo canto, aí deixaram; Apurinã não conseguiu. Apurinã não vale nada! Outras tribos puxou, aí conseguiram.

“Agora, meus netos, vocês vão beber o sangue da cobra”, Tsora falou.

“Agora, bebe sangue!” Tsora falou para os outros índios.

“Meus netos, vocês já beberam sangue, agora vai nesse varador.”

Mandou os índios no varador, aí encontrou onça, aí onça cacetou índio, aí quando voltou, aí já eram dois.

“Meus netos, bebe sangue da cobra grande.”

“Nós num vamos beber sangue de cobra grande: muito fedorento. Nós tem nojo dele!”

Índio que não presta vai para frente! Apurinã, melhor que tem, não vai para frente... Eles beberam, mas não gostaram: estômago não aceitou. Provocaram.

Mandou nós, no varador, aí onça encontrou: bateu, nós morremos. Não voltou ninguém! Aqueles outros que encontraram a onça, voltaram dois. Como Apurinã não bebeu sangue direito, foi, mas não voltou.

“Canta com esta mulher, Kosanato!”

Nós, Apurinã, animação, mas não dançamos nada! Nós dançamos com aquela mulher: não sabemos dançar.

Outra tribo, dançando com Kosanato, vai pra lá, vem para cá; a ruma de barro para lá, para cá. Chega, fica buraco no meio, porque dançaram bem com ela.

“Agora, é para vocês servir esta Kosanato!”

“Nós não vamos servir ela, não! Porque ela tem catinga muito.”

Outra tribo, Tsora mandou no varador. Aí, onça: “tuqui!” Aí vieram e já voltaram dois, aqueles que dançaram com Kosanato.

Nós não servimos Kosanato, porque tem pixé medonho. Dançamos para lá, para cá, com Kosanato: ninguém viu altura de barro. Fumos no varador: onça matou tudinho!

Tsora fez naquele tempo, no começo do mundo, Tsora fez foi assim.

Meus parentes, antigamente as histórias eram assim. Agora, acabou-se história.

Tsora⁵⁸ (Ambrósia, Awaruepo)

Tsora trepou na castanheira. Agora não vamos comer mais subindo. Agora, nós vamos comer só o que cair no chão. Ele balançou o pé da castanha; aí, quando balançou, ela cresceu. Agora, só quem sobe come castanha nova.

“Eu estou com sede, meu irmão. Vai buscar água.”

Ele foi buscar água, aí arribava a água: “não dá, não!”

Tsora ficou chamando: “Eei, eei! A cobra me engoliu pela metade!”

⁵⁸ **Narradora: Ambrósia Apurinã (Awaruepo)**

Transcrição e tradução: Abel Apurinã (Aramakaru), Dário Lopes Apurinã (Kakoyoru)

Edição: Juliana Schiel (Itumaro)

“Eeei...”, aí ele sumiu. A cobra tinha engolido, já. Aí, os irmãos dele chegaram, a cobra já estava buiadão... Grande, já.

O galego⁵⁹ que colocava nome em todos os poços. Aí, ariramba tomou rapé e foi furando todos os poços. Aí furou a barriga da cobra e furou o Tsora também. Eles apararam sangue da cobra. Ele pediu para apararem a irmã dele, no braço.

Aí, cariú atirou: “too!” Aí, todo mundo fala cariú, já.

A irmã dele, Kosanato.

Tsora mandava o velho atirar. Ele atirava já noutra canto. Como nós vamos fazer com a espingarda? Aí, para o velho que não sabia atirar, Tsora entregou a irmã dele.

Aí, o velho: só andando. Aí os outros vieram: agrediram⁶⁰ ela. Aí, o velho abandonou a Kosanato.

Comentário

“Quem é o Deus de vocês?”

“Não sei. Só sei que o nome dele é *Tsora*.”

Artur Brasil Apurinã, *Mũpuraru*, Artur Pajé, assim fala de *Tsora*, ou, como ele traduz: Deus, Jesus. *Tsora* é o criador de todas as coisas que tem na terra e é por isso chamado de Deus, em português.

A versão completa da História de *Tsora*, acima, foi narrada por Zé Capira, Zé Batata, *Xumakuru*, agora já falecido, morador do Lago Vitória, em região não reconhecida como Terra Indígena. A versão completa foi contada no dia 24 de dezembro de 2002, na casa de Zé (ver Parte 1, capítulo 3, para referência). Estavam presentes seus filhos, filhas e genros, que, por falarem todos o Apurinã, participaram ativamente da narração.

A história de *Tsora*, história do começo do mundo, do começo de tudo, nas versões que ouvi, sempre se inicia por *Mayoroparo*, ou depois que a terra incendiou. Mas Camilo comentou, quando transcrevíamos: “não está certo, primeiro queimou o mundo, aí acabou com fogo, só sobrou chefe”. Mas, enfim, *mayoru* é urubu e *Mayoroparo* é uma mulher monstruosa, uma velha

⁵⁹ Pássaro.

⁶⁰ Estupraram.

que come os ossos das pessoas. Na versão de Zé Batata, é ela que descobre *Yakonero* e suas irmãs no galho de jenipapo. É ela, nesta versão, a responsável pela existência da macaxeira e da batata: são os ossos que guardou na tipóia. Não menos monstruoso é seu filho, só a cabeça. Em outras versões, dizem explicitamente que as mulheres devem se casar com ele, mas elas fogem. Nestas outras versões, a cabeça as persegue.

Fugindo da cabeça, ou da velha, as mulheres se envolvem em várias aventuras, nas quais lidam com maridos possíveis ou são mortas. Pedem para Irara matar a mulher para ficar com elas. “De pura malvadeza”, segundo Camilo e Marechal. Na versão de Marechal, depois de fazer isso, Irara anda pelos caminhos chorando, lembrando onde “brincava” com a mulher. O episódio em que as mulheres estão “esgotando” o igarapé e vendo a “barata” uma da outra é uma das partes engraçadas, nas quais todo mundo ri. Ao final do episódio, porém, uma das mulheres morre.

Na versão de Zé Capira falta um episódio comum a outras versões. Neste trecho, narra-se que alguém dorme com *Yakonero* - já sozinha porque as irmãs haviam morrido - todas as noites. Querendo saber quem é o visitante, ela suja as mãos com jenipapo e passa em suas costas. No dia seguinte, é o *katokana* (canudo de rapé) do pajé que aparece preto. Então, *Yakonero* é expulsa. No caminho para a casa de seus parentes, seu filho, então no seu ventre, pede várias coisas. Ela, irritada, bate na barriga. Ele, por pirraça, troca a indicação para a casa, o que a faz parar nas onças, ou *Katsamãüteru*. A velha, que lá mora, a esconde no jirau, e dá uma cuia para *Yakonero* – já grávida e por isso com vontade de cuspir – que cospe até que a cuia transborda, fazendo os homens perceberem sua presença. Vem, então, o episódio do piolho que ela deve catar, mas do qual tem nojo, por ser muito grande.

Katsamãüteru não é um, mas são muitos. São chamados de avós, por *Tsora* (*totu*, avô e *kuro*, avó, são termos muito usados nas histórias, não significa a relação genealógica literal). Há, ainda, a avó que esconde *Yakonero*, mãe de *Tsora*, e, depois, protege os netos de serem mortos ou comidos pelos filhos *Katsamãüteru*. Mas na versão de Zé Capira, a avó passa – que foi também quem animou-se para comer *Yakonero* - boa parte da história irritando *Tsora* e seus irmãos, usando como fuso o cocuruto da cabeça da mãe deles.

São gerados quatro filhos de *Yakonero*, no galho de algodão. *Tsora* é o menor, o mais fraco, porém o mais engenhoso e poderoso.

É com astúcia que os irmãos, filhos de *Yakonero*, conseguem vingar a morte da mãe. De cada vez, para cada avô *Katsamãüteru*, bolam um stratagem, uma maneira de enganar e matar. As mortes dos avós são, também, momentos de rir. Em especial quando quebram os caroços de anajá nos ovos, ou quando esmagam o avô com o cacho de anajá e, ao final, quando “peidam” o

nome de *Katsamãuteru*. Ao final dessa sequência de episódios em que matam Katsamãuteru, conseguem escapar da avó, que, por não acompanhá-los, se transforma em inambu. O episódio da transformação da avó em inambu é considerado *penoso*, triste. Até hoje, dizem, o canto da inambu na capoeira, traz tristeza.

A origem de muitos seres é explicada na primeira parte da história: a origem do tamanho da castanheira, a origem da resina, da cor do quatipuru, a existência de vários peixes, como o surubim, o caparari. Mas, muito importante, nesta história, é a explicação do começo da vingança no mundo: boa parte da trama é a narrativa de como os filhos de Yakonero vingam a morte de sua mãe, matando seus “avós”.

Camilo considerou que a história estava “misturada.” Isto porque o episódio de *Mayoroparo* até a vingança ele considera independente daquele da criação na barriga da cobra. O segundo episódio começa com *Tsora* criando a cobra a partir de um “tapitizinho.” Como ele era o menorzinho, os irmãos faziam como se faz com as crianças: mandavam buscar água. Uma vez, Valdeci, moradora da Água Preta me mostrou como ele fez: enrolou uma folha, em forma de um cone afunilado. A partir dele fez a cobra.

Na barriga da cobra grande, segundo alguns, *Tsora* criou as pessoas e as diferentes qualidades de pessoas, os diferentes povos, Apurinã, cariú, outros índios. Na narrativa de Zé Batata, *Tsora* sai da barriga da cobra com arco, flecha e *Kosanato*. Adilino inclui artefatos como tanga, pulseira, além do arco e flecha.

Mais uma vez, é um animal pequeno, a ariramba, que alcança o sucesso em furar a cobra permitindo a libertação de *Tsora*. *Tsora* sai da barriga com a “mulher bonitinha” – segundo outras versões, como no trecho de Ambrósia, sua irmã – *Kosanato*.

O final da narrativa mostra *Tsora* submetendo os Apurinã a uma série de provas. Os Apurinã, “melhor que tem”, falham sistematicamente nas provas – e são comidos pelas onças, ao saírem para caçar. Não conseguem beber o sangue da cobra, vomitam, não sabem ‘dançar’ com *Kosanato*. Também não conseguem “servir”⁶¹ *Kosanato*, que tem “um pixé medonho”. Não sabem atirar. É por isso, explicam, que os outros, os cariú, os outros índios, são muitos; ou, como na história de Ambrósia, por isso que todo mundo “fala cariú.”

Camilo falava, sob protestos de Santo, “é por isso que Apurinã não presta.” Os Apurinã “não irem para frente”, segundo afirmam, seria explicado, assim, através da história de *Tsora*. “Tudo Deus fez com Ipurinã, mais besta de tudo é Ipurinã” (Margarida). “Meus netos, meus

⁶¹ Ou ter relações sexuais ela.

parentes, possível que Apurinã não vai pra frente” (frase de *Tsora*, na versão de Camilo). Esta narrativa explicaria, segundo estas pessoas, porque os Apurinã “brigam muito”, são “divididos” e são poucos. Esta é a história mais importante para os Apurinã, onde situam a criação de tudo o que hoje existe. O que acham mais importante estar gravado.

“Isso vem desde o começo do mundo”, “do tempo em que Jesus andava na Terra”, “*Tsora* deixou para o Apurinã”, “vem do tronco.” A expressão “nosso tronco velho”, “tronco” traduz esta idéia de um passado indeterminado, lugar de geração de tudo o que define o Apurinã hoje.

Até hoje, conta Artur, quando cantam “para Jesus, não tem quem não chore”. “Felinto ainda sabe cantar assim.”

“Você já gravou a história de *Tsora*?” Durante a pesquisa, esta pergunta foi repetida inúmeras vezes, por inúmeras pessoas. Muitas vezes, tive vontade de dizer: “já, não precisa contar de novo.” Mas, lembrava que não se deve negar informação, que se queriam contar era porque é tão importante. E, de fato, como pode ser observado em relação às narrativas, a história de *Tsora* foi contada muitas vezes, treze, para ser exata: completa, em pedaços, em português, em Apurinã.

De *Tsora*, conta-se a narrativa completa ou pequenos episódios. Conta-se também pequenas coisas que foram criadas por ele. Episódios, o nome da mãe de *Tsora* - Zé Batata a chama *Yakonero*, nome talvez mais comum, Artur a chama *Muruero*, e Camilo afirma que *Yakonero* é o nome da avó de *Tsora* -, entre vários outros detalhes, variam nas versões.

Quando eu coloquei estas versões da narrativa de *Tsora* para serem escutadas, sempre verificava-se se estavam corretas. Na verdade, nunca estavam. Nas versões “completas”, longas, sempre falta um pedaço. Ou então, observam, o narrador se confundiu e trocou uma parte. Ou reclamam de partes que não pertencem à história. Abel, que transcreveu narrativas comigo no Tumiã, observava: “cada família conta de um jeito. Por que será assim?”

“O meu avô contava a história do *Tsora*, tinha vez que amanhecia. ‘É assim, meu neto, que tu conta.’” (Capítulo 4, História da família, Dionísio). A semana santa, segundo Guilherme (Catipari) era o tempo de contar história de *Tsora*. Começava às cinco, seis horas e acabava à meia-noite. Muitos relatam que ouviam a história, mas, “menino não tem cabeça, né?”, então não prestavam atenção, ou dormiam antes dela terminar.

Contar a história de *Tsora* é uma habilidade de pessoas versadas na língua, “profissionais”, sinal de muito conhecimento. Abel, jovem, mas disposto a narrar várias histórias, preferiu deixar a história de *Tsora* para sua mãe e sua tia. O próprio contar a história remete, pois, a um tempo passado, ido, sinal de memória e identidade.

Abel acompanhou, no Tumiã, a narrativa que sua tia e mãe contavam, fazendo coro em frases, em pequenas sonoplastias. Da mesma forma, as filhas e nora de Jarina, do Mapoã. Mapoã. No lago do Tsapuko, onde a comunidade toda acompanhou a narrativa de Zé Capira, havia vários destes “confirmadores”, que adiantavam, falavam junto.

Abel negou-se a transcrever comigo a história de *Tsora*. Depois que ele mesmo contou um episódio, falou: “Só que este não vou escrever, não.” Havia dito antes que não transcreveria, porque a história “era muito comprida.” A versão de Zé Capira, que aqui utilizo, foi transcrita com Camilo. Levamos uma semana e quase enlouquecemos.

Várias são as coisas originadas na época de *Tsora*. As conversas a respeito são infinitas. Em conversas, esta idéia do tempo de *Tsora* como um tempo de geração do que existe hoje é também comum.

Artur contava: havia, já, a divisão. *Tsora* é *Xoaporuneru*, *Yōtu* (Zé Batata chama *Uxorōku*), também *Xoaporuneru*, *Eroātu* e *Ekipaã*, *Metumanetu*. Como Artur concluiria, “já tem a divisão”.

Adilino conversava sobre água. Relatava como as plantas que havia nas margens de um igarapé poluíam ou purificavam a água. Certos tipos de tingui “do mato” são responsáveis pela contaminação e conseqüente adoecimento por malária de quem bebe a água. Ao contrário, o *paikomã*, tingui “de planta”, foi deixado por *Tsora*. Este não faz mal.

O finado Julico falava das estrelas. *Tsora* pegou um pirarucu novo com o paneiro, retalhou, viraram estrelas.

O Xingané, a festa e dança Apurinã, também vem do tronco. Dentre os testes que *Tsora* coloca para os homens, já está incluído dançar. Segundo Adilino, quando os homens foram criados, eles já dançavam Xingané. Para ele, as pessoas surgiram da pedra, mas quando surgiram já começaram a dançar.

Tudo o que existe vem do tempo de *Tsora*. Assim me explicavam há muito tempo. Se os Apurinã, hoje, se vingam, a explicação está na história de *Tsora*. Na história de *Tsora*, ele e seus irmãos vingam a morte de sua mãe. É o começo da vingança no mundo. Chico, da aldeia São José, no Catipari, afirmaria que os crentes só podem estar errados: dizem que a vingança é pecado, mas *Tsora*, que é Deus, vingou-se, matando, então como pode ser pecado? Moacir afirmaria: “quem comeu o peito da mãe deles, eles mataram. Quem comeu o figo da mãe deles, eles mataram. Dizem que Deus não tem vingança, mas na língua dos índios tem, sim.” *Tsora* é Deus, mas diferente do Deus dos brancos. E a vingança vem do começo do mundo.

Também é assim para o casamento “irmão com irmã”, o incesto. É difícil quem o aprove declaradamente, ainda que o viva, ainda que considere o casamento entre as duas metades coisa

“de antigamente.” Segundo Luziana, *Tsora*, *Xoaporuneru*, teria inaugurado o incesto dormindo com sua irmã. Elza afirmaria diferente. *Tsora* era *Xoaporuneru*, dormiu com a esposa de *Kanhunharu*. Por isso, *Tsora* não se importa quando seus filhos casam com quem não é direito. *Kanhunharu*, *Metumanetu*, se importa. Isto explicaria o porque, segundo muitos, deste tipo de casamento ser mais comum entre os *Xoaporuneru*.

Já Margarida vê o errado não no começo do mundo, mas nas ações dos homens: “Deus subiu porque não tem respeito. Antigamente, onde pai senta, filha não senta. Primo não dança com prima.” É a alteração das normas, a mudança de regras, que teriam feito *Tsora* abandonar este mundo.

Kanhunharu⁶² (Camilo, Matoma)

Kanhunharu fez o roçado. Chamou macaco prego e paruacu, chamou as cabas para ajudar fazer o roçado.

“Vou fazer roçado: vocês têm que me ajudar.”

“Tá bom.”

Terminaram de brocar o roçado: “Kanhunharu, agora vamos derrubar pau, no roçado.” “Agora vam’buscar machado para derrubar roçado.” “Agora nós aprontamos o roçado.” “Kanhunharu, agora já aprontemos seu roçado. Deixa ele secar primeiro. Depois nós vamos tocar fogo.”

“Eu vou precisar de vocês para tocar fogo no meu roçado...”

“Pode chamar, que nós vem.”

Eles, querendo a mulher de Kanhunharu, a Eriana.

“Macaco cairara, paruacu, passarinho, macaco prego, vamos botar fogo no roçado.”

“Sim!”

“Kanhunharu, tu vai no meio do roçado. Os outros vão no aceiro.”

“Nós vamos ficar com Eriana.” *A mulher de Kanhunharu, Eriana, era bonita.*

“Kanhunharu, tu vai no meio do roçado, no meio, mesmo.”

⁶² Narrador: Camilo Manduca Apurinã, *Matoma*

Transcrição e tradução: Camilo Manduca Apurinã, *Matoma* e Marechal

“Vamos cercar o fogo, deixa ele morrer: nós casamos com Eriana.”

Kanhunharu deixou chefe de taboca no meio do roçado, espocou “oouu!...”

“Kanhunharu já morreu...”

“Quem foi que espocou?”

“Foi o bucho dele no meio do roçado. Agora Kanhunharu já morreu: agora nós vai casar com Eriana.”

“É minha! Eriana vai ser minha mulher.”

“Não, é minha!”

“Taí ele, já: sentado na porta...”

“Quem foi que espocou no meio do roçado?”

“Kanhunharu, vamos matar tatu canastra.”

“Kanhunharu, t’aqui tatu canastra: ‘bora matar! Entra, no buraco, para tu matar o tatu.”

“Sim!”

“Vamos tampar logo este buraco, quando ele está entrando.” Aí, ficaram alegres...

Kanhunharu saiu lá na frente, já levou tatu. Quando chegaram na casa dele, Kanhunharu tratando tatu canastra...

“Kanhunharu, tu ‘t’aí?”

“Sim!”

“Rapaz! Este porra num já t’aí?!”

Mulher dele, tudo diz que é bonitinha; todo mundo corre para casar com ela. Quer porque quer! Queriam ficar com a mulher dele; tal de nome dela: Eriana. “Rapaz! Não sei o que nós faz com Kanhunharu.”

Aí, Kanhunharu tocou fogo roçado.

“Que é que tu vai plantar aqui, Kanhunharu?”

“Vou plantar milho. Pois é, então vocês vão me dar milho...”

Torraram milho: “T’aqui milho: pra tu plantar...”

Aí ele plantou o milho. Esperou, esperou, não nasceu.

Parece que aquele mandou: “mulherada, vamos quebrar milho!” Meninada, mulherada, foram. Kanhunharu sabendo... “Vamos quebrar milho, mulherada!”

Kanhunharu botou um monte de chefe de pau, varado. As mulheres foram quebrar o milho, com criança. Aí não agüentaram ferrada de formiga de jacu: soltaram o paneiro de milho. Kanhunharu pegou uma espiga de milho, roubou delas.

Kanhunharu debulhou o milho. Enfiou um milho na aceira do roçado, enfiou no outro aceiro. Aí, milho roçado todinho, ficou verde, puro verde: mesmo que um campo.

“Vamos reparar o roçado.”

Aí chegaram lá se admiraram: milho igual! “Aí?! Nós não demos milho torrado? Quem que deu milho para ele?”

Minha avó contou esta história. Essa história que a minha avó, Kamero Pakunu, Maria Ferreira Apurinã, contou.

Kanhunharu⁶³(Manoel)

Ele morava, vivia sozinho.

“O que é que nós faz? Nós lutemos muito para matar ele! O que nós vamos fazer com Kanhunharu? Qu’ é que nós vamos fazer?”

De onde ele morava é longe. Noite de escuro.

“Vamos chamar Kanhunharu para fazer xingané. Vamos chamar Kanhunharu para escutar xingané dele...”

“Kanhunharu, nós vem convidar você pra festa.”

“Sim”.

“Nesta semana, no sábado, vai ter brincadeira.”

“Sim, eu vou!”

⁶³ Narrador: Manoel Carlos dos Santos Apurinã (*Kawarūeru*)

Transcrição: Camilo Manduca Apurinã (*Matoma*) e Marechal

Edição: Juliana Schiel (*Ītumaro*).

Kanhunharu *achou casa de caba, desencantou casa de caba, aí virou gente.* “Oo, lá vem Kanhunharu.” *Aonde ele vinha achando caba, ele vinha transformando em gente. O acampamento é grande, assim mesmo encheu.*

“Kanhunharu *vem sozinho, porque sem parente, sem aderente. Vem sozinho! Pobre do Kanhunharu: vem sozinho.*”

Kanhunharu *veio gritando* “*hee... hee...*”

“*Oo, tu já chegou?*”

“*Já cheguei!*”

“*Tanta de vinho de macaxeira: Kanhunharu vai levar um bocado, quando vai embora.*”

“*Tem muito vinho de macaxeira no camburão. Eu fiz essa brincadeira para ver meus parentes. Kanhunharu: ‘t’áí vinho!*”

Eles estava combinando para matar Kanhunharu.

“*Kanhunharu, pode beber vinho!*”

“*Kanhunharu, pode sair logo no terreiro!*” *Para dançarem.*

“*Rapaz! Vamos matar Kanhunharu hoje.*”

“*Tá, vamos matar!*”

Quando eles saíram “*’heei... heei...’ Vamos matar!*”

“*Agora, vamo reparar... Pobre do Kanhunharu! Pessoa! vai matar, hoje; vamos reparar: Kanhunharu não presta, não vale nada, marido de Eriana.*”

“*Vocês não vai fazer assim com Kanhunharu: ele não está só!*” *Caba disse.*

Eles foram dançar.

“*Kanhunharu, já chega de dançar, já está meia-noite.*”

“*Kanhunharu, a gente vai.*” *Caba falou.*

“*Pode ir!*”

Saíram meia noite. Todo mundo foi embora. Ficaram pouca gente. Kanhunharu ficou só, mais pouca gente. As outras cabas já foram embora. “*Vam’bora!*”

Aí Kanhunharu foi deixando eles na casa deles. Aí já virou caba de novo. Vai deixando caba... Ele chegou na casa dele. Sozinho.

Não puderam matar ele. Ele foi embora com barriga cheia. Eles que passaram vergonha!

Kanhunharu⁶⁴ (Euclides)

Fez roçado, foi plantar milho, não vencia o milho que ele plantava.

Aí os outros perguntaram: “Kanhunharu, cadê teu milho?”

“Eu não escutei, não!” ele disse. “O que foi que ele disse?”

Aí os outros foram para o roçado: as mulheradas... Aí ele botou formiga de jacu, né? Aí passarinho: “txi... txi...”. Aí, com medo, mulherada correu. Derramaram milho, espalhou milho por todo canto.

“Kanhunharu, como está o milho?”

“Está bonito!”

O milho que ele plantou já estava grande, né?

“Onde tu achou milho, Kanhunharu?”

“Não foi o milho que vocês me deram?”

“Poxa, milho ’tá tudo deste jeito, já, milho! Vamos matar ele!”

Começaram perseguir Kanhunharu.

Cachorro acuou cutia, no buraco do pau. “Aí, dentro!”, para puxar cutia.

Começaram os outros cortar, meteram a vara. Puxaram a tripa dele todinha de fora.

“Kanhunharu, agora, vai morrer!”

Kanhunharu tocando gaita “uu.. huu.. huuu...”

“Kanhunharu já morreu!”

“Vovô Kanhunharu, tu t’ái?”

“Sim! Eu estou aqui.”

“Kanhunharu, vamos tirar mel de abelha?”

“Eei!”

⁶⁴ Narrador: Euclides Carlos dos Santos Apurinã, *Kūkaru*.

Trancição: Camilo Manduca Apurinã, *Matoma* e Santo, Marechal.

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

“Kanhunharu, a vovó é grande.”

Cortaram a vara, “txi! txi!” Puxaram a tripa “tuqui, tuqui.” “Kanhunharu agora morreu. Vam’bora!”

Kanhunharu já chegou em casa.

Escutaram buzina. “Ah, é só o avó dele que está chorando.”

“Vovô Kanhunharu, onde tu passou?”

“Eu não passei encostado de vocês?”

“Totu Kanhunharu, vamos rezar vovô.”

“Eu não vou, não!”

“Kanhunharu, ‘bora fazer roçado!”

“Sim!”

Roçado grande. Para matar ele no fogo.

“Kanhunharu vai tocar fogo hoje, e nós também vamos tocar fogo mais ele. Hoje, nós vamos tocar fogo, roçado.”

“Kanhunharu, tu vai no meio do roçado.”

“Você não vai tocar fogo na frente, não, senão eu queimo.”

“Não, não, não tem medo disso, não. Nós vamos tocando fogo devagar, mesmo.”

“Eei!”, gritaram. Ele não respondeu. “Vovô morreu no fogo.”

Botou sabedoria dele. “Kanhunharu espocou!”

“Ou!”

“Kanhunharu já morreu!”

Escutaram a buzina, ‘Uu.. huu... huuu...”

“Coitado, morreu... Vovó: pode chorar!”

Chegaram na casa dele. “Vovô Kanhunharu, você já está aqui?!”

“Eu estou aqui, já.”

“Vovô, onde você passou?”

“Eu não passei no meio de vocês?”

“Vamos caçar, vovô?”

“Eu vou!”

“Vovô Kanhunharu, aqui tem um tatu...”

“Vam’bora cavar.”

“Vamos.”

Cavaram, cavaram, cavaram: tatu.

“Kanhunharu, vai abuscar! Buscar lá embaixo”. Nesta hora eles jogaram barro.
Tamparam o buraco. “Agora, Kanhunharu vai morrer!”

“Vovô Kanhunharu morreu.” “Eei!” *Alegres: queriam matar ele, né?*

Aí, buzinou “uu.. huu... huuu...”

“Vovó, cadê Kanhunharu?”

“T’ái!”

“Por onde tu passou?”

“Rapaz, eu não passei lá mesmo? Vocês não me viram não?”

“O que que nós faz com Kanhunharu, meu Deus? Mas nós mata ele.”

“Vovô, vamos caçar, vovô!”

Toparam vareda. “Kanhunharu, varedinha aqui, Kanhunharu!”

“Tá bom!”

“Que vareda é essa?”

“É varador de anta.”⁶⁵

Lua.

“Kanhunharu, eu vou embora.”

Dessa vez, ele foi embora, deixaram ele.

“Eu vou acompanhar esse daqui, esse varador.”

“Nós já vamos!”

*Agora ele vai morrer! Ele foi embora para lua... Ele pegou o Varador de Anta e foi para a lua... Isso que nós estamos vendo da lua, agora*⁶⁶...

“Kanhunharu, é você?”

“É, é eu mesmo!”

“Kanhunharu, tu vai mais nós, agora...”

“É!”

“T’ái, vovó t’ái!”

“Sim!”

Não viram mais Kanhunharu... Morreu mesmo!

⁶⁵*Kema Kemaporu*, “Varador de Anta” (caminho de anta), nome Apurinã da constelação que chamamos Via-Láctea.

Comentário

“*Kanhunharu* pode mesmo, né?.” “Ninguém pode com a vida de *Kanhunharu*.” Ainda que suas histórias também sejam “do começo do mundo”, *Kanhunharu*, pai dos Metumanetu, segundo Elza, tem um ciclo à parte. *Kanhunharu* é como *Tsora*, segundo Otávio. Enquanto *Tsora* manda no mundo de cima, *Kanhunharu* manda no mundo embaixo. Para outros, está na lua.

Kanhunharu consegue, enganando as mulheres, o milho que lhe haviam negado – davam-lhe milho torrado para plantar. *Kanhunharu* foi sucessivamente se livrando dos que tentavam matá-lo para ficar com sua mulher, Eriana. Ele escapa de várias destas tentativas: quando o enterram no buraco, durante a caçada, sai do outro lado; quando tentam queimá-lo no roçado, coloca uma taboca, que estoura em seu lugar; quando querem matá-lo na festa, não vai sozinho, faz-se acompanhar das cabas, que transformou em gente. Sempre tudo sabe e tudo vê, o que lhe permite brincar com as situações. Só morre, como na história de Euclides, quando decide que vai mudar para a lua. É a mancha que se vê na lua, por esta razão o chamam São Jorge. Mais uma vez, aquele que é subestimado, que é aparentemente mais fraco, consegue, pela astúcia ou habilidade, ter vantagem. No caso de *Kanhunharu*, ele combina esperteza com habilidades como pajé. Os que querem matá-lo acreditam que ele é fraco, sozinho e que não percebe o que se trama contra ele. Ele, na verdade, observa a situação e, silenciosamente, a reverte a seu favor.

⁶⁶ É a mancha na lua.

Capítulo 2. Terra Morredoura

Mayoueua Kosanatu⁶⁷ (Camilo)

“Eu vou lá na vovó, Wenoweno hawite⁶⁸.”

Pantaforma⁶⁹ perguntou “Mayoueua Kosanatu, onde tu vai?”

“Eu vou no fim do mundo, visitar a vovó.”

“Vovó está lá; pode ir.” O galho do pau virou aiara, aí aiara já fala.

“Mayoueua Kosanatu, onde tu vai?”

“Eu vou para o fim do mundo.”

Ele foi embora no varador grande, tipo estrada. Ele foi embora. “Vovó já está perto. Aquele que está roncando é no lombo da vovó.”

“Eu vim, aqui, conversar a senhora. Eu conheço a senhora. É por isso que eu vem visitar a senhora aqui.”

“Meu neto, o que é que tu anda fazendo?”

“Eu vim aqui visitar a senhora.”

“Eu estou aqui, vovó! Eu disse que ia visitar vovó, por isso que eu vem.”

“Será que tu está com fome?”

“Estou mesmo, vovó!”

“Meu neto, t’áí vinho de macaxeira que eu feize: vai beber. T’áí vinho de macaxeira para se tu estiver com fome.”

⁶⁷ **Narrador: Camilo Manduca Apurinã, Matoma.**

Transcrição e tradução: Camilo Manduca Apurinã, Matoma e Marechal

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*

⁶⁸ *Wenoweno hawite*: velha, mundo fica girando no ombro dela (Camilo).

“Sim, vovó, vou beber.”

“Come, meu neto, carne de paca e beiju.”

“Vou comer.”

“Meus netos, eu estou aqui agüentando essa moradia. Quem está agüentando ele, aqui, sou eu! Repara que eu estou relada, o mundo só rodando, eu estou agüentando.”

Comentário

(As muitas terras)

O mundo é plano e redondo. É sustentado por *Kakai Yotuwākataru*, no meio, por *Wenoweno hawite* nas beiradas. Ele roda e raspa no ombro de *Wenoweno hawite*. Onde *Wenoweno hawite* mora, tudo é dominado pela água. A comida que ela serve para *Mayoueua Kosanatu* é feita por encantos.

Uma explicação para os terremotos é quando *Kakai Yotuwākataru* muda o mundo de ombro. Conforme a história de Marechal, se os dois cansarem, o mundo acaba. Os pajés, em especial os fortes, como *Mayoueua Kosanatu*, de quem se conta histórias, são capazes de andar pelas outras terras.

A terra é redonda, tipo tampa, dominada pelo mar, pela água por todos os lados. Segundo Pinheiro, é por isso que nenhum igarapé seca e onde se fura tem água.

Artur conta que *Tsora* fez as várias terras existentes. “*Tsora* fez *atokatxu*, o sol, *kasuru*, a lua, *Axātaru*, terra de onde vieram os índios, na direção da “estrela das seis horas”, *Mepa*, terra de origem, na pedra, *Kopa*. *Kopa* é a terra “de cima”, onde mora o próprio *Tsora*. “Este azul que estamos vendo, é só que ele tampou para ninguém ver, são anos e anos para chegar lá, mas pajé que pode mesmo, ele sai daqui e num instante ele chega lá.”

As “terras” que existem também são criação de *Tsora*, segundo Artur: “Estão lutando para achar terra onde *Tsora* subiu, fica por detrás de Rondônia. Bem pertinho dos Kaxarari. Eles

⁶⁹ Segundo Camilo, Pantaforma é a palavra em português para Aiara. Aiara é “espírito valente, que assombra pessoas. Aiara nasceu com o Apuí. Apuí nasceu, aí, no galho, apresentou Aiara.”

querem levar pedrazona grande. *Tsora* subiu de lá. Deixou os povos, tem cariú, tem índio, mas tem a separação, os índios tinham que ficar separados. “*Tsora*, Eroātu, Ekipaã, Yõtu, sei que estão tudo aqui em cima.”

Para cima vão também as almas dos mortos e os trovões são estas almas, indicando de quê elas morreram, picada de cobra, doença, “matado”. Embaixo há outros povos, segundo alguns, pajés, que andam nesta terra como onças. A terra onde os Apurinã moram é, pois, uma “faixa morredoura”, entre várias terras de imortalidade.

O rio Purus também esconde outra terra. Para alguns, como Massimino, debaixo do rio há cidades, onde estão os encantos, que hora são gente, ora animais, de preferência botos ou cobras. Para os pajés, o rio é fumaça e eles visitam estas terras de encantos.

Segundo Pedrinho, no começo do mundo, pessoas passavam de *Kairiko* para cá e de cá para *Ipotoxite*. Dentro da pedra, *Kairiko*, só moram pajés. Os mais fracos é que estão nesta terra; os fortes continuam lá. Lá, comida não acaba. Quando está acabando, pajé bate na cuia, no camburão, e volta a ter comida.

A terra sagrada, *Ipotoxite*, fica depois do mar, e há histórias dos pajés que a alcançaram. O mar, segundo vários, é chamado, em Apurinã, *Potxiwaru Wenute*. Entretanto, segundo alguns, como Moacir, *potxiwaru* significa doce. Moacir afirma, enfaticamente, que não poderia ser o mar, já que o mar é salgado e traduz, assim como Camilo, *Potxiwaru Wenute* como “rio doce.” Outros, como Artur, o traduzem como “rio salgado.”

É em *Ipotoxite* que moram os *Otsamaneru*, e nesta terra nada acaba. Os Apurinã iam para lá junto com os *Otsamaneru*, mas, encantados com o açaí, o patauá, ficaram na terra que estão hoje, e é por isso que morrem. Segundo Artur, os *Otsamaneru* chamam a terra dos Apurinã de *Kamaraneruxutu*, terra de cupim⁷⁰.

⁷⁰ Esta idéia aproxima-se muito daquela dos Baniwa, descrita por Wright (2004: 84): muitos mundos, acima e abaixo, e aquele onde se habita, como um mundo mal, podre, de doenças, ou de bruxaria (no caso Baniwa).

Otsamaneru⁷¹ (Adilino)

Kairiko, da pedra, Apurinã saiu.

“Hoje, nós vamos mascar katsoparu.” Mascaram folha: o chefe de Otsamaneru e o chefe de Apurinã. De noite, eles mascaram. Amanheceu o dia.

“Agora nós vamos s’imbora. Vamos prcurar nosso rumo. Nós vamos lá para o rio doce: Potxiwaru Wenute.”

“Sim!”, disse o chefe do Apurinã. “Vamos s’imbora. Na saída vou tomar rapé!”

Rapé que eles tomaram, ficou lá. Eles tomaram rapé, aí escarraram: aí é o mesmo que eles tivessem botado naquele instante! A sova que eles furaram, ainda está pingando leite: mesmo que tinha furado naquele instante. Foi assim que Otsamaneru fez mais o Apurinã.

Outra tribo, Kaxarari, foi embora para outros cantos⁷². Os brancos foram embora para baixo.

Nós mesmos – Apurinã - viajemos aqui. No meio do mundo. Nós fomos embora mais os Otsamaneru.

Fizemos acampamento. Nós dormimos no meio de viagem. Nosso tronco velho foi mais os Otsamaneru. Eles fizeram foi assim! Aí dormiram mais na frente.

Passaram igarapé de Katarokunhã, aí dormiram de novo. Dormiram no igarapé de Axokunha, de novo⁷³.

Otsamaneru é Apurinã também. Otsamaneru e Apurinã foram embora. Aí dormiram noutros cantos. Aí, no outro dia, dormiram noutros cantos. E assim foram fazendo. “Agora, nós vamos s’imbora: nós vamos passar o rio doce.”

Nosso tronco velho, antes do rio doce, se engraçou do patauá. “Vamos parar aqui, vamos beber patauá! Vamos deixar este patauá para amolecer, para beber vinho.”

⁷¹ Narrador: Adilino Francisco Apurinã (*Itariri*).

Transcrição: Camilo Manduca Apurinã (*Matoma*).

⁷² Observação de Camilo: “é por isso que só tem Apurinã no rumo de baixo”.

⁷³ Nomes dos velhos do Sepatini: *Kõtoreme*, *Awisamã*.

Quando eles estavam bebendo patauá, Otsamaneru já estava para frente. Dormiram perto do meio da viagem: Apurinã ficou para trás. Aí, no outro dia, disseram: “vamos atrás do Otsamaneru!”

Aí chegaram onde Otsamaneru tinha dormido. Otsamaneru já estava mais para frente! Aí - de manhãzinha - foram atrás. Otsamaneru já estava na frente.

Quando vem viajando, aí repararam anajá: “vamos pegar este anajá para nós comer.” Eles viram cacho de anajá, aí disseram: “Rapaz! Vamos derrubar este anajá para comer. Vamos dormir aqui mesmo, para comer este anajá”.

Quando eles estão fazendo assim, Otsamaneru já vai dormir mais para frente. Nosso tronco velho dormiu no meio de viagem. Já Otsamaneru dormiu mais para dentro.

Apurinã viajou de novo, dormiu no meio de viagem. Otsamaneru, para dentro. Otsamaneru, dois, três dias esperaram: “Nosso parente não vem mais, não! Nosso parente não vem mais, porque tem pena de patauá, de anajá É por isso que não vem mais. Então, meus cunhados, vão ficar aqui mesmo”, Otsamaneru falou.

Otsamaneru atravessou o rio doce.

“Rapaz, que é que nós vamos fazer, mais?! Tanto patauá, aqui! Nós vamos morar aqui mesmo.” Apurinã falou assim.

Aí, nosso chefe adoeceu. Pajé foi curar ele. “Foi flechador que flechou ele: é por isso que ele adoeceu.”

Relaram pipioca, aí pajé mandou esfregarem ele com o bago da pipioca relada: “Aí tu esfrega pipioca nos quartos dele.” Foi assim que pajé começou.

Dormiram mais para frente.

Otsamaneru já foi para frente, passou a água salgada. Foi nessa ocasião que nosso tronco velho começou a adoecer. Porque vieram embora de Kairiko. Por isso que doença foi pegando eles.

Encantado flechou o menino com talo de buriti. Aí pajé foi curar: “Com o chá de pipioca, pode banhar ele!” Aí, com chá de pipioca, banharam o menino. Eles foram embora.

Aí, no meio de viagem, foram dormir de novo. Aí viajaram.

O espírito do menino ficou: “Esse menino! O espírito dele não está no corpo. Acho que ficou no meio de viagem.” Pajé curou. “Ele vai ficar bom!” Pajé falou. “Flecharam ele, mas ele agora vai ficar bom! Espírito dele ficou no meio da viagem.” O pajé falou.

Quando eles vêm viajando está acontecendo isso. “Nós viemos para cá, não pensava que tinha doença: agora nós vamos morrendo! Nós viemos para cá. Agora, desse jeito que vamos se acabando! Nosso chefe disse que é aqui mesmo que a gente tem que morar.”

Otsamaneru atravessou o rio doce, o mar; só Apurinã ficou desse lado de cá. Nosso chefe mesmo – Apurinã - ficou foi aqui. Agora nosso chefe - doença já matou. Nosso tronco velho já morreu, muito tempo. Ninguém conhece o osso dele: já virou lama.

Comentário

Felinto, Otávio, Adilino, Abdias chamam a terra de onde os Apurinã saíram de *Kairiko*. A palavra *kai* é traduzida por pedra. Falam, então, desta terra que ficaria na pedra, e que “o Apurinã saiu da pedra.” Esta migração original teria na terra onde moram os Apurinã, atualmente, somente uma passagem. Eles, entretanto, se encantaram em demasia com as coisas desta terra e aí permaneceram.

Ipotoxite é o fim do mundo, ou segundo vários, também a terra sagrada. Alguns afirmam ser *Kairiko* e *Ipotoxite* a mesma terra, um contínuo, outros que se trata de duas terras diferentes. Uma ao nascente, outra ao poente. Artur chama a terra da pedra de Mepa. Fica, segundo ele, perto do Ituxi.

Mascar katsoparu é típico dos pajés, e típico também dos Apurinã, em geral, quando querem conversar. Mascaram o chefe dos Apurinã e dos Otsamaneru como forma de preparar a jornada. *Potxiwaru wenute*, literalmente “rio doce”, assim Camilo traduz. Outros traduzem rio salgado, e outros, o mar.

O “escarro” ainda está lá. Tudo que diz respeito às terras sagradas tem uma característica: a permanência, nada se estraga, nada se perde, nada morre. O catarro está lá, a sorva ainda está escorrendo.

Os Kaxarari são frequentemente apontados como os companheiros dos Apurinã nesta viagem. Segundo outros relatos, viriam os três povos: Kaxarari, Apurinã e *Otsamaneru*. Os Kaxarari teriam se encantado primeiro com as frutas da “terra morredoura”, os Apurinã em seguida e os Otsamaneru teriam seguido viagem.

Segundo Camilo, quando traduzia esta história, “este nosso tronco velho não presta. Não pode ver uma fruta que quer fazer a casa ali. É por isso que Apurinã não presta.” Esta frustração diante da pouca visão de seus antepassados é comumente repetida, como poderiam ter se

“engraçado” tanto com as frutas de uma terra onde se morre? Como poderiam ter perdido a imortalidade, por tão pouco? Uma certa inconstância, uma falta de visão, que também aparecia na história de *Tsora* e se repete aqui. Os descendentes destes primeiros Apurinã pagam o preço por isso.

Acostumados com uma terra onde nada se estraga, onde ninguém morre, os primeiros Apurinã começam a sofrer com a terra onde estão. O “flechador”, que ainda hoje faz adoecer os Apurinã quando eles andam na mata, flecha o chefe. Ele conhece, então, a doença. O pajé começa a exercer seu ofício, a curar. É o começo daquele que, segundo Adilino, é o principal remédio dos Apurinã: a pipioca, *kawaku*. O mesmo processo se repete com o menino: o flechador o atinge com o talo de buriti, o pajé o cura, e recomenda a pipioca ralada.

Outra modalidade de doença, muito típica das crianças, acontece a um menino: seu espírito, sua sombra, fica com um encanto. Cabe ao pajé, mais uma vez, resgatar. A dependência da pessoa do pajé, que o tempo todo está resgatando, curando, defendendo, mantendo um bem estar precário para os seus, tem aí seu princípio. Aquele que narra, Adilino, é bom não esquecer, é ele mesmo, pajé.

A história termina com o desconcerto dos Apurinã. Da terra de onde vieram e para a terra aonde iriam nada morre, nada estraga, nada perece. Não esperavam que esta terra fosse tão ruim, que houvesse tanta doença, tanta morte. As gerações mais antigas já foram enterradas, já apodreceram, delas não resta nem o osso. Os Otsamaneru vão, os Apurinã ficam.

Otsamaneru⁷⁴ (Camilo)

“Meu sobrinho, meu genro, meu cunhado, meu filho, vamos s’imbora rumo de Otsamaneru. Lá nós não morre. Aqui nós estamos morrendo. Vamos lá, nos nossos parentes Otsamaneru, no fim do mundo – Ipotoxite. Lá nós não morre. Então, vamos procurar nossos parentes, para não morrer aqui!” Os pajés Iawāwa Kosanatu, Pākatu Kosanatu, chefes mesmos, levando eles.

“Vamos tirar este patauá. Vamos dormir uma noite aqui.”

“Não, vamos esperar vocês no Matxupenurutuxe.”

“Não chegou ninguém, então nós vamos s’imbora.”

Inambuzinha passou os pés, aí não havia como chegar no Iawā Kosanatu.

Aí ficaram perdidos neste meio de mundo. Inambu passou os pés, aí os que ficaram para trás não tinha como acompanhar o Iawā.

“Vocês chegaram, parentes de nós, vocês chegaram! Nós estamos aqui.” Chegaram nos Otsamaneru.

“Tu taí?”

“Me dá o rapé?”

“Sim, t’aqui!”

“Senta!” Em cima da cobra, que era banco.

“Agora tu me dá rapé também.”

Cachorrozão desconheceu: “heei... heei...”

“Está estranhando nosso parente?!”

“Minha mulher, tem vinho de macaxeira?”

“Tem.”

“Meus netos, meus sobrinhos, meu sogro, meus primos: vamos beber este vinho que nosso parente deu para nós!”

“Vamos.”

“Vam’bora beber, o que os parentes deram, vam’bora beber.”

“Como vocês véve, na terra de vocês?”

⁷⁴ Narrada e transcrita por Camilo Manduca Apurinã, *Matoma*.

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

“Lá onde nós moremos, nós estamos morrendo, se acabando: doença muito! A gente está se acabando. Apurinã morreu, muito. Foi por isso que nós veio s’imbora, onde está vocês.”

“Aqui não tem doença, nós não estamos morrendo aqui, não. Podem morar aqui mesmo. Aqui mesmo nós mora: nós juntos. Vamos morar a vida inteira juntos.”

A velhinha, que não podia andar mais, chega se arrastando, aí toma banho no igarapé do jenipapo, fica novinha. Ninguém sabe onde foi a velhice dela!

Comentário

Ainda que esta história repita elementos da primeira, ela é o contrário. Não é de Kairiko que saem os Apurinã, mas da “terra morredoura.” Saem devido à insatisfação com as doenças e a morte. Muitas histórias e mesmo músicas contam destas buscas por *Ipotoxite*, terra além do mar. Estas buscas só podem ser feitas com a ajuda de pajés, como *Iawāwa Kosanatu*, *Pākatu Kosanatu*. Uma parte do grupo repete o erro da primeira viagem, o patauá impede que este grupo termine a viagem.

Os *Otsamaneru* os recebem como se recebe os parentes: não deixam o cachorro latir, tomam rapé na mão um do outro, fazem vinho de macaxeira. Ao saber que seus parentes estão adoecendo e morrendo, chamam para que morem juntos. A história conta também como é *Ipotoxite*, o banco que é cobra, e, principalmente, a velhinha, que toma banho e volta a ser nova. De novo, o mundo onde não morre e onde nada se acaba: é o contraste entre as duas terras.

Otsamaneru⁷⁵ (Chicão)

Os Otsamaneru saíram do campo. Eles saíram da cabeceira do Seruini e chegaram no mar. Quando eles saíram de lá, eles cagaram. Aí saiu cutia e paca. De tarde, eles repararam a merda deles.

Quando o chefe foi para ir embora, ele chamou o povo dele para ir também: pai, irmão. Ele chegou no mar.

O povo dele criou muita minhoca. Casaram com quem não era direito deles, aí os outros não gostaram, deixaram eles lá, no campo. Criaram muita minhoca. Já estava subindo na casa deles, já. O pessoal que criava minhoca, eles deixaram lá. Otsamaneru deixou eles lá. Foram embora para o outro lado do mar, para Ipotoxite.

Lá onde eles estão, no campo, a gente escuta galo cantar; tudo a gente escuta, lá. Lá ouve o cachorro latir. Você escuta, mas não vê eles.

Aí, Otsamaneru foram lá olhar o pessoal deles, de novo. Eles olharam e viram uma casca. Lá eles viram o remo. Lá eles viram caniço deles também. Eles rodaram, rodaram. Sentaram assim: “Rapaz, vam’bora!” “Não vou mais, não, porque vocês deixaram nós aqui. Agora nós vamos ficar aqui mesmo.” “Então, está bom, rapaz. Vocês que não quer ir, então nós vamos s’imbora.” Aí, voltaram de novo no mesmo canto.

Aí, passou muitos tempos. O pajé, um velhinho daqui deste mundo, chegou lá. Foi tomar rapé. Tomou rapé, tomou rapé... Chegou um menino, deste tamanhinho: pajé. Ele chegou, ele disse: “vovô, qu’ê que você está fazendo, vovô?” “Eu estou aqui, tomando meu rapé.” “Você quer tomar meu rapé, vovô?” Aí o velho disse: “eu quero!” O menino puxou o mexicana dele. Aí puxou rapé: “T’á vovô: toma rapé!”

“Mas agora, vovô, tu deita aí.” Ele só vivia doído, né? “A gente vai jogar isso do corpo do senhor.”

O velhinho deitou, aí encostaram peia nele. Tiraram a comida que ele comia aqui: vinho de patauá; tiraram upo; tiraram txõkunuku; tiraram xoai; tiraram manikini; tiraram tudo. Cipó.

⁷⁵ **Narrador: Francisco Lopes Apurinã, Chicão, Koruatu.**

Transcrição em Apurinã e tradução: Abel Apurinã, Aramakaru e Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*.

Transcrição em português e edição das versões de original em português e Apurinã: Juliana Schiel (*Itumaro*).

Observação: há trechos não narrados em Apurinã.

Tudo eles tiraram. “Levanta, vovô!” Ele levantou, o corpo bem maneirinho. Aí, eles foram embora. Aí, ele viu o caminhozão, bonito, já.

Passaram seis meses mais ele. Aí os Otsamaneru disseram: “Agora você fica mais nós!”

Aí o velho disse: “não, eu vou buscar os meus filhos, eu vou buscar meu pessoal.” “Então, vovô, nós vamos mais o senhor, também.” Aí vieram com ele. Chegaram por aqui, aí disseram: “vam’bora!” Rapaz, disseram que não iam. Os filhos disseram: “Não!” Tinham pena de deixar as plantações deles.

“Então, vocês ficam aqui, que nós vamos s’imbora.” Aí, o velhinho foi s’imbora para lá. Está lá. Lá ninguém não morre, não tem pecado mais. Porque quando está ficando velho, toma um chá de cipó: aí fica novo, novo, novo! Aí, nisso, vai passando. Lá a gente não morre.

Até uns anos, eu lembro que eles passavam. O vovô contava. A gente vê, modo de um gavião, mas aquele é chapéu deles. Feito jaburu.

Tinha, uma vez, uma mulher; marido dela andava caçando. Ela, varrendo a casa dela, viu eles passando. Aí, ela gritou: “Uhh, huu... Otsamaneru panukapene!.. Otsamaneru panukapene!. Iya putuxunu monu. Panukapene, Otsamaneru!” Ela estava pedindo para eles levarem ela.

Eles rodaram, rodaram, rodaram, rodaram, rodaram... Aí, a mulher fechou o olho. Quando abriu, ela olhou: viu o varadorzão limpo, limpo.

Aí, quando chegaram no chão, os Otsamaneru disseram: “vam’bora, vam’bora!” Arrodearam ela. “Não, eu estou com precisão. Está, no mato, meu marido. E meu filho está pra acolá!”

“Então, da outra vez, tu não chama mais, não.”

Aí, quando ela olhou: cadê varador?

Aí, pronto, perdeu: foram embora. Até hoje!. Otsamaneru é assim.

Eu estou contando história de antigamente, que meu avô contava, história dos Otsamaneru.

Comentário

Esta história introduz um outro local, sagrado, também, por ter sido passagem, segundo alguns, ou moradia dos Otsamaneru, segundo esta história. Os campos de natureza, *Kemeroru*, localizam-se nas cabeceiras dos igarapés Peneri e Seruini. Só parte deles está dentro das Terras Indígenas demarcadas. É atributo dos Otsamaneru, também nos campos, a permanência, o que se “caga”, volta a viver. Os *Otsamaneru* após saírem das cabeceiras, chegam até o mar, que atravessam, chegando a Ipotoxite. Abel disse que *Potxiwaru Wenute* é o mar “porque é salgado.” Segundo Chicão, é uma parte dos Otsamaneru, “os que pecaram”, que ficaram no campo. Os que casaram errado, que criaram minhocas, que são abandonados lá.

A versão de Dário é que o chefe dos Otsamaneru foi quem voltou para o campo de novo. Segundo Dário é ele que o pessoal escuta no campo, batendo. Para ele, também, não é com o corpo, mas com o espírito, na “ciência” dos pajés, que os Otsamaneru visitam seus parentes. A terra para onde os Otsamaneru vão é que teria sido desgraçada pelas minhocas. Esta versão diverge da de Chicão, pela qual acabei optando. Segundo ele, são os Otsamaneru que estão do outro lado do mar, e o povo que casou errado que está no campo.

Dário e Abel me explicaram que “criar minhoca” acontece por causa dos casamentos de “irmão com irmã”, *Xoaporuneru* com *Xoaporuneru*, ou *Metumanetu* com *Metumanetu*. Quem casa errado pare minhoca. Não sei se é minhoca literalmente, ou pessoas com corpo como minhoca, ou seja, com corpo mole, sem movimento, pois já me contaram casos de filhos de casamentos assim e que tinham esta característica.

Está lá esse pessoal. Lá que escuta cachorro, galo cantar: é deles. Pessoal que pecou, que casou com o que não é direito deles, não sabe? Até outro dia, o parente estava contando esta história, na reunião do Mipiri. Que eles passaram cinco dias atravessando este campo. Eles escutaram cachorro latir; galo cantar, bater; escutaram gente gritar. A senhora conheceu aquele irmão do Camilo? O João? Pois, aquele, contando. Disse que ele lá, fazendo comida... - negócio cutucava ele assim, nas costas. Diz que ele – rapaz! - só faltava não dormir. Com medo! E foi o Otsamaneru que deixou este pessoal lá.

Ainda que os campos sejam habitados pelos Otsamaneru ninguém os vê, só os ouve. É um local assombrado, ouve-se conversas, ouve-se cachorro, mas não se vê ninguém. Só os pajés conseguem fazer esta passagem para este mundo invisível, ainda que, antes, tenham que ser limpos de todas impurezas, das comidas deste mundo. “Otsamaneru tira todo nosso pecado.”

Não fica claro se o velho pajé da história vai para *Ipotoxite* ou para o campo. Na verdade, conforme entendo, vai para a terra dos *Otsamaneru* que escolheram abandonar o campo: *Ipotoxite*, portanto. Na história de Chicão, não é o jenipapo, mas um “chá de cipó” que traz a juventude, em *Ipotoxite*. Como vários, também o pajé desta história vem buscar seus filhos. Mas eles se apegam à terra em que moram, às suas plantações. Este apego, difícil de entender, às coisas do mundo “morredor”, os impedem de ir.

Os *Otsamaneru* são identificados com pássaros que passam voando no céu. “Modo de um gavião” - parecem gavião, mas não o são, é só o “chapéu⁷⁶ deles”. Jaburu, talvez? Em história mais à frente (Saída de Kairiko), Otávio chama os *Otsamaneru* de “nação de jaburu”. Eu estava numa aldeia quando passou um bando de pássaros. Provocaram discussão: eram ou não os *Otsamaneru*? As meninas gritavam: “vou mais tu, me leva junto!”

A mulher da história também grita para ser levada. Mas quando os *Otsamaneru* descem, mostram o caminho, a convidam, ela, como os outros das histórias, não tem coragem de abandonar o marido, o filho, o seu mundo.

Otsamaneru⁷⁷ (Elza)

Na cabeceira do Seruini tem campo de natureza. Otsamaneru chegou lá.

Foi caçar anta. Matou anta. Foi, cagar, anta não levantou mais.

“Eu matei anta, moquinhei, comi, não levantou. ‘Teei... teei...’: ela não faz, não! Aqui eu mata paca, cozinha, come: ele não se levanta! No cantinho que eu deixei, fica no mesmo canto. Eu peguei matrinxã, caguei – matrinxã. Nem rabo, nem aba não bateu. Meu parente, vam’bora!”

“Não, nós estamos com pena da anajá, nós não vai sair daqui. Nós estamos com pena da anajá!”

“Então vocês vão ficar!”

“Meus parentes, vamo’s’imbora.”

“Não, nós estamos com pena de anajá!”

⁷⁶ Ver Glossário.

⁷⁷ **Narradora: Elza Lopes Apurinã.**

Transcrição: Camilo Manduca Apurinã, *Matoma*
Edição: Juliana Schiel, *Ítumaro*.

“Então, vocês vão ficar aqui. Eu vou-me embora para minha terra. Vocês não quer acompanhar eu... Então, meus parentes, então vocês ficam. Então nós vamos s’imbora.”

Os que ficaram para trás, tentaram seguir. Não passaram ladeira grande, igarapé grande, não passaram. Ficaram. Eles estão lá até hoje. Não puderam passar ladeira grande. Quem não é pajé, não vê eles. Só o pajé vê eles. Como nós mesmos... Não vê mais eles, não. Só pajé que vê eles ainda!

Maratu deixou terçado, machado, anzol, linha, rede para o Pedro Carro. Este Maratu é Otsamaneru. Otsamaneru passou, deixou rede, deixou anzol.

Comentário

De acordo com esta história, os Otsamaneru não permanecem no campo de natureza. Foram embora porque estranharam a terra onde tudo se acaba, terra de finitude. Estranharam as diferenças, aqui se come, se “caga”, e os animais, os peixes, não tornam a viver.

Por pena do anajá, alguns ficaram. Tentaram seguir, mas não conseguiram passar ladeira e ficaram. São eles os seres invisíveis que se ouve nos campos de natureza.

D. Elza, a narradora, vê *Maratu*⁷⁸, missionário do SIL (Summer Institute of Linguistics), que percorreu as aldeias Apurinã na década de 70, como *Otsamaneru*. Camilo, durante a transcrição, discordou fortemente desta idéia – não queria nem mesmo traduzir: “americano não é *Otsamaneru!*”

⁷⁸ O SIL tem trabalho sistemático na região de Lábrea, na T. I. Lago do Mahaã, até recentemente, ao menos. Na região de Pauini, ainda que a tenham percorrido na década de 1970 não realizaram, ao que eu saiba, trabalho extensivo de catequização. *Maratu* era muito admirado, e dele se fala até hoje, pelo conhecimento da língua e cultura dos Apurinã.

Awããĩ⁷⁹

Awããĩ está projetando viajar para o fim do mundo. Ele fez canoa. Ele aprontou a canoa.

Assim que terminou, ele baixou. Ele dormiu na frente. Awããĩ dormiu.

Já amanheceu. Awããĩ baixou de novo. Dormiu na beira do rio.

Ele topou chefe de javari. A canoa já fala:

“Awããĩ toma rapé, senão você não passa.”

Awããĩ jogou rapé na boca e tomou na venta para poder passar.

“Tá bom”, ele disse.

Chefe de javari batia compassado: “toou... toou...”, fez.

Awããĩ já passou o chefe de javari. Awããĩ viajou de novo.

Awããĩ baixou e dormiu de novo. Aonde água passa debaixo da terra. “Awããĩ, toma rapé, senão nós não passa.”

“Awããĩ, t’ái chefe de morcego! Ele está aí, tem cuidado. Você escuta: ele vai cantar a modinha dele...”

Awããĩ saiu noutros cantos. Awããĩ já saiu no mar. Awããĩ dormiu no mar, já.

Ele perguntou o rumo do pessoal dele. A canoa disse: “Está nesse rumo!”

Awããĩ atravessou o mar. Awããĩ dormiu no meio da viagem. Awããĩ está cansado. Awããĩ perguntou: “Será que está longe?” Perguntou se está longe.

“Não”, a canoa disse: “amanhã, nós vamos topar cacho de banana que os Otsamaneru jogaram.” A canoa falou: “Awããĩ, hoje nós vamos topar cacho de banana.” Bem cedinho eles encontraram o cacho de banana.

Awããĩ já encontrou o cacho de banana. Ele jogou o cacho de banana. “Uaté!!”, fez. “T’ái banana, Awããĩ: come!” Awããĩ pegou banana; ele colocou dentro da canoa.

“Awããĩ, come!” a canoa disse. A canoa já fala.

⁷⁹ **Narrador: Adilino Francisco Apurinã, Itariri**

Transcrição: Adilino Francisco Apurinã, Itariri

Edição: Juliana Schiel, Ítumarô.

Awããã viajou, dormiu no meio.

Awããã encontrou abacaxi. Os Otsamaneru jogaram a casca do lugar onde não se morre. A casca já é abacaxi. Awããã já comeu abacaxi.

A canoa disse para Awããã “quando o sol estiver baixo - amanhã - nós vamos chegar na casa dos parentes Otsamaneru.”

Awããã escutou bola bater. “Tum! tum! tum!”, o barulho da bola. Ele já escutou o pessoal dele.

Chegou quando as mulheres estavam tomando banho. Duas viram Awããã.

“Awããã, não encosta aí. Senão o pessoal que toma banho vai me pisar. Encoste no outro porto.”

“Awããã, chegamos. Não sei se nós vamos passar.”

Awããã foi enfrentar onça-chefe.

“Awããã, toma rapé!”

Awããã tomou e comeu rapé.

“Minha canoa, fique aí!”

“Vou ficar aqui mesmo.”, a canoa disse.

Gavião bateu asas: “Ali eu vou comer. Xii... xii... xii...”, o chefe do gavião fez.

“Se o gavião comer você, o gavião come você. Se onça comer você, onça come você. Aí está: criação dos Otsamaneru!”

“Huum...”, Awããã fez, *“onça está aí...”*

Awããã pegou porre de rapé. Onça lambeu Awããã. A onça levantou e lambeu Awããã.

Awããã cortou sangüiré com os outros.

“Awããã, é você Awããã?!”

“Sim, sou eu!”

“Sobe, Awããã!”

“Awããã, cadê nosso pessoal?”

“Estou só: nosso chefe já morreu.”

“Mas será possível que já morreu?” o chefe dos Otsamaneru falou.

Mandou chamar as mulheres. Awããã casou com as duas mulheres que ele viu no porto.

“Aqui, no fim do mundo, não é como onde você mora, não: anoitece, amanhece.”

Anoiteceu, amanheceu.

“Awããĩ, sua sogra quer beber patauá.”

Awããĩ puxou o painho.

“Vai nesse caminho, Awããĩ.”

Awããĩ foi buscar patauá. Awããĩ encontrou patauá.

“Onde você vai, Awããĩ?”

Então, patauá disse: “Tu vai para lá que eu vou para cá.”

Awããĩ voltou e saiu na barraca.

O sogro dele disse: “Hãã... Ele não trouxe patauá!”

“Awããĩ, você não encontrou patauá? Você não sabe como é o patauá daqui... Patauá daqui não é como patauá de lá. Patauá daqui é como gente. Pega o caminho: patauá está por aí.”

Awããĩ já encontrou patauá.

“Awããĩ, onde você vai? Então você vai para lá, que eu vou para cá.”

Quando ele virou, Awããĩ bateu. “Toou! Toou!” Patauá é tipo gente.

Amadureceram dois cachos. Dois cachos amadureceram.

“Agora Awããĩ achou patauá.”

“Minha sogra, t’á patauá.”

A sogra dele recebeu e amornou o patauá. A sogra fez vinho de patauá.

“Meu cunhado, vamos ajuntar badô. Meu sogro, vamos mascar badô. Quando nós come badô, nós bebe vinho de patauá.”

No dia que ele chegou, no outro dia ele foi buscar patauá. Ainda não acabou, ainda. Awããĩ passou três anos, lá.

“Meu sogro, eu vou embora. Fica aí.”

“Como você já esteve aqui, não vai demorar muito, não. Cuidado com a doença, com a morte.”

“Minha sogra, meu sogro, vocês ficam aqui.”

“Minha canoa, vam’bora.”

Awããĩ atravessou o mar. Awããĩ dormiu no meio da viagem.

Amanheceu, Awããĩ viajou de novo. Awããĩ chegou na boca do rio.

Awããĩ chegou aonde está o pessoal dele. Pediu xingané.

Awãã dançou com o pessoal. Já de madrugada, Awãã encantou o pessoal. Virou o lago.

“Awãã, onde tu foi?”

“Eu fui onde estão nossos parentes Otsamaneru.”

Awãã chegou no pessoal. Pediu festa: encantou o pessoal.

Dançou de novo. Awãã teve pena: encantou o pessoal.

“Minha mulher, eu cheguei. Eu já foi onde estão nossos parentes Otsamaneru. Minha mulher, vam’bora para nossos parentes Otsamaneru.”

Awãã já estava se aprontando, quando morreu. Awãã morreu e a canoa foi sozinha para Ipotoxite.

A canoa disse: “Fique aqui, mulher de Awãã. Fique aqui, eu vou embora.” A canoa de Awãã foi embora para Ipotoxite.

O espírito de Awãã foi embora para o fim do mundo.

Comentário

Awãã, pajé, faz uma trajetória individual rumo a Ipotoxite. Passa diversos perigos. Antes de chegar ao mar, enfrenta já o chefe de javari e de morcego. É auxiliado pela sua canoa, que fala. Atravessa o mar, que, segundo Adilino, possui águas de diversas cores. Quando começa a se aproximar de Ipotoxite, já aparecem os sinais desta terra, a casca do abacaxi que os Otsamaneru jogaram já havia se transformado em abacaxi. É o primeiro sinal deles, e da terra sagrada. Awãã toma rapé como se conta que os pajés antigos faziam, na “venta” e na boca. Atualmente, toma-se usualmente somente pelo nariz.

Ao se aproximar, aproxima-se a vida cotidiana da “terra sagrada”, a bola que bate, as mulheres que tomam banho. A canoa dá sempre instruções precisas, tanto para o conforto dela mesma – não parar no porto onde vai ser pisada –, como para Awãã enfrentar as provas.

*Enfrenta o gavião e, principalmente, a onça em Ipotoxite, todos “chefes”, *hawite*, ou seja, todos de proporção monstruosa. São “criação dos Otsamaneru.” Na verdade, estes enfrentamentos lembram muito o que se conta da iniciação dos pajés. Adilino explica que no fim*

do mundo estão os animais verdadeiros⁸⁰. O que a onça faz com Awããĩ lá é o que as onças pequenas fazem com os pajés na terra daqui.

O chefe dos Otsamaneru estranha a morte rápida da terra dos Apurinã. O chefe dos Apurinã, que ele conheceu, já havia morrido. Como em todas as histórias, Awããĩ é muito bem recebido nos Otsamaneru: recebe duas mulheres para casar. A história de Awããĩ conta detalhes do mundo dos Otsamaneru. “Anoitece, amanhece.” O tempo passa lá de outra forma, anoitece, já amanhece. Não se dorme. Dormir seria também morrer?

Patauá não é como da terra dos Apurinã, é “como gente.” Awããĩ é enganado por ter as referências erradas. As coisas não acabam, não é necessário trabalhar tanto. O patauá que ele buscou ainda não acabou.

Com as ressalvas de seus sogros, Awããĩ volta. Quer levar com ele seus parentes. Fazer festa vários dias é uma possibilidade para ir para a terra sagrada sem passar pelo mar. É o que me contou Adilino e seu filho, Alderi. Awããĩ, quando volta, usa este jeito para “levar o pessoal” para a terra onde não se morre⁸¹. Não dá tempo dele mesmo voltar, nem de sua mulher acompanhá-lo. Só seu espírito e sua canoa voltam.

⁸⁰ Tudo o que existe neste mundo, existe de maneira mais verdadeira na Terra Sagrada, me explicava Adilino. Também os nomes de animais (e aqui, lembra a afirmação de Hélène Clastres, 1978, para os Guaraní) e mesmo de pessoas sempre são dois. Há o nome do começo do mundo, Chico Doido me explicava, e o nome que as pessoas usam hoje.

⁸¹ Nos Gurarani (Nimuendaju, 1987; Clastres, 1975, dentre outros) a *Terra sem Mal* poderua ser buscada em migrações, ou através de festas contínuas. Alderi, contou que haviam certa vez, na sua aldeia, Nova Esperança, dançado por dias - “a terra já estava mole ” (ver Nimuendajú, 1987: 98, para asserção muito semelhante).

Potxuaru Wenute⁸²

Nós somos do rio salgado! Não somos daqui, dessa região. Meu povo saiu do rio salgado, Potxiwaru Wenute. Meus avôs, minhas avós, vieram para cá. É por isso que eu estou aqui. Quando Pedro Álvares Cabral descobriu, disseram que estavam acabando com os índios. O pessoal, nervoso, amedrontado, com medo de morrer: aí fugiram. “Vamos sair daqui.” Era uma aldeia grande, grande, como é vista mesmo. Lá era a maloca.

Atravessaram rio, mais rio. Atravessaram um bocado! Aí, com medo de piranha acabar com eles, eles botavam três forros. Atravessaram Cunuí, Cumbuá: saíram na cabeceira do Mamoriá Pegaram um varador e saíram no Catipari. A boca do varador é aqui, no Catipari. Aí reuniu uma maloca doida. Porque quando chegaram aí no Catipari⁸³, era índio! Não era pouco, não!.

Então, o rio salgado fica para cá. Eles saíram aí, no Catipari. Então nossas terras é para cá, no rio salgado.

Nós somos família de rato, que tem pelo nas pernas, e de cipoatá. Nós somos rato e cipoatá.

O branco estava matando eles, lá. Os que vêm atrás, o branco mataram, até que acabaram. Aí nós estamos aqui, agora. Eles saíram lá do Catipari, aí chegaram no Água Preta.

Passaram Seruini, Sepatini, Tumiã⁸⁴. Chegaram no Tumiã. Aí espalharam. Foram espalhando: uns para o Seruini, outros para o Tumiã. Um bocado fizeram uma maloca, aí, no Terruã. Mas era índio, esta daí! Acampamento, chapéu deles: só couro de onça. Aqui, aqui: tudo era enfeitado com couro de onça. Doze mulheres, o tuxaua possuía. Doze mulheres! Aí todo mundo respeitava ele. O que ele dissesse.: “Ninguém faz.” “Tá bom, ninguém vai fazer.”

⁸² Narrador: Artur Brasil Apurinã, *Mūpuraru*

Transcrição: Camilo Manduca Apurinã, *Matoma* e Marechal

Transcrição em português e edição: Juliana Schiel, *Itumaro*

Observação: edição a partir de uma narrativa em Apurinã e duas em português. Assim, há pouca correspondência entre as versões em Apurinã e em português.

⁸³ Cunuí é rio que passa na Terra Indígena Deni, que faz fronteira com a Terra Indígena Camadeni e alcança o Juruá. O Cumbuá, Cumbuã, é afluente do Mamoriá (ver mapa 07).

⁸⁴ Ver mapas 02, 04, 05.

Branços iam matando eles. Eles iam para as cabeceiras dos igarapezinhos. “Vocês não vão voltar mais, voltar para lá, não. Vocês vai morar aqui!”, pessoal que morava no Peneri disse, para eles ficarem mais eles.

Tem o Urubuã, Mamorunha, Tsapuko⁸⁵. Aí chegemos aqui.

Os brancos pegaram nosso chefe Yomawa. Levaram; amarraram e levaram. Aí, ele não tinha o que fazer, começou a pintar as folhas. Ele estava pintando folha.

Porque gostaram de nós, aí ficemos morando no Seruini⁸⁶.

Daí o rio Mamorunha, o rio Catiparu, o Água Preta⁸⁷. Tacaquiri. Nós chegemos no Peneri e colocemos tuxaua. Pessoal dizendo: “eles estão aí, eles estão aí!” Aí, nós corremos nas cabeceiras do Tacaquiri. Meu avô, meus tios, meus pais: estão lá, agora.

Nós não somos daqui, não. Finado vovô Manuwa disse que nós não somos daqui. Nós somos do Potxuaru Wenute. Lá que é nosso lugar.

Meu avô, meu pai, me deixaram. Agora eu estou aqui, ainda. Eu não tenho parente, não tenho aderente. Agora estou morando só, mais meus filhos, meus netos.

Acabou-se meu tio; acabou-se meu pai; fiquei eu sozinho, agora. Eu, agora, eu sou sozinho, não sei como eu vou ficar.

Os outros disseram: “vocês não voltam mais para lá!” Vocês vão ficar aqui, Kapota falou.

Aonde me deixaram, eu estou aqui. Aí, chegou um doenzal doido. Quando eu pegar uma doença, se eu morrer, eu deixo meus filhos, meus netos.

Vovô disse: “Não vai dizer que é gente de longe. É nosso parente, mesmo!”

Tem awaikoruwakoru, kutsunawakoru (Jaminawa), tem povo da saúba, tem povo do macaco soim, tem povo da anta, Jamamadi, Kanamari. Tem muita gente! Nos rumos da cabeceira do Purus tem muito tipo de índio. “Olha, vocês não diz que vão embora, porque para lá tem muito índio brabo. Aí pra cima tem muito índio brabo: pode matar vocês.”

O meu avô, meu pai, pediram para não andar em canto nenhum. Lugar de moradia é esse mesmo. É por isso que minha moradia é aqui!

⁸⁵ *Mamorunha* : Mamoriá, ver mapa 07. Para os outros, mapa 11.

⁸⁶ Mapa 05, 06.

⁸⁷ Mapa 08.

Nós estamos brigando mais o branco por causa desta terra nossa. O branco está dizendo que a terra é do índio, mesmo. “A terra é deles! Deixa eles aí. Caboclo, mesmo, tem direito na terra deles”, o branco diz.

O índio ficou agora unido com o branco: tudo come num prato só. “Não vão mexer Apurinã, que a terra é deles.”

Branco diz índio não presta, índio é preguiçoso, não trabalha nada. Aqui é nosso lugar. Quando eles chegaram, já encontraram o índio. O dono é nós e não eles! Eles tendo terra e casa para morar, eles podem plantar mandioca, banana, cará, batata, inhame. Se nós não tem terra, como é que nós vamos plantar banana, cará? Se nós não tiver terra, nós não pode plantar nada!

”Vocês não tem terra? Para que vocês querem terra?”

Rapaz, não vai chamando nós de preguiçosos, que nossa terra é aqui mesmo!. Agora está como nós quer! “Essa terra é de vocês, vocês têm todo direito. Pode tomar, que a terra é de vocês: vocês têm direito.”

Mora uma família, que chama família de Gonçalves, que come gente. Tem povo do jacaré, povo de urubu; tem povo do japó, tem povo do japim; tem povo do bico de brasa. Seruini, Tumiã, para cá tudo é morada nossa. Aí, para cima, mora povo do macaco soim, guariba e calango. Lá para cima, mora povo de anta, macaco soim, calango e guariba.

Agora está bom de nós morar! Está tudo calmo. Eles estão conhecendo, agora, que a terra é dos índios.

Comentário

Artur narra a vinda não de Kairiko, da terra da pedra, mas de *Potxiuwaru wenute*, rio salgado, como ele traduz, ou rio doce, como traduz Camilo. Esta terra, de onde veio seu avô, *Manuwa*, ou, em português, José Caetano, fica, segundo ele, ao norte. Os índios moravam em afluentes do rio salgado, “porque do rio salgado ninguém bebe a água, não”, mas iam para o rio salgado em busca de sal. Os ataques dos “brancos” teriam provocado a mudança. Toda a narrativa é uma constante fuga da perseguição dos “brancos”, primeiro do rio salgado, depois, nos movimentos para as cabeceiras dos igarapezinhos.

Camilo dá outra origem para os seus parentes. Não é o rio salgado, mas de *Kairiko* que saíram, afirma. De acordo com Artur, o “pessoal do Seruini” veio do sul, “eles contam que lá, onde *Tsora* deixou eles, fica perto daqui.”

Os vários povos de quem fala Artur, são os nomes que dá para os outros índios. Nisso, ele inclui povos próximos, como Jamamadi, *Kutsunawakoru*, ou outros que conhece só de ouvir falar, como o povo do urubu, *Mayoruwakoru* ou *Awaikoru*, povo dos Gonçalves, dois povos que comem gente. Artur afirma que seu povo é *Kerupaakoru* e *Ūkamoïwakoru*, ou seja, povo do rato e cipoatá. Para Camilo e Santo, todos os Apurinã são *Keripawakoru*. Já os *Kowaruneru*, Apurinã moradores, hoje, da Terra Indígena no Km 45, em Boca do Acre, seriam Iraruneru, ou seja, povo de queixada. Artur afirma que outros grupos, como da Água Preta, Tumiã, são o mesmo grupo que ele, mas eu já ouvi outras denominações, de pessoas destes grupos: *Xumakuwakoru* (povo do peixe) na Água Preta, *Wawatowakoru* e *Wawakoru*, povo do papagaio para os moradores do Seruini e Tumiã – nome dado por Amadeu, morador do Seruini. Dados externamente, ou seja de membros de um grupo para outro, há outros nomes, como *Kaikuruwakoru* (povo do jacaré), *Hākitiwakoru*, povo da onça. A estes nomes caberiam atribuições específicas: o povo do jacaré seria especialmente difícil de matar, o povo da onça comeria carne humana.

Os muitos povos existentes “no rumo de cima” do Purus - povo dos Gonçalves, do urubu, povo da anta, *kemawakoru*, povo do japó, *yōpuruwakoru*, povo do japim, *utxutxoruwakoru*, povo do bico de brasa, *sokoru wakoru* – é a razão que os avós de Artur apresentavam para que eles permanecessem no lugar onde nasceram. Marechal, durante a transcrição, observaria que a sua avó contava o inverso: o pessel de baixo é que deveria ser temido.

“Apurinã não tem muito por causa de briga, de briga com branco”, observaria também Marechal. A história de Artur é uma história de fugas. A trajetória vai da beira de *Potxiwaru wenute*, passa pelos conflitos antigos dos índios e brancos, e termina nas demandas atuais de terra. A história é uma constante fuga dos brancos. Segundo observação de Camilo: “primeiro era assim, mesmo, só fugindo; hoje em dia, branco já casa com a índia”.

A área onde mora Artur ainda não passou por nenhum processo de regularização. É por esta razão que afirma estar brigando, hoje, pela terra.

Segundo ele, enquanto moravam no rio salgado, “Otsamaneru estava para cá. Ainda tem caco velho, *komuru* (mandioca) deles não apodrece. Diz que mistura com a massa de mandioca, banana comprida, aí não se acaba. Quando chegaram aqui, aí chamaram que fosse embora mais eles, aí não foram. Ficaram com pena de deixar patauí, açai. Como é que vamos atravessar o mar? O mar é só açoiar ele com uma vara, aí ele se afasta. Por isso que eu digo, para lá é a terra sagrada. Porque Jesus quando andava, o mar afastava, ele dizia para andar olhando as costas dele, aí Pedro olhou para trás, aí Jesus disse ‘alevante, homem sem fé!’”

Os Otsamaneru foram para o lado do mar, no rumo em que o sol nasce. “Para lá, não existe violência, não existe pecado.” Em uma das versões em português, Artur contou como deixaram de ir para a terra sagrada:

Esse awakoru era o que comia gente, Mayoruneru. Aonde eles topavam, eles matavam, eles levavam.

Aqui para cima, nas cabeceiras do Peneri, eu sei que ficamos rodando, aí. Aí o finado vovô veio, no Tacaquiri, aí disse: “Rapaz, desse jeito a gente não acha canto, não. Vamos viver aqui mesmo “waikarako awaru. Konuko kaiyoka katsuneku.” Katunukaruke, tem gente que come gente pra ali. Por isso nós não vamos andar mais. Porque nós ia em prercuro desse terra sagrada, mas nós não chegemos lá: ficemos por aqui mesmo.

Aí vinheram - povo da Índia - vieram buscar meus avôs, meus pessoal. “Aqui vocês não ficam; vamos s’imbora! Para lá é melhor do que aqui.” Mas disseram: “Kona nosawaku. Kona utakanapaperu kitxite. Utakanapaperu tsawuruku, xupokoru wakunu, aate nota utakanaape, kona nawapoko.” Otsamaneru:” kona unurutunu unamonuraru iya awaru unharu. Awaru, todo que vocês precisar, tem. Awaru, watxa naru, iya apokaru. Aapoku utxa. Pusuãka komuru. Pusuãka unharu. Pusuãka iya Erotākuru iya nukutuxe. Piotxa amã, aru kona iowa, kona uxupokai.”

Você come toda aquela comida e nunca falta, lá na Índia. Mas meus avôs, meus parentes, não quiseram ir, porque tinham patauí, açaí, todas as frutas, aqui. Aí disseram: “Não, para lá tem; lá que tem!” Mas não foram. Senão nós não estava mais aqui - nós já estava para o outro lado do mar. Lá para Índia é melhor do que aqui. Lá ninguém morre: fica velhinho, quando toma banho no casca de jenipapo, fica novo de novo. Mas nós, nossos antigos velhos, não queriam ir. Aí ficemos por aqui mesmo. Aí o vovô dizia: “vocês não saem daqui; vocês não abandonam aqui. Vocês podem viver a vida toda, aqui. Aí não pudemos sair para canto nenhum. E agora estamos brigando por causa de terra. Mas Deus ajude, que nós vencerá!”

E a terra sagrada, diz que está aí perto. Nós não pudemos descobrir ela. Iya Yoruneru! Ela sai, de manhã você vê ela, de manhã. Aquela que é a terra sagrada! Nós já deixemos ela. Ela anoitece aí; chama Kaxakuã. Mepa é outro país. Kaxetaru é para cá. Isso tudo os antigos já vinham morando nelas, sabe?! Aí, então, os índios: eles se mudam, porque são um povo da natureza.

Os povos que comem gente são uma razão para não se concretizar a busca pela “terra onde não se morre.” Também, como em todas as histórias, o patauí, o açaí e as outras frutas. Artur morou muitos anos na cidade de Pauini, e, talvez, na televisão, tenha visto a Índia. É lá, segundo ele, a terra dos Otsamaneru, que chama, em português, povo da Índia.

A terra sagrada, segundo Artur, de onde vieram, é visível, vê-se de tardezinha e também de manhã, às seis horas. Estrela da manhã, será?⁸⁸ Ele dá dois nomes a ela: *Axãtaru* e *Kaxekuã*. “Hoje, parece que está habitada, povo da Hungria.” Para Artur, também, a “terra da pedra” não chamaria *Kairiko*, mas *Mepa*. De qualquer forma, são várias as terras.

Felinto apresenta outra teoria. Para ele, *Kairiko* e *Ipotoxite* são a mesma terra. *Kairiko* é nessa terra mesmo, no começo dela, enquanto *Ipotoxite* fica no final. A terra, onde se mora, é como um flutuante, arrodada por água, é a pequena faixa morredoura. Os *Otsamaneru* saíram no rio Ituxi e foram para *Aãmunawakoruxite*, terra onde as árvores são vivas. Em *Kairiko*, também, as folhas não caem. Nas duas terras a imortalidade, o não apodrecimento, a eternidade de tudo o que há, são as marcas.

Kairiko⁸⁹

Primeiramente, no começo do mundo, quando a gente se formou-se para ir embora. Porque na nossa língua, tem uma terra sagrada, aqui: no rumo deste Rondônia, naquele meio de mundo. Tem uma terra que é a terra que ninguém não morre. Tem esta terra por nome Kairiko.

Entãoce, muitos dos meus parentes vinheram embora, formaram um grupo de gente. Aí convidaram homem, tudo, para ir embora para cá. “Minha gente, nós vamos s’imbora. Vamos conhecer outro mundo, vamos conhecer! Só nós aqui mesmo, nesta terra aqui. Que esta terra não está mais cabendo. E assim, nós vamos viajar.” Aí: “vamos lá!” Aí, eles foram s’imbora. Muita gente, tudo aí, que saíram. Eles andaram, e o mateiro, que vem acompanhando eles, vem tirando rumo.

“Bem, minha gente, aqui nós vamos fazer o acampamento, aqui nós vamos dormir.” Aí dormiram, fizeram algum rancho que eles trouxeram. Amanheceu o dia, aí viajaram de novo. E

⁸⁸ Estrela da manhã, ou Vênus, é o astro mais visível no fim da tarde e na aurora, por isto a suposição.

⁸⁹ **Narrador: Otávio Avelino Chaves Apurinã, *Atokatxu***

Transcrição e tradução do Apurinã: Camilo Manduca Apurinã, *Matoma* e Marechal

Transcrição em português e edição: Juliana Schiel, *Itumaro*

A narrativa, em português, que utilizo aqui, é a edição daquela feita em português por Otávio, com a tradução que Camilo fez do Apurinã. Deve mais à narrativa em português que achei mais rica em detalhes, mas complementei com algumas informações da outra (nome da terra sagrada, nomes dos avós).

vieram, e vieram... Neste grupo vinha toda qualidade de índio. Vinha outra nação também, que este nação de índio: jaburu.

“Rapaz, não vamos plantar roça, não! Vamos plantar o milho, que dá mais ligeiro, para nós manter nossa vida.” Fizeram roçado e plantaram, tudo. Colheram e tudo. Vinha a nação do jaburu e nosso tronco velho vinha acompanhando.

E quando chegou no mês certo, aí disseram: “Bem, minha gente, agora nós vamos para frente; vocês vão ficar aqui.” “Rapaz, nós vamos ficar aqui mesmo!” Aí ficaram. Muito tempo... Foi indo, foi indo...

Com muito tempo que enjoaram: “Rapaz, vamos procurar outro rumo!” E nós veio, os troncos velhos veio. Os que vinham atrás, aí chegaram neste campo. Aí: “Rapaz, aqui nossos parentes fizeram acampamento grande. Vamos passar uns tempos aqui.” “Rapaz, vam’bora.” Passaram uns tempos, até que enjoaram de novo. “Vamos s’imbora.” Muita gente, muita gente, muita gente; muita gente vinha!

Aí, no mês certo, de novo, aí andaram. Chegaram noutros campos de novo. Aí: “Rapaz, os parentes fizeram varador!” Ainda tem varador, ainda. Tem este varador que vai lá para esta terra sagrada. Ainda tem. Mas ninguém não vai para lá, que ninguém acerta. Mas tem varador!

Bem, aí, Juliana, no mês certo, aí ele - o chefe nosso: “Rapaz, vamos fazer o acampamento.” “Tá bom.” Aí ficaram lá, trabalhando, tudo, até: “Rapaz, nós já está pronto, vamos s’imbora.” “Embora.”

Aí vieram. Até chegaram na cabeceira deste igarapé por nome Sepatini⁹⁰. Lá fizeram uma maloca grande! Bem, quando chegaram na cabeceira do Sepatini, aí adonde os índios dividiram, brigaram por lá, se mataram. Tudo.

Aí, os chefes que vinham, mais eles, disseram: “Rapaz! Deste jeito, nós não pode acompanhar vocês! Vocês já mexeu com nós, e assim nós não vamos dar certo!” Aí, outro chefe também disse: “Rapaz! Vamos dividir.” Aí, nosso nação pediu que não fizesse, “vamos conseguir mais na frente.” Os outros não concordaram mais.

Nessas alturas, já tinha o pai do finado meu avô: ele era gente, já. Já existia, nestas alturas. Eles vinham com o chefe deles. Criança miudinha, vieram tudo. Quando chegaram nesta briga, aí dividiram. Aí veio finado meu avô, a finada minha mãe. Ela conta esta, quando está com vontade de contar história. Sepatini, esta história que minha mãe conta.

⁹⁰ Ver mapa 02.

Ela também não existiu: o pai dela vinha, aí o pai dela casou-se, entãoce produziu ela. Como ela era gente, já, então, a história da mãe, do pai, ela contava. Então, a questão que vinha de lá pra cá foi deste jeito.

Quando eles chegaram aí, no Seruini⁹¹, já nasceu meu pai, já tinha meu avô, e tudinho. Produziram a família. Aí foi indo, foi indo, com muito filho. Os patrão que foi judiando os freguesias, e mandando matar, e isso, e aquele outro... E aí, dona Juliana, aí, este pessoal: um bocado foi embora para acolá; um bocado foi para aí. E nós vem, com nosso chefe, para cá. Vem para cá: o finado meu avô com irmão dele. Aí, quando chegaram aí, no Seruini, na maloca grande que tinha no Seruini, aí repartiram. Papai vem embora para cá. Foi meu avô Yarowanu que trouxe nós para cá.

Finado meu avô, Kayorowa, e meu tio foi para acolá, Cubuã⁹², rumo do Meritiã, nesse meio de mundo. Foi para lá: outra turma. Nós viemos s'imbora. Aí chegemos nas cabeceiras do igarapé Mahaã. Nós saímos do Mahaã, nós viemos para cá, mais meu avô.

Então, dona Juliana, por isso - por causa destas brigas -, que nós se dividimos. E, agora, nós não sabe mais os parentes. Os parentes, que nem este que vem aqui, nós não sabe. E, agora, ele prova que minha tia ainda existe lá - no Mahaã⁹³. Pois é... Então é assim...

Então, por isso que eu estou dizendo, tudo o que nós fizemos: sofremos muito. Trabalhando... Hoje, estamos no que é nosso. Para onde nós vamos? Canto nenhum! Então: é só isso, a história.

Comentário

Quando voltei da aldeia Canacuri, no Tumiã, Abel, que ajudara a transcrever narrativas me acompanhou. Permaneceu comigo na aldeia Mipiri e conversou com Otávio. Otávio ficou muito feliz com a conversa e com a presença de Abel: eram parentes. Contou-me, então, do parentesco entre eles; de como todos haviam saído juntos de *Kairiko*; das brigas que começaram as divisões entre os Apurinã. Estas brigas que levaram à separação, à divisão entre os Apurinã, teriam, a seu ver, momentos: um onde teria sido queimada uma maloca; o segundo, uma briga no igarapé

⁹¹ Ver mapa 02 e mapa 05, 06.

⁹² Ver mapa 07.

⁹³ Até onde sei, Mahaã é nome de uma Terra Indígena em Lábrea.

Mixiri, entre irmãos; e o terceiro, a morte do patrão Antônio Pontes (ver história, capítulo 4), que teria levado à última dispersão. Pedi, então, para que ele contasse a história para gravarmos. Ele o fez, no dia seguinte, mas narrou com menos detalhes. Provavelmente, ficou apreensivo de deixar histórias de conflitos gravadas.

Como a história de Artur, a de Otávio relaciona uma migração inicial com o momento presente. Como a de Artur, também, a história termina com a demanda atual de terra, no caso de Otávio, com uma segurança, já que a Terra Indígena Água Preta é demarcada.

A migração que conta Otávio é de *Kairiko*. Segundo a tradução de Camilo, eles vieram porque queriam “morar no meio do mundo.” Pela versão de Otávio para o português, porque Kariko já tinha muita gente e porque eles queriam conhecer outras terras. Segundo vários narradores, onde os Apurinã moram é o centro da terra.

Esperando a roça de milho, eles se apartam dos Otsamaneru, aqui denominados “nação de jaburu.” O caminho, varador, para os Otsamaneru, ainda existe, mas “ninguém acerta mais.”

Na história de Adilino, são as doenças que os Apurinã conhecem nesta “terra de cupim.” Na de Otávio, são as brigas. As contendas levam o grupo inicial a ir subdividindo; levam a parentela de Otávio aonde mora, hoje, e fazem dos outros lugares, lugares perigosos, de inimigos, ainda que, também, parentes. “É por isso que nós estamos aqui, mas tem muito inimigo pro rumo de cima”.

Como na história de Artur, o mundo “de fora” é povoado por pessoas em quem não se pode confiar, porque são povos “que comem gente”, no primeiro caso, ou porque são inimigos, em decorrência de brigas passadas, no segundo. Relacionar uma história familiar a conflitos é comum (ver trajetórias, no capítulo 4). Não conhecer os parentes, ou não poder se relacionar com eles por causa de medos ou ódios de conflitos antigos, é uma dor de que muitos Apurinã se queixam. Só agora, afirmam, “estamos nos conhecendo.” Segundo muitos Apurinã, só a partir do trabalho do CIMI, da OPAN, das reuniões políticas, que grupos que temiam um ao outro passaram a se relacionar.⁹⁴

⁹⁴ Neste ponto, também, haveria muita relação com o que Wright afirma para os Baniwa (2004): a terra onde se mora é grassada pela violência, pelas brigas (os Baniwa reforçam o envenenamento, a feitiçaria). A conversão dos Baniwa ao protestantismo teria aí a explicação: foi a maneira que encontraram de controlar estas forças que consideram destruidoras. No caso Apurinã, parece um discurso com algumas semelhanças: o papel apaziguador parece desempenhado, sem a igual força de transformação, pelo CIMI, OPAN, FUNAI.

As histórias que contam a trajetória inicial dos Apurinã, seja de sua saída da terra sagrada, seja da beira do mar, são histórias de uma diáspora⁹⁵. Uma dispersão motivada, em primeiro lugar, por uma certa frivolidade dos primeiros Apurinã, que os levam a se perderem dos *Otsamaneru*, quando iam para *Ipotoxite*, para além do mar. Depois, esta dispersão continua através das brigas entre os grupos Apurinã e as perseguições dos “brancos.” É este movimento que parece conformar uma realidade presente: os Apurinã no meio do mundo, deste mundo “morredor”, e as histórias destacando a importância do território daquele que narra, da sua família, frente à insegurança, ainda não totalmente solucionada do espaço de fora. A busca da Terra Sagrada, seja além do mar (*Ipotoxite*), seja perto do rio Ituxi⁹⁶ (*Kairiko*) permanece como possibilidade⁹⁷.

⁹⁵ Heckenberger (2000) utiliza o mesmo termo para falar da dispersão dos povos Arawak. Também é interessante notar que este autor coloca o movimento migratório constante como uma característica dos povos desta afiliação lingüística.

⁹⁶ Ver mapa 02.

⁹⁷ Ainda que haja as muitas terras, estas duas, a “terra da pedra” e *Ipotoxite* são as terras de maior referência. Muitas são as histórias, as músicas, a cerca de grupos, ou povos, que, conduzidos por pajés, conseguiram atravessar o mar.

Capítulo 3. Histórias

Korana⁹⁸

Eu vou contar história da Korana.

“Fica aqui Korana! Eu vou derrubar pau.” O marido da Korana, Kūpuraru, a curica. “Tu fica aí! Tu faz, tu busca lenha, busca água.”

Kūpuraru deixou ela amarrada. Com a amarradia, a Korana andava. Ele deixou um cego segurando a corda. Korana amarrou a corda no toco. Quando o cego puxava, achava que ela estava lá. Ela deixou cuspe dela: o cuspe dela respondia.

O primeiro marido dela carregou ela. Na viagem, eles mataram passarinho, tudo bonitinho. Ele ia flechando passarinho: “tsuqui!” “Iih... Iih...”. Chegaram em Ipotoxite - no fim do mundo.

Aí, o Kūpuraru chegou. Estava só a linha. Ela deixou a linha no toco do pau.

“Meus cunhados, Korana sumiu.”

“Onde a Korana foi?”

“Foi embora.”

Aí, a corujinha chegou. Kūpuraru chamou “Vovô, cadê sua neta? Tá longe, já, tua neta.”

“Ela já foi embora, para o fim do mundo.”

“Vovô, não faz isso, não! Vai buscar tua neta. Vovô, tu vai buscar minha mulher, que eu te pago.”

“Tá bom. Tu fica aqui mesmo. Eu saio hoje, amanhã eu viajo, daqui um mês eu volto.”

“Traz mesmo, vovô!”

⁹⁸ **Narradora: Maria Laura Lopes Apurinã, Mayeru.**

Transcrição: Abel Apurinã, Aramakaru e Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

“Eu trago mesmo tua mulher!”

Caburé, a corujinha, foi embora. Dormiu em viagem, dormiu em viagem, dormiu em viagem.

Ele estava chegando em Ipotoxite. Cantou: “hui... hui... hui...” “Oi! Esse é o marido dela.” Era o caburé⁹⁹.

“Como meu marido, Kĩpuraru, vem me buscar aqui, tão longe?”¹⁰⁰

“Ahá! Meu marido chegou. Qu’ é que tu vem fazer?”

“Vim buscar tu.”

“Quem que disse para tu que eu estava aqui?”

“Vim te buscar. Tu vai?”

“Eu vou. Tu é meu marido.”

Ele levou. Já vinha casado com ela.

Aí, ele chegou lá na casa do marido dela. Não tinha ninguém mais. Chegaram na casa dele.

“Kĩpuraru, t’aqui tua mulher.”

“Agora eu vou te pagar.”

“Não, não precisa não! Eu já vinha dormindo mais ela.”

“Tá bom, vovô. Tu vinha dormindo mais ela, não precisa não. Tu já buscou ela no fim do mundo.”

Antigamente, a conversa que eu ouvi era desse jeito.

Comentário

Korana, casada com a curica, foge para o fim do mundo, *Ipotoxite*, e é resgatada pelo caboré, ou corujinha. A história de *Korana* é história “de antigamente.” Circulava-se, ainda, entre *Ipotoxite* e o mundo daqui, e casava-se com a curica e com o caboré. Muitas histórias contam deste tempo de indiferenciação e princípio das coisas do mundo atual. Indiferenciação entre homens e animais, indiferenciação entre mundos.

⁹⁹ Ele se fez ficar igual a Kĩpuraru.

¹⁰⁰ Segundo Abel e Dário: “Korana casou Kipuraru, curica, e o outro no fim do mundo. Tinha casado com mais um, casou com três.”

“Antigamente, a conversa que eu ouvi era desse jeito.” *A história faz parte daquilo que Laura ouviu. É parte das histórias que conhece, é parte daquilo que lembra de sua mãe, de seu pai, de seus avós.*”

Morcego¹⁰¹

Vou contar história do morcego.

“Bora meus cunhados, meus parentes, meus irmãos: ‘bora buscar anta.’”

Quando matou anta, perdeu tripa, perdeu figo, perdeu cabeça.

“Meu cunhado, eu vou mais tu.”

O cunhado disse que ia.

“Tu é meu cunhado, tu não pode ir, mais eu.”

“Você não vai, não, que tu é meu sogro; eu não quero você, não.”

“Vou mais você.”

“Não, tu não vai, não, que você é minha mulher.”

“Nem meu cunhado, nem meu sogro, nem minha cunhada, eu não quero mais eu, não!”

“Será que minha sogra pode ir?! Agora, minha sogra vai comigo!”

“Eu vou mais meu genro, vou buscar cabeça, tripa, figo, para mim comer.”

Morcego só chupando sangue de pessoal.

“Rapaz, aqui ninguém pode dormir! Tem muito carapanã, tem catuqui, tem tracoá muito!”

“Meu genro, aqui não tem carapanã, não tem tracoá, nem catuqui, não. Mas se é assim, então vem atar, encostado meu mosquito.”

“Putá merda, tem muito tracoá!”

“Então, ata sua rede em cima da minha rede!”

“Aqui tem muito mosquito!”

“Então vem deitar mais eu.”

¹⁰¹ **Narradora: Elza Lopes Apurinã**

Transcrição: Camilo Manduca Apurinã, *Matoma* e Marechal

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

Quando velhinha estava dormindo, ele foi chupando, puxando a pele dela. Quando ela acordou, ela já estava chata, tipo mata-mata, já.

Ele foi embora. Chegou na barraca.

“Minha mulher, vai encontrar minha sogra: ela vem carregado!”

Ela saiu para encontrar a mãe, porque vinha carregada de carne de anta.

Ela gritou: “mamãe!”.

“Uuu...”, a mãe dela respondeu.

Aí gritou de novo: “nato...”

“Uuuu...” Gritou última vez.

“Mamãe! Mamãe!” Ela já vai descendo rumo do igarapé. Derradeira vez, ela caiu n’água, chega faz: “tá!”

“Esse sem vergonha, fazendo minha mãe virar mata-mata! A minha mãe virou mata-mata, mas nós vamos matar ele também.”

“Vam’bora”, os irmãos dela, “’bora matar ele também!”

“Sim, vamos tirar veneno (sãtaru), para matar ele.”

“Meu cunhado, nós achemos morcego!”

“Nhe... nhe... nhe...”, ele fazia assim. “Rapaz – cuida! - amarra logo ele: o kotuperuku.”¹⁰²

Amarraram ele com envira de tauari, deixaram ele lá. A onça comeu os quartos dele. Por isso, morcego é rombudo.

Agora, eu contei a história que minhas irmãs não contaram.

Comentário

Também aqui, animais e pessoas casam, convivem, ainda que as características do morcego o tornem um tanto quanto inapropriado para a vida social. Se este tipo de história é deste tempo de confusão entre gente e bichos, estas confusões sempre trazem situações especiais, em decorrência das características específicas destes animais, nem sempre claras para seus cônjuges, ou para seus afins.

¹⁰² *Kotuperuku* ou *xio* são os nomes, em Apurinã, dados para o morcego..

Contam muitos Apurinã que, antigamente, o genro não dirigia a palavra à sogra. Neste contexto, deve ser, no mínimo, inapropriado o comportamento que o morcego tem para com a sua sogra, exigindo a presença dela e não dos cunhados, da mulher, do sogro para buscar a caça; depois, usando artimanhas para deitar junto dela.

O morcego chupa o sangue da sogra, fazendo, com isto, que ela adquira as características do peixe mata-mata. É a origem deste peixe.

Por vingança, seus cunhados o prendem e deixam que a onça coma seu quadril. Isto explica o morcego ser “rombudo”, sem parte inferior. É a origem desta característica física do morcego.

Elza contou a história que as suas irmãs “não contaram.” Ela, como irmã mais velha de Laura, Palmira, classificou como erradas muitas das passagens das histórias das outras, e fez questão de contar histórias novas, muitas.

Patxi¹⁰³

Duas pessoas dormiram no barreiro, esperando.

“Flecha aquela ali!”

“Não”, ele queria o gordo. Ele flechou o grandão: chefe da anta. Caiu lá de cima e morreu. Aí, antas comeram, acabaram gente. Não sobrou nada: nem sangue, nem osso.

“Meu cunhado morreu.”, ele chorou.

*Patxi foi caçar*¹⁰⁴

“Moxemu gostoso... Moxemu gostoso...” “Txiu!”, escutou longe: a mutuca da anta. Patxi pulou: “O quê?!”

Patxi trouxe no xupatu folha de tucupi. Patxi falou com anta:

“Vovó, é tu que ia acabando com minha comida?! Tu come. Nunca mais eu comi essa folha.”

A orelha do pau, ela trazia no panelo, também. Anta acabou toda a comida da patxi, toda comida que ela trazia no panelo.

¹⁰³ **Narrador: Abel Apurinã, Aramakarú**

Transcrição e tradução: Abel Apurinã, Aramakarú e Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*.

¹⁰⁴ Abel e Dário traduziram *Patxiri* como feminino e anta como masculino. Por esta razão, eu mantenho.

“Vovó patxi, vamos dançar.”

“Patxi... patxi... patxi...”, anta cantando.

“Kema...kema...” patxi cantou.

“Não, não: não canta eu! Entra no cu!”, anta disse.

“Não, fede!”

“No nariz!”

*Ele respirava a patxi fora. Na boca, ele cuspiu. O jeito era no cu mesmo. Entrou o
paneiro e a patxi.*

“Cuti! cuti! cuti!”, parou.

“No meu coração, não!”, anta disse.

Torou o coração: ela saiu da barriga dele. Todos os dois morreram.

A abelha mordeu a virilha da patxi. Ela olhou:

“Cadê aquele?”

“Ah... vovó chegou com paneiro.” Patxi chegou na casa dela.

“O que vovó matou?”

Eles olharam admirados.

Ela falou: “Vocês, que são homem, não são marupiara.”

“Ela matou anta. ‘Bora buscar, agora.’”

“Traz a cabeça para mim.”

*Lá, eles estavam moquinhando. Lá, ela pegou e tomou banho com a banha. A patxi ficou
bem pretinha. Ela vingou o genro dela.*

Comentário

Patxiri é uma rã que se come, caçada nas primeiras chuvas. É uma iguaria, reconhecida como uma comida “de índio” - como também o *upo*, *txõkunuku*, *manikini*, lagartas - uma vez que é desprezada pelos não índios.

Esta história é engraçada, as risadas são presentes nas partes da cantoria de patxi e anta, em que nada mais fazem do que ficar pronunciando o nome do outro. Entrar nos orifícios da anta também é um tipo de tema engraçado das histórias, ou episódios de histórias, como dos “peidos” de *Tsora*, ou do avô que estraçalhava pequiá nos “ovos”.

A vingança, também já presente na história de *Tsora*, e parte de muitas outras narrativas, aparece como fio condutor da história de *patxi*. A *patxi*, pequenininha, mulher, realiza aquilo que os homens, grandes e fortes, deveriam ter feito: vingar a morte de seu genro. É a origem da cor da *patxi*: por tomar banho no sangue da anta, ela fica preta.

Monhoero¹⁰⁵

“Monhoero!”

“Uuu...”

“Tu está comendo meu cajuí!” Ela sempre comia.

A sucuruju comeu ela.

O irmão dela chorou. “Ele não está mexendo contigo, não!” Monhoero falou.

Ela convidou o irmão dela de novo: “’bora.”

“Não vou, não!”

“Acompanha tua irmã!”

“Vou sozinha.”

“Mamãe, eu não sei o que minha irmã está fazendo”, o menino contou. Ele já tinha ficado para contar.

“Qual é esse homem que minha filha vê?”

Aí, ela contou para o marido: “Não sei o que nossa filha vê todo dia.”

Monhoero já não comia tudo: “Minha filha, ‘bora tirar lenha! Quando meu marido chegar, a gente cozinha.”

Ela estava com sede. Ela pegou água, cheio de cobra. Derramou. Pegou água. Cheio de cobra - de novo.

“Tu está com sede?”

“Estou.”

¹⁰⁵ **Narradora: Ambrósia Apurinã, Awaruepo**

Transcrição: Abel Apurinã, Aramakarú e Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*

“Amorna a água, para tu beber”. Só ela via a cobra.

“Bora tomar banho!”, a velha chamou.

Viram camburão baixando.

“Vai buscar!” A velha mandou a irmã de Monhoero.

“Bora nadar.”

“Você é mais velha: vai!” A irmã mais nova mandou.

Quando a Monhoero ia pegar camburão, sumiu.

“Minha filha estava grávida, ela sumiu. Eu não mandei você a nadar?”

Monhoero deu com a mão.

“Minha sogra, a cobra já chamou”.

A cobra tinha engolido ela pela metade.

“Teu genro já veio me buscar.”

“Sucuruju, solta minha filha!”, a velha falou.

“Quando escutar o gavião e o caborezinho cantando, é que eu já venho.”

Monhoero e a cobra chegaram na casa da cobra, no buritizal¹⁰⁶.

“Mamãe.”

“Uuu...”

“Eu já trouxe a tua nora.”

“Ah, é atrás dessa que meu filho sumia.”

Ele matou veado.

“Moquinha o veado, mamãe. Teu neto está chorando muito!”

Ele mandou: “Mamãe, acompanha a tua nora.”

Foram visitar a mãe de Monhoero.

“Ouuu...”

“Será alma, já?”

“Não! Meu filho carregou tua filha, não foi para comer, não.”

“Cunhada, tu t’aqui!” uma velha disse assim para outra.

“Cadê o papai?”

“Foi caçar.”

“T’aqui meu moquinho: tudo sapecado véio.”

“Eu ainda venho aqui com meus cunhados, minhas cunhadas, meus sogros...”

Ela não viu o pai dela.

“Eu vou acompanhar vocês também”, a mãe disse. “Eei...”. Tinham sumido.

Monhoero veio de novo. Trouxe cunhadas, cunhados, sogra, marido: tudo cantando. Foi festa!

“Mamãe.” Ela estava cansada: “Pega seu neto. De vez em quando tu cutuca ele.”

A mãe dormiu. Quando ela acordou, estava aquele negócio enrolado em cima do peito dela: “Iaa! Eu empurrei meu neto!”

“Eu não disse para você cutucar ele?”

“Mamãe, onde papai for, tu acompanha ele.” Para ele não ir para lá, onde eles estavam.

Ela dormiu de novo. Ele foi sozinho, onde ele pisava, era cobra.

“Mamãe”.

“Uuu”.

“Eu disse para acompanhar meu pai! Tu nem acompanhou meu pai.”

“Fica aí, Monhoero!”, o marido disse.

“Não, eu vou acompanhar vocês.”

Eles estavam indo brigar. Brigaram com a cobra preta. Pessoal que Monhoero casou, brigou com a cobra preta e acabou-se.

Comentário

A história tem um crescente de ambigüidades em função da relação entre humanos e “encantados.” Primeiro, *Monhoero* encontra com a cobra, e todos ficam querendo saber quem é seu amante. Ele aparece como homem e, no cotidiano, só ela o vê.

Monhoero se muda para o buritizal, onde moram as cobras. Lá ela tem sogra, um marido que caça e filho.

Na visita à sua mãe, a sua sogra-cobra tem que esclarecer que o marido não tinha intenção de comê-la. Ele é uma cobra sucuruju, afinal. As relações entre cobra e gente não são claras, a princípio, como não é claro como um “encantado” vai se portar.

Quando volta novamente para visitar a família, *Monhoero* lida o tempo todo com a ambigüidade do encantamento. Por não seguir as recomendações de *Monhoero*, sua mãe desastrada revela, o tempo todo, a natureza de cobra do filho de *Monhoero* e de seus afins. Qual é, então, pode-se pensar a natureza destes encantamentos? Ou, porque as cobras são hora cobra, hora gente e porque parece que elas têm uma transitoriedade entre um e outro? A mudança de corpos (cf. Viveiros de Castro, 2002, para esta discussão) aparece como confusa, quase. Ou é confusa para as pessoas comuns (como a mãe de *Monhoero*), que por não compreenderem o encantamento, a ambigüidade, nunca sabem o que deve ser feito. Não sabem lidar com estar entre mundos, o que *Muruero*, devido a seu casamento, sabe.

Irara¹⁰⁷

“Vou comer abelha.”

“Onde tu vai, meu tio?”

“Vou comer abelha.”

“Nós vamos também.”

“Motoqui... motoqui...” *Eles iam andando e comendo a perna do mutum.*

“O que vocês estão comendo?”

“É perna de mutum.”

“Por que vocês não dão para mim?”, o tio perguntou.

“Mamãe disse que não é para dar para você!”

“Vocês me dão, ao menos, o caldo?”

Eles estavam derrubando pau. Aí, “teei!”: pau caiu.

“Entra aí!”, o tio mandou.

“Meu tio, por que tu tapou o buraco?”

¹⁰⁷ Narrador Abel Apurinã, *Aramakaru*

Transcrita por Abel Apurinã, *Aramakaru*, Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

“Cadê teu sobrinho?”, a mãe do irara perguntou.

“Nós vamos mais o titio”, os que estavam no buraco.

Foram caçar os meninos. “Iii”, escutaram. “Tá eles aí.” Achou o arco, achou a flecha, o pai da irara. “Por que vocês estão aí?”

“Porque titio tampou nós.”

“Por quê?”

“Porque nós não demos perna de mutum para ele.”

“Uixii!”. Destampou. Aí, saíram. Voltaram chorando.

“Meu cunhado, ‘bora caçar?”

Eles foram caçar. Lá eles acharam tatu.

Ele chamou: “Meu cunhado...” Estavam cavando, cavando. Quebraram a cabeça do tatu.¹⁰⁸

O cunhado falou que tinha outro. O irara entrou.

“Meu cunhado, porque tu tampou meu filho?” Tampou o irara, também.

Nessa hora, o irara estava cavando o buraco da terra. “Hãã!”, fez: arrombou lá embaixo.

“Aonde eu vou? Ah, vou para cá.”

“Ah, lá vem cachorro”, Kamãpuru¹⁰⁹ disseram.

“Amanhã, nós vamos caçar”, chamando o cachorro.

Foram atrás de paca. Ele ficou de pé, mesmo.

“‘Bora açoitá ele. Vamos embora.” Aí, ele quebrou pau para fazer jiqui. Paca “vichi!” Matou a paca.

Ele fez “ihh.”

Eles escutaram: “Parece cachorro. Hãã... Ele já matou paca!” “‘Bora: onça vai te matar.”

“Lá está cachorro.”, amostraram para lua.

“Aquele é meu filho”, a lua disse.

“Uxuruko, uxuruko, olha minha criação.”

“Vocês não vão judiar meu filho”, a lua falou para o pessoal de baixo. “Meu filho dorme na maqueira e come comida.”

¹⁰⁸ Observação de Abel: “antigamente matavam tatu quebrando a cabeça.”

Eles entregaram maqueira e comida para ele. A lua chegou assoviando e levou o filho.

“Vamos.” No meio de viagem, comeram matrinxã.

“Xi, xi, xi”. O passarinho mangando paneiro, porque a perna dele bem fininha. Paneiro parou.

“Agora, nós vamos levar ele.”

Depois disso, paneiro não anda mais.

Chegaram.

“Lá vem papai! Lá vem papai!”

“Por que você diz assim? Você já não tem pai!” .

Chegaram na casa dele.

“Reparte matrinxã para o meu pessoal.”

“Meu cunhado?”

“Eei!”

“É bom matrinxã?”

Quando o filho da lua tomou banho com água morna, saía matrinxã, pacu e piau.

O cunhado pediu: “Quero o peixe, chefe de matrinxã. Me dá?”

“Tá!”

O cunhado jogou primeiro água fria: não saía nada. Aí jogou água morna: não saía nada. Aí jogou água quente: morreu!

Comentário

A história conta com vários episódios: os sobrinhos que recusam comida ao tio, irara; o irara que, então, enterra os sobrinhos no buraco; o cunhado do irara que, para vingar o enterramento dos filhos, enterra o irara; o irara que sai na terra dos *Kamãpuru* e é tratado como cachorro; a lua que resgata seu filho; o paneiro que, zangado com a chacota do passarinho, ou envergonhado de suas perninhas, pára de andar – e é por isso que, infelizmente, hoje, ele tem que ser carregado; o irara que se vinga do seu cunhado, não lhe dando o verdadeiro chefe da matrinxã e fazendo-o morrer queimado.

¹⁰⁹ Kamãpuru: nação que mora debaixo da terra, minhoca.

A vingança motiva várias ações. Motiva o enterramento dos sobrinhos, motiva o cunhado que enterra o irara no buraco e o irara, que induz o cunhado a jogar água quente em cima de si e morrer queimado.

Vários episódios desta história são contados sozinhos e, muitas vezes, não é o irara, mas só o filho da lua que vai para a “terra de baixo.” O episódio do paneiro que, de raiva, ou vergonha, esconde as pernas costuma ser uma história contada sozinha. Vem sempre com o sensação de algo que se perdeu, como a imortalidade do começo do mundo. O paneiro encolheu as pernas e as pessoas têm que carregá-lo, fazer força.

Nesta história é a terra de baixo, terra dos *Kamãpuru*, minhocas, que é visitada. O irara, gente, é ali, cachorro. As suas ações, de gente, como colocar o jiqui, armadilha de caça, são vistas como ações de cachorro (cf, novamente, Viveiros de Castro, 2002). Mas isso é um engano, uma ilusão de ótica, que a Lua logo esclarece: o filho, irara, dorme na maqueira, e come comida, como os *Kamãpuru*.

Mapinguari (Alfredo)¹¹⁰

Lá vem Tokîtxi.

Hoje, o que cariú chama samaúma. É grande a sacupemba desta samaúma. Ele estava por detrás da sacupemba. Tokîtxi estava lá, mais a mulher dele. Ele não chamava nós gente: ele chamava caneco. A mulher dele escutou: “Lá vem o Caneco.”

“Você, como tem parente, come beiju mais eles.”

Ele mandou ela: “Agora tu vai na frente.”

Antigamente, a casa não era como a nossa. As pessoas viviam dentro do buraco. Ele apareceu: “Caneco, tu t’ái?”

O Caneco não respondia, não! “Tss, tss... Oi, aquilo é Tokîtxi!”, pessoal falou assim.

“Caneco, me repara! Eu sou bonito.”

“Bora flechar ele. Repara ele. Bora flechar ele.”

Eles colocaram veneno na ponta do talo de patauí, para flechar o Tokîtxi.

¹¹⁰ **Narrador: Alfredo de Souza Apurinã (Kusuãtaruru)**

Transcrição: Abel Apurinã, Aramakaru, Dário Lopes Apurinã, Kakoyoru

Edição: Juliana Schiel, Ítumaro.

“Olha!” Mandaram ele olhar. Quando ele olhou, Caneco flechou Tokĩtxi: “tsaqui!”

“Ai!” A flecha pegou no umbigo.

Ele chamou a mulher. A mulher dele veio.

Ele chamou: “Ei, Caneco, eu vou-me embora!”

“Eu já estou doente. Agora, tu tem parente, tu vai comer os peitos do tambaqui.”¹¹¹ Ele falou para a mulher: “Tu fica aqui, que eu já vou embora.”

Ele falou: “Olhe, eu já vou, repara para mim.”

“Eu estou acostumada te ver, tu é muito feio!”

“Ele já foi. Vamos escutar onde ele vai morrer”, gente disse.

“Teei!!” Caiu.

“Ahã! Matamos o tokĩtxi agora. Ele morreu, já.”

Dormiram, amanheceu o dia.

“Bora reparar ele agora.”

Foram reparar. Sacopemba grande, onde ele morreu.

A mulher foi reparar junto com pessoal. Lá, a mulher virou bandeira. A mulher do tokĩtxi virou bandeira, nessa hora.

É assim que meu avô Manezinho contava.

Comentário

Tokĩtxi é uma palavra genérica, que engloba vários seres. *Tokĩtxi* inclui, além do *mapĩkowaru*, mapinguari, o “chefe dos macacos da noite”, “chefe da taboca”, vários com histórias de comer gente. Na história acima, o *tokĩtxi* é um ser tolo, engraçado, mais do que ameaçador. É história do tempo em que as pessoas moravam dentro do buraco, e não em casas.

Alfredo encerra a história lembrando que a ouviu de seu avô, Manezinho. As narrativas de Alfredo fazem referência a Manezinho, seu avô. Parte do repertório de Alfredo são elas mesmas memória.

Assim, em comum, as histórias têm a origem das coisas e o tempo de indiferenciação, de continuidade entre várias terras, ou entre bichos e pessoas. Esta idéia de que se trata de um tempo muito diferente do tempo atual, tempo em que não havia certas barreiras que há hoje: entre o fim

¹¹¹ Observação de Dário e Abel: “mulher era parente do pessoal”.

do mundo e a terra onde os Apurinã moram, entre bichos e pessoas. É parte de uma memória, no que diz respeito tanto ao repertório, já que elas repetidamente falam do “velho” que as ensinou, como ao conteúdo; fala da lembrança de um passado importante.

Ainda que o contato estreito entre animal e gente seja de uma outra época, hoje, ainda, as pessoas “se encantam.” Não são poucas as histórias que contam de alguém que “não morreu, encantou-se.”

Mapinguari (Abel)¹¹²

Eu vou contar a história que minha avó contava.

O pajé encontrou com o mapinguari. Ele topou com a mulher do mapinguari e a filha dela.

“O que é que tu é?”

“Eu sou pajé.”

Ela estava matando mandim, na cabeceirinha do igarapé. Apatunuro estava colocando tingui. Ela mandou a filha: “dá o rabo do mandim para o meu cunhado!”¹¹³

Já era de tarde. Quem vai buscar água, buscar lenha, o Mapinguari engole.

“Ou!”, “u!”

O pajé escutou: “Lá vem vovô!”

Do jeito que o Mapinguari fazia na frente, a mulher respondia: “u, hu!”, atrás¹¹⁴. Ele foi buscar molho, na casa do pajé. O pajé não estava. Não achou ninguém. Os outros correram, tudinho com medo.

Esta história, como a anterior, também fala de um “bicho” denominado, em português, mapinguari. No primeiro caso, *tokĩtxi*, no segundo, *mapĩkowaru*, mesmo em Apurinã. Há pajés

¹¹² **Narrador: Abel Apurinã, Aramakarú.**

Transcrição: Abel Apurinã, Aramakarú, Dário Lopes Apurinã, Kakoyoru

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

¹¹³ Observações de Dário e Abel: “Cunhado” porque come porquinho. São Xoaporuneru.

Pajé come rabo, não come cabeça. Ele estava na mata como pajé.

¹¹⁴ Observações de Dário e Abel: Mapinguari engolia, mas estava indo visitar e só estava fazendo medo.

que trabalham com onças, com cobras. Possuem as pedras destes animais e são eles que os conduzem em sonhos. Há pajés que trabalham com mapinguari.

O mapinguari tem características físicas específicas. Grandes, com um olho só, alguns falam que este fica na barriga, outros que tem os calcanhares virados para trás; quando se quer matá-los é no umbigo que se deve atirar. Conta-se muitas histórias de mapinguari, daqueles que foram caçados, de encontros na mata e de (ou uma, alguns afirmam tratar-se de uma fêmea) que mora num buraco próximo à cidade de Pauini. A respeito do mapinguari e de sua mulher, é interessante observar que eles já apareciam, com seus nomes, em observação de Ehrenreich:

“O pior desses fantasmas (dos Apurinã) é o Mapinkuare, comedor de gente de gigantesca estatura e barba grande, e de cuja goela sai fogo. Mora geralmente numa cavidade da terra, onde fica escondido, deixando aparecer apenas os pés. Anda acompanhado de sua mulher Patiniru, com um único seio, do qual ela espirra leite venenoso contra os viajantes” (Ehrenreich 1948 [1891]: 122).

O pajé da história encontra a mulher do mapinguari na mata. Ele está na mata “como pajé”, não é, provavelmente, então, seu corpo que está lá, mas seu espírito. Ele fala com a mulher do mapinguari, o mapinguari o vai visitar, e não o vê como comida. O mapinguari respeita o pajé como igual¹¹⁵. Esta capacidade de se relacionar com seres da mata vendo-os como gente faz parte dos atributos dos pajés. Os pajés, em geral, são os que circulam livremente, e com domínio, por estes outros universos, seja através do contato com chefes de animais, seja indo nestes locais, debaixo d’água, debaixo da terra, no buritizal, onde outros povos, cobras, onças, vivem como pessoas (cf. para a transição de mundos dos xamãs: Overing, 1990). Nesta história, a fuga dos moradores da aldeia, revela um tema recorrente: aquilo que para o pajé é habitual, conviver com estes outros seres, para os outros é fonte de medo.

A história é parte daquilo que Abel lembra de sua avó, Alzira. Parte do seu cabedal de memória, pois.

¹¹⁵ “Vendo os seres não-humanos como estes se vêem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer” (Viveiros de Castro, 2002: 358).

Awaru¹¹⁶

Ītumarō, *eu vou contar história do Awaru.*

O pajé Awarunu estava doente. Ele estava com fome, chamou outro para caçar.

Lá, o caçador matou queixada. Aí, doente mandou: “Busca caldo de queixada para mim, minha mulher! Busca tripa de queixada na minha sogra.”¹¹⁷

“Tá bom, eu vou na casa da minha mãe.”

Chegou lá: “Mamãe!”

“Uuh!”

“Teu genro tá com fome: ele queria tomar ao menos caldo, e que mandassem tripa para ele.”

“Ah, meu genro tá com fome! Então por que não vai mariscar para ele? Ele só vive deitado, ele, também! Me dá seu caco aí!”

A mulher deu o vaso. Ela levou tripa de queixada.

Chegou de volta. “Meu marido, t’aquí tripa de queixada!”

Ele perguntou o que a sogra tinha dito.

Ela disse: “Vocês só vivem com fome, não caçam para vocês!”

“Como eu vou mariscar, eu desse jeito? Eu vou ficar bom, ainda.”

Ele, doente, comendo aquela tripa. Tava tudo ruim, podre: a tripa, da cor de pimenta. Quando saiu da boca, a tripa bateu no olho, cegou ele. Aí, ele ficou pior: doente, cego.

“Minha mulher fica aqui. Eu vou caçar.”

“Está bem.”

Quando ele foi andando, ele viu queixada.¹¹⁸ Muita queixada. Ele mesmo era queixada.

Queixada já tinha corrido. “Como vou fazer para matar queixada?”

¹¹⁶ **Narradora: Maria Laura Lopes Apurinã, Mayeru**

Transcrição: Abel Apurinã, Aramakarū e Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*

Edição: Juliana Schiel, *Ītumarō*.

¹¹⁷ Observação Dário: “Já que não davam a carne, dessem, ao menos, a tripa.”

¹¹⁸ Observações de Abel e Dário Quando Awaru estava doente, ele fazia queixada. Quando bom, ele foi caçar – queixada é filho dele.

Aí, queixada dormiu no mato. Awaru dormiu mais os queixadas. Lá, ele amarrou os queixadas de noite¹¹⁹. Ele amarrou dois queixadas e o chefe. Queixada só pulando amarrada “txii”, “txii.”

Lá mesmo, Awaru matou eles, de pau, pelou e moquinhou. Ele matou queixada pequeno, o chefe mesmo. Este ele guardou para a sogra dele. Ele fez um xupatu grande, trouxe separado da mulher e da sogra dele.

Aí ele chegou na casa. Os filhos dele viram: “Lá vem papai! Lá vem papai!”

“Tu tá vivo, ainda.”

“Quem é que vai matar eu?”

Ele botou o xupatu em cima da casa.

“Esse de cima não é para mexer. Esse eu trouxe para minha sogra. Esse, tu dá para minha sogra. Esses outros você reparte nos meus parentes.”

“Essa é comida de minha mãe. ã, hã.”

Ela repartiu comida nos irmãos e irmãs dela.

“Mamãe”, chegou na casa da mãe. “Mamãe, mamãe.”

“Uuu...”

“Taqui que seu genro matou.”

Ela comeu o queixada gordo que trouxeram para ela. De noite, pegou disenteria. A filha dela chamou: “Mamãe!”

“Uuu...”

“O que tu tem?”

“Eu comi queixada que meu genro trouxe e estou só cagando.”

A filha dela chamava: “Uh.” Lá mesmo ela morreu.

“Mamãe!” chamou. “Matxicucuu!” fez. Já virou sapo. “O que que tem, minha mãe?” Ela viu a mãe lá em cima.

A filha dela chamou o marido: “Awaru!” Ela brigou com o marido que tinha trazido chefe da queixada para a mãe dela. “Vou bater em você! Não quero mais te ver!”

Awaru ficou calado. “Tu não faz isso comigo não! Um dia eu vou-me embora para a mata.”

¹¹⁹ Observações de Abel e Dário: Txirike. chefe de queixada. De dia ele não matava, porque queixada era braba para ele.

“Tá bom! Agora eu vou tomar rapé.”

Aí ele subiu na casa dele e buzinou com a buzina dele¹²⁰: “iii, hiii...”

“Tem gente buzinando”, queixada escutou.

Aí, queixadas vieram na casa dele. Muito queixada, mesmo. Ele desceu e avisou para os filhos: “Lá vem os queixadas.”

Aí, nessa hora, a mulher dele correu, com medo dos queixadas. Nessa hora chegaram - muito queixada - comendo roça: tudo que era dele.

O filho dele desceu no meio do queixada. O pai virou queixada, o filho virou queixada. Quebravam pauzinho, enfiando – assim - na perna, no braço, para virar cabelo. A mulher brigou ele. Por isso Awaru virou queixada.

Aí, depois de virar queixada, eles foram embora, atravessaram na cabeceira do Purus. Na cabeceira do Purus tem muita piranha. Piranha comeu muito queixada. Awaru e o filho a piranha não comeu. Awaru e o filho atravessaram para o outro lado do rio.

Só na cabeceira tem muita queixada, porque Awaru ficou lá. Nessa terra, queixada acabou. Nesse tempo, queixada acabou, agora queixada tem pouquinho, Itumaro.

Comentário

O pajé recebe sua pedra de um animal. O animal entrega a ele sua pedra, e fica, a partir daí, submetido ao pajé. No caso de Awãã, ele é um pajé de queixada. Nos casos mais comuns, onça, cobra ou mapinguari, o pajé é quem cuida que eles não ataquem as pessoas, ou pelo menos faz eles se acalmarem. Este animal, por outro lado, conduz seu espírito, quando o pajé sonha. Outro narrador, que contou a história de Awaru, disse que quando pediam para ele caçar, ele dizia: “como eu vou matar minha criação?”

Awaru não é compreendido pelos seus: ele não caça, mas é ele quem traz as queixadas, ele que as faz, inclusive. A sogra, entretanto, lhe faz desfeita: manda, para ele, doente, tripa apimentada. Awaru vai se vingar da desfeita.

Quando Awaru caça, ele usa a sua posição ambígua: ele dorme com as queixadas, como uma delas, mas de noite, as amarra, como gente. Dá à sua sogra a queixada menor, aparentemente inofensiva, mas, pelo contrário, completamente perigosa: o chefe das queixadas.

¹²⁰ Ele tomou rapé para buzinar.

Devido aos maus-tratos da mulher, Awaru vai embora. Assume de vez ser queixada, se transformando em uma delas. A história, pertencente a outros tempos, explica porque as queixadas são hoje escassas: muitas morreram na travessia do Purus e as outras permaneceram com Awaru na cabeceira do rio.

Mayãkoru Kosanatu¹²¹(Adilino)

Mayãkoru Kosanatu *comeu katsowaru, folha amargosa.*

Outra lua nova saiu. Ele foi comer folha amargosa de novo. Mayãkoru falou: “Papai, não vai mariscar, não! O encantado vai colocar malhadeira no poção, hoje.”

“Meu filho, se eu não fosse, que é que nós vai comer?”

Quando o pai de Mayãkoru chegou, não viu banzeiro. Nada! O poção está parado. Foi ele botar a malhadeira, o chefe vem gritando: “hummm...” Aí o matrinxã pulava em terra: esse mesmo que nós come.

Pai de Mayãkoru, quando ouviu a zoada, jogou caniço, jogou linha, jogou malhadeira. Correu. “Meu filho, aquilo que tu contava! Tudo quietinho, eu escutei ‘huumm...’. Matrinxã pulava em terra. Eu correu, meu filho!”

“Eu não disse que você não fosse. Você teimou e já correu com medo.”

“Papai, não vai tocaiar veado. Teu neto está tocaiano; é melhor o senhor não ir.”

“Mas eu vou.”

“Papai, o senhor não vai, não! Meu filho encantado¹²², Pomatuku, seu neto, está esperando o veado, no pé de manixi. Já tem seu neto tocaiano fruta, para matar veado. Papai, tu não vai, não!”

“E cadê ele? Eu vou!”

“Então, vai. O senhor está teimando, então vai.”

“De manhãzinha, eu vou tocaiar aquele manixi, vou matar veado.”

¹²¹ Narrada por Adilino Francisco Apurinã, *Itariri*.

Transcrita com Camilo Manduca da Silva Apurinã, *Matoma* e Marechal

Editada por Juliana Schiel, *Itumaró*.

¹²² Pomatuku: filho de Mayãkoru Kosanatu com mulher encantada.

O pai de Mayãkoru foi caçando folha de patauí para fazer cerca, para tocaiar veado. Ele foi reparando. Quando chegou por debaixo do pé de fruta, aí ele olhou para cima. Ele viu onçazão sentadão, no tempo de cair em cima dele. Onça disse: “Aquele é vovô!”

“Foi bem que meu filho disse: lá tem gente. Eu teimei e vim. Agora tem esse onçazão aqui.”

“Papai já vem de queda, com medo de onça. Chega pulando desta altura, com medo de onça.”

“Que é que papai viu?”

“Eu vi foi onça!”

“É teu neto.”

“Não é não! Eu não sou onça para ter neto onça.”

“Papai, o senhor fica aqui, pode ser que teu neto, Pomatuku, matou veado. Eu vou lá.”

Mayãkoru tomou e botou na boca rapé. O Mayãkoru tomou rapé, desceu no terreiro em frente de casa e lá mesmo: “Teem! Cuu!”

Quando Mayãkoru chegou debaixo da terra, bateram o doruku¹²³. O cachorro - lá no encantado - latiu, animado. Maior alegria com a chegada do pajé. “Chegou Mayãkoru”, bateram no pilão: “Teei! Teei!” O Mayãkoru foi na mulher dele, encantada: Kakai Topa¹²⁴.

“Papai, seu neto matou veado. Papai, aquele que você disse que era onça, era seu neto que matou veado.”

“Papai, nós vamos comer veado. Aí, depois, o que nós vamos mascar?”

“Meu filho, não tem mais folha do katsoparu: só tem folhinha tudo seca.”

“Papai, nesse mundo daqui não tem, mas lá em Upatapuxute, tem katsoparu para mascar.”

Ele voltou de novo, no mesmo caminho. Foi buscar folha para mascar, mais o pai dele. Mayãkoru foi lá. Doruku fez “iii!”; pilão, “teei!...”; cachorro, “hoou..., hoou...” No terreiro dele mesmo, ele saiu.

“Papai, agora eu trouxe o folha para nós mascar. Quando acabar de comer veado, já tem folha aqui, papai.”

¹²³Observação de Camilo: “Doruku, coisa que os antigos contavam, lá do lugar dos encantados. Batia como pilão”.

Elza afirmou que a flauta de um furo (ver fotos dos “evocadores) chama-se *doruku*.

A mulher de Mayãkoru cozinhou o veado. Quando acabarem de comer folha, aí que vai comer carne de veado.

“Papai, carne de veado já acabou-se. Agora o senhor fica aqui. Vamos ver se nosso parente encantado matou alguma coisa. Eu vou lá.”

Pajé saiu. Vinha trazendo a coxa de um cristão, moquinhada, que o encantado matou. “Papai, esta carne de gente assada nós vamos comer hoje. Essa comida, papai, nós vamos comer esta comida hoje.”

Mayãkoru já está cansado de viver nesta terra. Mayãkoru tomou rapé, botou na boca, e aí veio uma serena de chuva.

“Minha irmã, você não deixa as crianças descer no chão, porque esta chuva é a força do pajé.”

A menina foi tomar banho. Aí sakatiro pegou menina: “txuco!” Menina virou matrinxã, já.

“Eu não disse que não deixasse sua filha descer quando estava serenando? Ela virou matrinxã, agora!”

Mayãkoru fez sakatiro¹²⁵. Mayãkoru desceu, aí abuscou menina que virou matrinxã. Ele pegou menina, jogou em cima da casa, passou preparo¹²⁶, aí foi pintar menina. Adonde ele pintava, atrás já vai levantando escama de matrinxã.

Depois que ele pintou ela, ele foi levando no rumo do porto. No porto, ela animou-se, pinotou logo¹²⁷, caiu n’água: “txuu!” Aí “ohoo...”: matrinxã chega pulava no seco.

“Minha irmã, a menina virou matrinxã.”

“Meu irmão, você jogou minha filha no poção!”

“Pois é, minha irmã, você vai morrer, mas sua filha não vai morrer.¹²⁸ Minha irmã, quando tu morrer, tu vai virar lama, cheia de barro na boca, agora sua filha vai viver.”

Irmã de Mayãkoru falou muito! Aí ele arrumou-se para ir embora. Mayãkoru se fez adoecer.

Mayãkoru morreu. Sepultaram ele. Mayãkoru “kaa!, peei!” Já estava encantado na mulher dele, já.

¹²⁴Observação de Camilo: “Pomatuku e a mãe são onças (encantados)”.

¹²⁵ Sakatiro: armadilha de pesca.

¹²⁶ Observação de Camilo: “passou *sutumã*: jenipapo”.

¹²⁷ Ela já virou chefe de matrinxã.

Comentário

Segundo Camilo, “*Mayãkoru Kosanatu* era pajé fino. Deixava ele aqui, já estava lá na frente.” Como *Awaru*, *Mayãkoru* não é compreendido. Primeiro por seu pai, tolo, que não segue suas recomendações e acaba sempre tendo problemas; ou para pescar, ou para caçar. É, novamente, a dubiedade: *Mayãkoru* é casado com uma mulher-gente e com uma mulher-onça, *Kakai Topa*, em *Upata puxute*, “mundo debaixo do daqui.” Seu filho, *Pomatuku*, é onça, ao menos quando está no mundo daqui. Seu avô não o reconhece como tal e tem medo. “*Eu não sou onça para ter neto onça.*”

Mayãkoru faz a ponte entre o mundo de baixo e aquele em que mora. A todo momento, vai buscar carne, *katsoparu* neste mundo em que é recebido como parente, com alegria. Mas a ponte nem sempre é simples: isto é claro quando ele traz carne de gente para comer, ou seja, traz uma caça inapropriada para o “mundo de cima.”

A irmã de *Mayãkoru* também é tola, descuidada e despreza o conhecimento do irmão. Ele avisa para não deixar as crianças no porto, pois a chuva que cai é a “força do pajé.” A sobrinha de *Mayãkoru* desce e é pega pelo *sakatiro*, armadilha de pesca. Segundo Adilino, seria *Mayãkoru* que iniciou o uso desta armadilha. A menina vira, então, matrinxã, o que deixa a irmã de *Mayãkoru* irritada.

Cansado da incompreensão, *Mayãkoru* se faz adoecer, morrer e transporta seu espírito para onde tem sua outra família, *Upata puxute*. Afinal, “pajé não morre, se encanta.” A história de *Mayãkoru* é, assim, bastante similar à de *Awaru*, também pajé: são incompreendidos no saber, no conhecimento que têm, seus parentes o maltratam, exigem coisas a que ele não pode corresponder, desprezam seus conselhos, brigam com eles. Ao final, eles se irritam e optam por ser, permanentemente, a sua parte queixada, no caso de *Awaru*, ou a sua parte onça, no caso de *Mayãkoru*.

¹²⁸ Menina é chefe das mantrinxãs, encantada.

Mayãkoru (Banisa)¹²⁹

O pajé, começando a ser pajé, comendo folha de katsowaru. Ele tomou o vinho da folha.

Escutou: “hou! hou! hou!”, onça. Chegou lá, onça: “see... see...”, lambeu o pajé. Aí depois de lamber, ele pulou em cima e quebrou a munheca.

“O que é que tu tem?”

“Eu estou doente.”

“Não: tu está ficando pajé.”

Onça, lambendo, tirou a escuma do katsowaru. Mayãkoru estava recebendo a pedra para ser pajé do patxiri.

“T’aqui a minha pedra.” Deu pedra da mulher e do homem.” “Depois de amanhã, o sol bem aqui¹³⁰ tu vem. Tu vai me curar.”

Mayãkoru foi. Ele tirou a pedra e mostrou “aah, você vai aturar muito: t’aqui os dois!”

“Mayãkoru, vamos para Ipotoxite matar calango¹³¹ para nós.” Um bocado de onça ia com ele: “Se tu matar aquele homem, tu tem coragem mesmo!”

Atravessaram o Ituxi.

O avô¹³² levou camburão para trazer banha. Ele fez o arco-íris (a onça fez).

Ele escutou “too!”: os calangos cortando seringa.

Onça entregou algodão e a pedra do olho para o pajé. “Tuuqui!”, matou o calango. Ele atirou bala “tuuqui!, tuuqui!” Faca não entrava.

“Me dá banho, minha mulher!¹³³ Me dá banho com Katsowaru: eu cheguei de Ipotoxite!”

“Leva para tu a banha¹³⁴, vovô.”

¹²⁹ **Narradora: Banisa Apurinã, Kapokuro**

Transcrição e tradução: Abel Apurinã, Aramakaru e Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*.

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

¹³⁰ Cedo.

¹³¹ Que é gente.

¹³² Onça vermelha.

¹³³ No sonho ele foi para Ipotoxite, o corpo estava doente.

¹³⁴ A banha do calango. A onça que ia levar.

“Meu avô toma a banha. Meu pai toma a banha.” Estava dividindo a banha para o pessoal dele. Levou a banha no camburão. Levou a banha no prato. Levou ligeiro, mesmo. Vaso da onça era tudo miudinho.

Aí ele foi visitar onça. Ele chegava na casa da onça. “Uh! hu!, hu!”: cachorro latia.

Ele sonhou ruim. “Não leva meu cachorro não, papai”, Mayãkoru falou.

“Eu vou só aqui pertinho, reparar jiqui.”

O cachorro fez “uh! hu!, hu!”, viu onça.

Onça fez “ue!”

“Matou o cachorro do meu filho.” Ele voltou chorando: “o cachorro do meu filho morreu.”

Mayãkoru foi nas onças.

Saiu perguntando: “quem foi que saiu hoje?”

“Saiu só o Yoronu.”

Lá o cachorro dele pendurando no xupatu.

“Quem matou meu cachorro?”

“Eu matei. Eu não sou bandeira, eu não sou anta, para cachorro estar me mordendo, não.”

Aí, Mayãkoru atirou nele.

“Minha filha, minha mulher, não ficam tomando banho. Sobe, que as onças vem.”

De todo lado, onça “uh.. uh...” Ninguém podia sair: nem para cagar, nem para mijar.

“Xoo! Não me azunha, não.”

Comentário

Na primeira parte da história, *Mayãkoru* está se formando pajé. Para isso come *katsowaru*, ou folha amargosa. Ser lambido pela onça é o auge do seu período de resguardo, o momento de teste. *Mayãkoru* passa por este teste e, em seguida, cura a onça. Ele se sente doente, mas sua doença é, na verdade, tornar-se pajé, tornar-se capaz de curar. Ele passa a ter uma relação privilegiada com as onças e é com elas que ele vai a *Ipotoxite*, matar calango. Uma vez pajé, então, *Mayãkoru* passa a circular em outro mundo, passa a ter intimidade com outros seres.

É como pajé que ele vai a *Ipotoxite*, ou seja, é seu espírito que vai, enquanto o corpo permanece, doente, em casa. Esta transitoriedade do espírito do pajé é parte de seu ofício.

A relação amistosa com as onças acaba quando uma delas mata seu cachorro, irritada por ser tratada por este como um animal da mata: como tamanduá bandeira ou anta – mais uma vez, um erro de perspectiva; do ponto de vista *Yoronu*, onça. A relação dúbia não permanece: a história termina, então, com a resolução da ambigüidade pelo contrário das outras, pelo privilégio do “lado gente”: são as onças que atacam o pajé, dando fim às boas relações.

Kamuru¹³⁵

*Eu vou contar agora do curupira*¹³⁶ *Curupira açoitava gente.*

“Fica aqui, vou caçar. Esse rumo, eu vou.” Aí, homem sumiu. Andando, andando. Parava, escutava: nada!

*Ele achou o curupira debaixo do pau grosso de angelim. Ele viu o curupira comendo a mulher dele*¹³⁷.

“O que tu tá fazendo?” Gente espantou o curupira.

A mulher ficou olhando. Virou macaco prego. Ela subiu no pau.

“Tu encontrou caça?”, parente perguntou.

“Não: encontrei curupira.”

Outro foi caçar. Escutou: “teei! teei!”, atrás dele. Agarrou: “txãca!” Curupira pegou gente e ficou batendo nas costas. Aí, curupira e gente brigaram. Porrada para todo lado! Gente derrubou o curupira. Com ambé, azunhou a bunda do curupira. O curupira estava de cabeça para baixo. Popũkaru saiu andando. Aí, depois, ele correu mesmo!

“Por que ele azunhou? Agora vou pegar ele!”

Perto da casa, o curupira alcançou ele. Curupira disse: “Por que você azunhou muito a minha bunda?” Aí o curupira azunhou o homem.

“Eeei!”, o homem gritou. Curupira correu.

¹³⁵ **Narrador: Alfredo de Souza Apurinã (Kusuãtaruru)**

Transcrição: Abel Apurinã, Aramakaru, Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

¹³⁶ Curupira é a tradução que Dário deu para *kamuru*. Outros chamam de alma, no sentido de sombra da pessoa.

¹³⁷ Balançando.

O homem ficou deitado. Os parentes dele viram ele. Ele chegou se arrastando.

“Qu’ é que tu tem?”

“Curupira me açoitou. Na minha bunda!”

Naquele tempo, tinha muito curupira¹³⁸! Nesse tempo, a mulher saía sozinha no mato, curupira agredia ela. Tampava ela com folha, deixava ela doente.

Essa história que meu avô Manezinho contava. Não tinha terçado, não tinha espingarda, não tinha zoada. Agora curupira tem medo. Agora, é muito frio terçado. Ele não vem mais, não. A gente escuta só assoviando. Escuta só mesmo para adoecer.

Kamuru¹³⁹

Agora, curupira não açoita mais. Antigamente, quando ia para mata, curupira açoitava a gente. Quando saía para mariscar, alma açoitava. Quando ia comer fruta na mata, ele açoitava também. Curupira também subia na fruta.

Quando você ia subir para pegar a fruta, ele ficava no toco do pau. Quando a gente estava comendo a fruta, ninguém respondia curupira, não. Quando curupira gritava, a gente respondia curupira: “ei!”

“Ei! Onde tu subiu?” O curupira perguntou.

“Eu subi aqui mesmo!”

O curupira pergunta: “Como tu subiu aqui?”

“Tu pega o pau pelas costas, a mão para trás.”

Lá, o curupira pelejando para subir de costas. Ele não subia.

“Rapaz, eu não subo, não!” Lá ele ficava de costas, sem poder fazer nada.

Lá ele ficou daquele jeito, doido para subir, mas não subia. O caboco mijou o curupira. O mijo fez uma zoada danada na folha.

“O que qu’ é isso?!” Aí, curupira gritou de novo “eei, que qu’ é isso?!” Aí, nessa hora, curupira correu. Aí, o que comia a fruta desceu lá de cima.

¹³⁸ Nesse tempo, não comia com sal, não tinha terçado.

¹³⁹ **Narrador: Alfredo de Souza Apurinã (Kusuãtaruru).**

Transcrição: Abel Apurinã, Aramakarú, Dário Lopes Apurinã, Kakoyoru

Edição: Juliana Schiel, Ítumaro.

Lá, curupira correu atrás dele. Lá na frente, pegou o homem. Aí, curupira começou a açoitar: “Por que correu com medo de mim?”

Gente açoitou curupira. Aí, curupira açoitou gente. Aí, eles cansaram de brigar. Aí, curupira puxou o cabelo dele, já foi levando o cabelo. Aí, quando ele pegava o cabelo, ele engolia, engolia.

“Agora já peguei ele! Você vai passar esse, esse, esse dia. No outro, tu vai morrer, já.”

De lá, o homem saiu e foi provocando, já. Ele chegou onde estava o pessoal dele. Eles perguntaram:

“O que é que tu tem?”

“Curupira me açoitou.”

Agora, o pajé foi tomar rapé. Chamaram a caba, que é pajé. Aí, caba pulou em cima do pau. Aí, o pajé-caba andou atrás do curupira da raiz. O pajé-caba foi atrás dele. Não via rastro, não via nada. Chegaram na beira do rio: não viram nada. Pajé-caba disse: “Ele já está do outro lado do rio.”

Aí, perguntaram: “Como vamos fazer?” Aí, pajé tomou rapé. Aí, desmancharam a linha. Eles botaram para atravessar a linha. Aí não deu, botaram outra corda.

Aí, só faltava dois dias para o cara morrer.

Eles atravessaram. Viram algum rastro. Aí, pajé caba falou: “’bora tomar rapé.”

Tinha rastro dele na lama. O pajé conheceu que ele já estava perto: “Vamos tomar cuidado, que ele está pertinho, aí.”

“’Bora tudo calado. Vamos pegar ele agora.”

“Aonde ele está?”

“Ele está lá no igapó. Ele já está aí.”

Escutaram: ele estava mariscando. “Tuu!. tuu!” Ele estava batendo água. “Aquele é ele!”

“Um vai para cá, outro vai para cá, outro vai para ali.”, pajé disse.

Curupira estava pescando. Aí ele fez: “hã!” Viu eles.

Eles disseram: “Vamos pegar ele!”

Pegaram o curupira. Disseram: “Vamos quebrar logo o pescoço dele!” Aí disseram: “’bora abrir ele já.” O cabelo estava na tripa dele.

Pajé-caba falou: “Vamos mandar na frente o cabelo dele.” Mandaram o cabelo dele. O homem já estava para morrer, já. Faltava só um dia para ele morrer.

Aí, eles viram tempo grande, aí disseram: “Curupira já morreu. Cabelo vem nesse tempo, já!”¹⁴⁰

Nessa hora, o cara já estava bom. O pajé nem chegou, ele já estava bonzinho, já.

Essa é a história que meu avô Manezinho contou.

Comentário

As histórias sobre alma, *kamuru*, que Dário traduz por curupira, também falam de um outro tempo; tempo antes da chegada dos brancos, quando não havia terçado, não havia espingarda, sal, batismo ou barulho. Neste tempo, conta Alfredo, as almas brigavam com as pessoas, batiam, estupravam (“agrediam” as mulheres). Em muitos lugares, o medo de almas é cotidiano e se evita caminhos próximos a cemitérios, ou a locais onde pessoas morreram.

O *kamuru*, curupira, nas histórias de Alfredo tem a tolice dos personagens engraçados. Na verdade, estas histórias são para rir e Alfredo contou na seqüência da história da morte de Antônio Pontes, história de um episódio importante e dramático de sua vida (ver capítulo 4).

Na segunda história, o curupira engole o cabelo do homem, condenando-o à morte. Para resgatar este cabelo, o pajé da aldeia lança mão de um outro pajé, o pajé das cabas (vespas, marimbondos). É este que guia a excursão, que atravessa o rio e vai encontrar o curupira pescando no igapó, tira o cabelo da sua barriga e manda de volta, no “tempo”, salvando o doente.

Onça (Kōko)¹⁴¹

O genro da mulher foi buscar buriti. “S’imbora.”

“Eu sonhei ruim hoje. Eu sonhei com meu tio, Kōko”¹⁴², a mulher disse.

¹⁴⁰ Tempo era o pajé que mandou.

¹⁴¹ **Narradora: Banisa Apurinã Kapokuro.**

Transcrição e tradução: Abel Apurinã, Aramakaru e Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*.

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*

¹⁴² Pajé.

O pajé-onça, Kōko, deixou mijo no caminho.

“Txii!. txii!.” Escutaram o passarinho.¹⁴³ “Uh... uh...”, onça gritou. Acharam lugar cavado. Ele arrachou o pau. “Oouu!” Pegou a mulher!

“Uuu!.”, fizeram.

“A minha mãe morreu.”, a filha falou assim. “A onça matou minha mãe.”

Uma filha correu para cá, outra para lá.

Os genros dela fizeram flecha: “Quiri! quiri! quiri! Onde eles estão?”

“Quem matou ela?”

“Foi onça pintada.”

Fizeram jirau, para esperar onça. Esperavam ele lá. Estava só metade da mulher.

“Quião!” Quebrou o pau.

“Lá vem ele.” Espantou passarinho. Eles flecharam: “tou! tou! tou!”Três vezes.

“Oo, oo”. Pegava flecha para morder.

“Oo, oo”, ele fez, morrendo, já. “Ele está nesse rumo.” Foram quebrando mato no rumo da onça. Onça parecia que estava vivo. Aí, cutucaram os olhos dele. Ele estava de lado. Aí viraram de peito para cima.

“Ooo...” gritaram. As mulheres responderam: “ooo...”

Enterraram o pedaço da mãe deles lá mesmo.

Eles trataram. “Vingamos, já, quem matou a nossa mãe.”

Aí, não comeram mais buriti.

Comentário

Esta história foi contada após uma onça “vermelha” ter sido morta. Na ocasião, todos falaram muito de onças e Banisa contou que, antigamente, “onça comeu mulher.” Segundo alguns, todas as onças são pajés. É também uma das principais formas que os pajés, humanos, adquirem para andar na mata. No caso desta narrativa, a onça é o tio da mulher morta, e a história é uma história de morte e vingança pelos parentes.

¹⁴³Observação de Abel e Dário: *Txiopera*: passarinho que adivinha onça, caça e chuva.

Aqui, é portanto, aquilo de ameaçador que o pajé traz consigo. *Kōko* surge na sua forma de onça para comer sua sobrinha.

André¹⁴⁴

“Minha irmã¹⁴⁵, chama os meninos; só véve tomando banho lá no porto”, André falou.

“Minha irmã, me dá um bocadinho de rapé.” Aí, eu dei para ele: rapé.

Ele tomou rapé. Aí, quando acabou, ele soprou.

Eu estava fazendo beiju. Os meninos estavam tomando banho. Aí: “Aaaaa! Mamãe, vem logo! Mamãe, vem logo, mamãe!”

“Minha irmã, vai olhar os meninos.”

Quando eu desceu no porto, eu vi cobração. Aí eu voltei pra trás: fui chamar meu irmão. Os meninos estavam tomando banho. No meio dos meninos, cobração estava buiado.

“Meu irmão, tem cobra!”

“Não, minha irmã, é companheiro dos meninos, esta cobra.”

Os meninos que estavam tomando banho, aí subiram em terra. O meu irmão que fez este trabalho.

Meu avô é Mayõpu.

Meu marido contou. ‘T’ái: o lago do Xíkoã.

“Rapé é assim meu genro.” André falou. “Meu genro, vamos tomar banho.”

“Eu não vou tomar banho, não, meu sogro.”

“Eu vou!”

André sumiu. Lá mesmo acabou-se. “Para onde meu sogro foi?”¹⁴⁶

Escutou: “ho! ho! ho!”, cachorro latindo, no encantado do lago.

Custou, custou, custou... Aí, no meio do varador, vem ele. Aí, já vai trazer beiju, abacaxi e rapé.

¹⁴⁴ **Narradora: Elza Lopes Apurinã.**

Transcrição: Camilo Manduca Apurinã, *Matoma*

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

¹⁴⁵ O termo em Apurinã é *nutaro*, irmã, prima paralela ou membro da mesma metade. No caso, *Metumanetu*.

¹⁴⁶ Segundo Camilo: “de certeza estava na mulher dele.”

“Meu genro!”

“Eei!”

“Eu fui lá no nosso parente, fui atrás de rapé.” Lá deram para ele bolo de matxiõka e anana.

Meu irmão André não tomou banho, mais. Ele voltou, ficou balançando na maqueira dele. Meu avô Paianã, Mayõpuru, 'taí: no meio deste lago¹⁴⁷.

Meu irmão foi buscar rapé, Ìtumaro. Meu marido viu ele. Ele abuscou rapé. Ele abuscou rapé, bolo de matxiõka, katsoparu, abacaxi. Ele caiu n'água; quando voltou, ele estava enxutinho.

Foi no meio deste lago que meu avô se encantou-se.

Comentário

José Brasil, neto de André, contou vários episódios de seu avô. Segundo ele, seu pai, João Brasil (ver Parte 1, Capítulo 3, Tacaquiri), filho de André, viu a cobra na beira da canoa. O pai dizia: “olha para frente.!” Quando ele viu, a cobra estava sobre a canoa. Assustou. André disse que a cobra estava conversando, mas João não entendia.

André vivia brincando com as cobras, só para dar medo às pessoas. A cobra vinha, enrolava nele e as mulheres gritavam. Seu sobrinho não sabia, foi e matou a cobra. André quis, então, matá-lo. Disse que a cobra era filha dele. Só não o fez porque a mulher tirou a pólvora da espingarda.

Segundo Moacir Brasil, da comunidade Santa Vitória, é no Lago da Cobra (*Xumaputuaru Maneetu*)¹⁴⁸ que Payanã e André moram hoje. A própria maloca de Paianã era na beira deste lago – a história fala do lago do *Xĩkoã*, que tem comunicação com o da Cobra.

José Brasil contou, há muito tempo, vários episódios sobre o Lago da Cobra. Este seria um lugar cheio de bichos. André, junto com outros cinco pajés, ajeitou o lago. Mascaram e tomaram rapé por várias noites. Por fim, apareceu o chefe do lago. Uma cobra de olhos brilhantes. André falou o que queria. O chefe do lago disse que ajeitaria, que quando o pessoal passasse os bichos abaixariam a cabeça.

Os brancos pescavam neste lago, mas quatro haviam corrido com medo. Um, quando pescava, ouviu: “Sebastião, vem, que aqui tem pirarucu.” Ele foi. Estava fora de seu juízo. Vários

¹⁴⁷ André foi buscar rapé do *Mayõpu*.

¹⁴⁸ Ver mapa 09.

pirarucus passavam pela canoa. Ele fez a promessa de que, se ele passasse, juntaria a família para rezar um terço.”

Sales, uma vez, levou picada de cobra e o velho André o curou. Ele tirou do local da picada uma cobra pequena. Ele brincou, então, Xingané a noite inteira. “Ele não poderia estar com aquela cobra na boca.” Quando André morreu, foi Sales quem cuidou. Do mosquiteiro dele saíam pequenos sapos que se transformavam em fogo. Eram as pedras, *arabanis*, dele.

A história de Elza diz respeito a aventuras de pajé que ela presenciou. Afinal, ela viu a cobra que André, “seu irmão” (*Metumanetu*, como ela, talvez) dizia ser “companheiro dos meninos.” Seu marido, Julião, viu quando “seu sogro” (cabe observar que, ao que parece, Julião é que era sogro de André – ver genealogia 28) foi buscar beiju, abacaxi e rapé nos “parentes dele”, no lago. É uma história próxima da narradora, mas que trata do tema recorrente das outras: o pajé como ser ambíguo, com laços em mais de um mundo, ao mesmo tempo, e sua capacidade de transitar por entre universos.

Capítulo 4. Trajetórias

João Índio¹⁴⁹

Meu avô, Matoma. O branco levou ele para o Ceará. Ele foi embora. Ele chegou no Ceará. Cariú botou ele no colégio. O Matoma aprendeu ler e escrever. Ele aprendeu muita sabedoria que o branco ensinou para ele.

“Vamos voltar para trás, d’aonde nós saímos. Nós vamos voltar para lá.”

O vovô veio s’imbora. Aí chegou no Afogado, de novo. Ele chegou, mais velho Frei, o patrão dele, no Afogado. Ele viu o tio dele, Mupanu. Cariú levou e trouxe ele de volta. Perguntaram: “De onde tu é?”

“Eu sou daqui mesmo. Naquele tempo, branco me levou. Cariú me levou para o Ceará. Branco me levou. Trazeu eu de novo, pra trás.”

Mupa perguntou: “Quem é seu pai?”

“Meu pai é Yawawa.”

“Yawawa é meu cunhado. Você é meu sobrinha. Vamos lá, na aldeia de nós!”

O pai que criou ele disse: “Não vão matar meu filho.”

“Nós não vamos matar, porque ele vai ser meu genro e é meu sobrinho. Ele é meu parente. Já é meu genro, como é que eu vou matar ele?!”

O cariú não deixou ele ir para aldeia do pessoal.

“Não, parente, eu não vou porque meu pai não deixa eu ir com vocês.”

“Papai, meu pai índio está chamando: que eu vou para a aldeia.”

“Não vai, não! Não leva ele, não!”

¹⁴⁹Narrada por Camilo Manduca da Silva Apurinã, Matoma.

Transcrita com Camilo Manduca da Silva Apurinã, Matoma e Marechal

Editada por Juliana Schiel, Itumaro.

“Não, meu genro, ninguém vai matar você, não. Eu não vou matar ele, porque é filho de meu cunhado e, além disso, é meu sobrinho.”

“Papai, esse índio pelejando para mim ir para aldeia deles. Eu não sei o que é que eu faço. Papai, eu vou para a casa de meu tio¹⁵⁰.”

Aí velho Frei disse: “Não mata meu filho, não!”

“T’aqui, nosso lugar é esse d’aqui. Meu sobrinho, tu vai passar um dia mais nós, aqui. Vai passar um tempo mais nós, aqui.¹⁵¹”

“Vou embora onde está meu pai”. Está com saudades do velho Frei.

“Na outra vez que tu voltar, vai casar com a minha filha!”

“T’ái meu genro, t’ái: minha filha está solteira, pode dormir hoje mais ela.”

“Está bem, meu sogro: eu vou casar com sua filha. Pois é como o senhor diz, assim, que quer que eu case com a sua filha. Então, eu vou casar com ela.”¹⁵²

“Kamunu Paka, tu fica aí. Eu vou para o Ceará, buscar mercadoria.”

“Meu sogro, meus cunhados, ficam aqui. Vocês ficam aqui. Eu vou para o Ceará.”

“Vai, meu genro, andar. Nós vamos ficar aqui, te esperando.”

“Vou chegar aqui, mês de maio. Vocês me esperam no mês que eu marquei; vocês me esperam. Vou buscar mercadoria.”

Eles ficaram esperando.

João Índio já está no meio da viagem, já vai chegar.

Quando navio encostou, aí apitou “huu... huu...” Aí velho Frei desceu para o porto. Ele desceu e perguntou pelo filho dele. Perguntou: “Cadê meu filho, João?”

Chegou, cumprimentou o filho, tomou benção, abraçou.

“Papai, já cheguei!”

“Chegou, meu filho!”

“Cheguei, papai! Trouxe muita mercadoria para nós. Papai, t’ái mercadoria! Vamos dividir no meio: a metade o senhor vai trabalhar, a metade eu vou trabalhar.”

¹⁵⁰ *Noimatokuru* é traduzido, também, por “sogro”.

¹⁵¹ Observação de Camilo: “estava ajeitando para dar a filha dele: é uma sorte medonha!”

¹⁵² Observação de Camilo: Nome dela, *Kamunu Pakunura*. Nome no português, Maria Ferreira Apurinã. “Vovó não era feia não, tinha cabelo enrolado, modo de uma branca.”

Tanto tinha mercadoria no campo, como debaixo da casa, tudo lotado de mercadoria. Partiram no meio: metade do velho, metade do João Índio. “Papai, tu fica com metade, eu fico com metade. Eu ajuda papai; o senhor me ajuda para pagar esta mercadoria.”

“Papai, o senhor fica aqui, eu vou lá no meu sogro.”

“Mulher, eu já chegou!”

“Meu sogro, eu já cheguei!”

“Pois é: nós estamos esperando você.”

“Depois de amanhã, nós vamos lá na margem.”

“Bora meus genros, meu sogro, meus cunhados. Vamos buscar mercadoria!”

“T’aqui: minha mercadoria é esta daqui. T’aqui: esta mercadoria é para nós. Vocês vão cortar seringa. Vamos cortar, para produzir borracha e caucho, para não faltar mercadoria.”

Foram tudo carregado de mercadoria. No outro dia, foram, de novo, buscar. Deu três viagens. Aonde eles estavam deixando mercadoria, chega faz a ruma.

Fizeram muita borracha, caucho. Chega, faz a ruma!

“T’ái meu genro: t’ái caucho, t’ái borracha que nós fizemos.” Entregaram borracha para o João Índio.

“T’ái a mercadoria: agora esta mercadoria é nossa!”

Comentário

Esta história foi contada por Camilo Manduca Apurinã, *Matoma*, quando trabalhava comigo na transcrição de narrativas, em Rio Branco. Camilo é morador da aldeia Vera Cruz, situada na beira do rio Purus. Conta, aqui, a história de seu avô, João Índio, de quem herdou o nome *Matoma*, *Metumanetu* como ele. Fala também de sua avó *Kamunu Pakunura*, Maria Ferreira Apurinã, por quem foi criado.

“Nesse tempo, borracha tinha vergonha, tinha muito. Mercadoria não falta. Burro ia buscar mercadoria. Ainda tem varador feita, no rumo do rio Ituxi. Divisa com Kaxarari: Kaxarari trabalhava para eles também.”

Tentando calcular a idade de Camilo, perguntei a ele se lembrava da chegada dos “soldados da borracha.” Ele disse que sim, que era já um “menino até grandinho.” Os soldados da borracha foram para a Amazônia em 1943. Camilo deve ser, portanto, de meados de trinta. A fatura de borracha e mercadorias a que se refere só pode ser, então, anterior a 1913.

O seringal tinha sua sede no Afogado, onde moram Apurinã hoje. A aldeia, entretanto, estava situada no rio Sepatini, ou seja, muito “para dentro”.¹⁵³ Segundo Xexéu, Belarmino Carlos (*Manakatu*), morador da aldeia Nova Vista, “maioria dos índios veio do Sepatini. Todo mundo só fala da cabeceira do Makawã (afluente do Sepatini).” Também Otávio, na narrativa sobre a vinda dos antigos de *Kairiko*, conta de uma grande aldeia no Sepatini.

Ser criado por pais adotivos é comum no rio Purus. Muitas crianças são dadas por seus pais, para avós, para vizinhos, para outros parentes. É comum acreditar que um não índio, especialmente de fora, possa dar a uma criança coisas almeçadas, como educação formal. Seria o caso de João Índio: ele vai para o Ceará e lá vai para o colégio, aprendendo “muita sabedoria que o branco ensinou para ele.”

Camilo comentou, em outra ocasião, que seu avô fora “comprado”. Como observado (Primeira Parte, Capítulo 2) “o comércio de crianças” com os Apurinã (como denominou Ehrenreich, 1929) parece ter sido comum no período do estabelecimento dos seringais. Seria o caso de pensar a adoção e a compra como formas próximas, se não intercambiáveis.

A volta dele para casa é a volta para o mundo indígena. O pai “branco” tem medo que os índios o matem. Mas *Mupa* o tranqüiliza: não iria matar o seu sobrinho –filho de sua irmã, provavelmente. Este é um traço de “antigamente”, costumeiramente ressaltado: os casamentos eram arranjados, tinha-se esposa certa, muitas vezes criada pelo futuro marido. Para muitos, hoje, a falta de liberdade na escolha é considerada absurda. Ainda assim, é comum a tensão entre a escolha pessoal e a tentativa da família de determinar as alianças.

Indo buscar mercadorias no Ceará, João Índio torna-se um “patrão.” Dispunha de conhecimento, recursos (provavelmente) e relações tanto com o dono do seringal, seu pai adotivo, como com os índios, sua família de origem. Ao mesmo tempo, era leal a todos eles. A situação é, assim, vantajosa para todos.

João Índio foi criado por um patrão cariú, foi para o Ceará, estudou; teve, deste pai adotivo, amor; tornou-se patrão, tendo à sua disposição fatura de mercadorias. Quando voltou, tinha, já, mulher (“é uma sorte muito grande”). Era respeitoso para com seu pai adotivo e generoso com seus parentes Apurinã. Em outras palavras, ele estava entre dois mundos, mas a tensão entre estes mundos só aparece quando o “velho Freia” tem medo que ele seja morto. No resto, ele sabe tirar o melhor dos dois. É uma história totalmente feliz, do ponto de vista daquilo que é valorizado localmente.

¹⁵³ Ver mapa 02 e mapa 11 – este último para a maioria das localidades.

Mas, João Índio “era valente demais, não aturou muito.” Foi morto por João Barrigudo, e foi vingado depois. Seu matador, “todo furado de bala”, morreu na praia do Urubuã, e foi escondido em uma fenda. A praia, segundo contam, é até hoje assombrada por este motivo.

Massacre do Urubuã¹⁵⁴

Cortaram o pau, branco amarrou índio. Branco pegou o índio, pegou prego grande, bateu com martelo, pregou no cotocoruca da cabeça.

“Pode arrancar ele; ele já está morto, já. Arranca, vai sepultar! A gente faz assim com índio preguiçoso!”

O branco pegou o índio que não corta seringa, rapou a cara dele todinha, e disse assim: “A gente faz assim, com índio preguiçoso; a gente faz assim!”

Patrão, que mora na Vera Cruz¹⁵⁵, mandou rapar a cara do Apurinã, porque Apurinã preguiçoso. O nome dele: Augusto.

Branco deu bebida para os índios. Eles embriagaram. Índio tudo bebo! Os brancos pegaram os índios. Deram cachaça, e quando estava tudo bebo, furaram, mataram, tocaram fogo e jogaram na tronqueira da samaúma.

“Vamos s’imbora daqui. Aqui nós já matemos índio. Vamos matar outros índios no Alto Purus.”

“Nós já matemos Apurinã lá debaixo. Agora, a mesma coisa! Nós vamos matar estes Apurinã daqui.”

“Mataram nossos parentes. Agora quem vai matar eles é nós!” Kowaruneru¹⁵⁶ disse. “Estes brancos, antes deles matarem nós, nós vamos matar eles, aqui, dentro do quarto mesmo! Nós vamos pegar eles. Mataram nosso parente lá embaixo. Ficou costume: agora vão matar nós,

¹⁵⁴**Narrada por Adilino Francisco Apurinã, Itariri.**

Transcrita com Camilo Manduca da Silva Apurinã, Matoma e Marechal

Editada por Juliana Schiel, *Itumaro*.

¹⁵⁵ Ver mapa 11 para as localidades.

¹⁵⁶ Os Kowaruneru são índios Apurinã, moradores atuais da T. I. do km 45, na estrada que liga Boca do Acre e Rio Branco.

aqui. Mataram nossos parentes. Vamos se entregar logo. Antes de cariú matar nós, nós mata eles!”

Os Kowaruneru chegaram no terreiro do patrão.

“Sobe! Vocês querem tomar cachaça?” Aí deram cachaça para eles.

“Meu primo, meu cunhado, meu tio, meu irmão: ‘bora beber cachaça! Com esta bebida o patrão matou nossos parentes. Chamaram para beber cachaça e mataram nossos parentes. Mas antes deles matar, nós vamos matar eles. Cada um toma conta de um. Cada qual toma conta de outro. Aí, cada qual mata um cariú. Aí nós vamos matar tudinho. Cada qual agarra um!”

Eles pegaram os brancos dentro do quarto. Cada qual pegou um e quebrou o joelho. Mataram eles tudinho. Mataram os cariú tudo dentro do quarto.

Nós acabemos com branco, nós acabemos com tudo, lá no Anuri.

Comentário

Ainda que de forma oposta, esta e a história anterior falam das relações bastante complexas que se estabelecem entre brancos e índios tanto no passado como nos tempos atuais. Relações que envolvem adoções, casamentos, afeto e violência. O horror das relações do seringal é retratado: torturas e um massacre. É exatamente a mesma região em que se passa a história anterior.

Augusto, o patrão que mandava martelar pregos e “rapar a cara dos Apurinã” era patrão no seringal Vera Cruz, nome da aldeia de Camilo, hoje. Benedito, o patrão responsável pelo massacre, de acordo com Camilo, morava na boca do lago do Urubuã.

Os índios, na história, morrem e matam depois de beberem cachaça. A cachaça é recorrente nas histórias que contam de brigas: sempre acompanha os momentos fortes dos conflitos.

É uma história de vingança, como aliás, todas que contam de violências: elas nunca terminam com a perda dos índios ou do personagem principal. Neste caso, a morte dos Apurinã não fica impune. Os *Kowaruneru*, “parentes” de outra região, é a quem cabe matar os patrões. A cena se repete: na primeira, os índios, bêbados, são mortos; na segunda, os *Kowaruneru*, já conhecendo o método, usam o momento criado pelos patrões contra eles.

As histórias sobre as crueldades na região do Urubuã são muitas. D. Luziana, mãe de Adilino, moradora da T. I. Água Preta e antiga moradora da região Vera Cruz/Urubuã, onde aconteceu a história narrada acima, costumava contar que quando os *cariú* chegaram, os índios subiam em árvores. Os *cariú*, então, atiravam para cima e diziam “é fácil matar índios”, e os

matavam “como bichos.” Acerca do massacre, Luziana narra outros detalhes: um menino teria escapado e contado ao resto da aldeia. *Kario okapuru patu*, “cariú matou papai.” Os que morreram foram pendurados “como caça”, no alto da samaúma e apodreceram lá; os ossos foram empilhados no barracão.

Val, filha de Luziana, narra que um dos castigos mais comuns no seringal Urubuã era este que Adilino conta: martelar um prego na cabeça dos índios ou seringueiros *cariú*. O motivo era o trabalhador ter feito cortes muito fundos na árvore, o que era verificado pelo *fiscal de estrada*. Segundo ela, o *patrão* do seringal Vera Cruz, Augusto, portanto, foi morto, junto com seus capangas, em emboscada de um seringueiro *cariú*, farto de tantos maus-tratos.

Augusto seria avô do “finado” Pinheiro, que eu ainda conheci, e de Graziela, moradora atual da colocação França, no lado oposto à Terra Indígena oficial. Pinheiro era casado com Noêmia, índia, e uma mulher *cariú*. Seu filho, Vivaldo, também é casado com uma Apurinã: Iraci.

Em março de 1996, eu passei pela região do Urubuã. Fui convocada, pelos moradores Apurinã, para ajudar numa reunião que estavam fazendo para combater a retirada de madeira. Queriam que eu e Socorro, moradora da área, liderança e agente de saúde, levássemos o documento que produziriam para a FUNAI. Os que retiravam madeira eram moradores não-índios da área. Vivaldo estava presente na reunião. Ficou agitado e se posicionou contra o documento. Quando o documento chegou nele, eu ouvi “assina, compadre.” Visivelmente contrariado, Vivaldo colocou seu dedo. No dia seguinte, Pinheiro veio até o barco em que eu me encontrava. Trouxe mapas e um papel. Supostamente, estes comprovariam a sua propriedade sobre a terra. Ele não sabia ler e o papel era um informe da FUNAI de que ali era área indígena já identificada.

Por outro lado, num famoso conflito entre filhos de Pedro Carlos, da aldeia Nova Vista e um tenente, que foi morto, contam que os donos de seringal do Urubuã, parentes, afinal, dos índios, interferiram como puderam em favor de Lino Carlos, que estava preso.

História de Vida¹⁵⁷

Minha cunhada, Alzira¹⁵⁸, me disse que meu pessoal vivia mais ela. Vivia mais ela, mas saiu de perto dela. Meu pessoal foi embora por causa de fuxico. É por isso que meu pessoal foi embora.

Meu pessoal correu para o Meritiã, para o Seruini, e do Seruini para o Meritiã de novo¹⁵⁹.

Meu pai morava no Cubuã, mas a mulher do Artur, Chica, a sogra dela cortou ela. Aí, com medo, todo mundo correu para o Castelo. Ele disse que não ia ficar mais os parentes dele, não, porque eles eram muito valentes demais. Ele foi plantar roçado, mas depois disso foi trabalhar com os cariú¹⁶⁰. Meu irmão Artur casou-se. A nora zangou a sogra, que cortou a mulher dele. Por causa da briga, nós corremos.

Meu pai pegou catarro. Ele vivia tossindo. Pegou catarro que ele aparava no caco¹⁶¹. Ele dizia que queria comer sapo, que ele queria comer patxiri. Meu irmão pegou patxiri. Setembro, que ela gostava de sair. Mas ele queria.

“Minha mãe: es quente a água para nós tirar o lodo do sapo.”

Ela perguntou dele se ele queria o patxiri assado ou cozido.

“Eu quero comer assado.”

Ele comeu dois e disse: “Já chega. Eu não quero mais, não.”

Meu pai morreu. Aí, eu vou-me embora com minha tia, Maorato. Meu pai morreu. Aí, só eu vivia por aqui.

Eu saí da companhia da minha tia: eu vivia na companhia da minha irmã.

¹⁵⁷ **Narradora: Corina Francelino Apurinã, Muruero.**

Transcrição e tradução: Corina Francelino Apurinã, Muruero

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*

¹⁵⁸ Da região do Tumiã.

¹⁵⁹ Ver mapas 04, 05 e 07.

¹⁶⁰ Com o pessoal do Bernaldo e Venâncio que viviam no Meritiã.

¹⁶¹ A mãe e as tias enterravam o catarro para a doença não pegar nas outras pessoas.

Meu irmão me deu para mim casar. Meu irmão me deu para mim casar, mas eu não quero.

“Você tem que ficar!” ele disse.

“Eu não quero!”

“Minha irmã: você tem que querer!”

O filho de Kaxiamã¹⁶² me queria. O filho de Pedro Rafael é que casou comigo.

Meus filhos já têm, agora eles já casaram, agora já tem meus netos. Meu sogro morreu, minha sogra morreu, minhas cunhadas morreram, meus cunhados acabaram-se tudinho. Minhas cunhadas foram embora. Agora só ficou minha cunhada Marcela. Meu único irmão, Antônio, que vivia mais nós, alagou-se e morreu.

Minha cunhada Itumaro: eu não sei.

Meu sogro disse para eu não sair daqui. É por isso que eu vivo aqui mesmo. Quando ele morrer vai ficar os netos dele, mas ele não quer que case com a irmã dele, não. Ele disse que não quer que case com a irmã dele: quer que case com o direito dele.

Meu sogro disse para mim, e eu também não quero, que minha filha case com o irmão dela. Meu sogro disse para mim, que minha filha não casava com o irmão dela, nem meu filho se casava com a irmã dele. É por isso que eu também não quero.

Meu sogro me contou que, no Tumiã, os brabos mataram os outros. O pessoal foi embora, para Lábrea, Manacapuru, Ipixuna. Mas o outro nosso pessoal foi embora, só nós que ficamos. Só nós ficamos, meus sobrinhos e meus filhos. Só nós ficamos.

Minha cunhada, eu não sei falar não e você não vai mangar do que eu estou falando.

¹⁶² Pedro Rafael.

Comentário

A trajetória que conta Corina é a sua trajetória e de sua família; a história se inicia, na verdade, antes dela nascer. A história é constituída por vários núcleos, cada um deles representando períodos de eventos, lugares, construção de relações, passagens. O primeiro destes núcleos é o Tumiã: na época, 1995, era recente o contato de Corina com seus parentes do Tumiã, em viagem em que eu estava presente também. Foi neste momento, provavelmente, que sua “cunhada Alzira” lhe contou como seu pai havia deixado aquela região. Na primeira vez, Corina fala que deixaram “por causa de fuxico”; na segunda, lembrando o que seu sogro, Pedro Rafael lhe falou, diz que “os brabos mataram os outros.” Sem detalhes, é possível entender que saíram do Tumiã em decorrência de conflito.

“O seu pessoal” foi, então, para o Meritiã e de lá para o Seruini. Provavelmente, a passagem pelo Seruini é uma passagem pelo Posto Indígena Marienê. O nome de Francelino aparece na lista dos moradores do Posto. Aparece junto com o nome Guiomar e com outros sete nomes. Segundo falou Corina, quando lhe li a lista, provavelmente eram os nomes de alguns de seus filhos. Alguns ela reconhecia; alguns morreram antes dela nascer.

Acerca do conflito entre a mulher de Artur, seu irmão, e mãe dele, Corina contaria, posteriormente, que Guiomar, mulher de Francelino, “cortou” a cabeça da nora, Chica, filha do Apurinã Meruoca. Meruoca, então, com raiva, “cortou” a cabeça de Guiomar. Francelino “correu” para o Mamoriá e a família de Meruoca foi para a cidade de Tapauá.

Corina conta acerca do processo de morte de seu pai, o catarro no “caco”, o seu último desejo. O pai de Corina, Francelino, morava no Mamoriá, na colocação Castelo, no igarapé de mesmo nome quando morreu. A morte de Francelino, segundo algumas pessoas me contaram, se deveu a arabani colocado por Teixeira, pajé casado com a irmã de Pedro Rafael. Dizem que era um “pajé ruim”, que teria matado filhos de Pedro Rafael e terminou por matar Francelino.

Com a morte de seu pai, Corina fica com sua tia, com sua irmã. Costuma-se dizer, sobre quem perde os pais, que fica “solto no mundo.”

Quando o irmão de Corina a deu para casar, pela primeira vez, era uma troca, de irmãs. O casamento por troca direta é declaradamente comum em algumas regiões, e, em outras, falam deste tipo de arranjo como “de antigamente.” O casamento com menina impúbere é tido, em quase todas as regiões, como algo do passado (ainda que arranjos ainda sejam feitos nesta fase). Corina é, até hoje, pessoa de opiniões fortes. Segundo me contou, era bem pequena, e se negava a

dormir com o novo marido. Ele a devolveu e o irmão de Corina, contrariado, teve que devolver a noiva.

Corina, então, casou com o filho de *Kaxiamã*, ou seja, casou com seu marido até hoje, Fortino Rafael. Consolidou a aliança repetida entre os Francelino e Rafael, aliança que forma as comunidades do Catipari de hoje.

O casamento aparece como uma estabilidade. Depois das mudanças e brigas incessantes, Corina casa e, hoje, já tem filhos e netos. Esta dispersão continua no próprio Catipari, como ela relata, com tristeza: seus irmãos, suas irmãs, cunhados e cunhadas estão mortos ou distantes.

A memória de seu sogro aparece nas recomendações que ele fez a Corina: que irmãos não se casassem, ou seja, que seus netos, *Metumanetu* casassem com quem é “direito”, com *Xoaporuneru*. Corina conseguiu seguir o conselho e, dentre os seus filhos, não há casamentos que fogem a esta regra.

Segundo Corina, na sua história, dos Rafael, além de Fortino, só sobrou Marcela, moradora da comunidade São José. Quanto aos Francelino, as mudanças sucessivas de lugar se dão em decorrência de conflitos com outros índios e de acordo com lugares onde a família vai trabalhar. Parte do espaço que descreve Corina, como o Meritiã, o Cubuã e o Mamoriá, são parte do território ainda utilizado por membros de sua comunidade. Outros locais, como o Tumiã, haviam sido conhecidos só recentemente, tornando-se, então, familiares. O Seruini, ainda que próximo fisicamente, ainda era pouco familiar. Em outras narrativas, como a de Otávio e Artur, também aparecia uma conformação semelhante à sua: uma trajetória passada, marcada por dispersão e mudanças por brigas, em contraste com o lugar presente de moradia, lugar valorizado pela estabilidade.

História da morte de Francelino¹⁶³

Quando papai trabalhava no Castelo¹⁶⁴, ele vivia mais melhor. Tudo que precisava, o patrão arrumava. Ele estava adoentado, patrão dava remédio para ele. Nunca senti melhora. O patrão falou para ele: “Nunca senti melhora. O mês está passando, nunca senti tua melhora.”

“Espera minha vontade. Eu vou esperar a minha melhora, daqui para o mês chegar para frente.”

Quando o pai deles estava doente, os filhos estavam trabalhando na borracha. Cortando para o pai deles, cortando para o patrão deles.

O Teixeira curou papai. Ele disse para ele: “Essa gripe tu assopra muito. Essa gripe está matando você, a doença. Eu curando você, e você não sente melhora. Esse daí vai te matar.”

Aí, Chico Verde natxa. Panikenoaãte compade. Iya atoyu miakaãtunu aweka potukaru ataxu. Papai nupanukanata Chico Vieira ãkaro Odorico Aritxa “Meu filho, anika meu compade, leva arroz para ele!”

Aí: “Papai, vou trabalhar lá!” Aí, eu levo arroz, vou brocar roçado para lá, e deixo o arroz para ele. Papai estava adoentado.

“Meu filho, olhe o papai aqui.” Aí o Dário mais o Hildebrano foram olhar no mosquiteiro. Aí chamaram: “Papai! Papai!” Nada!

“Será que papai morreu mesmo?”

Aí, demorou de novo. Papai esticou a perna dele, esticou o pé: morto.

“Mamãe, papai já morreu, já.”

“Já morreu?!”

Aí, começaram chorar.

Aí, ‘bora no patrão, avisar o patrão. Eles mandaram avisar que papai tinha morrido.

“Morreu, já?!”

¹⁶³ **Narrador: Brás Francelino Apurinã.**

Transcrição: Brás Francelino Apurinã

Edição Juliana Schiel, *Itumaro*.

¹⁶⁴ Ver mapa 07.

“Morreu.”

Lá eles fizeram as tábuas para arrastar o caixão para o finado. Aí, “Quem vai fazer as tábuas?”

Aí, o patrão falou: “Vou fazer eu! Eu faço, você leva lá.”

Aí, os meninos falaram: “Nós vamos enterrar.”

Aí, o patrão fala: “Quem vai enterrar são meus filhos: o Olívio e o Odorico!”

Depois papai morreu, Antônio falou: “Vou morar mais Pedro Rafael, lá.” Aí, trouxe a irmã dele, os irmãos dele para cá, para o Catipari, para cá. Ele morou aqui mesmo.

Titia Lucinda foi lá em casa. Aí, ela disse: “Eu vou levar meu filho no meio do branco. Melhor que estar aqui no centro. O pai deles já morreu: é melhor ele acompanhar eu.”

Aí chegou Zé Venâncio e trabalhemos o mês todinho. Aí, nós enjoamos de trabalhar no branco. Aí, nós saímos de lá.

Nós trabalhemos no Saburiã. Saímos e trabalhemos no Mapoã. Aí nós trabalhemos com Osmar Bezerra. Nós trabalhemos o mês todinho, no Mapoã, fazendo borracha também.

Aí, tinha uma festa lá na Quitéria. Rafaelzinho foi daqui. Aí, mataram, lá, ele. Mas, que aí, a morte que tem. A morte foi lá, na Santa Quitéria¹⁶⁵.

Aí, Rafael disse para nós: “Vocês sai do Mapoã! Melhor vocês vêm para cá!” Aí, nós abandonemos o Mapoã e passemos para o Catipari.

Comentário

A história de Brás repete episódio da narrativa de Corina, conta a morte de Francelino. São os locais de trabalho, as relações com patrões, que são ressaltadas. A história se inicia no Castelo, igarapé afluente do rio Mamoriã¹⁶⁶. Conta, em primeiro lugar, das relações de afeto, de solidariedade entre Francelino e seu patrão. *“Tudo o que precisava, o patrão arrumava.”*

¹⁶⁵ Ver mapa 05, mapa 07.

¹⁶⁶ Ver informações sobre o Catipari e Mamoriã, Parte 1, Capítulo 3.

O processo de morte de Francelino é narrado. Seus filhos trabalhavam na borracha, no seu lugar. Teixeira¹⁶⁷, pajé, o curava. O momento da morte do pai, da mãe, é sempre muito marcado nas histórias: como nesta, quando Brás conta que seus irmãos chamavam e seu pai não mais respondia. O patrão tem, então, mais um momento de demonstração de apreço: faz ele mesmo o caixão e manda seus filhos carregarem.

Os irmãos de Brás vão para o Catipari. Ele vai embora com sua “tia” Lucinda, outra das esposas de seu pai. Como Corina, Brás acaba de ser criado “na mão dos outros.” Trabalha para sucessivos patrões.

A morte de Rafaelzinho, em festa na comunidade ribeirinha Santa Quitéria, é um evento marcante. Há sempre referências a este evento. Rafaelzinho era liderança. Ao que contam, foi morto pelos filhos de Luís Cozinhado, de parentela que morava, na época, no rio Seruini. A vingança se deu no momento seguinte, no mesmo local. A festa terminou, então, com dois mortos, havendo ainda um “furado.”

O Mapoã é região contígua ao Seruini. Por medo de continuarem as mortes dos seus, Pedro Rafael chama seu genro, Brás, para morar no Catipari. É, portanto, mais um conflito que impulsionou a mudança de local.

Makonawa¹⁶⁸ (Chicão)

Eu estava contando para a senhora, hoje, a briga do pessoal dos Makonawa com o pessoal do Catipari. Aqui, mesmo, eles brigaram muito!

O pessoal dos Makonawa brigavam, traziam gente e comiam perto do São Marcos. Aí, passavam um bocado de dias no lugar deles.

Eles saíam, iam buscar mulher no Catipari. Aí, quando chegavam aqui, eles matavam, eles comiam. Desse tamanho: camburão. Com aquele camburão que eles cozinhavam as

¹⁶⁷ Teixeira curava, mas, segundo alguns, deixava Francelino mais doente. Na cura, colocaria *arabani*. É comum esta acusação para pajés: aproveitar o tratamento para fazer o paciente mais doente.

¹⁶⁸ **Narrador: Francisco Lopes, Chicão, Koruatu.**

Transcrição: Abel, Aramakarú, Dário, Kakoyoru

Editada com a versão em português e aquela traduzida do Apurinã.

mulheres. Tinha buraco deste tamanho, cheio de osso dentro. Lá eles deixaram os ossos delas. Aqui, aqui, aqui: cortavam cabeça, braço. Deixavam lá.

Quando eram dez mulher que eles buscavam, os pessoal desconfiaram. Como é que estava sumindo as mulher? Fugindo para donde? Eles queriam saber para que rumo foi.

A mulher que trouxeram desconfiou também: “Rapaz, eu vou saber!” Aí, marido mandou ela fazer todo trabalho, mandou fazer beiju para eles comer. Ela fez, e já plantou. Ela tirou lenha, carregou água, deixou tudo no jeito! Aí, ela: “Vou esconder, ver qu’ é que eles vão fazer.” Ela escondeu. Aí: lá vem eles! Aí, marido dela chegou, jogou panheiro de castanha. Gritou, gritou: nada!

“A outra fugiu. Rapaz, ela fugiu com medo! Mas quem foi que contou para ela, rapaz? Será que ela foi pra aquele caminho?” Ela escutou, ele contou direitinho.

A mulher foi embora. Atravessou no Seruini nadando. Chegou na beira do rio, pediu passagem. Pegou varador até o Catipari. Chegou lá, contou que o pessoal do Makonawa estava comendo as mulher que estavam trazendo do Catipari.

Se juntaram do Meritiã, do Santa Maria, do Catipari.¹⁶⁹ Nesse tempo, era muito índio, aí. Vinheram. Chegaram aí, acercaram daqui, mataram dali, brigaram d’acolé. Acabaram. Os outros fugiram para mata. Makonawa, não sabe?

Escapou só uma mulher, solteira, que foi embora para o Tumiã. A Joaquina, a avó da Regina. Ela falava ruim, ruim, ruim! Eu quase falta não entender a fala dela. Ela casou com um branco chamado Luvinho, Luizinho. Uma coisa assim, o nome deste homem. Ela morreu por aí. Teve a mãe da Regina. A mãe da Regina casou com um branco. Aí, teve a Regina. A Regina ficou por aí, se ajuntou com o Antônio Miranda. Morou aí muito tempo! Agora está morando em Lábrea.

Tio Pedro¹⁷⁰ estava aqui, porque todo ano ele pegava tambaqui neste queimado. Antes dele morrer, ele veio. Ele contando: “Olha, meu sobrinho Chico, aqui foi muita morte, neste lugar, muita morte! Só índio. Índio com índio. Cheguei de ver ainda mulher torada, aí. Sangue descendo, aí. Ele contando que ele escutou uma mulher gemendo. De longe ele ouviu o sangue dela: “ti, ti, ti”. Já tinham rolado a mulher. Ele falou que todas estas plantas eram do Makonawa. Foi assim: desta colocação aqui.

¹⁶⁹ Ver mapa 06, 07, para as localidades.

¹⁷⁰ Pedro Rafael.

Muitos anos índio explorou isso daqui. Este lugar era assombrado mesmo! Até um tempo deste, uma mulher ainda assombrou. Diz que só quem ajeitava era um pajé. Porque anos atrás, índio que morria não era batizado. Ajeitou. Agora está bom! Agora ninguém escuta mais, graças a Deus. Não escuta mais curupira, não escuta mais alma de Makonawa, porque a mãe da minha mulher¹⁷¹ endireitou.

Aí, estes paraibanos, eles diz que têm razão, que são morador daqui. Está certo, eles são morador, mas eles vêm de fora. Pai deles que deixou eles aí! Eles disseram que eu não tinha razão. Mas, olha, meus pessoal, meus bisavôs morreram aqui; meus pessoal morreu aqui para cima. Eles não têm nenhum irmão, nenhum pai sepultado aqui dentro deste igarapé. A Rosa, o Roque, estão sepultados na boca do Seruini. Só isso mesmo.

Comentário

Os relatórios dos Posto Marienê fazem referência a um povo denominado Macanauã, “tribo de índole hostil” que teria “grandes malocas” sob a “jurisdição do posto.” Os Macanauã teriam entrado em conflito com os Apurinã, matando seis pessoas. Foram então transferidos pelo SPI para o posto Jauaperi, localizado no rio de mesmo nome, afluente do rio Negro e habitado pelos Waimiri (Pereira de Lemos, 1930, Relatório da 1ª IR referente ao ano de 1929; Pereira de Lemos, 1932, Relatório da 1ª IR referente ao ano de 1930/31, mss. Arquivo do Museu do Índio).

Não ouvi ninguém contar sobre esta expulsão dos Makonawa. Contam só que teriam morrido, em decorrência de conflitos, já que eram tão valentes. Moravam na região do Mapoã, Catipari e Seruini. Havia o Makonawa velho, ou seja, o pai, e os seus filhos. Dizem que andavam sempre em fila e nunca levantavam a cabeça. Eram cheios de marcas, cicatrizes. Não são outra “tribo” como se refere a documentação do SPI, mas Apurinã, parentes ainda próximos de moradores do igarapé Tumiã. “Matavam de brincadeira”, cortavam, “faziam as bandas” e salgavam a carne do morto; “não comiam, faziam só escalar”, segundo moradores atuais do Tumiã.

Mas, na história de Chicão eles comiam, sim. Chicão conta acerca dos Makonawa mas está falando, também, de seu lugar de moradia, da sua colocação. Os primeiros a morarem no Cujubim, onde mora Chicão, teriam sido os Makonawa. É para lá, afinal, que levavam as

¹⁷¹ Palmira, da comunidade Marienê.

mulheres que buscavam, a princípio, para casar, mas na realidade para comer, no Catipari. Os moradores do Catipari, reunindo sua parentela, teriam vingado exemplarmente estas mortes, “acabando” com os Makonawa. Pedro Rafael teria visto ainda a briga e uma mulher “rolada.”

Na época em que estive no baixo Seruini, os moradores se organizavam para conseguir que esta região fosse, como o alto do Seruini, também reconhecida como Terra Indígena. Participei, assim, de reunião na comunidade Manhã, tendo resultado destes encontros (e de outros em outros locais) relatório que encaminhei à FUNAI (Schiel, 2003). Chicão é aquele que tem, provavelmente, mais problemas com os não índios, uma vez que mora próximo a Limeira, comunidade bastante populosa (ver mapa 06 e informações sobre o Seruini). Segundo conta, já foi ameaçado, sua família saiu¹⁷² do local em decorrência de ameaças; os plantios de Chicão são sistematicamente queimados, além de estar sempre em conflito com o vizinho por causa do gado¹⁷³.

É nesse contexto que Chicão reconstrói a história do lugar, lugar exato, “colocação”, onde mora. Conta o tempo que mora ali, 36 anos, e que “estou comendo e dando comida para meus filhos com o que minha mãe plantou.” Contar dos Makonawa é reconstruir a memória do Cujubim, da sua moradia, em função do conflito presente e afirmando a presença indígena.

A presença dos Makonawa se percebe através das fruteiras, - açazeiro, pupunheira, mangueira, etc. – que Pedro Rafael lhe contou terem sido plantadas por eles, e das almas, “curupiras”, insistiram muito tempo em assombrar. Foi Palmira, mãe de Antônia, mulher de Chicão, que “ajeitou” o lugar. Ainda que não trabalhe “chupando” as pedras de doenças, Palmira trabalha em sonho. Ajeitar lugares assombrados é uma das coisas importantes que um pajé tem que fazer.

¹⁷² “A minha mãe foi embora por causa de conversa de branco, ela deixou sua colocação. Deixou muito plantio. Deixou pupunha. Deixou banana. Deixou abacaxi. Deixou cará. Deixou batata. E meus irmãos, meu tio, saíram tudo chorando com pena da colocação deles”

¹⁷³ “Daniel fez campo em cima da sepultura da minha prima, do meu sobrinho, da minha tia.”

História das Colocações¹⁷⁴

Chicão - Vou contar o nome de meu colocação. Lá onde eu deixei a minha avó. Lá onde eu deixei as minhas irmãs. Saí de lá, eu cheguei aqui. Lá onde eu deixei minha tia. Eu fiquei sem pai, sem mãe, estou morando só. Agora estou morando no meio dos meus parentes.

Iaiá - Eu saí de lá também, eu vim morar aqui, eu tenho a minha colocação aqui.

Chicão - Para pegar a história para gravar. Nós vamos conversar hoje das nossas colocações.

Iaiá - Eu estou sabendo minhas colocações.

Chicão - Eu saí, deixei minha colocação.

Iaiá - Eu deixei meu esposo enterrado abaixo da Colocação da Amadeu. Deixei minha mãe enterrada lá também. Deixei a minha irmã, deixei meus irmãos enterrados lá. Deixei meu avô, minha avó, meus irmãos enterrados lá.

Chicão - A minha mãe me chamou para ir embora, no meio dos cariú. A minha mãe deixou colocação dela. Eu estou comendo a fruta que ela deixou.

Iaiá - A sua tia ficou enterrada na beira do Mapoã?

Chicão - Cariú de lá quer me jogar fora. Aí para onde que eu vou?

Iaiá - Você ia para casa de sua mãe? Ela quer voltar?

Chicão - Eu não vou mais, não. O Francisco não vai mais para lá.

Iaiá - Deixei cemitério do meu pai. Deixei o cemitério da minha mãe, com os netos dela, com os netos dela, eu deixei lá no São Francisco. Meus filhos, meus netinhos, meu irmão Chagas, eu deixei no Ipiranga. Cemitério do meu cunhado, cemitério das minha irmãs, cemitério dos meus filhos, cemitério das minhas filhas, cemitério da minha avó, cemitério do meu avô, cemitério da minha tia Josefa, Chiquinha, Maria. Meus primos Edmundo e Bento foram enterrados aqui. Eu deixei pai, avô, avó, no alto do igarapé do Seruini. Eu saí lá de cima, morei onde o Mano Amadeu mora. Aí saí, morei na boca da Saburiã, do Saburiã. Eu saí e morei abaixo da Manasa. De, lá eu saí e morei aqui e estou aqui ainda.

¹⁷⁴ **Narradores: Iaiá Lopes Apurinã (Orupa) e Francisco Lopes Apurinã (Koruatu).**

Transcrição: Francisco Lopes Apurinã, Koruatu

Edição: Juliana Schiel, Itumaro.

Comentário

Este diálogo foi gravado no contexto em que contavam para mim o nome de cada uma de suas colocações. São informações que anotei para produzir o relatório acima citado (Schiel, 2003). Ainda que este contar tenha a ver com a metodologia de pesquisa desenvolvida durante o levantamento do PPTAL, esta memória que se constrói no espaço é uma constante de várias histórias.

Iaiá vai contando dos locais onde morou, mas principalmente, vai contando quem foi enterrado em cada um dos locais. Muitos contam que, antigamente, a cada morte o local de moradia era abandonado. No Tumiã, ainda fazem isto comumente. Em outros locais, ainda que mais raro, também não é difícil este abandono, seja por desgosto, tristeza por ver aquilo que pertenceu ao morto, seja pelo medo de sua alma. As colocações de Iaiá deposita, nos seus mortos, a sua lembrança. É desta forma, pelos mortos de sua parentela que ela se identifica como pertencente, inscrita, talvez, no território do rio Seruini.

Manezinho¹⁷⁵

Meu avô Manezinho que contava essa história:

Lá no Kasãpurã que cariúu matou popũkaru. Lá mataram o avô do meu pai. Lá que era a casa do nosso avô. Aí, eles correram para a cabeceira do Tanatini¹⁷⁶. Lá, os meus avôs moraram.

Lá, eles brigaram. Aí, o meu avô saiu da cabeceira do Tanatini e morou na boca do igarapé. Lá tem camburão, caco e sepultura de criança. Camburão grande!

Sáiram da boca do Tanatini e moraram no Salvador. Não tem um nome de igarapé Xipuã, abaixo do Salvador? Foi lá que meu avô Manezinho matou gente. Ele matou a mulher que gostava muito de cariú. Foi lá que colocou o nome do irmão do papai, Mamorutunu¹⁷⁷.

¹⁷⁵ **Narrador: Dionísio Lopes Apurinã (Makotuũ).**

Transcrição: Abel Apurinã, Aramakarú e Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*.

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

¹⁷⁶ Ver mapas 05, 06, para algumas das localidades. Igarapé com nome *Kasãpurã* na região do Catipari (mapa 07)

Foi no Mundola que eles se esconderam quando mataram pessoal. Se esconderam com medo de cariú.

Era lá que, antigamente, cariú matou muito nosso parente. Na cabeceira do Mundola tinha bacia e a capoeira grande. Tinha lá pupunha, buriti, que eles plantaram. O meu avô falava: “é aqui, meu neto, que ajuntei bacia.” O meu avô trouxe uma espingarda para ele. Naquele tempo não era espingarda, era rifle. Lá onde Rubens morou, urubu comeu gente: a gente escuta alma, ainda. Eu era pequeno e eu escutava meu avô e meu pai conversando. Foi lá que cariú judiou, matou, muito nosso parente. Aí, correram.

Crianças estavam morrendo de fome. Não tinha nada: não tinha sal, não tinha beiju, não tinha fósforo. Eles ficavam na mata: com medo! Eles comiam só tucumã e buriti seco. Viviam só com aquilo mesmo.

Meu avô matou na volta do Salvador. Ele matou a mulher com espingarda. Foi lá que ele matou a primeira mulher dele. O meu avô contou: “eu matei minha mulher aqui, porque cariú estava gostando muito dela.” Ele matou a mulher dele, Maroquinha. Aquela sova foi meu avô Manezinho que plantou.

Lá onde estava escondido, ele topou com Jacinto. O Jacinto topou com eles:

“Como vocês estão?”

“Nós estamos só correndo.”

“Compadre, não corre mais não. Agora, tu vai arrancar roça, cará, para tu comer.” Aí ele deu sal, roça, farinha. Aí ele foi vivendo lá. Lá ele encontrou Yomãe. Lá ele casou com Izeфа.

Era assim que meu pai contava para mim. Aí, meu pai morreu; eu estou vivo nessa terra, ainda.

De lá, nós veio descendo. Onde nós morava nós deixemos roça, banana, cará.

Agora, minha irmã casou com cariú. Ela não sabe mais nossa língua. A minha sobrinha, meu sobrinho não sabem nossa língua. Antes, pequenininho já sabia, agora não sabe mais, não. Eu perguntei para o filho do cariú, meu sobrinho, onde os avós dele moravam. Eles disseram que não sabiam, não.

¹⁷⁷ Observação de Dário e Abel: era o nome do pai do Manezinho: Mamorutunu.

O meu avô contava a história do Tsora; tinha vez que amanhecia. “É assim, meu neto, que tu conta!” É assim, meu cunhado, que eles contavam. Onde eu vou, eu falo a minha língua. Eu mando o filho do cariú - meu sobrinho mesmo - buscar água. Ele não entende.

Eu entendo a língua deles! “Me dá a faca!” Ele fica só olhando. Esses novatos, vão para festa, só ficam no escurinho. Tem festa; eles não cantam: não sabem! Os novato pegam o olho de buriti, não ligam. Não sabem cantar a modinha do buriti. Eles não querem mais saporãta, não querem mais olho de buriti, não querem mais urucum: querem só cachaça e extrato. Eles estão animados só se for festa de cima.

Comentário

Manezinho contou a seu neto, Dionísio, eventos ocorridos em vários locais - igarapés, colocações - do rio Seruini. Mais uma vez, é contada a trajetória, citando locais onde cada coisa se passou.

O primeiro lugar ao qual Dionísio se refere é o igarapé Kasãpurã. O avô de seu pai foi morto por “brancos” neste lugar. Dela para a cabeceira e da cabeceira – a cabeceira, provavelmente por ser longe e desabitada é lugar comum de esconderijo - para a boca do igarapé Tanatini. Este local comprova a passagem pelos “cacos” e pela sepultura de crianças.

Os lugares possuem várias marcas. Lugares onde “urubu comeu gente”, onde há almas, onde o tio nasceu e ganhou nome, onde seu avô matou a mulher.

O refúgio na mata são os momentos de medo que aparecem em várias histórias. Medo depois de perseguições de “brancos”; medo de represálias depois de alguma morte. Dionísio conta, ao que compreendo, duas fugas deste tipo: depois das mortes pelos cariú, quando as crianças estavam morrendo de fome e o alimento era só tucumã e buriti seco e depois que seu avô, Manezinho, matou sua mulher. Desta vez, foi salvo pela ajuda de Jacinto, que lhe ofereceu sua roça.

Onde nós morava nós deixemos roça, banana, cará. As antigas colocações e a passagem por elas são marcadas, também, pelo que se plantou. Volta-se com frequência a estes lugares, seja para apanhar frutas, colher, ou caçar os animais que vão atrás do alimento abundante.

Por fim, Dionísio contrasta este tempo do avô com o de hoje, quando as crianças não falam mais a língua, os jovens, segundo ele, só querem saber daquilo que é “do branco”, o perfume, a “festa de cima” (forró).

Tiro em Jacinto¹⁷⁸

Meu pai foi para cima. Pessoal estava namorando com a mulher dele. Acharam ela bonita, gostavam dela: estavam namorando com ela. Por causa disso, ele bateu ela. Aí, depois disso, ele cortou ela:

“Vou te cortar!”

“Pode me cortar, que eu te condeno!”

Ele subiu. Desceu com matrinxã. Deixou na casa do cariú. Chegou na casa dele. Os valentes vieram. Atiraram ele. Vieram três. Trouxeram espingarda.

Eles puxaram a espingarda. Meu pai ia descendo, aí tomou susto do tiro. Ele pegou a espingarda dele. Atiraram nele. Não deu para ele puxar a espingarda. A bala pegou na coxa.

“Mãe Emília, me dá a espingarda, me dá a espingarda!”

Pediu a espingarda para atirar. Ele não estava podendo mais. Ela não deu a espingarda. Se não, acabavam de matar ele.

Nessa hora ele não prestava mais para nada. Os outros foram embora.

Eles deixaram papai lá. Foram embora. Minha mãe correu para o posto, contar para o Leonardo.

“O Jacinto foi atirado.”

“Está bem.”

Aí, correram. Pegaram a rede. Colocaram ele na rede. Carregaram. Chegaram no posto.

“Como ele está?”

“Ele está doente. Quebrou a coxa.”

Perguntaram para o Leonardo quem atirou.

“Os parentes do Pamonha. Foi o Pacu que atirou.”

“Está certo. Por que atiraram?”

Leonardo deu um rifle e uma espingarda. Papai não prestava mais: estava todo quebrado. Pessoal foi embora para o Mixiri¹⁷⁹.

¹⁷⁸ **Narradora: Palmira Lopes Apurinã (Kūpaturo Moaku).**

Transcrição e tradução: Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*.

Edição (narrativa misturada Apurinã e português): Juliana Schiel, *Itumaro*.

¹⁷⁹ Ver mapas 05 e 06 para algumas das localidades.

Chico e Manezinho estavam combinando de ir atrás dos que atiraram. Titio Capitão foi lá. Não tinha ninguém. Foram embora. Não encontraram ninguém lá. Eles foram, caçaram os outros no mato: não acharam. Foram dois dias: não acharam mais ninguém. Aqueles que atiraram, não acharam. Voltaram.

Os outros perguntavam: “cadê eles?”

“Nós não achamos.”

“E agora?”

“Terminou a briga.”

Aí devolveram a espingarda para o Leonardo.

Pessoal que atirou deixou tudo o que era deles. Eles já foram, mas não acharam ninguém. Papai ficou aí doente. Cariú ficou cuidando dele. Aí inchou muito. Ficou daquele jeito, vida toda. Você viu?¹⁸⁰

Não prestava para nada. Só buraco. Ele vivia aí mesmo, daquele jeito. Os cariú que passavam remédio nele.

Não prestava para nada. Ele amarrava só com pano. Você viu ele assim? Ele esquecia de amarrar, às vezes. Fedia. Pus. Iwa osso bagaçado. Furado todo canto.

Yatoko, Yatoko¹⁸¹. Bala quebrou, ‘bagaçou. Tamanho do osso. Kerunukapunha¹⁸². Tudo miudinho, o osso. Madeu sabe. Esbagaçado pite. Foi aquele tiro que matou ele.

Foi o mesmo pessoal que cortou titio Capitão. Por causa de mulher, também. Com um terçadão grande. Cortaram ele, uxunukape¹⁸³.

Ele vinha de tarde. Contavam que ele estava trepando com a Maria Preta. Pessoal falava que o Tsora dormia mais ela. Não era verdade, não. Mentira! Agora tem mentira, né? Nem aproveitou nada.

Ele amolou o terçado já de tarde. Ele amolou o terçado dele - cortou assim! Nesse tempo, o papai morava aí no posto. Eu me lembro: eu era pequena. Eles vieram mais os cariú. Ele vinha mais um bocado de cariú. Topou com eles, cariú livraram, defenderam ainda um pouco.

Cariú pegou terçado. Na hora que ele cortou, cariú pegou o terçado. Aí os outros empurraram o terçado, aí cortaram aqui. Terçadada aí, aqui, na venta - arreou! Torou tudo! Quando torou, torou inté o osso. Assim, assim... Ananapotu¹⁸⁴, osso, mesmo, torou, utxupuũ.

¹⁸⁰ Para o Dário.

¹⁸¹ Tamanho do osso (medindo).

¹⁸² Quebrou tudo.

Inchou osso, mesmo: do dente¹⁸⁵. Terçadão usawaka¹⁸⁶. Se o pessoal não pegasse terçado, tinham matado ele. Cortaram com terçado.

Aí, ele não podia comer. Pessoal utxukatapurú, assim, lenço nata¹⁸⁷. Aí, eles já estavam terminando de amarrar. Tudo inchado! Esse aqui: arreado! O que ele comia? Ele não podia fazer nada!¹⁸⁸ Ele não comia. Eles abriam a boca dele e davam na colher. Ele não podia fazer nada: davam só mingau para ele. Quando o pessoal chegava, ele não estava valendo de nada. Torou, né? Segurou só um pedacinho. Aí, ele passou esta lua, esta lua, esta lua; muitos meses, doente. Pessoal amarraram, amianata¹⁸⁹. Estava inchado.

Terçadão usawakupotu¹⁹⁰. Ficou roxo, masakatu¹⁹¹. Podrezão aqui. Kariwa apokari¹⁹²

Mamãe apanãta kaporana¹⁹³, aquele remédio do mato mesmo. Mamãe axuãtaru kaporana¹⁹⁴, remédio do mato: a senhora conhece? Kaporana é aquele da beira do rio, que tem uns paus. Kaporana é remédio, cozinha a casca dele.

Finada mamãe cozinhava, axuãtaru. Finada mamãe esfriava, lavava assim. Lavava, lavava; o finado titio Capitão. Lavava golpe, lavava golpe. Kariwa taca remédio, taca remédio. Todo dia, ukunate, ukunate¹⁹⁵. Arokatutu, arokatutu.¹⁹⁶ Eu não apreciava aquele, não. Ananapotu.

Quantas luas ele passou, doente! Quanto mês, quanta lua ele passou doente, não come, né? Só mingauzinho, mingauzinho: não podia abrir a boca.

Aí custou, urukutxa¹⁹⁷. Aí pessoal costurou assim o negócio. Uotsapũka¹⁹⁸. Você viu vovô assim, ainda? É grande, né, meu filho?

¹⁸³ Eu lembro ainda.

¹⁸⁴ Inchou.

¹⁸⁵ Observação de Dário: “deve ter torado os dentes”.

¹⁸⁶ “Cortou com terçadão” .

¹⁸⁷ Pessoal amarrou com lenço (para segurar o pedaço arreado).

¹⁸⁸ Observação de Dário: “ele estava desesperado da vida”.

¹⁸⁹ “Ele doente”.

¹⁹⁰ “Cortou ele”.

¹⁹¹ “ Podre, fedendo” .

¹⁹² “ Os cariú lavavam” .

¹⁹³ Mamãe foi buscar *kaporana*

¹⁹⁴ Cozinha *kaporana*.

¹⁹⁵ Todo dia, todo dia.

¹⁹⁶ Todo dia lavava.

Kona okaru; eraketxuru¹⁹⁹. *Ele ficou bom. Com a marca: assim.*

O irmão daquele que atirou papai, cortou aquele titio Capitão. Mesmo lá, também - no posto - cortaram Capitão. Aí, cariú mandou matar, porque fizeram daquele jeito. Vocês não mataram ele? Não acharam!

Aí Seu Leonardo falou: “deixa aí, não acharam, nem nada, então acabou-se.”

Não matou aquele que atirou papai, nem cortou aquele que cortou titio Capitão. Foram atrás, não acharam. “Vocês foram atrás, não acharam eles.” Ele é o chefe daqui, né? Nosso chefe, o Leonardo. Aí: pronto!

Kona epuna²⁰⁰. *Em cima daquele, kario unoropata²⁰¹. Em cima daquele mesmo: Antônio Pontes deixou ele cheio de golpe de novo, ukarotapuna²⁰².*

Meu tio, daquele mesmo ele morreu, ukarotapuna. Armação do pessoal. Daquele jeito mesmo ele morreu.²⁰³

Antigamente, briga foi assim. Foi assim mesmo a briga com o meu pai. Ele saiu daquele jeito, morreu para lá.

Aí, papai adoeceu, kona epuputu²⁰⁴. Ficou aleijado. Papai uketakaru²⁰⁵. Eu não era gente ainda, não. Mano Custódio parece já tem já, pouquinho. Não tem nem eu, nem mano Amadeu. Só Elza, finado Custódio, Kaxarapa. Pakunu gente. Kona nota, kona mano Madeu, kona awaparu.²⁰⁶

Aí, depois - papai aleijado - nós têm. Papai fez nós. Não sei se os outros, né? Ninguém não sabe. Aleijado daquele jeito, como ele ia fazer menino, ainda?! Não pode fazer: não pode envirar. É, a perna quebrada, quanto ano passou? Para ele levantar, utopaku.

¹⁹⁷ Ele ficou bom.

¹⁹⁸ “ Costuraram o couro dele” .

¹⁹⁹ “ Ele não morreu não; não mataram” .

²⁰⁰ “ Não morreu” .

²⁰¹ “ Cariú bateu de novo” .

²⁰² “ Do mesmo jeito” .

²⁰³ Observação de Dário: “morreu cheio de golpes (marcas)”.

²⁰⁴ “ Não tinha mais condições” .

²⁰⁵ Papai ficou aleijado.

²⁰⁶ “ Três pessoas. Não havia eu, não havia mano Madeu: não existíamos” (tradução minha).

Não pode levantar; osso quebrado, okutuã. Não pode levantar. Aí, amuanata, amuanata, daquele jeito mesmo. Iya nukaru, aleijado, tokoru hĩkama, fazia roçado. Ixirĩka koatata²⁰⁷, daquele jeito mesmo. Cortava seringa, daquele jeito mesmo. Aleijado, mesmo. Tokoru hĩkama²⁰⁸, ixirĩka koatata. Botava roçado, coivarava, aleijado, aleijado mesmo. Upũpasa²⁰⁹, deixou roçado ainda, quando ele morreu.

Cará, banana, tudo ele deixou. Quando ele morreu, eu estava grande, já. Você parece que estava pequeno ainda. Uxirĩka, uxurũkapu²¹⁰?

Levaram ele, ukutã, para cima. Os meninos já tudo grande, já. Os meninos tudo grande, Jamil. O mais novo, esse aí, o Paulo, o caçula.

Enterraram onde era a casa dele. Enterraram ele no Ëporoã. A sepultura é onde ele morava. Na colocação dele mesmo.

Passou do Manukunukuã. Passou do Furo Grande. Passou do Salvador. Passou do Mondola. Passou de S. Miguel. Passou do Katxĩkapuru. Passou do Tanatini. Passou do Xapanã. Passou do Recanto.

Todas as colocação: muita colocação dele²¹¹.

Comentário

Esta narrativa coloca alguns personagens e um local, o Posto Marienê, posto do Serviço- de Proteção aos Índios, no rio Seruini, no local onde mora atualmente Palmira. Os personagens são Jacinto, suas mulheres Joana e Emília, Capitão *Tsora* e Leonardo.

Jacinto era pai de Palmira, Amadeu, Iaiá, Elza e outros vários velhos do Seruini. Era casado com duas mulheres, Emília e Joana, irmãs também do Capitão *Tsora* ou Gabriel. Filho de José Lopes, cearense, foi criado por José Cobra, índio Apurinã. É comum ouvir de seus filhos: “meu pai era filho de cariú, mas só falava na língua, mesmo.” Ser filho de cariú explica o aspecto físico de alguns filhos, o cabelo crespo. Por outro lado, todos são respeitados por falarem o Apurinã. Alguns, como Elza, por saberem as histórias de antigamente, ou por saberem rezas e trabalharem em sonho, como Palmira.

²⁰⁷ “ Cortava seringa” .

²⁰⁸ “ Botava roçado” .

²⁰⁹“ Daquele jeito mesmo ele morreu” .

²¹⁰ “ Você não lembra, não (para Dário)?”

²¹¹ Observação de Dário: “Colocações dele pescar, porque ele era pescador (do Posto Marienê)”.

A perna manca, resultado do tiro de que conta esta história, era o que buscavam aqueles que tentavam reconhecê-lo nas fotos do Posto Marienê. A foto que vários afirmaram categoricamente ser dele, era aquela em que ele se encontrava numa casca, com vários peixes. Isto se explica: Jacinto era o pescador do Posto Marienê, o encarregado de fornecer peixes. Ressaltavam também o chapéu, outra de suas marcas, marca que Amadeu, seu filho, também herdou.

Na primeira parte, Palmira conta que “pessoal estava namorando a mulher dele.” Dentre esse “pessoal”, ela identifica pelo menos o que atirou: era Antônio Pacu, irmão de Pamonha, “pessoal” de Sabino, Bernaldo e Zé Cochina. Eram parentela antiga do Seruini, que acabou abandonando este rio em decorrência dos conflitos. Eles repetidamente aparecem nas histórias nas brigas com a parentela dos atuais moradores do Seruini. Namoravam Joana.

Jacinto bate e “corta” a mulher, que o ameaça. Ainda hoje não é incomum mulheres apanharem dos maridos, ainda que isso seja motivo de polêmica e eventuais abandonos. Também estas histórias aconteciam nas gerações passadas e já ouvi de mulheres que as mães tinham marcas de “terçadas.” Algumas abandonavam estes maridos “ruins”, quando tinham lugar para ir. Outras reagiam. Uma mulher me contou, certa vez, que, farta de apanhar, partiu a espingarda do marido em duas, deu metade para ele e afirmou que ele bateria, mas ela bateria também, e só parariam quando estivessem mortos.

Leonardo, encarregado do posto, aparece como pessoa a quem procuram e que interfere diretamente na disputa. É ele quem fornece a arma para que tentem executar a vingança e que, uma vez que esta não se efetua, determina o fim da briga. São relações de poder, relações misturadas entre a dinâmica Apurinã e o Posto Marienê que aparecem.

Fugir logo após uma briga é, obviamente, recorrente. Levam a temporadas na mata que outras histórias contam ou à mudança para locais distantes, na esperança que eles sejam inacessíveis aos que os perseguem. Ao que já observei, esta situação em que a vingança não ocorre rapidamente, mas se adia e fica permeando relações longas, ainda que espacialmente distantes, é bastante comum. A vingança parece ficar, então, como uma possibilidade, que muitas vezes se efetua, mas, na maior parte das situações, não.

Durante o trabalho, Palmira trazia sempre lembranças afetivas de seu pai. Gravou a “reza” dele, as músicas de ninar que ele cantava. Nesta história é este pai “aleijado”, que vivia tendo que tratar o osso “bagaçado”, que tinha ferida fedendo na perna, que aparece. É também a força, resistência, dele que ela parece querer ressaltar: “aleijado” mesmo ele trabalhava; plantava muito roçado, pescava para o posto todo.

O mesmo “pessoal”, a mesma parentela, é responsável também por “cortar” Surá. Gabriel, Surá ou Capitão *Tsora* é personagem importante do posto e, na verdade, célebre na região por causa de história que narro mais à frente, a da morte de Antônio Pontes. Cortam o seu rosto, que “arria.” Pelo que me explicaram, a pele do seu rosto, cortada na altura do nariz, teria descolado. Surá não tinha muita sorte com o rosto, pois, na briga com Antônio Pontes, seu rosto voltaria a arriar.

“Aleijado”, Jacinto ainda “fez menino.” Esta história se passa antes de Palmira nascer e, depois disso, a sua família cresceria. Jacinto morre do seu ferimento, mas muitos anos depois.

Palmira conta, então, de como ele foi enterrado. Foi onde ele morava, “para cima”, no alto do rio Seruini. Ela vai enumerando as suas colocações que vão passando para se chegar no Êporoã, onde está sua sepultura..

Morte de Antônio Pontes²¹²

Eu vim com meu pai até chegar aqui. Cariú ia me matando. Cariú ia matando ele.

Eu morava com meu pai no posto. Eu trabalhava no posto e lá mesmo os cariú queriam me matar.

Madeu, meu cunhado, fez a festa. O valentão foi. Só bebendo cachaça com os companheiros dele. Ele estava embriagado: pegou meu pai e açoitou; ficou calcando, enforcando ele.

Meu primo Gabriel viu, aí disse:

“Solta meu tio, senão eu vou te bater.” Quando Gabriel falou assim, ele soltou. A festa já ia amanhecendo. Amanheceu o dia, ele foi embora.

O cariú chegou na casa dele. Assim que ele chegou, ele falou que ia convidar os caboclos. Ia chamar os caboclos para acabar com eles.

Ele fez a festa. Convidou o pessoal da Maria Mucum²¹³, Raimundo Henrique, Manoel Cabeça.

²¹² **Narrador: Alfredo de Souza Apurinã (*Kusuãtaruru*).**

Transcrição: Abel Apurinã, *Aramakaru*, Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*

²¹³ Parentela que morava no igarapé Mixiri, afluente do Seruini.

Estava lá na casa dele, aquele que morreu. “Vocês mesmos convidam o pessoal do posto”, Manoel Gomes disse. “Se eles vem para cá, nós vamos ouvir eles aqui.”

A minha mãe, quando ouviu esta conversa, percebeu alguma coisa. “Quando cariú vem convidar nós, nós não vamos!”

Meu pai falou: “vocês são muito medrosos.”

Minha mãe disse: “tu que não tem medo, tu vai.”

Meu cunhado Custódio estava mais nós, na nossa casa. Custódio falou: “se vocês forem, eu vou mais vocês.”

Meu cunhado, Madeu, tinha descido para a boca do Seruini²¹⁴. Foi deixar borracha para comprar as coisas.

Aí, eles desceram para convidar o Madeu. “Você não vai?”

“Não vou, porque eu cheguei hoje, estou cansado de remar, já.”

Nós fomos descendo devagar, só na bubuia. Chegamos na festa. Quando chegamos lá, tinha muita gente. Todo mundo só bebendo cachaça. Nós chegamos, e ficamos tudo sentado no banco, só espiando pessoal.

Meu cunhado Chagas começou a briga, ele e o Raimundo Henrique. Raimundo Henrique não gostava do pessoal do Seruini. Aí Chagas puxou a filha do Raimundo Henrique para dançar.

”Hã! Você não dança com a minha filha, iya kona você. Não dança com minha filha! Eu não gosto de vocês, pessoal do Seruini!”

Meu cunhado bateu nele. Aí, Raimundo Henrique levantou e bateu também.

Aí, quando começou a briga, o patrão já saiu com o povo deles. Aí, nessa hora, encheu de gente. Quando eles chegaram, foram batendo em todo mundo.

Meu irmão Nastácio viu: “ Hã! estão batendo nos meus cunhados.” Estava só ele na porta. Meu irmão bateu de volta. Caiu quatro, só do murro que ele deu! Aí, pegaram o Nastácio e bateram nele.

Aí eu falei assim: “Vocês não faz isso, não!” Nessa hora, estavam batendo meu cunhado.

Meu pai só sentado... Daí, o Antônio Pontes puxou o meu pai. Dessa altura, assim, a casa; jogou meu pai embaixo. Ele pegou peça de motor velho e jogou - de cima da casa - no velho. Aí desceu o pessoal do coisa - pessoal misturado com branco, já, pessoal chamado Lulu - pegou um pedaço de pau, tacou na cabeça dele. Cortou ele aqui, cortou ele aqui. Só sangue!

²¹⁴ Ver mapas 05, 06.

Aí, compadre Custódio falou: “Cariú bateu titio. ‘Bora matar ele.’” *Aí eu disse “Não, vamos embora.”*

Nessa hora, meu pai estava morto, já²¹⁵. Compadre Custódio levantou ele e ele acordou.
Iwa, só sangue, só sangue, mesmo!

Compadre Custódio viu ele daquele jeito, aí ele disse: “Compadre, eu vou matar cariú!”

“Compadre, não mata ele, não!”

“Eu vou vingar a morte do meu tio!”

Nessa hora, o velho ia andando de quatro pés. Muito sangue!

Custódio atirou em cima da casa. Awinia.

“Hum! Caboclo atirou nós; caboclo atirou nós!” *Aí, quando Antônio Pontes entrou para dentro, chamou o companheiro dele. Lá ele puxou a espingarda. Quando ele pegou a espingarda, ele falou: “Vamos acabar com os caboclos!”*

Aí, nós corremos. O velho ia andando na frente. Eles viram uma árvore branca, atiraram pensando que era nós. O chumbo variou, pegou no braço da minha mãe, no meu pai.

Eu e Custódio fiquemos num baixo, deitados. Compadre Custódio atirou um: caiu um. Aí eu - besta velho! - atirei: caiu outro.

Aí, depois que atiremos, “bora correr!” *O Rubens estava no meio dos cariú. Quando escutou os tiros, falou: “Os cariú atiraram meus parentes. Eu vou reparar qual meu parente que mataram.”* *Nós tinha embarcado na casca, já. Aí cariú falou, “cadê eles, cadê eles?”*

Nessa hora, o velho estava só sangue, na casca.

Nós chegemos na casa do meu cunhado Madeu. “Ei, Madeu, tá dormindo?”

“Que foi que vocês fizeram?”

“Cariú ia acabando com nós.”

“Vocês mesmo gostam de ir na festa de cariú. Cariú não gosta de vocês. Cadê os outros meus cunhados? Cadê meus irmãos?”

“Acho que cariú acabou com eles, já.”

Nós, nessa hora, ia descendo. Já era quase de dia. Nós chegemos já de dia na nossa casa.

Compadre Custódio falou assim: “Madeu, nós matemos cariú.”

“Cadê o velho?”

“‘Taí”. Para mim, ele já tinha morrido.

²¹⁵ Fala-se em morte para desmaios, ou qualquer forma em que a pessoa fica desacordada.

Na frente de nós, meu pai chegou.

Aí, nós perguntamos pro Madeu: “Como nós vamos fazer?”

“Deixa cariú acabar com nós aqui mesmo.” Lá mesmo nós ficamos.

Aí Madeu falou para nós: “vocês ficam no mato, aí. Ficam aí mesmo. Cariú vai acabar com vocês aí.”

Aí, nós combinemos assim: “‘Bora correr?’ ‘‘Bora!’’ Aí, nós pegamos nossa farinha e deixemos escondida no mato. Lá, nós deixemos tudo, só levamos nossa rede. Lá, nós passemos muita fome.

Aí, soldado chegou! Aí, quando os soldados chegaram disseram: “cadê eles, cadê eles?” Aí falaram assim “diz para o Madeu vir aqui.”

Compadre Madeu foi. “Vocês ficam aqui mesmo. Pode cariú querer matar vocês, lá. Não vão, não.”

Chegando lá, perguntaram pro compadre Madeu: “Cadê o criminoso?”

”Eu não sei, não.”

“Você pode abuscar eles agora.”

Nós se escondemos na cabeceira do igarapé. Só comia piabinha; nós comia só aquele, mesmo. Aí, compadre Madeu chegou e perguntou:

“Vocês estão aqui?”

“Nós estamos aqui.”

“Eu vim dizer que kariwa perguntou por vocês.” Aí ele disse assim: “vocês ficam aí mesmo, eu vou reparar eles lá.”

Compadre Madeu ficou três dias só para dizer que estava caçando nós.

Compadre Madeu saiu de novo, para conversar.

Quando chegou lá perguntaram: “Cadê o pessoal?”

“Eu não achei eles, não.”

Aí, cariú disse assim: “vai caçar eles!”

Aí, Compadre Madeu voltou para a casa dele.

Aí, o Julião foi caçar nós também. Aí, Chagas foi caçar nós também. Aí, já mandaram caçar Madeu já, quando ele estava na mata.

Julião chegou: “Patu²¹⁶, você está aí?. Cariú vai matar vocês!”

“Agora você pode ir, nós vamos acompanhar você.” Aí eu fui até a casa do Julião, depois voltei para trás. As mulheres ficaram na mata.

Aí, perguntaram para o Madeu: “cadê eles?”

“Eu não achei, não. Fome matou eles, já.” Nós não levamos fósforos, não levamos sal: a gente não tinha levado nada.

Aí falaram: “Agora tu fica aqui; quando tu vê eles, tu avisa para nós.”

Nós ficamos lá mesmo, trabalhando na cabeceira do igarapé. Aí, cariú disseram, “fome já matou eles tudo, já.”

Nós voltamos para casa do Madeu, aí fomos fazer farinha para nós comer. Ficamos lá.

Aí, tinha um homem por nome Moacir. Aí ele viu eu lá.

“Hã, Madeu está escondendo o criminoso, já. Hã, eles estão lá. Madeu que está escondendo eles: eu vi eles lá.”

Aí, chamaram compadre Madeu de novo. Aí, o Moacir falou:

“É mentira do Madeu: eu vi ele lá.”

Compadre Madeu falou: “Eu não sei. Moacir, que sabe, vai abuscar eles lá. Agora ele tem que abuscar eles.”

Aí, Compadre Madeu voltou para trás.

Pessoal perguntou:

“Tu viu eles?”

“Não.”

“Agora, tu vai buscar eles. Se você não for buscar eles, você vai ficar no lugar deles. Nós vamos pegar você ainda.”

Quando os cariú falaram que iam pegar, Moacir correu.

Madeu falou: “Ah, Moacir está casado com minha irmã e está fazendo desse jeito! Agora, eu vou tomar a minha irmã do Moacir, porque ele só teve conversando.”

Aí, ele foi topar o Moacir no caminho.

“Você viu mesmo?”

“Não.”

²¹⁶ *Patu* (pai): a princípio, ambos eram Xoaporuneru.

“Daqui para frente, tu não tem mais mulher. Você está casado com minha irmã, por isso que tu diz assim. Por que tu anda com conversa, eu já vou levar minha irmã.”

Pegou e levou a irmã dele. O Moacir deixou conversa.

Aí, dois dias, mandaram chamar Madeu de novo.

Aí, perguntaram para o Madeu:

“Cadê?”

“Não sei, não.”

De lá, eu sumi.

Aí o pessoal perguntaram, Madeu disse: “Já foram embora, tão lá na Lusitana, lá pra baixo.”

Aí, perguntaram para os cariú: “Não, já foram embora, ’tão longe: na Lusitana.”

Aí, os cariú saíram, foram baixando devagar. Quando chegaram, os outros cariú perguntaram: “cadê os pessoal que mataram?”

“A gente não sabe, não.”

Os policiais perguntaram para os cariú. “Eles já correram já.” Aí, os policiais deixaram de mão. Aí, os outros perguntaram “cadê eles?” “Já morreram, já.”

Dois anos passemos na mata. Passemos um ano na mata: certinho mesmo!

D. Laura: “Passemos três anos ali: não saía para canto nenhum.”

Nós vivia só no nosso papiri. Aí, depois disso, ficava trabalhando na casa do meu cunhado, compadre Madeu²¹⁷. Aí, ele ficou me escondendo: “eu não vou dar meu cunhado para o cariú levar.”

Aí, Compadre Madeu falou: “Tu fica aí mesmo, tu não vai aparecer no meio do cariú, não. Tu fica aí! Pode cariú te matar por aí.”

Aí, eu fiquei lá mesmo, trabalhando na sova, cortando seringa. Compadre Araújo ficou trabalhando mais eu. Era pequenininho ainda. Eu estava trabalhando na sova. Lá já comecei a namorar com a tua sogra²¹⁸.

Aí, quando eu estava trabalhando, meu pai falou: “eu já vou-me embora daqui. Tu fica aqui: eu vou-me embora para o Tumiã²¹⁹”, papai falou. “Você fica aí: cariú vai matar tu aí.”

²¹⁷Cunhado porque a irmã de Alfredo era casada com Amadeu.

²¹⁸ Para Dário.

²¹⁹ Ver mapa 04, para algumas localidades.

Aí, meu pai veio para cá. Aí, ele veio para cá, no Santa Rita, e topou com os cariú. Os cariú do Bonfim esconderam a gente lá.

Os cariú disseram: “Vocês ficam aqui mesmo!” Aí, nós ficamos na casa, roçando estrada para trabalhar.

“Vocês ficam aí, que, no meu seringal, ninguém mexe com vocês!”²²⁰ Lá, nós ficamos escondidos, muito tempo, nós ficamos escondidos.

Aí, meu pai saiu e foi para um braço do Sepatini. Ele me deixou de novo. Eu falei: “Vamos embora para outro canto, também.”

Ele convidou eu para ir. “Não: eu vou ficar aqui mesmo. Tu vai embora!” Aí eu falei: “Vocês vão morar no afluyente do Sepatini²²¹, eu vou ficar aqui mesmo.” Ele foi para o Alegria.

Eu fiquei aqui, cortando seringa. Eu fiquei lá mesmo, morando, cortando seringa. Eu fiquei fazendo roçado, trabalhando na sova, cortando seringa. Aí, eu fiquei morando na Pedra - acima de Humaitá.

Passei esses tempos lá, todos esses seus cunhados nasceram lá, cresceram lá mesmo. Aí, fiquei morando no Barreirinho.

Aí, morei dois anos no Kaxiãna. Eu estive morando no centro, aí voltei para o mesmo lugar de novo, na beira do Tumiã.

Aí, eu cheguei para o Karumunaru. Trabalhei quatro anos lá, no centro. Aí saí, na beira do Tumiã, de novo. Passei treze anos na beira. Aí, saí daquele canto, morei na distância daqui para a casa do parente, ali. Aí, morei no igarapé grande, Mamoria²²².

Aí, cariú foi embora. Só eu.

Eu disse: “agora, eu vou embora. Vou caçar outra colocação para mim.”

Aí eu saí. Cheguei na Lusitana. Aí, cheguei no cariú. Fui direto para o cariú, pedi colocação para mim.

Aí, ele perguntou onde eu queria morar. Aí, eu disse: “você que sabe!”

Ele disse: “Tu mora na ponta do meu seringal. Borracha, você pode vender onde quiser. Agora, castanha, você tem que vender para mim.”

Passamos quatro anos.

²²⁰ Quem falou foi o patrão do Bonfim.

²²¹ Mapa 02.

²²² No mapa, Mamoruã.

Aí, o patrão falou: “agora, vocês tiram a terra para vocês em outro canto. Não quero que vocês mexe com a minha terra, não.”

“Eu vou sair daí, eu vou morar onde a FUNAI demarcou: t’áí seus castanhal!”

Aí, eu saí de lá, cheguei no Canacuri.

Agora, eu ainda tenho medo. Eu comecei a sair agora. Pode algum cariú ainda ter raiva de mim. Se eles me toparem, podem me matar, ainda.

D. Laura – Desde este tempo, eu vivia com ele; este tempo todo com ele. Eu era criança, não sabia. Agora já tem filho. Esse tempo todo com ele. Eu vim mais teu sogro. Até agora estou mais ele. Eu vivia todo tempo, mais teu tio, desse jeito, mesmo.

Eu vivia mais ele desse jeito, mesmo, com medo sempre. Aí, não tem jeito mais. Ninguém gostava dele: era perseguido. Aí, eu não sabia, nova, né? Não sabia de nada. Eu me arrependi depois. Eu estou mais ele: não tem jeito mais. O jeito é enfrentar. Eu estou com ele, assim mesmo. Já criei minha família mais ele. E até hoje, graças a Deus, estou mais ele. Mas ninguém gosta dele. Por causa desse cara que ele fez mal. Não gostam dele. Ele anda perseguido agora, até hoje. Deram prazo, parece, quarenta anos, para ele ser perseguido. Nem inteirou quarenta anos. Não sei quantos anos faltam para inteirar quarenta.

Comentário

Antônio Pontes é nome a respeito do qual se conta muitas histórias no Purus. Muitas destas histórias falam dele como patrão violento. Era primo de Antônio Juvêncio, também dono de seringal no Seruini. Segundo me narrou Maria Nascimento, moradora da Santa Vitória, Antônio Pontes era o dono do seringal na boca do igarapé Mixiri, enquanto Antônio Juvêncio o era no São Miguel.

Me contaram, uma vez, a seguinte história, que explicaria sua vinda para a Amazônia: Antônio Pontes era filho de homem muito rico e teria matado, no Ceará, o melhor amigo. Seu primo, Antônio Juvêncio, o chamou, então, para se mudar para Pauini. Lá, no seu seringal, matou brancos e índios. Ninguém conseguia matá-lo, pois a sua avó, do Ceará, o guardava com uma oração “muito grande.” Até que uma vez, em festa no seringal Ajuricaba, um seringueiro o feriu com uma faca. Ele percebeu, então, que a sua avó havia morrido. Logo após foi a festa em que Alfredo o matou.

Segundo Dário:

Antônio Pontes matou quatro homens. Caía n'água, já pegava um homem. E tinha uma faca própria, que ele furava a cabeça da pessoa. Durante festa, cacetava a cabeça dele e jogava cachaça.

Segundo Palmira

Chegava uma mulher, ele pegava à força. Criação, ele mata. Ele atira. No Purus ele fez assim: matou cachorro, até criança ele matou.²²³ Dançava nu na beira do rio. Ele dançou nu no Marienê. Ninguém sabe. Tinha festa, tem assoalho embaixo. Ele desceu mais a mulher. Escute aí: tuchando no cu dela. Só sangue. “T’ái: você queria isso aí!” Aí, subia de novo, dançava com outra.

Além de esposa cariú, Antônio Pontes era casado também com Maria Cochina, ou Maria Mucum, com quem teve um filho, Baltazar. Estava, então, inserido numa parentela Apurinã, a dos Cochina. D. Maria Nascimento era sua empregada, na época. Antônio Pontes era, então, parte de conflitos entre parentelas Apurinã. A sua morte também ia acirrar conflitos. Segundo Otávio, este evento teria trazido nova divisão aos Apurinã. De acordo com D. Maria, “depois que Antônio Pontes morreu, não tinha mais patrão. Aí cada um caçou seu rumo.”

D. Raimunda, cariú, me contava que logo após a morte de Antônio Pontes, seu espírito apareceu ao lado da rede dela. Ele falou: “quando mataram, tocava uma modinha assim”. Ele cantou para ela, então. Um pajé, me contando seus sonhos, contou que uma vez, Antônio Pontes apareceu e o chamou para beber – quando este era vivo, eles bebiam, habitualmente, juntos. No sonho, enquanto andavam, duas pessoas os acompanhavam. Antônio Pontes recomendava: “não olhe para o lado.” Pessoas tocavam, e ele, o pajé, pensou: “então, Antônio Pontes está no inferno.” Havia caixas e caixas de cachaça.

Na história de Alfredo, os dois momentos de briga são acompanhados de cachaça: a briga na festa de Amadeu, e a briga, com a conseqüente morte de Antônio Pontes, na casa deste. A primeira briga institui o ambiente de que algo iria ainda acontecer. Os dois grupos, os de aliados de Antônio Pontes e os parentes de Surá, começam, então, a se mover.

²²³ Frase originalmente no Apurinã, tradução de Dário. Original: “porco uketa, no Poros wapiukama, apãpaoka, amarunu oka”.

A briga se inicia pelo conflito entre Raimundo Henrique e o “pessoal do Seruini.” É então que Antônio Pontes vem e interfere. Joga o motor no rosto de Surá, que “arria” pela segunda vez na vida. Morre Antônio Pontes e seu empregado.

Amadeu foi “delegado de índios”, posto conferido pelo SPI. Genro do Capitão *Tsora*, Surá, é ele que fornece abrigo e proteção fazendo uma falsa intermediação com os “brancos.” É ele que protege os fugitivos, determina o fim do período de se esconder, trazendo-os para sua casa.

Amadeu tira sua irmã, Laura, de Moacir, em represália, segundo Alfredo, por este ter tentado contar aos *cariú* onde a família de Surá se encontrava. Alianças e oposições entre Apurinã, que estiveram presentes durante a vida de Antônio Pontes, também se acirraram e definiram após sua morte. Hoje, Moacir mora na colocação Santa Vitória, na beira do rio Purus, e é casado com Maria Nascimento, que era empregada de Antônio Pontes; Laura mora na comunidade Canacuri, no igarapé Tumiã e é casada com Alfredo, que conta a história. Nunca mais se viram.

A morte de Antônio Pontes mereceu atenção oficial. “Polícias” vieram e era com eles, provavelmente, que Amadeu tinha que dialogar e que interrogavam, de tempos em tempos, os *cariú* locais. Enquanto isso, a família de Surá permanecia escondida, no alto do igarapé. Eram protegidos por seus parentes, aliados; além de Amadeu, Chagas e Julião.

Sempre com medo, foram para a casa de Amadeu, onde Alfredo se casou. De lá, se mudaram para o Tumiã. Sempre se conta que a mulher de Surá, Chiquinha, era originária do Tumiã.

Mudar para o Tumiã, assim como Surá, depois para o Sepatini, era, provavelmente, permanecer em lugar longínquo e menos visado. No Tumiã, a rede de apoio eram os *cariú* e o patrão do seringal. Alfredo faz neste igarapé a sua trajetória, abrindo colocações e criando seus filhos.

Aí, cariú foi embora. Ele marca, com isso, o fim da borracha. Alfredo se muda, então, para a boca do Tumiã. Lá o patrão afirma que queria exclusividade somente na castanha. A borracha já não tinha mais valor.

A identificação da T. I. Tumiã reconheceu somente um perímetro no alto do igarapé. A região, também utilizada, no baixo igarapé, não foi reconhecida. Numa situação muito insólita, ninguém morava na Terra Indígena na época da demarcação. É assim que Alfredo decide ir para onde a “FUNAI demarcou.” Segundo contam, a vingança da família de Antônio Pontes teria um prazo de 40 anos para ser executada. Por isso, Alfredo ainda tem medo e sai com receio do Tumiã.

Makonawa²²⁴ (Jarina)

Meu sogro Cassiano foi pescar no Tumiã²²⁵. Chegou em meio de viagem, subiu. Irmão dele, João. Ele tinha combinado de deixar a borracha na boca do Tumiã.

A minha sogra já sabia que ia acontecer briga.

“Meu filho, vai abuscar água!”

“Minha filha, cozinha matrinxã!”

Um chegou da estrada. “Bora comer”, a filha convidou: “bora comer, mamãe.”

“Não quero, não! Eu não quero comer, porque, se o pessoal brigar, eu vou ficar o tempo todo comendo.”

Escutaram o tiro: “tuuqui! tuuqui!” Aí, o povo do Jeremias correu.

Nessa hora, minha avó foi buscar o beiju. Ela topou um chorando: “O que fizeram com eles?”

Aí, quando encontrou, ela disse “tu tá é com preguiça!”. Aí açoitou ele.

Ele perguntou: “Vovó, vovó: cadê o papai?”

“Ele não está aqui, não. Ele foi atrás de inambu.”

“Ah, já mataram!”

“Quem matou?”

“Foi o povo do Mapoã que matou.”

Minha avó alagou a casca, para esconder. Os outros estavam só pastorando, para matar mais.

“Não vamos matar a nossa sogra: nós já matamos o filho dela.”

Aí, eles se ajuntaram, os irmãos tudo, já.

A outra mulher do Cassiano chegou do Mapoã e perguntou: “quem matou nosso marido?”

²²⁴ **Narradora: Jarina Apurinã, Aiparu.**

Transcrição e tradução: Abel Apurinã, Aramakaru e Dário Lopes Apurinã, Kakoyoru.

Edição Juliana Schiel, Ítumaró.

²²⁵ Ver mapa 04, para algumas das localidades.

“Foi seu irmão que matou.”

Monhoero veio, mais os irmãos dela. Eles trouxeram o filho dele de lá. Mataram. Aí, juntou os dois e deixaram só num canto. Aí, urubu comeu.

Aí, meu avô João via o pessoal, mas não tinha coragem de matar. Botava a espingarda, mas não tinha coragem de atirar.

O pessoal que matou foi embora. “S’imbora!” Chegaram no Sepatini.

Aí, a minha avó foi reparar. Achou só os ossos deles. Fome, fome... Os que foram reparar foram na mata. Nesse tempo, eles agüentavam tudo só com farinha. A casca que a minha avó tinha escondido, foi o que eles usaram para baixar.

O pessoal que eles foram caçar estava longe, já estava no Sepatini²²⁶, já.

Comentário

Os Apurinã do Tumiã sofreram, na história recente, com surtos de malária. Por anos, estiveram doentes e muitos morreram. Das últimas vezes em que estive no Tumiã, entretanto, não havia mais casos de malária, resultado da presença de um posto de saúde do convênio entre OPIMP (Organização dos Povos Indígenas do Médio Purus) e FUNASA (Fundação Nacional de Saúde).

A história recente dos moradores do Tumiã é marcada pela morte de Otávio, irmão de Jarina, e de Edmilson, filho de Jarina, há poucos anos, pelos filhos de Otávio. Foi em decorrência desta última morte que a família de Jarina se encontra, hoje, no Mapoã.

Jarina, *Aiparu*, narradora da história, mora no Mapoã, sangrador do lago de mesmo nome. Esta história narra, mais uma vez, eventos relacionados aos Makonawa, que foram também moradores do Mapoã. O local teria, até hoje, muitos curupiras, almas de seus mortos.

Segundo o que se falava na região, os moradores do Tumiã seriam índios sem contato. Não o são. Já nesta história levavam borracha para vender na boca do Tumiã, na beira do Purus. A história conta da morte de Cassiano. O motivo da morte, Jarina não conta. Vingança, talvez?

Cassiano foi pescar, caçar inambu, sua família ouve o tiro. Toda a movimentação em torno da morte aparece. A avó que vem e encontra o neto chorando. Para se esconder, alaga a casca. Os

²²⁶ Ver mapa 02.

Makonawa que permanecem na mata, mas decidem não matá-la. A sua mulher, que volta e sabe que seus irmãos mataram seu marido. Os cunhados de Cassiano o matam e terminam por matar, também, seu filho.

Os urubus os comem, e quando os parentes chegam, só restam os ossos. Ser comido por urubus é o destino desagradável dos mortos em brigas. Este comentário é repetido e marcante quando se narra estes eventos. Também quando se fala de lugares onde ocorreram mortes (“lá urubu comeu gente”). Quando se anda num caminho e se passa por estes lugares é com receio e apreensão pela presença das almas.

João, irmão do morto, deveria, certamente, vingar sua morte. Mas, algum sentimento o impede. Ele via os que mataram e não “tinha coragem” de atirar.

Também, como usual nas histórias, os que matam se refugiam em lugares distantes. O Sepatini, lugar antigo de moradia, origem de muitas famílias, é, também, lugar de refúgio.

Raimundo Cobra²²⁷

Meu pai, Raimundo Cobra, tinha casado com uma mulher. Aí disseram: “Raimundo Cobra tão feio, casou com uma mulher tão bonita!”

Uma mulher convidou a outra: “’bora tomar banho.”

Ela falou “vão matar nosso tio.”

“Por quê?”

“Porque ele, tão feio, está casado com uma mulher tão bonita!”

O pessoal que ia matar - pessoal dos Makonawa - foram buscar bala e toparam com ele no caminho.

“O que vocês foram fazer?”

“Nós fomos só passear.”

Ele falou: “Eu vou na casa de vocês.”

Eles responderam: “Não, nós vamos tirar açai, pra lá. Nós vamos já.”

²²⁷ **Narradora: Jarina Apurinã, Aiparu.**

Transcrição e tradução: Abel Apurinã, Aramakaru e Dário Lopes Apurinã, Kakoyoru.

Edição Juliana Schiel, Itumaro

Eles venderam açaí no Meteripuá²²⁸. Vieram bebendo cachaça. De lá, ele já estava esperando eles.

Na frente deles mesmo, ele quebrou o pau. Atirou no que vinha na frente: “tuqui!”, ele caiu. Aí, atirou no velho que vinha junto e quebrou a perna dele.

O filho do Makonawa foi falar com Raimundo Cobra. Perguntou: “Por que você fez isso: matou os outros?”

“É tão bonita, tua palavra!” Atirou nele também.

A mulher falou: “Vamos enterrar o pai de vocês.” Chegaram lá, ele quebrado, quebrado, quebrado...

Eles correram para o mato. Deixaram roça, deixaram tudo o que era deles. É por isso que eu tenho medo de briga.

Comentário

Mais uma vez, a história narra conflitos com os Makonawa. Desta vez, é Raimundo Cobra, pai de Jarina, que os mata, antecipando-se à ação dos outros. A preparação da morte tem o clima, com as pessoas adivinhando e comentando o que vai acontecer. Os que matam e os que morrem são próximos e a eminência de um conflito começa a permear o cotidiano.

Os que têm a intenção inicial de matar vão vender açaí e voltam bebendo cachaça. A cachaça, mais uma vez, está presente como um tipo de catalisador, constantemente presente quando se fala do momento do conflito.

²²⁸ Localidade de não índios próxima ao Mapoã (este no mapa 04).

História da Família²²⁹ (Jarina)

Eu estou contando história dos meus avôs.

Meu avô, quando via mulher bonita, fazia “hã! hã!”, para comer. Fazia pra ver se a mulher mangava dele. Se mangasse, já matava.

De manhãzinha, mataram a mulher, já levaram já. Antigamente, era assim, não podia ver mulher bonita, não. Aramakarú, Keparu, Kapokoi, esses três é que comiam muita mulher.

Eu saí do Otsaperuã²³⁰ e vim para o Tumiã, eu era criança ainda. Nós viemos para o Tumiã, nós moremos na boca do Mamoriá.

Eu saí da boca do Mamoriá, fui morar na boca do Irangá.

Eu saí da boca do Irangá grande, fui morar na boca do Irangazinho.

Eu saí da boca do Irangazinho, fui morar no Owapurunha. Lá mesmo eu casei. Lá minha mãe morreu, comeu melancia e jerimum junto. Ela comeu pama também.

Ela estava provocando²³¹ no barranco, pegaram a maqueira²³² para buscar ela, ela já estava morta, já. Foram pegar ela, não prestava mais para nada. Eu passava a mão na cara dela: “mamãe!”: não prestava mais não. Foi aquilo que ela comeu que matou ela.

Eu encontrei a minha avó chorando, estavam levando meu pai pra enterrar. Enterraram meu pai fazendo “hum, hum”, ainda. Foi assim que a minha mãe, meu pai se acabaram.

Quando nós saímos do Tumiã, nós fomos para o Catipari. Do Catipari a gente veio para cá, pro Mapoã.

- Maria:

Aí, meu irmão Olívio chegou aqui. Aqui mesmo nós passemos muita fome. A gente comprava farinha no cariú²³³.

²²⁹ Narradora: Jarina Apurinã, Aiparu.

Transcrição e tradução: Abel Apurinã, Aramakarú e Dário Lopes Apurinã, Kakoyoru.

Edição Juliana Schiel, Itumaró.

²³⁰ Afluente do rio Seruini, que é vizinho do Tumiã (não localizei este igarapé). Os outros são afluentes do Tumiã (alguns estão no mapa 04).

²³¹ Vomitando.

²³² Rede a moda antiga dos Apurinã, de malha aberta.

O Olívio levou nós para fazer farinha. “Agora, vocês faz farinha para vocês.” Aí, meu irmão fez roçado. Agora, a gente tem roça já. Se meu irmão não chegasse, acho que a gente tinha morrido de fome.

Antonio Olavo²³⁴ mandou nós atravessar. Falou para nós sair para morar dentro da área. Tinha muita gente enxerida. Cariú sovinava muito ali.

- Jarina:

A gente está morando onde tem muita carapanã. O seu cunhado²³⁵ estava vivendo daquele jeito: derrubando pau. Ele tinha só dois paus para terminar: “Eu vou derrubar amanhã, terminar tudo.”

O meu filho tinha matado o marido da Banisa porque ele alagava a casca dele, tudo ele fazia com ele. O meu filho não fazia nada, mataram ele.

Comentário

Jarina inicia a trajetória de sua família por seus avós que queriam comer, literalmente, as mulheres bonitas que viam. As referências ao canibalismo como algo dos antigos, do passado, não são incomuns. Como muito do que se fala do passado, em especial no que se refere à violência, tem um caráter ambíguo: afirmação étnica, de ser Apurinã, ou traço de “brabeza”, de selvageria. O infanticídio ou enterrar pessoas ainda respirando, a que se faz referência no presente, também trazem esta ambigüidade, ainda que sejam mais presentes. São elementos fortes, diacríticos. Na história de Jarina, “comer gente” parece que é parte destas imagens do “antigamente.”

Ela conta a sua trajetória pessoal, no tempo e no espaço. Fala da chegada ao Tumiã, e das marcas neste igarapé: as colocações em que foi morando. Conta, então, os episódios, sempre muito marcados, em todas as trajetórias, das mortes de seu pai e sua mãe. As imagens são fortes, presentes: sua mãe vomitando no barranco; ela passando a mão no seu rosto; seu pai que é enterrado fazendo “hum, hum.”

²³³ Não índio.

²³⁴ Antonio Olavo é um dos moradores da comunidade São José, na T. I. Catipari- Mamoriá

²³⁵ Falava com Dário, da metade Metumanetu, oposta à Xoaporuneru, de Edmilson.

Jarina e sua filha Maria contam os episódios recentes, da morte de Edmilson e suas conseqüências. A morte trouxe o medo, tanto para a família de Jarina, quanto para o “pessoal do Tumiã.” Um grupo temia que o outro quisesse ou matar mais, ou se vingar.

O período de privações, que acompanha estes episódios de medo, é descrito por Jarina e Maria. Eles passam fome, vão morar onde “tem muita carapanã”, ou seja, lugar de vargem, perto do rio Purus, onde “cariú sovina”, ou seja, onde há disputas por recursos, castanhais. Foram morar no Catipari, na aldeia São José, mas voltaram para o Mapoã. Os locais antigos de moradia, na beira do Mapoã, não foram todos reconhecidos, e, por isso, tiveram que adaptar a sua moradia às fronteiras demarcadas.

O irmão que salva a família é Olívio. Dário contava que ele foi achado num “pau queimado” junto com sua irmã. Foram criados por brancos; a menina morreu. Há poucos anos, coincidindo com esta peregrinação da sua família, ele se casou com Isabel e foi morar junto da mãe, irmãs, filhos e filhas destas.

Esta história foi transcrita de forma incompleta. Quem me auxiliava na transcrição era Abel, filho de Otávio, morto pelo filho de Jarina, Edmilson. Abel, junto com seu irmão, vingou a morte de seu pai. Ele insistiu em ouvir e transcrever esta história, mas quando a narrativa se aproximava dos episódios relacionados a estas mortes, eu me senti tensa e acho que ele e Dário também. O trabalho foi interrompido antes do final e eu não insisti em voltar.

História da família²³⁶ (Ambrósia e Baratinha)

Ambrósia - Quando o meu pai viajava de noite, para roubar. Disparou a espingarda “tuqui!” Não machucou ele, não. Ele não botava chumbo, não: botava só a pólvora.

Aí não foram mais, não. Nós não tinha nada porque ele só vivia correndo no mato. Agora é tu.

Baratinha – Não. Eu era pequena nesse tempo, ainda.

Ambrósia – É mesmo! Tu era pequena, nesse tempo, ainda. Meu pai que contava assim, que a espingarda disparava. Não sei conversar minha conversa, não.

Lá meu pai morreu. O nosso avô acabou lá no Mapoã²³⁷ mesmo. Eu tenho vergonha de conversar. Já está bom, já.

Comentário

Os moradores do Tumiã são tidos como “brabos.” Quando eu os conheci, diziam, no Catipari, e mesmo na UNI, que eram índios sem contato. De fato, não o eram, naquele tempo: a primeira coisa que notei é que moravam em pequenas casas. Os mais velhos falavam um pouco de português. Mais tarde, fica-se sabendo que trabalharam nos seringais. Ainda assim, aparentemente, o medo fez com que optassem por não ter um contato próximo, seja com outros índios, com os *cariú*.

Na época em que eu os conheci, esta opção tinha como consequência ninguém saber que eles estavam quase acabando, em decorrência da malária que os acometia havia anos. Ainda há pouco tempo, chegar numa aldeia desta parentela sem avisar significava não encontrar ninguém, pois todos “corriam” para a mata.

Baratinha e Ambrósia são filhas de Jeremias. Elas contam, deste tempo, de andar sempre fugindo. Seu pai “viajava para roubar” e ninguém tinha nada porque viviam “correndo.”

²³⁶ **Narradoras: Ambrósia Apurinã, Awaruepo e Baratinha Apurinã, Mayarupa.**

Transcrição: Abel Apurinã, Aramakarú e Dário Lopes Apurinã, Kakoyoru.

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

²³⁷ Mapa 04, para algumas localidades.

História de Família²³⁸ (Banisa)

Primeira aldeia deles²³⁹, no Atunharu. Lá, eles cortavam seringa.

Lá, eles criaram a mulher deles. Lá elas fizeram peneira, pão. Lá, elas aprenderam a fazer mandioca.

Eles saíram do Mapoã e moraram para cá. Lá no Formoso, eles brigaram. Lá, bêbados, um cortou o outro: Joaquim cortou Jeremias. Um ficou no Aõturú, um no Apokoru, um ficou no Amãpu.

Depois disso, chegou patrão. Primeiro, a mercadoria ia para o Acimã.

Joaquim estava caçando, topou pessoal com chapéu de alumínio²⁴⁰. “Lá vem cariú, lá vem cariú.”

Aí cariú chegou no Poção. Nesse tempo, “haã!”, eles faziam: cariú não sabia de nada! Jeremias, Joaquim iam só olhar e voltavam.

Aí, escutaram motor: “ruuum!” Eles escutavam motor e levavam ralo, maqueira²⁴¹ - pra mata! Aí, os cariú vieram de canoa, remando...

Eles tinham medo, porque, de primeiro, cariú acabava índio aqui. Eles só viviam com medo de cariú. Nesse tempo, mulher e homem viviam só de epomaku. Não tinham as coisas, não tinha roupa; tinha camburão, caco, tanga, pão. Aí, começaram a fazer panela, prato, colher, quando começaram a trabalhar para o cariú.

Lá eles cortavam seringa. Aí, eles vieram para o patrão deles. Os primeiros, que vieram, trabalharam aqui mesmo.

A sua avó falava que, de primeiro, eles só corriam no mato. Eles não conheciam motor.

²³⁸ **Narradora: Banisa Apurinã, Kapokuro.**

Transcrição e tradução: Abel Apurinã, Aramakaru e Dário Lopes Apurinã, Kakoyoru.

Edição: Juliana Schiel, Itumaro.

²³⁹ Do Joaquim, do Jeremias, do Casimiro.

²⁴⁰ Provavelmente “poronga”, chapéu com chama para cortar seringa.

²⁴¹ Antiga rede dos Apurinã, de malha aberta.

Aí, depois, eles fizeram casa. Antes, viviam só no papiri. Escutavam bacurau: “taac... taac...”; corriam. Escutavam coruja: “tsonomo... tsonomo...”; corriam.

Assim que seus avós contavam para nós.

Jeremias mandou Casimiro colocar o genro dele na cabeceira do igarapé, porque ele não gostava de Metumanetu²⁴².

Foi reparar colocação Poyanero – Três Barracas. Casimiro foi reparar, para por genro dele. Você²⁴³ nasceu lá. A Luzia nasceu lá também.

Nós saímos de lá, baixemos, fomos para o Ayapõkuru. Aí, ficamos morando lá, mais seu pai.

Titio Camilo saiu de lá, morou na Boa Vista (Katxutuama). Lá, eles plantaram muita pupunha. Nós também plantemos.

A sua prima casou com Chico, seu pai brigou com ele, “Não, agora você não briga mais com meu irmão.”

Edmilson, filho da Jarina, pediu a Luzia. Ele vinha lombrado, bebendo cachaça: pediu ela no meio do igarapé.

Seu pai era tuxaua. “Ele não presta para ser tuxaua, ele não sabe nem falar.”

A sobrinha dele chegou: “aah, titio, tu está achando bom dormir! Ou de faca, ou de terçado, ou de espingarda ele vai matar você. É bom você ir embora, porque pessoal vai lhe matar.”

“Me dá fósforo, meu irmão”, a Jarina pediu. Só a Jarina chamava ele tuxaua.

“Vão passear.” Ficou o Paulo, a Tonha, a Nair, mais ele. Ficaram relando mandioca.

Lá ele matou traíra. De dia, ele foi buscar patauá²⁴⁴.

O filho do cariú veio chamar ele: “Otávio!” Ele estava tratando peixe, Edmilson passou “Eei, meu tio!”

Foi descendo. Na canoa, papai na frente, o Siqueira atrás. Edmilson estava no toco da castanheira do porto. “Txeei!”, tiro. A Nair correu, levou o Paulo e a filha dela.

²⁴²Como explicado acima, uma das “metades” Apurinã.

²⁴³Ela narrava para Abel.

²⁴⁴Fruta da qual se extrai bebida.

Comentário

Banisa conta, desde a primeira aldeia, de Casimiro, Jeremias e Joaquim. Os três, irmãos, moravam no *Atunharu*. Criaram suas esposas, ou seja, casaram com elas pequenas. Duas eram irmãs, Alzira e Jarina, filhas de Raimundo Cobra (*Yomãe*) *Metumanetu*, que se casaram com Casimiro e Joaquim. Contam como esposa de Jeremias, Juraci, *Xoaporuneru* como ele.

A cachaça detona a briga, e eles se mudam. Neste tempo, o seringal se mantinha longe, no igarapé Acimã. Os olhos de Jeremias e Joaquim vêm a entrada dos seringueiros: os “chapéus de alumínio”. “Os cariú que não sabiam de nada”. Eram, provavelmente, seringueiros recém chegados do Nordeste, pelo barulho do motor. Novamente, os tempos na mata, por medo das matanças. O medo era tamanho que, com qualquer barulhinho na mata, eles corriam. A mudança é mostrada pela mudança nos objetos, pelas mercadorias. Começam a trabalhar regularmente no seringal.

Muitos falam do “pessoal de Jeremias” afirmando que “casam tudo misturado: irmão com irmã, tia com sobrinho.” Na narrativa, Banisa coloca isso como uma opção de Jeremias: ele “não gostava de *Metumanetu*.” Por esta razão, o pai de Banisa, Casimiro, a coloca com o novo marido em lugar distante, na colocação *Poyanero*.

Banisa narra a morte de seu marido, Otávio. Todo o clima que precede as mortes começa a se construir. Edmilson bêbado, pede a filha de Otávio, Luzia, em casamento. Ele nega. Os avisos começam a vir. O dia da morte é narrado com todos os pequenos detalhes: quem passou, quem falou, o que se fez.

Esta narrativa ficou, também, interrompida. Era a última que eu realizava naquele período. Abel começou a ficar tenso e triste. Eu perguntei se ele queria parar. Dário comentou que falar da morte do pai era ruim demais. Ficou assim.

História de Vida²⁴⁵

Eu morava no Saburiã. Cortava seringa, vendia na Zug²⁴⁶.

Meu primo convidou para morar no Seruini. Lá eu cheguei, trabalhando mais meu tio, Madeu. Eu pescava.

Vim morar no Tumiã, no Karumunanu. Lá eu cortei seringa. De lá, eu saí. Acabou cariú.²⁴⁷

Morei no Barro Vermelho. Lá eu casei.

Juliana, Zé, Edmilson, Antônio Olavo chegaram. Nós conversemos com eles. Nós, tudo doente. Nesse tempo, Manoel e Lino ainda eram vivos. Aí, Juliana foi embora.

Depois, eu morei no Pataqui. Aí o engenheiro chegou, me chamou para trabalhar. “’Bora tirar terra.”

A gente estava cansado de trabalhar. Aí, o engenheiro chamou para ir pra Pauini.

Aí, Guntá²⁴⁸ chegou. “’Bora para a terra de vocês.”

Eu cheguei aqui. Fiz roçado.

Agora, tu²⁴⁹ chegou. Está trabalhando desse jeito. Começamos a trabalhar oito horas até meio dia, da uma hora até quatro horas.

Comentário

Abel constrói o seu itinerário através de trabalhos que executou e da sua relação com os cariú. As suas idas ao rio Seruini; os “cariú” que “acabaram”. Provavelmente foram embora com a queda definitiva do preço da borracha, na década de 80; a minha passagem, conduzida, aliás, pelo seu inimigo, Edmilson; a demarcação da terra, com o engenheiro e Gunther Kroemmer, que, segundo ele, falou para que mudassem para dentro da terra demarcada. Por fim, o trabalho comigo: das oito até meio dia, da uma às quatro horas.

²⁴⁵ **Narrador: Abel Apurinã, Aramakaru.**

Transcrição: Abel Apurinã, Aramakaru e Dário Lopes Apurinã, *Kakoyoru*

Edição: Juliana Schiel, *Itumaro*.

²⁴⁶ Antiga fazenda da empresa Zugmann, no rio Seruini. Saburiã, afluente do rio Seruini (ver mapa 05).

²⁴⁷ Quando os cariú foram embora, passaram a levar a borracha para o Seruini.

²⁴⁸ Gunther Kroemmer, antropólogo da OPAN, Operação Amazônia Nativa, do município de Lábrea, AM.

²⁴⁹ Referia-se a mim.

Conclusão

“O problema agora pertinente é o de explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura.”
(Sahlins, 1990: 194)

A história Apurinã, nas suas histórias, tem, junto de si, um universo cosmológico. Fala de outras terras, fala sobre como os Apurinã chegaram onde estão hoje. Trata de mundo que os Apurinã continuam a viver. Trata dos velhos, do *tronco velho*. Trata de onde eles vieram e do que passaram, para serem o que são hoje.

Por que contar estas histórias? A antropologia, afirmaria Viveiros de Castro (2004), coloca um problema, antes de tudo, político e revolucionário. Coloca que o pensamento não é único, e desafia esta pretensão com as suas possibilidades inúmeras. Por outro lado, é o respeito “pela capacidade cosmológica de outros povos” (Almeida, in Sahlins & Almeida, 2004), que se pode obter. Contar outra história talvez sirva para isto: para que ela seja respeitada.

* * *

O valentão chegou no bar. Foi quebrando tudo. Vinha um para bater nele, ele que pegava e batia. “Ca! Pu! Pei!” E o índio lá, fazendo o cigarrinho dele... Vinha outro. Ele batia. “Pei! Pu! Pa!” E o índio lá, fazendo o cigarrinho dele... Ele chegou no índio: “E aí, não vai fazer nada, não?!”. “Estou esperando você cansar...”
(Piada contada na UNI)

Os heróis das histórias Apurinã são sempre frágeis, na aparência. A *Patxiri*, mulher, pequenininha, executa a vingança quando os homens não fizeram. Também os animais, na história de *Tsora*, capazes das ações difíceis, são sempre os menores, a ariramba e o quatipuru - são pajés. O pequeno *Tsora*, é o chefe, o poderoso. *Kanhunharu*, aparentemente fraco, solitário, distraidamente parece ignorar a ameaça dos outros contra ele. Mas como ele tinha *ciência*, sabia o que armavam; sem falar nada, revertia a situação a seu favor; só morre, ou muda-se para a lua, quando quer.

Os pajés, também, são sempre assim. Aparentemente marginais, falhos para os seus, eles dominam e compreendem um universo muito mais amplo do que os outros. Quando se cansam, vão embora. Como *Kanhunharu*, são independentes. O seu conhecimento é sua resistência calada.

Os Apurinã sempre contam que foram “escravos”, que “branco acabou muito índio aqui”. Mas, também, alguns dizem que: “branco matou muito índio, mas índio matou muito branco”. Vieram os seringais, o Posto Marienê. Muitos Apurinã foram para o alto dos igarapés. “Sofreram muito”, como muitos falam. Entretanto, como seus heróis, não perderam a independência, e nem ao menos deixaram de contar sua própria história, nos seus próprios termos.

Glossário

Açoitar: bater.

Amã: anajá (Apurinã).

Ambé: espécie de cipó, usado para tecer. Não muito apreciado porque tem muitos espinhos.

Anana: abacaxi (segundo o dicionário Aurélio [Holanda Ferreira, 1986]: tupi; segundo os

Apurinã: termo Apurinã para abacaxi; também *tsayoku*).

Apreciar: ficar assistindo, ver.

Arabani: pedra de doença; feitiço.

Arengar: brigar (Houaiss, 2004: “ conflito verbal”)

Awire: rapé dos Apurinã, espécie especial de tabaco com misturas.

Azunhar: arranhar (com as unhas).

Beiju: bolo feito de mandioca.

Bolo de *matxiõka*: beiju.

Bubuia: “Boiando ao sabor da corrente; flutuando, sobrenadando” (Aurélio). “Descer de bubuia”: descer o rio ou igarapé aproveitando a correnteza, sem remar.

Caba: vespa, marimbondo (Houaiss, 2004; “língua geral”).

Caboclo: índio (Regionalismo)

Caco: prato de barro.

Camburão: vaso grande de barro.

Carapanã: pernilongo (para o Sul/Sudeste)

Cariú: não índio.

Chapéu: a classe dos chapéus é mais ampla do que o sentido no sul/sudeste. É qualquer coisa que vá na cabeça: cocar, capacete, boné...

Cotocoruca: cocuruto.

Doruku: segundo D. Elza, pequena flauta (Apurinã)

Empate: do verbo empatar. Palavra muito popularizada a partir do movimento seringueiro no Acre. Ações que impeçam, fisicamente, a continuidade de uma obra.

Encantar: no uso do Purus, diz-se da passagem, sem morte, para uma existência não humana ou para outra terra.

Encante: seres ambíguos, hora humanos, hora não humanos.

Envira: entrecasca de árvore, usada para cordas e amarradias (cf. Holanda Ferreira [Aurélio], 1986: “embira”).

Epomaku: tanga (Apurinã).

Escalar: salgar a carne ou peixe.

Espinhel: armadilha com vários anzóis.

Estrada: estrada de seringa; caminho aberto entre as seringueiras que dão leite.

Extrato: perfume.

Festa de cima: forró.

Festa de baixo: festa Apurinã, no terreiro; xingané.

Gíria: língua indígena (regionalismo amazônico; cf. Holanda Ferreira [Aurélio], 1986).

Gravatana: zarabatana: arma feita de tubo, através do qual se assopra pequenas flechas ou projéteis (Holanda Ferreira [Aurélio], 1986).

Questão: conflito, desavença, contenda (cf. Holanda Ferreira [Aurélio], 1986).

Jamaxim: cesto de carregar nas costas.

Javari: espécie de palmeira (cf. Holanda Ferreira [Aurélio], 1986).

Jiqui: armadilha de caça.

Katokana, mexikana: canudo feito de osso, utilizado para aspirar o *awire*, rapé (Apurinã).

Kema: anta (Apurinã).

Koputu: vaso de barro (Apurinã).

Maceta: grande.

Machucar: Esmagar com o peso e/ou dureza de outro; triturar; esbagoar (Holanda Ferreira [Aurélio], 1986).

Manikini: tapuru (ver abaixo) do tronco do amapá.

Manipuera: “suco leitoso da mandioca ralada, obtida por compressão e que contém o veneno da planta” (Holanda Ferreira [Aurélio], 1986).

Mapinguari: ser monstruoso, com referências em várias regiões amazônicas (cf. Houaiss, 2004 [“etimologia obscura”]).

Maqueira: rede de envira, aberta. (cf. Houaiss, 2004; língua geral)

Mariscar: pescar (Houaiss [2004]: pescar com tarrafa; no Purus/Juruá: pescar).

Marupiara: pessoa com sorte na caça (“tupi”, cf. Houaiss, 2004).

Matrinxã: espécie de peixe muito apreciada.

Nato: mãe (Apurinã).

Opo: tapuru (ver abaixo) grande do âmago do buriti e patauá.

Pajé: xamã (cf. Houaiss, 2004).

Paneiro: cesto grande, de carregar coisas.

Papiri: acampamento temporário (cf. Houaiss, 2004; Holanda Ferreira [Aurélio], 1986).

Patu: pai (Apurinã).

Patauá: espécie de palmeira, ou fruto desta palmeira do qual se extrai “vinho” (cf. Holanda Ferreira [Aurélio], 1986).

Pipioca: planta medicinal usada para diversos fins. Alguns consideram o principal remédio dos Apurinã.

Piquiá: espécie de fruta, parente do pequi (cf. Houaiss, 2004)

Popũkaru: Apurinã.

Provocar: vomitar.

Putetu: “caco”, prato de barro (Apurinã).

Quartos: quadris (cf. Houaiss, 2004).

Sanukunu: tapuru (ver abaixo) do âmago do patauá.

Sakatiro: armadilha de pesca.

Sapopemba: cf. sapopema: “raiz tabular” (Holanda Ferreira [Aurélio], 1986; tupi).

Samaúma (cf. Houaiss, 2004; tupi)

Saporiãta

Tapiti: “espremedor” de massa de mandioca (tipiti, cf. Holanda Ferreira [Aurélio], 1986).

Tapuru: bicho que rói fruta, folha ou o âmago de palmeiras (larva ou lagarta).

Terçado: facão (vernáculo; cf. Houaiss, 2004)

Tingui (do mato, de planta): planta ictiotóxica; utilizada para embriagar os peixes a serem pescados.

Tocaiar: esperar caça.

Txõkunuku: tapuru (ver acima) pequeno do âmago do buriti ou patauá.

Uxi: espécie de fruta (tupi, cf. Houaiss, 2004)

Upo: ver *opo*.

Varador: caminho na mata (varadouro, cf. Holanda Ferreira [Aurélio], 1986).

Vareda: caminho aberto por animal (sentido um pouco diferente de “vereda”: caminho estreito; Holanda Ferreira [Aurélio], 1986).

Vinho: bebida de fruta ou tubérculo, não necessariamente fermentada.

Xoai: tapuru (ver acima) das folhas de pupunha, paxiúba, juari e muru-muru.

Xingané: festa Apurinã (para alguns Apurinã, palavra em português; deve ser o aportuguesamento de *xĩkane*, tucano na língua Apurinã).

Xupatu: cesto improvisado, feito na mata (Apurinã).

Zoada: barulho (vernáculo; cf. Houaiss, 2004).

Bibliografia Citada

Fontes Primárias, Arquivos

Arquivo da DAF (Departamento de Assuntos Fundiários), FUNAI, Brasília

FUNAI 1987a *Identificação da A. I. Peneri-Tacaquiri, Município De Pauini/Am, 5ª Suer – Adr De Rio Branco.*

FUNAI 1987b *Identificação da A. I. Catipari-Mamoriá, Município De Pauini/Am, 5ª Suer – Adr De Rio Branco.*

FUNAI 1991 *Solicita Certidão Negativa: Interessado – Manasa (Madereira Nacional).*

FUNAI 1997a *Regularização Fundiária Da A. I. Peneri- Tacaquiri, Município De Pauini/Am.*

FUNAI 1997b *Regularização Fundiária da A. I. Catipari-Mamoriá, Município De Pauini/Am.*

FUNAI 1997c *Solicita Rever Demarcação Da T. I. Seruini/Mariênê.*

Arquivo da OPAN, Cuiabá

SCHROEDER & DAL POZ NETO 1992 *Projeto Pauini 1992-1994.*

Conselho Indigenista Missionário, Pauini

IASI Jr., A. 1979 *Situação dos Índios no Município de Pauini - AM. Relatório apresentado à FUNAI.*

Arquivo Nacional, Rio de Janeiro:

Tribunal Especial 1931 *Comissão de Inquérito na Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre.*

Tribunal Especial 1931 *Alegações de Defesa.*

Arquivo do Museu do Índio, Rio de Janeiro:

- CAVALCANTE, J. B. 1933 Exposição sobre Serviço de Proteção aos Índios, 5/07/1933.
- CHAUVIN, C. E. 1941 Relatório apresentado ao Cel. Vicente de Paulo T. da F. Vasconcelos, diretor do SPI, por Carlos Eugenio Chauvin, inspetor chefe do SPI no estado do Amazonas e Acre, referente às atividades da 1ª IR no segundo semestre de 1940, 27/01/41.
- CHAUVIN, C. E. 1941 Carta de Chauvin para Solon, 01/03/41.
- CHAUVIN, C. E. 1941 Carta de Chauvin 13/4/41.
- CHAUVIN, C. E. 1941 Carta de C. E. Chauvin, inspetor chefe do SPI no estado do Amazonas e Acre, a Antonio M. V. Estigarribia, 15/04/41.
- CHAUVIN, C. E. 1941 Carta de C. E. Chauvin, inspetor chefe do SPI no estado do Amazonas e Acre, ao Cel. Vicente de Paulo T. da F. Vasconcelos, diretor do SPI, 13/05/41.
- CHAUVIN, C. E. 1942 Relatório apresentado ao Cel. Vicente de Paulo T. da F. Vasconcelos, diretor do SPI, por Carlos Eugenio Chauvin, inspetor chefe do SPI no estado do Amazonas e Acre, referente às atividades da 1ª IR em 1941.
- FIÚZA, J. G. 1943 Relatório do segundo trimestre, apresentado a Sebastião Moacir Xerez, inspetor respondendo pelo expediente do SPI no estado do Amazonas e Acre, pelo inspetor José Gomes Fiúza, sobre inspeção no Marienê, 15/01/43.
- JACOBINA, A. P. 1944 Relatório apresentado ao Cel. Vicente de Paulo T. da F. Vasconcelos, diretor do SPI, por Alberto Pizarro Jacobina, inspetor chefe do SPI no estado do Amazonas e Acre, referente às atividades da 1ª IR em 1943, 15/03/44.
- JACOBINA, A. P. 1945 Relatório apresentado a José Maria de Paula, diretor do SPI, por Alberto Pizarro Jacobina, inspetor chefe do SPI no estado do Amazonas e Acre, referente às atividades da 1ª IR em 1944, 14/02/45.
- MALCHER, J. M. G. 1950 Representação do chefe do SOA, Serviço de Orientação e Assistência, José Maria da Gama Malcher ao Diretor do SPI, 15/02/50.
- MOURÃO, A. 1917 Ofício dirigido a Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPILTN, por Hamilton Mourão, da Secretaria do Estado do Amazonas, 05/12/1917.
- PEREIRA DE LEMOS, B. 1912 Relatório de Viagem ao Inauini de Bento Pereira de Lemos, ajudante da 1ª Inspeção Regional, SPI, 03/10/12.
- PEREIRA DE LEMOS, Bento 1921 Relatório apresentado a L. B. Barbosa, diretor do SPI, por Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPI no estado do Amazonas e Acre, referente às atividades da 1ª IR em 1920, 17/01/21.

PEREIRA DE LEMOS, Bento 1925 Relatório apresentado a. José Bezerra Cavalcanti, diretor do SPI, por Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPI no estado do Amazonas e Acre, referente às atividades da 1ª IR em 1924, 02/03/25.

PEREIRA DE LEMOS, Bento 1928 Relatório apresentado a. José Bezerra Cavalcanti, diretor do SPI, por Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPI no estado do Amazonas e Acre, referente às atividades da 1ª IR em 1927, 3/01/28.

PEREIRA DE LEMOS, Bento 1929 Relatório apresentado a. José Bezerra Cavalcanti, diretor do SPI, por Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPI no estado do Amazonas e Acre, referente às atividades da 1ª IR em 1928, 01/29.

PEREIRA DE LEMOS, Bento 1930 Relatório apresentado a. José Bezerra Cavalcanti, diretor do SPI, por Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPI no estado do Amazonas e Acre, referente às atividades da 1ª IR em 1929, 08/02/30.

PEREIRA DE LEMOS, Bento 1932 Relatório apresentado ao Diretor do Departamento Nacional de Povoamento por Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPI no estado do Amazonas e Acre, referente às atividades da 1ª IR em 1930/31, 18/04/32.

SANT'ANNA DE BARROS, J. 1934 Relatório de José Sant'Anna de Barros, inspetor substituto do SPI no estado do Amazonas e Acre, das atividades da 1ª IR em 1933, 06/02/34.

SERPA, H. 1945 Postos Indígenas do SPI. Seção de Estudos do SPI.

SOLON, Leonardo 1919 Carta de Solon, Encarregado do Posto Indígena Marienê, a Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPI no estado do Amazonas e Acre, 31/12/19.

SOLON, Leonardo 1922 Carta de Leonardo Solon, Encarregado do Posto Indígena Marienê, a Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPI no estado do Amazonas e Acre, 30/10/22

SOLON, Leonardo 1930 Carta de Leonardo Solon, encarregado do Posto Indígena Marienê, a Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPI no estado do Amazonas e Acre, 31/12/30.

SOLON, Leonardo 1932 Relação dos nomes e idades dos índios residentes no Posto Marienê no rio Seruini, 31/12/32.

SOLON 1941 Carta de Leonardo Solon, encarregado do Posto Indígena Marienê, a Carlos Eugênio Chauvin, inspetor chefe da 1ª IR, 10/01/41.

SPI 1911 Decreto n.º 9214, 15 de dezembro de 1911.

SPI 1912 Resumo do Relatório da 1ª IR referente 1911.

SPI 1913 Relatório da Diretoria do SPILTN referente a 1912.

SPI 1914 Carta do Diretor Interino do SPI ao Diretor Geral da Diretoria Geral da Agricultura, 9/09/14.

SPI ca. 1914 Documento incompleto.

SPI 1918 Fragmento de relatório da Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais.

SPI s/d Histórico relativo ao posto Marienê.

SPI 1919 Fragmento de Relatório de Atividades do SPI.

SPI 1930 Mapa de Postos e Delegacias do SPI.

SPI 1931 Memorial Justificativo das Medidas Patrocinadas pelo Cel. Manuel Rabelo a favor do Serviço de Proteção aos Índios.

SPI 1933 Exposição Relativa ao Serviço de Proteção aos Índios. Extrato do Processo n ° 3.414/33.

SPI 1942 Boletim Interno do SPI, 03/1942.

SPI 1943 Boletim Interno do SPI, n ° 24, 30/11/1943.

SPI 1947 Documentos do processo contra Ballalai, funcionário da 1ª IR do SPI, 03/47.

SPI 1951 Relatório das Realizações do SPI, SOA – Serviço de Orientação e Assistência.

SPI 1955/56 Documento Incompleto.

SPI 1958 Boletim Interno, 04/58.

SPI 1961 Mapa dos Postos e Inspetorias, 5/6/61.

SPI s/d Histórico relativo ao posto Marienê.

VELLOSO DA SILVEIRA, J. B. 1930 Carta de Velloso da Silveira, Delegado de Índios do Purus, a Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPI no estado do Amazonas e Acre, 12/07/30.

UNI/ União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas

SCHIEL, Juliana 1996 Documento, encaminhado à FUNAI, sobre morte de Julico Soares da Silva Apurinã.

Jornais

Correio do Purus 17/08/13. Lábrea

Jornal do Commercio, 27/08/13. Rio de Janeiro.

A Noite, 27/08/13. Rio de Janeiro.

SCHIEL, Juliana 1995 “Notícias de Pauini”. *Jornal Página 20*. Rio Branco.

Website

ISA (Instituto Socioambiental) 2004 www.socioambiental.org

Fontes Secundárias/Publicações

AGOSTINHO, Santo, 1984 *Confissões*. São Paulo: Paulus.

ALMEIDA, Mauro W. B., 1990 “As Colocações como Forma Social, Sistema Tecnológico e Unidade de Recursos Naturais”. *Terra Indígena*, Ano 7, n. 54, pp. 29-39.

ALMEIDA, Mauro W. B., 1992. *Rubber Tappers of the Upper Jurua River: the making of a forest peasantry*. Universidade de Cambridge: tese de doutorado.

AQUINO, Terri Valle de, 1977 *Kaxinawá: de seringueiro caboclo a peão acreano*. Universidade de Brasília: dissertação de mestrado.

AQUINO, T. T. V. & IGLESIAS, M. P. 1994 *Kaxinawá do Rio Jordão: história, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco: CPI.

ARNT & SCHWARTZMAN, 1992 *Um Artifício Orgânico: Transição Na Amazônia E Ambientalismo*. Rio De Janeiro: Rocco.

BASHKOW, I. 1991 “The dynamics of rapport in a colonial situation: David Schneider’s fieldworks on the islands of Yap”. In G. Stocking (ed.) *Colonial Situations*. HOA, vol. 07. Madison: The University of Wisconsin Press.

BAUMAN, Richard, 1992 “Performance”. In Bauman (ed.) *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. Oxford University Press.

BENJAMIN, Walter, 1992 “O Narrador: reflexões sobre a obra de Nikolai Lesskov”. In *Sobre Arte, Técnica e Política*. Lisboa: Relógio d’Água.

- BOSI, Ecléa, 1987 *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*. Edusp, São Paulo.
- BOSI, Ecléa, 2003 *O Tempo Vivo da Memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê editorial.
- CANDAU, Joël, 1998 *Memoire et identité*. Paris: PUF.
- CARNEIRO da CUNHA, Manuela, 1987 *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Brasiliense/EDUSP.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e Eduardo VIVEIROS DE CASTRO, 1985 “Vingança e Temporalidade: os Tupinambá”. *Journal de la Société de Americanistes*, 71. 191-208.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1978 *Os Mortos e os Outros*. São Paulo: Hucitec.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1999 “Xamanismo e tradução”. In *A Outra Margem do Ocidente* (org. Adauto Novaes). S. Paulo: Minc, Funarte/Cia das Letras.
- CASTELLO BRANCO, J.M.B., 1958 “Acreânia”. *Revista Do Ihgb*, Vol. 240, Julho A Setembro/ 1958.
- CHANDLESS, William 1866a, “Ascent of the River Purus”. *The Journal of the Royal Geographical Society*, n^o36: 86-118.
- CHANDLESS, William 1866b, “Notes on the river Aquiry, the principal affluent of the river Purus”. *The Journal of the Royal Geographical Society*, , n^o36: 119 - 127.
- CLASTRES, Hélène, 1978 *Terra sem Mal: o profetismo tupi-guarani*. São Paulo: Brasiliense.
- CLASTRES, Pierre, 1978 “Troca e poder: filosofia da chefia indígena”. In *A Sociedade contra o estado*. São Paulo: Francisco Alves.
- CLOUGH, S., 1878 *The Amazon: diary of a twelve month's journey by R. Stewart Clough*. London: South American Missionary Society.
- CRAPANZANO, Vicent 1991 “Diálogo”. In *Anuário Antropológico/88*. Editora Universidade de Brasília.
- CUNHA, Euclides da, 1960 (1906) *O Rio Purus*. Rio de Janeiro: SPVEA.
- CUNHA, Euclides da, 1946 (1909) *Á Margem da História*. Porto: Lello & Irmão.
- DAL POZ NETO, João, 1985 *Relatório de Reestudo da Área Indígena Caititu*. FUNAI/Manuscrito.

DIAS, S. O., 1879 *Fala com que o Exmo. Sr. Satyro de Oliveira Dias, Presidente da Província do Amazonas, abriu a 2ª Sessão da 15ª Legislatura, em 4 de abril de 1881*. Manaus: Tipografia do Amazonas.

documentos. S. Paulo: Editora Brasiliense.

EHRENREICH, Paul 1948 (1891). “Contribuição para a Etnologia do Brasil”. *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, vol. II: 93-136.

EHRENREICH, Paul 1929. “Viagem nos rios Amazonas e Purus”. *Revista do Museu Paulista*, vol. XVI: 279 – 312.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1985. *Withcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Oxford University Press.

FACUNDES, Sidney 1994 *Noun Categorization in Apurinã (Maipuran, Arawakan)*. Universidade de Oregon: dissertação de mestrado.

FACUNDES, Sidney 1996. *Hamo Ayōkatsopakataru Iye Popūkaruwakoru Sākire (Vamos Escrever A Língua dos Apurinã)*. Museu Goeldi: cartilha.

FARAGE, Nádia 1997. *As Flores da Fala: práticas retóricas entre os Wapishana*. Tese de Doutorado: Universidade de São Paulo.

FINNEGAN, Ruth 1968 *Oral Literature in Africa*. Nairobi: Oxford University Press.

FINNEGAN, Ruth 1978 *A World Treasury of Oral Poetry*. Bloomington/London: Indiana University Press.

FRANCO, Mariana C. Pantoja 2001 *Os Milton: cem anos de história familiar nos seringais*. Universidade Estadual de Campinas, IFCH, Tese de Doutorado. Campinas, 2001.

GONÇALVES, M. A. 1991 *Acre: história e etnologia*. Rio de Janeiro: Núcleo de Etnologia Indígena.

GOW, Peter 1991 *Of Mixed Blood*. Oxford: Oxford University Press

GOW, Peter 2000 “Piro, Apurinã and Campa: social dissimulation and assimilation as historical process in Southwestern Amazonia”. *International Conference “Comparative Arawakan History*: manuscrito.

GUIMARÃES ROSA, João 1968, *Tutaméia: terceiras estórias*. Rio de Janeiro: José Olympio.

HECKENBERGER, Michael 2000 “Rethinking the Arawakan Diáspora: hierarchy, regionality, and the Arawak Substratum of Ancient Amazônia”. *International Conference “Comparative Arawakan History*: manuscrito.

- HOBBSAWM, Eric & RANGER, Terence 1994 “Introdução”. In *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- JARAMILLO, H. 1902 *Breve Notícia sobre os vales do Purus e Madeira*. Manaus: Tipografia de M. Silva e Cia.
- KADARÉ, Ismail 1991 *Abril Despedaçado*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRÖEMMER, Gunther 1985 *Cuxiuara, o Purus dos Indígenas*. São Paulo: Loyola.
- LABRE, A. R. P. 1887 *Itinerário de Exploração do Amazonas à Bolívia*. Belém: Tipografia D’A Província do Pará.
- LABRE, A. R. P. 1872 *Rio Purus: notícia*. Maranhão: Tipografia do País.
- LIMA, Tânia Andrade 1986 “Cerâmica Indígena Brasileira”. In Ribeiro (ed.) *Suma Etnológica Brasileira*. Petrópolis, Finep/Vozes.
- MARACAJU, Br. 1879 *Fala com que o Exmo. Sr. Barão de Maracaju, Presidente da Província do Amazonas, abriu no dia 29 de março de 1879 a 2ª Sessão da 14ª Assembléia Legislativa da Província do Amazonas*. Manaus: Tipografia do Amazonas.
- MARACAJU, Barão 1878 *Exposição apresentada ao Exmo. Sr. Segundo Vice-Presidente da Província do Amazonas, Major Gabriel Antonio Ribeiro de Magalhães, pelo Presidente da Província do Amazonas, Exmo. Sr. Barão de Maracaju*. Manaus: Tipografia do Amazonas.
- MALINOWSKI, Bronislaw 1974 *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril.
- MALINOWSKI, Bronislaw 1983 *A Vida Sexual dos Selvagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- MAUSS, Marcel 1974 “Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a noção do eu”. In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp.
- MENGET, Patrick & MOILINIÉ, Antoinette 1992 “Introduction”. In *Memoire de la Tradition* (Aurore Becquelin & Antoinette Molinié, orgs.). Paris: Societé d’Etnologie.
- MONTEIRO, D. V. 1878 *Exposição apresentada ao Exmo. Sr. Segundo Vice-Presidente da Província do Amazonas, Agelésio Pereira da Silva, pelo Presidente da Província do Amazonas, Dr. Domingos Vacy Monteiro a 26 de maio de 1877*. Manaus: Tipografia do Amazonas.
- MORAIS, R. s/d *Romance do Purus*. S. Paulo: Melhoramentos.
- NETTO DO VALE, Cláudia 1986. *Popũnkare ou “Nós Mesmos”*. UNICAMP: dissertação de mestrado.

- NIMUENDAJU UNKEL, Curt 1987 *As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da Religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp.
- OKELY, Judith 1992 "Introduction". In Okely & Callaway *Antropology and autobiography*. London: Routledge.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco 1979 "O Caboclo e o Brabo". *Encontros com a Civilização Brasileira*, nº 11, Maio 1979: 101-40.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco 1988. "*O Nosso Governo*": os Ticuna e o Regime Tutelar. S. Paulo: Marco Zero. Brasília: MCT/ CNPq.
- OVERING, Joana 1990 "The shaman as a maker of worlds: Nelson Goodman in the Amazon". *Man*, 25: 602-619.
- OVERING, Joana 1995 "O Mito como História: um problema de tempo, realidade e outras questões". *Mana*, vol. 1, no. 1, outubro de 1995.
- POLAK, J.E.R. 1894. *A grammar and Vocabulary of the Ipurina Language*. London: Harrison & Sons.
- PENNA, H. F. 1854 *Fala Dirigida A Assembléia Legislativa Da Província Do Amazonas, No Dia 1º De Agosto De 1854 Pelo Presidente Da Província, O Conselheiro Herculano Ferreira Pena*. Barra Do Rio Negro: Tipografia De M. S. Ramos.
- PENNA, H. F. 1855 *Exposição feita ao Exmo. 1º Vice-Presidente da Província do Amazonas, o Dr. Manoel Gomes Correa de Miranda, pelo Presidente, o Conselheiro Herculano Ferreira Penna em 11 de março de 1855*. Barra do Rio Negro: Tipografia de M. S. Ramos.
- PEREIRA DE LEMOS, Bento 1930 Relatório apresentado a. José Bezerra Cavalcanti, diretor do SPI, por Bento Pereira de Lemos, inspetor do SPI no estado do Amazonas e Acre, referente às atividades da 1ª IR em 1929, 08/02/30. Manuscrito.
- POLLOCK, Donald K. 1985 "Looking for a sister: Culina siblingship and affinity". *Working Papers on South American Indians* 7.
- POLLOCK, Donald K. 1985 *Personhood and Illness among the Culina of Western Brazil*. Universidade de Rochester: Tese de Doutorado.
- PRICE, R. 1985 *First Time: the historical vision of an african american people*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie 1992 "História Kampa, Memória Ashaninca". In Carneiro da Cunha (org.) *História dos Índios no Brasil*. S. Paulo: Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp.

- RENARD-CASEVITZ, France Marie 1993 “Guerriers du sel, sauniers de la paix”. *L’Homme*, 126-128, abr-dez 1993, XXXIII (2-4), 25-43.
- RIBEIRO, D. 1993 (1977). *Os Índios e a Civilização: a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*. Petrópolis: Vozes.
- SAEZ, Oscar Calavia 1995 *O nome e o tempo dos Yaminawa*. Tese de Doutorado, USP.
- SAHLINS, Marshall 1988 “Cosmologias do Capitalismo: o setor transpacífico do sistema mundial”. *Anais da ABA*: 47-105.
- SAHLINS, MARSHALL 1990 *Ilhas de História*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- SAHLINS, Marshall 1997 “O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção”. *Mana* 3 (1) (2).
- SAHLINS, Marshall & ALMEIDA, Mauro 2004 *An interview with Marshall Sahlins*. Manuscrito.
- SANTILLI, Paulo 1994. *As Fronteiras da República*. S. Paulo: NHII-USP/FAPESP.
- SALGADO, Sebastião da S. 1853 “Relatório De Serafim Da Silva Salgado Sobre A Exploração Do Rio Purus”. In H. F. Penna *Fala Dirigida A Assembléia Legislativa Da Província Do Amazonas, No Dia 1º De Outubro De 1855 Pelo Presidente Da Província, O Conselheiro Herculano Ferreira Pena*. Barra Do Rio Negro: Tipografia De M. S. Ramos.
- SCHIEL, Juliana 1999 *Entre Patrões e Civilizadores: Os Apurinã E A Política Indigenista No Médio Rio Purus Na Primeira Metade Do Século XX* Dissertação De Mestrado: Unicamp.
- SCHIEL, Juliana & SMITH, Maira 2001 *Levantamento Etno-Ecológico/Complexo Médio Purus I/Relatório Final*. PPTAL/FUNAI: manuscrito.
- SCHIEL, Juliana 2003 *Área de Ocupação dos Índios Apurinã, da região de Pauini/AM, sem reconhecimento oficial*. Manuscrito.
- SCHULTZ & CHIARA 1955. “Informações Sobre Os Índios Do Alto Purus”. In *Revista Do Museu Paulista*, vol. IX: 181-121.
- SILVA COUTINHO, J. M. 1862. “Informações sobre o Rio Purus”. In M. C. Carneiro da Cunha *Relatório que à Assembléia Legislativa Provincial do Amazonas apresentou na abertura da sessão ordinária em 3 de maio de 1862*. Barra do Rio Negro: Tipografia de J. S. Ramos.
- SILVA COUTINHO, J. M. 1863. *Relatório da Exploração do Alto Purus*. Tipografia João Inácio da Silva.

- SOUZA LIMA, A. C. 1995 *Um Grande Cerco de Paz*. Petrópolis: Vozes.
- THE SOUTH AMERICAN MISSIONARY SOCIETY. 1872-6. *The South American Missionary Magazine*, vols. 6-11. London. Letters, Revs. Clough, Lee, Resysek, e Polak. [The British Museum]
- STEERE, J. 1901. "Report of a Visit to Indian Tribes of the Purus River, Brasil". *Report of National Museum*. 1: 388 - 393.
- TAUSSIG, Michael 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- TAYLOR, Anne Christine "Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro". *Man*, dez. 1993.
- TEDLOCK, Dennis 1992 "Perguntas concernientes a la antropologia dialogica". In Reynoso (ed) *El Surgimento da antropologia pos moderna*. Barcelona: Gedisa.
- TOCANTINS, Leandro 1961 *Formação Histórica do Acre*. Rio de Janeiro: Conquista.
- VANSINA, Jan 1985 (1966) *Oral Tradition as History*, London: James Currey
- VELLOSO DA SILVEIRA, J. B. 1928. *A Noite no Tártaro*. publicação do autor.
- VEYNE, Paul 1983 *O Inventário das Diferenças*. São Paulo: Brasiliense.
- VIEIRA, J. P. 1856 *Relatório apresentado à Assembléia Legislativa Provincial pelo Exmo. Sr. Dr. João Pedro Dias Vieira no dia 8 de junho de 1856*. Barra do Rio Negro: Tipografia de F. J. S. Ramos.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 1992 "O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem". *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 35, pp. 21-74.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2002 "Perpectivismo e multinaturalismo na América Indígena". In *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac&Naify.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo 2004 "And". *ASA Decennial conference dinner*. Manchester, Julho/2003. Mimeo.
- WEINSTEIN, B. 1993 (1983) *A Borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)*. S. Paulo: Hucitec.
- WOLFF, Cristina S. 1999 *Mulheres da Floresta: uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo: Hucitec.

Dicionários

BUARQUE DE HOLANDA FERREIRA, Aurélio 1986 *Novo Dicionário Aurélio*. 2^a. edição.
Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

HOUAISS, Antônio 2004 Dicionário Eletrônico. Rio de Janeiro: Objetiva.

Anexos

Anexo 1 - Resumo de Tsora

Para facilitar a leitura por leitores que não são Apurinã, faço resumo da história de *Tsora*, subdividindo-a em partes:

I. Nessa primeira parte, conta-se que no incêndio que ocorreu no começo do mundo, do qual escaparam três mulheres. Uma delas será a mãe de *Tsora*. O mundo pegou fogo; escaparam três mulheres no galho de um jenipapo. Desceu *Mayoroparo*, mulher monstruosa do céu, machucando os ossos dos que não obedeceram ao pai e à mãe; os ossos dos que obedeceram, serão macaxeira e batata. É a origem das plantas do roçado.

Mayoroparo encontra as mulheres trepadas no galho de jenipapo; elas, depois de *Mayoroparo* diminuir seus dentes, descem do pau de jenipapo. O filho de *Mayoroparo* está derrubando roçado; mas ele só tem cabeça. Não tem mulher. Um velho aconselha (as mulheres) a irem embora. Elas partem em viagem.

As mulheres encontram rara tirando mel de abelha. Elas pedem para ele matar a mulher, para que elas casem com o irara. Irara mata a mulher-cutia; mas as mulheres fogem dele, e continuam a viagem. Elas encontram o João-magro no igapó; enquanto apanham peixe, rindo, o João-magro mata uma delas. Sobram duas mulheres, que continuam a viagem.¹

II. Nesta parte, conta-se o ciclo de vingança contra os *Katsamãüteru*. Uma das mulheres que partem em viagem é *Yakoneru*, a mãe de *Tsora*. *Katsamãüteru*, com quem *Yakoneru* se casa, mata *Yakoneru*. Essa morte leva a *Tsora* e os irmãos a se vingarem, matando *Katsamãüteru*.

As duas mulheres vão até a casa dos *Katsamãüteru*. Encontram a velha, mãe dele, porque *Katsamãüteru* tinha ido caçar. Quando *Katsamãüteru* volta, encontra as duas mulheres. A velha diz que uma das mulheres, *Yakoneru*, será sua nora. *Katsamãüteru* vai caçar, e a velha (e agora sogra) trata da caça. *Yakoneru* cata piolho do homem, mas, com nojo, quebra no dente carvão e não piolho – conselho da sogra. Finalmente, quando acaba o carvão, *Yakoneru* quebra o piolho no dente, mas vomita com nojo. Por isso, o *Katsamãüteru* mata *Yakoneru*, e ele, ou eles (já que a denominação *Katsamãüteru* valeria para os vários “avós”) e a mãe a comem (“Vamos comer

minha nora!'). Jogam a “tripa” de *Yakonero* no algodoeiro, com seus filhos sendo gerados. Eles começam a crescer como passarinhozinhos. A avó impede que os *Katsamãũteru* os matem.

Esses filhos de *Yakonero*, pássaros e meninos, começam a seguir a avó quando ela vai ao roçado. Matam arara e macaco para a avó deles, que diz, para *Katsamãũteru*, que foi gavião quem matou, protegendo os netos. Os filhos de *Yakonero* são *Erotã*, *Uxorõku*, *Ekipaã*; e *Tsora*, o menor deles.

III. A partir desse ponto, os filhos de *Yakonero* começam a vingar-se de *Katsamãũteru*. Os quatro colhem castanha da palmeira anajá; os três primeiros derrubam trepados, *Tsora* ajunta no chão. Nisso encontram um *Katsamãũteru*. Usam um ardil para matá-lo: *Erotã* derruba os frutos e *Tsora* os recebe nas costas. Quando *Katsamãũteru* faz o mesmo a convite dos irmãos, morre quando o cacho cai em suas costas. Os irmãos dizem: “... nós vai matando eles, devagarzinhos, até nós acaba com eles”.

Quando voltam para a aldeia, os filhos de *Yakonero* vêem *Katsamãũteru* cozinhando a cabeça de *Yakonero* e a avó fazendo corda usando a cabeça de *Yakonero* como fuso.

Os filhos de *Yakonero* continuam a vingança. Dizem a *Katsamãũteru* que estão comendo anajá. Usam de novo um ardil para matar mais *Katsamãũteru*: *Tsora* coloca os caroços de anajá sobre os ovos para quebrá-los para comer; convencem *Katsamãũteru* a por os caroços nos ovos para bater. Ele bate e morre. Assim, matam o *Katsamãũteru*.”Ficaram tão alegres porque mataram *Katsamãũteru*”.

Os filhos de *Yakonero* usam outra vez de ardil para matar *Katsamãũteru*: oferecem castanha, dizendo para por no nariz dele. Com isso, vira mutum. “Assim que eles vai se acabando: os *Katsamãũterunu* todinhos”.

A avó continua a usar cabeça da mãe *Yakonero* como fuso. *Tsora* e os irmãos descobrem onde está a envira de tauari chefe, pegando fogo. Com isto, querem fazer nova armadilha.

Chamam o quatipuru roxo para tirar a envira. O quatipuru se queima e é por isto que ele é, hoje, roxo. Com a envira, os irmãos *Erotã*, *Ekipaã*, *Uxorõku* fazem corda, para matar ‘vovô’ *Katsamãũteru*. Cada um fez uma armadilha de corda; *Tsora* fez com uma cordinha pequenininha. *Katsamãũteru* escapa das armadilhas dos irmãos, mas cai na armadilha de *Tsorazinho*. Assim, o espinhel do *Tsorazinho* mata mais um *Katsamãũteru*.

A avó continuava a fiar a corda com o ‘coco’ da cabeça de *Yakonero*. Os meninos de *Yakonero* vão colher pequiá. *Erotã* pega o que não presta; *Tsora* pega o bom. Ao voltarem, comentam que *Tsora* tem uma ferida na bunda e que vive ‘peidando’. Quando peida, encostado

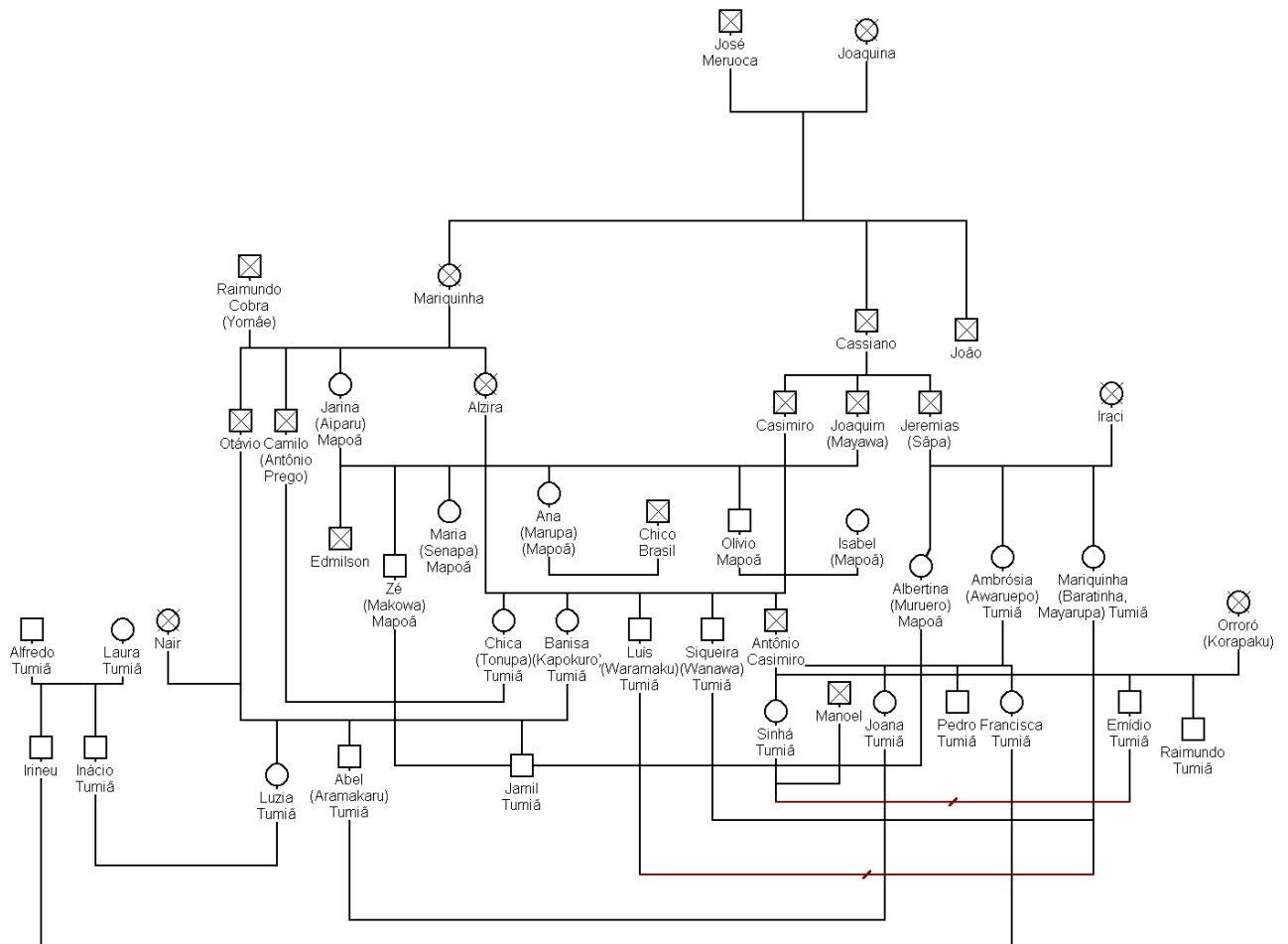
da velha, peida o com as palavras: ‘ovos do Katsamãũteru’, e a avó descobre que mataram o marido dela. *Tsora* e os outros meninos de Yakonero fogem; a velha os persegue. O cacete que a velha levava cai no rio quando a velha estava passando uma ponte, o cacete vira peixes.

Os netos a chamam para seguir viagem. Ela insiste em voltar para pegar suas coisas. O pássaro uru apaga o caminho. A velha fica chamando os netos e vira inambu. Até hoje seu canto é triste.

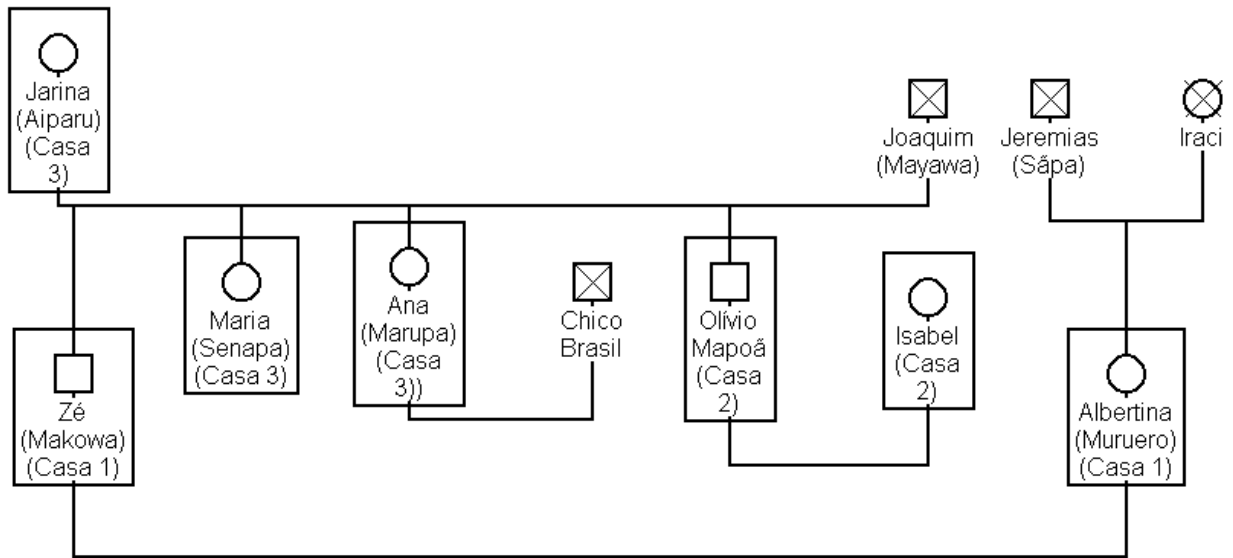
IV. Nesta última parte, os irmãos pegam castanha e mandam *Tsora* buscar água. Com o farelinho da castanha as piabas fazem: “*maku, maku*” e dão o novo nome da castanha, que era *mutatakoru*. *Tsora* faz uma cobra coral com um tapiti. A cobra o engole e passa a fugir com ele, enquanto os irmãos os perseguem através de vários pássaros. No poço da juriti, conseguem pará-lo. Chamam vários animais para furar a cobra, mas só a ariramba, o menor animal (pajé), consegue. *Tsora* sai com armas, que fez na barriga da cobra, e *Kosanato* e passa a submeter os homens a diversas provas. Enquanto os outros índios passam nas provas, e por isso se reproduzem muito –vão no varador, e voltam dois – os Apurinã – “melhor que tem” – falham nas provas e por isso são comidos pela onça – no varador e são poucos.

Anexo 2 – Genealogias

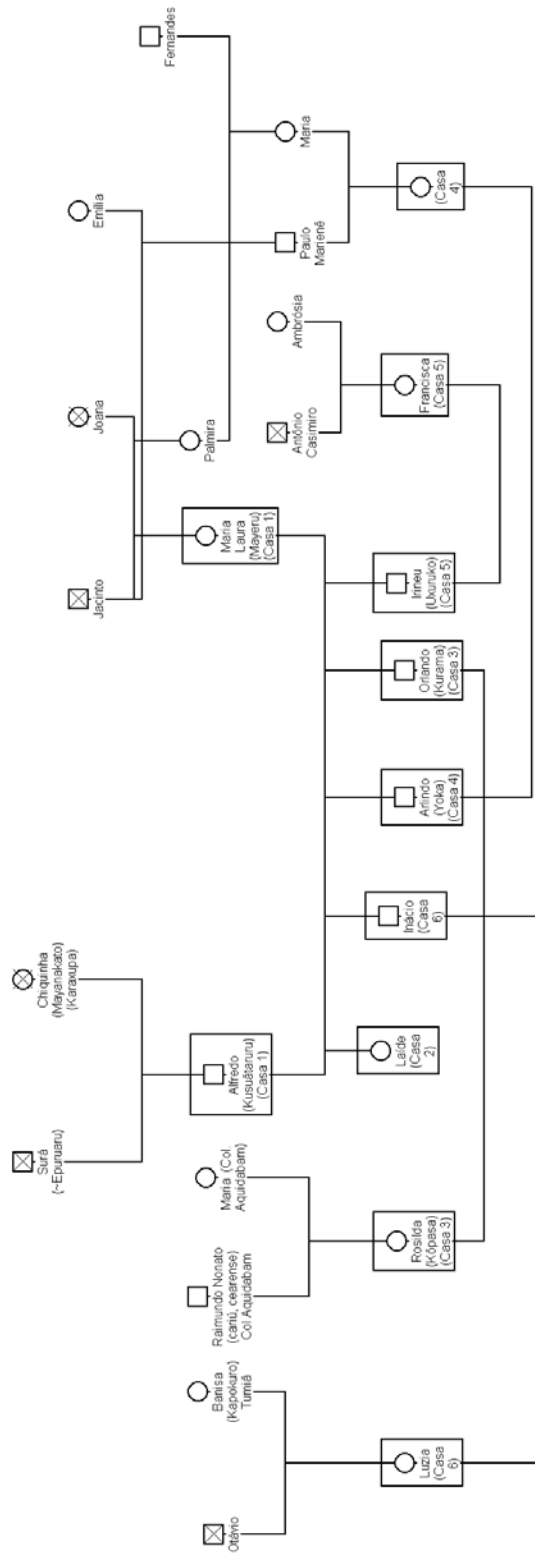
Genealogia 1: Pessoal do Tumiã



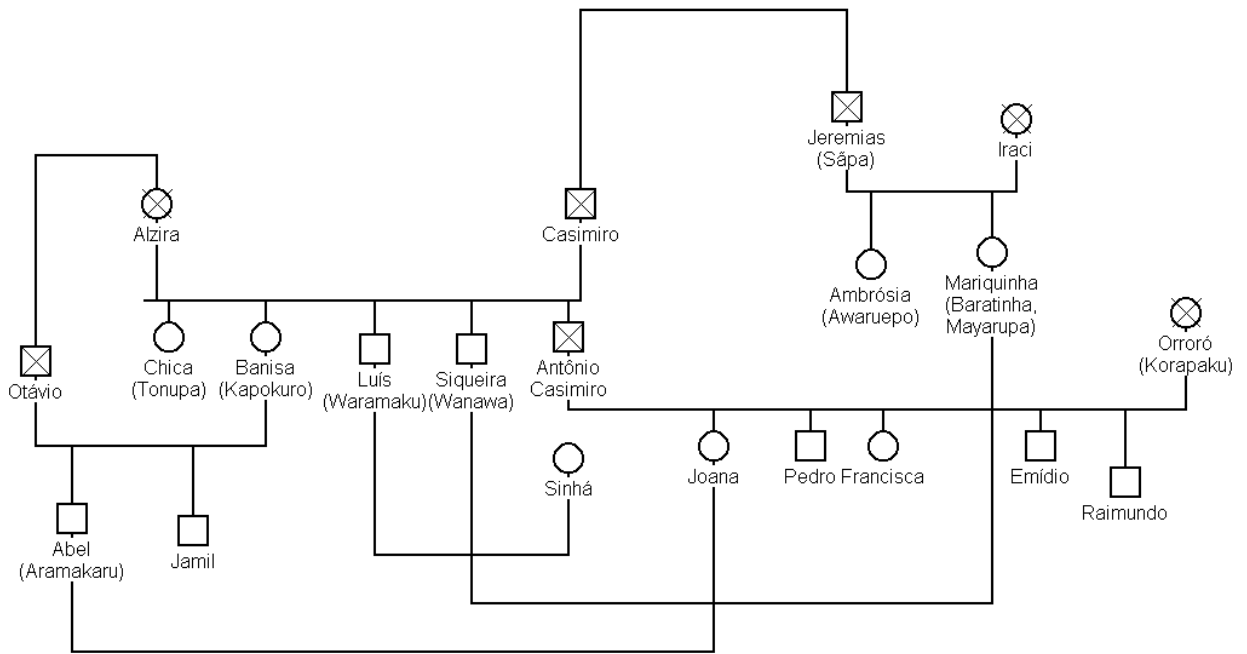
Genealogia 2: Casas da comunidade Mapoã



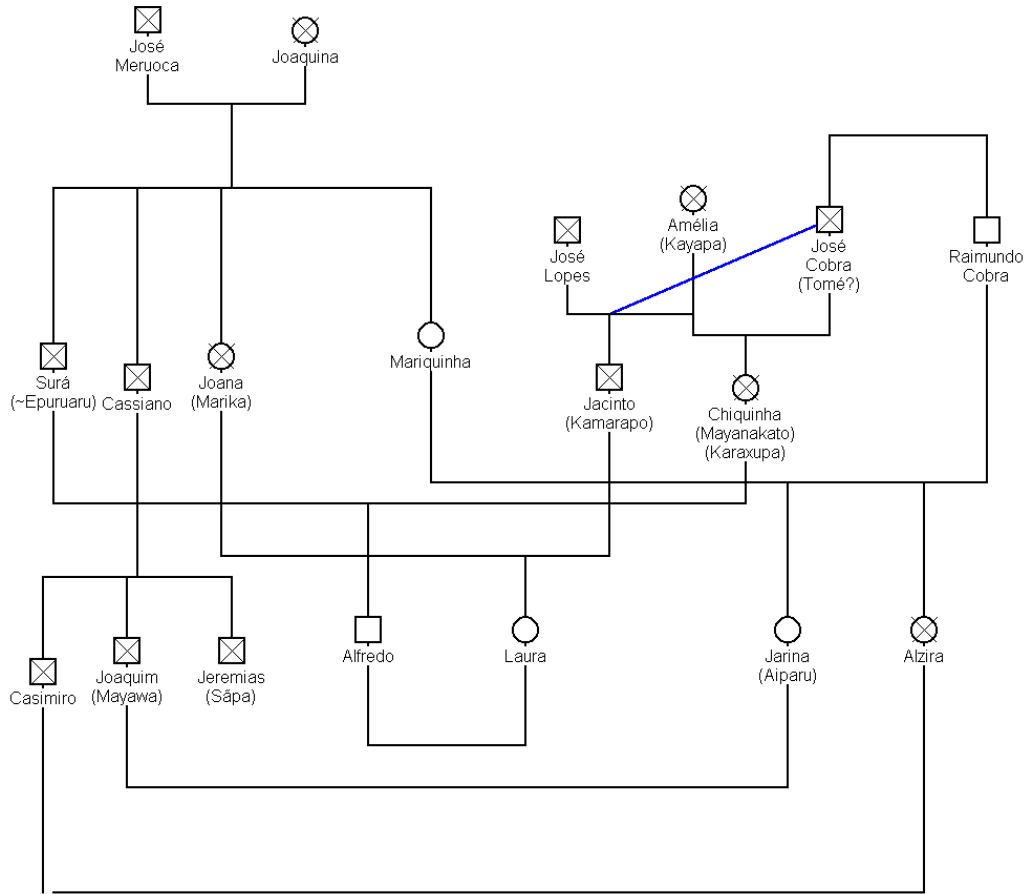
Genealogia 3: Casas da comunidade Canacuri. *Pessoal do Alfredo*



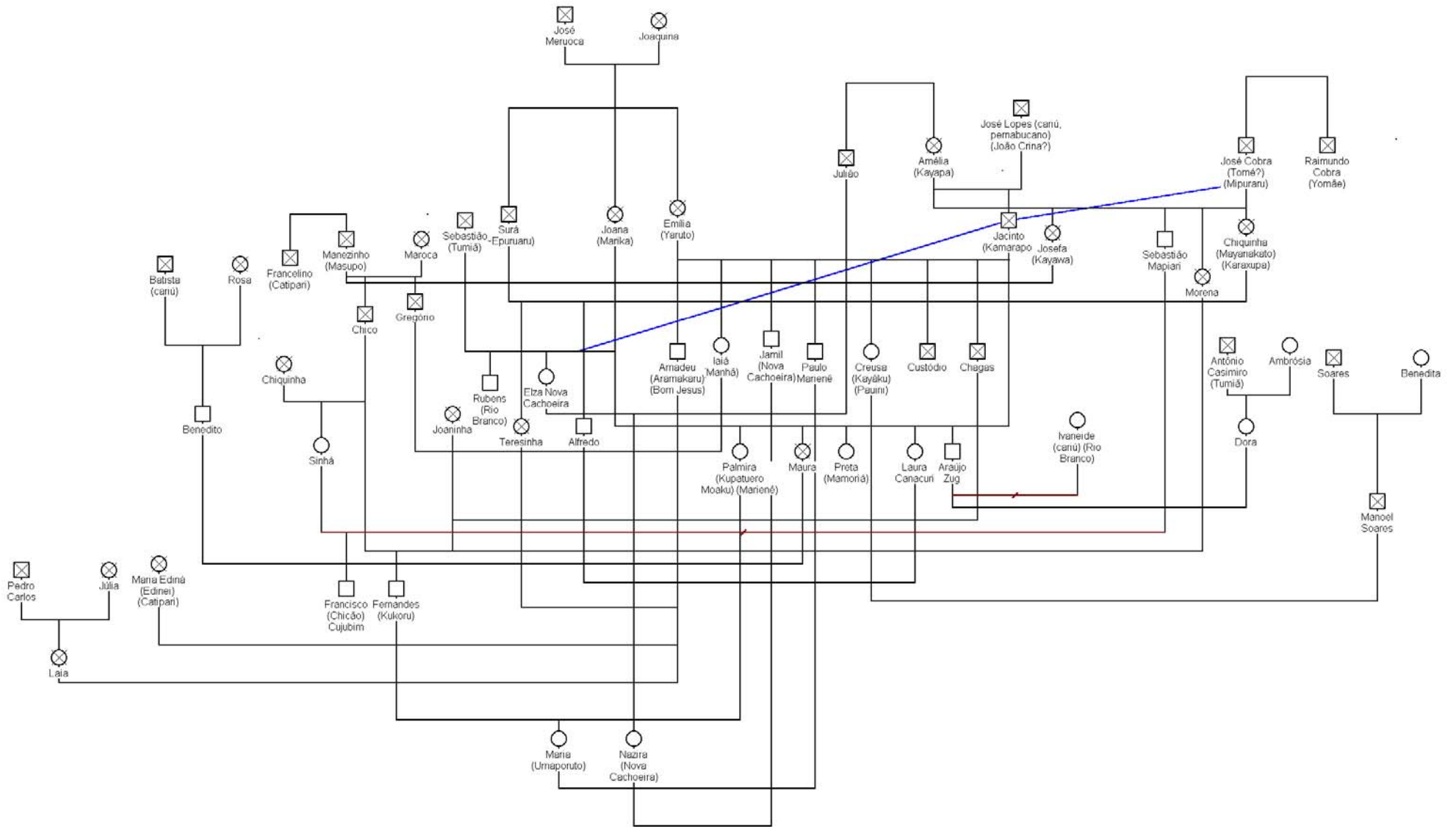
Genealogia 4: Canacuri e Amparo



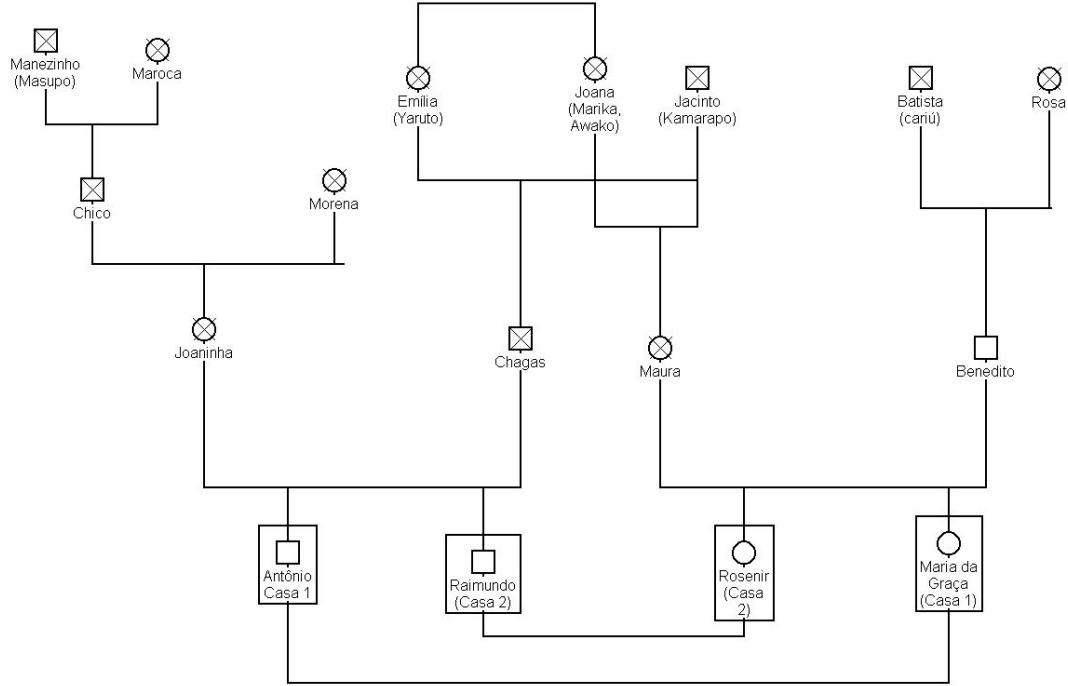
Genealogia 5: Pessoal do Tumiã e Seruini



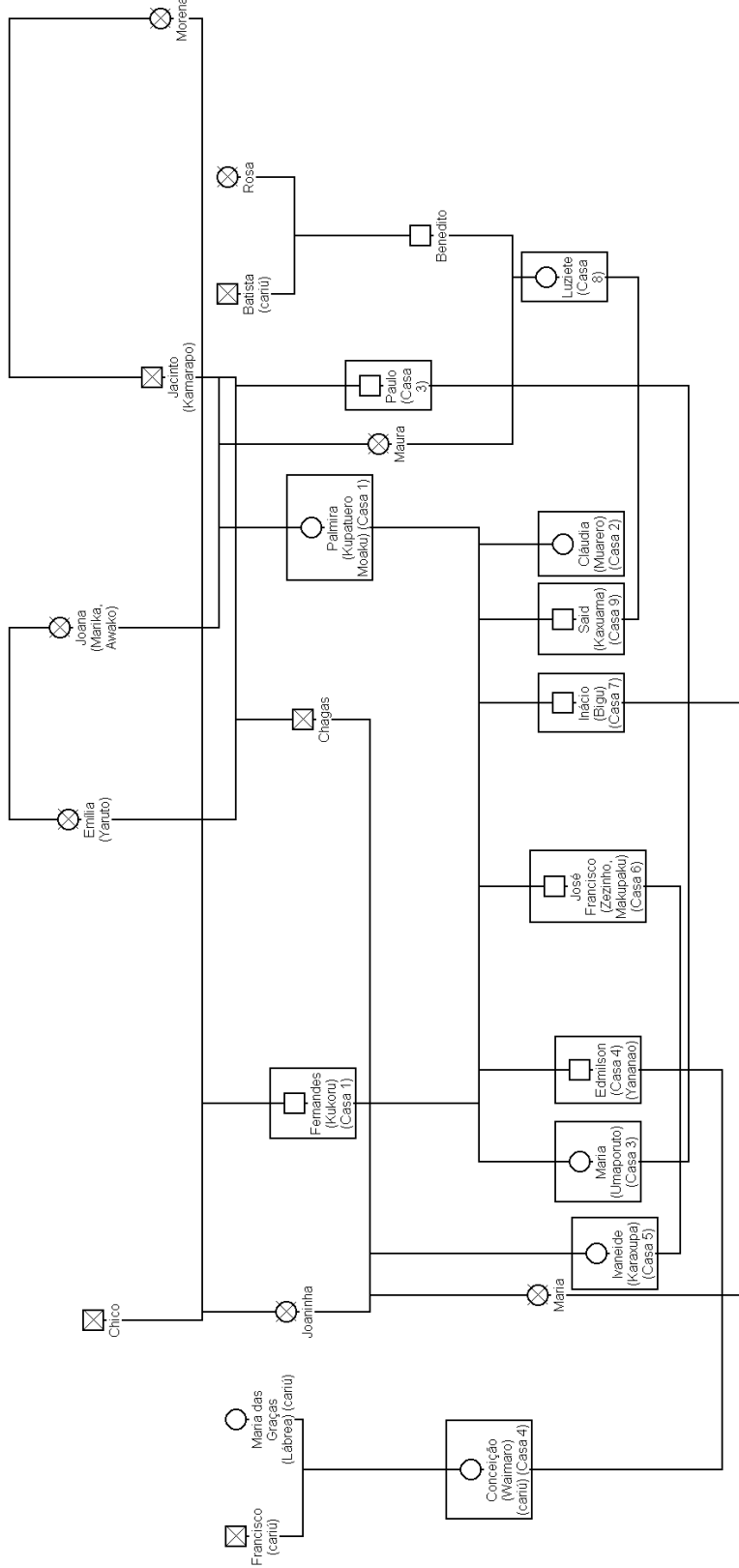
Genealogia 6: Casamentos dos filhos de Jacinto (*Kamarapo*)



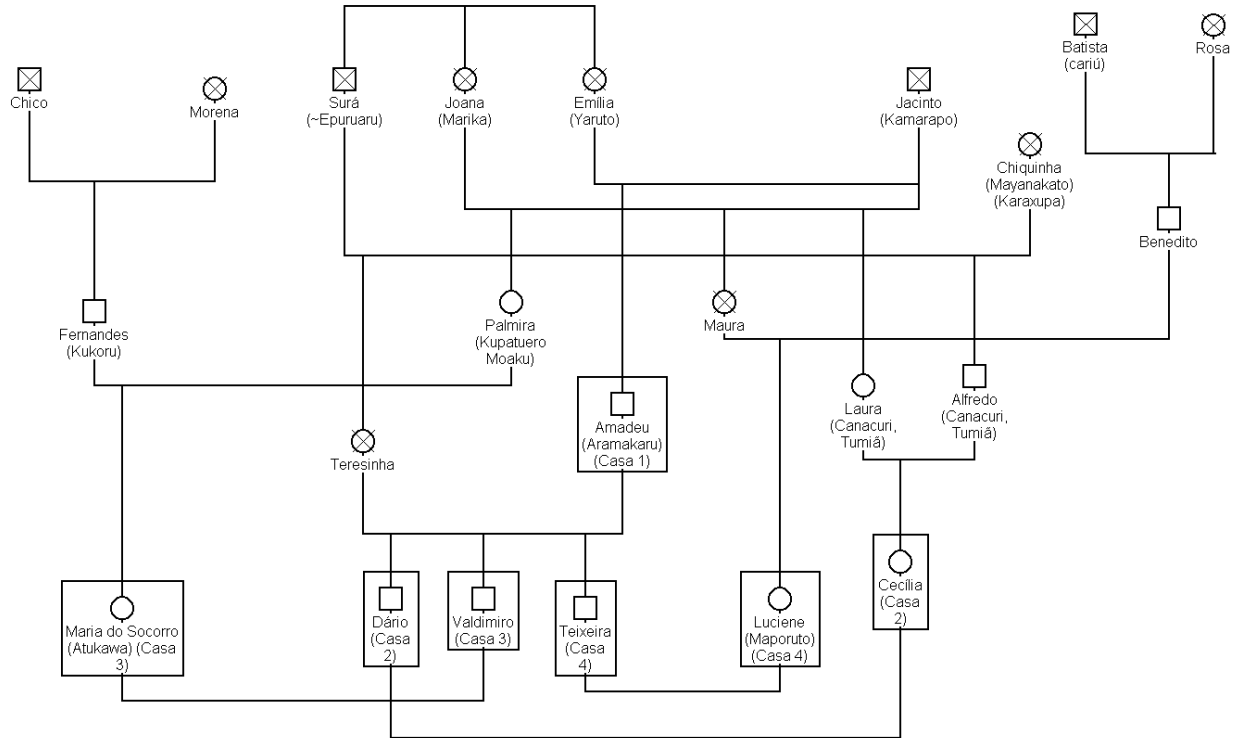
Genealogia 7: Casas da comunidade Salvador



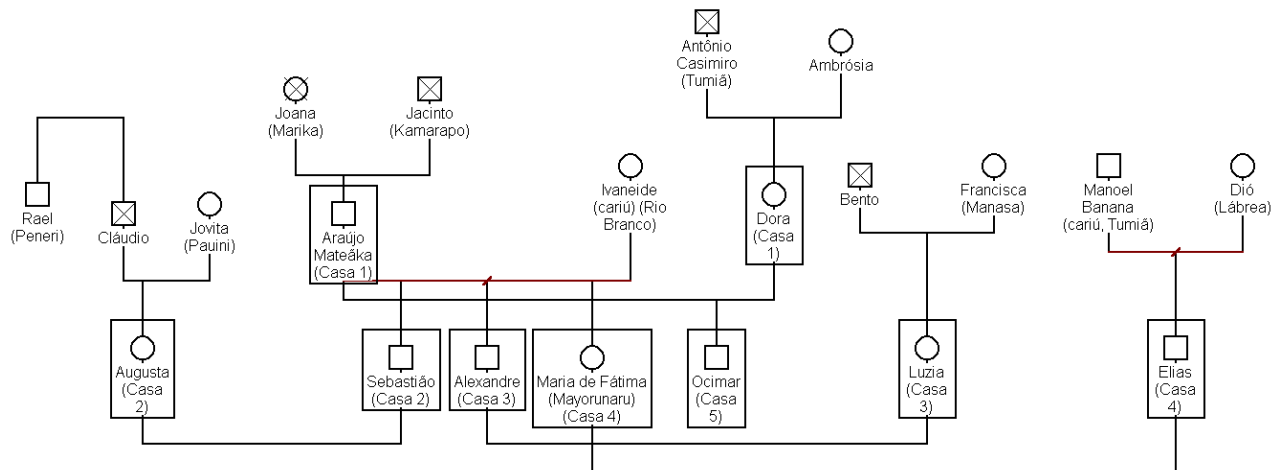
Genealogia 8: Casas da comunidade Marienê



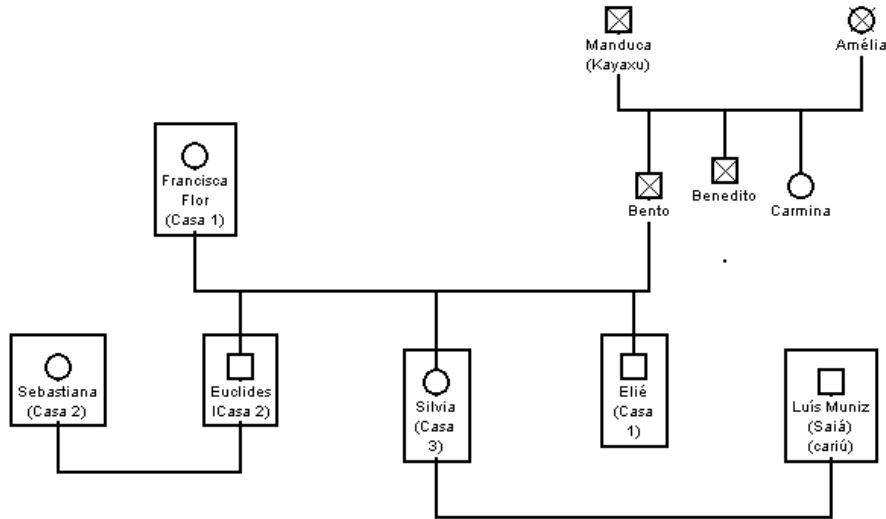
Genealogia 9: Casas da comunidade Bom Jesus



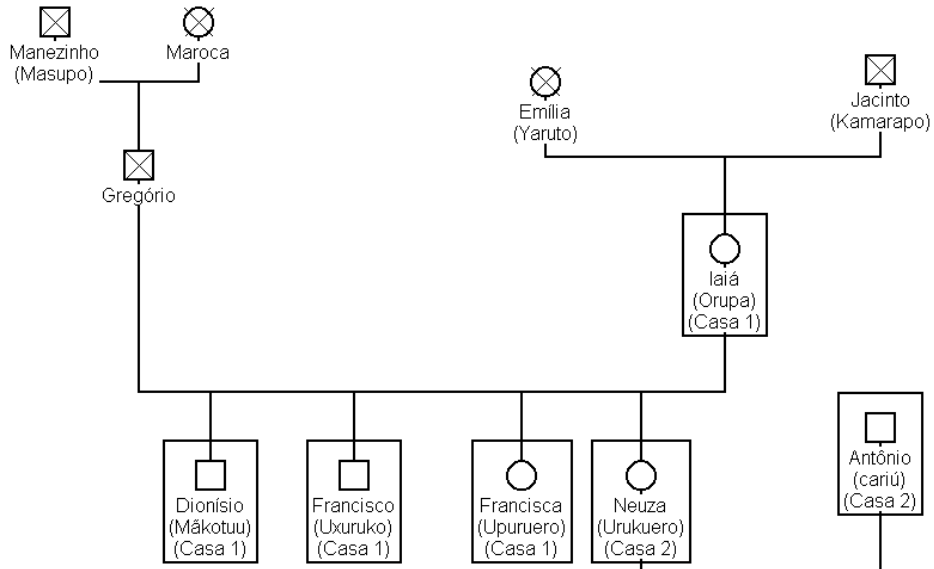
Genealogia 10: Casas da comunidade Zug



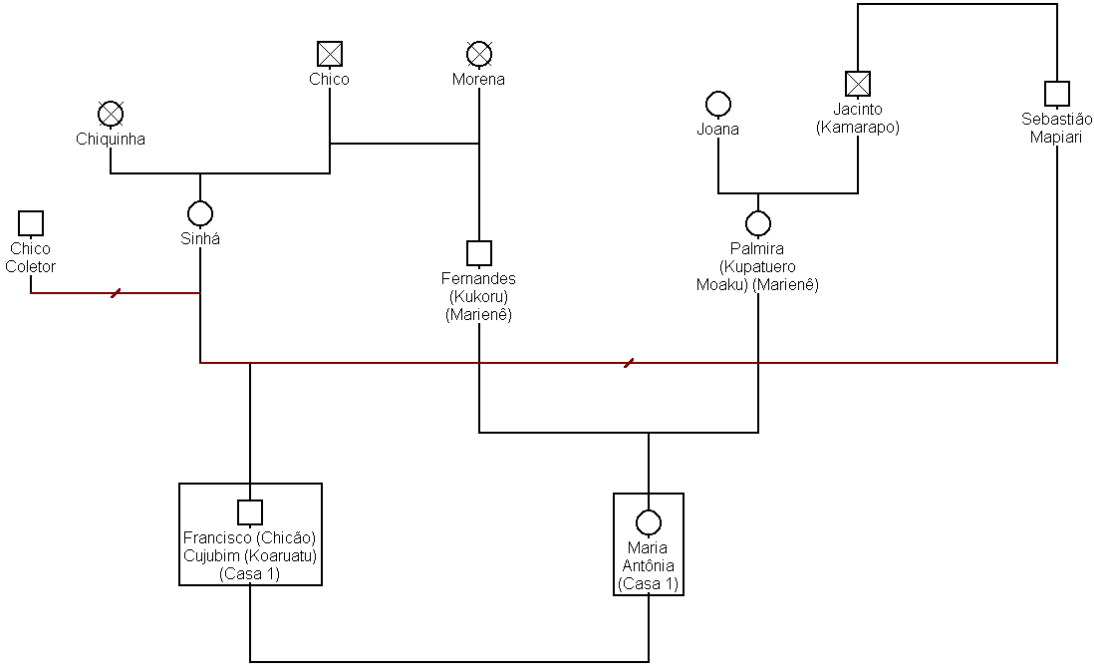
Genealogia 11: Casas da Comunidade Manasa



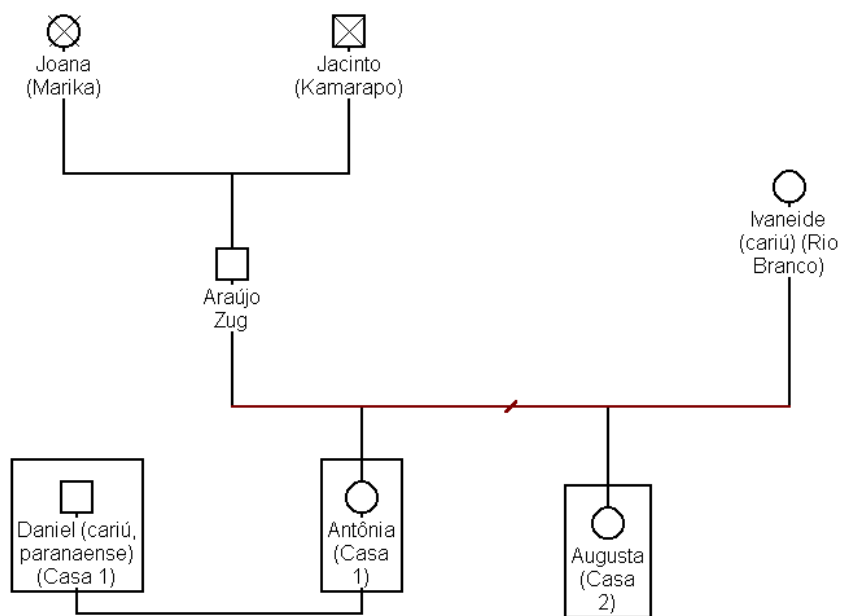
Genealogia 12 Comunidade Manhã



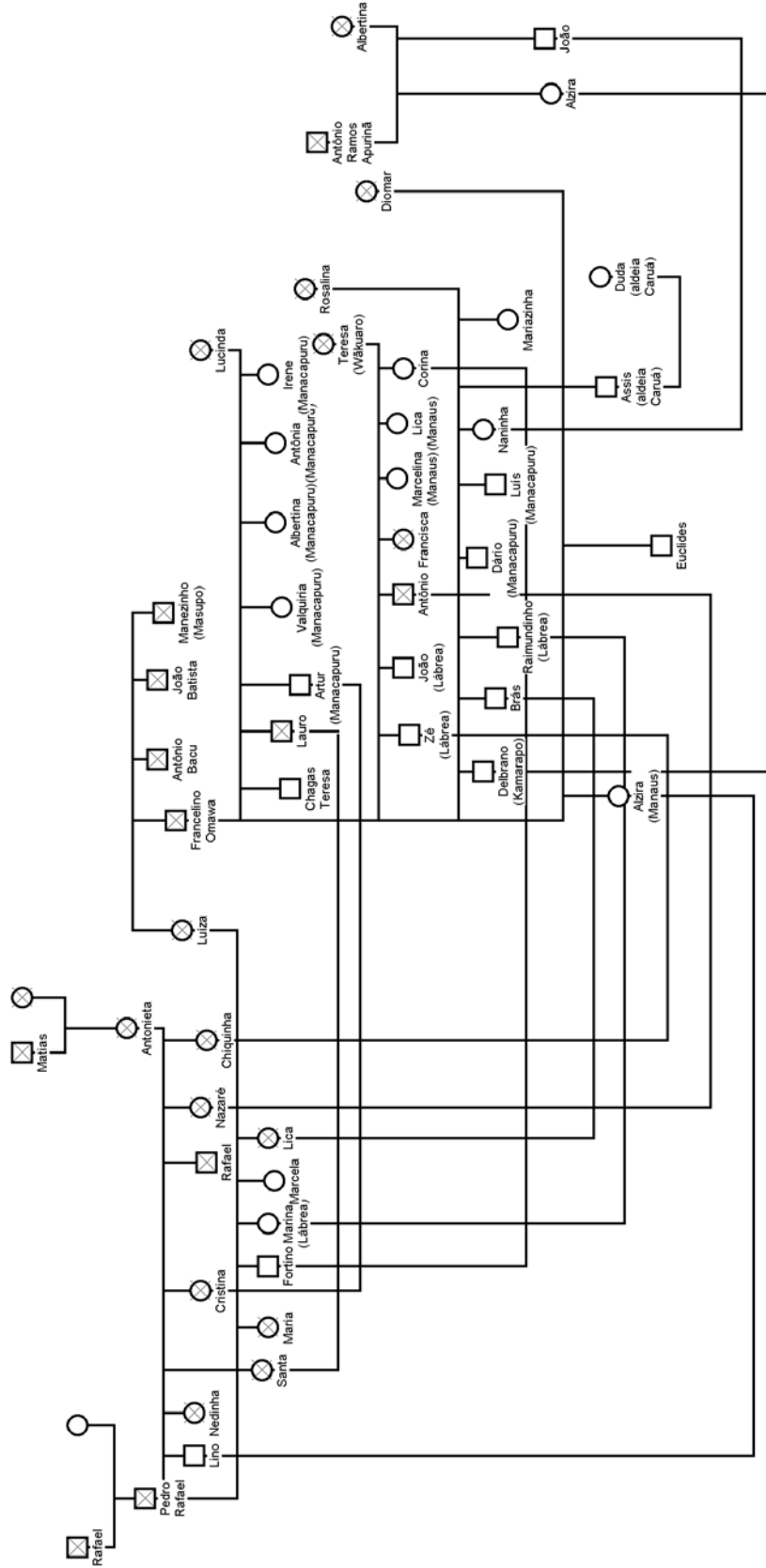
Genealogia 13: Cujubim



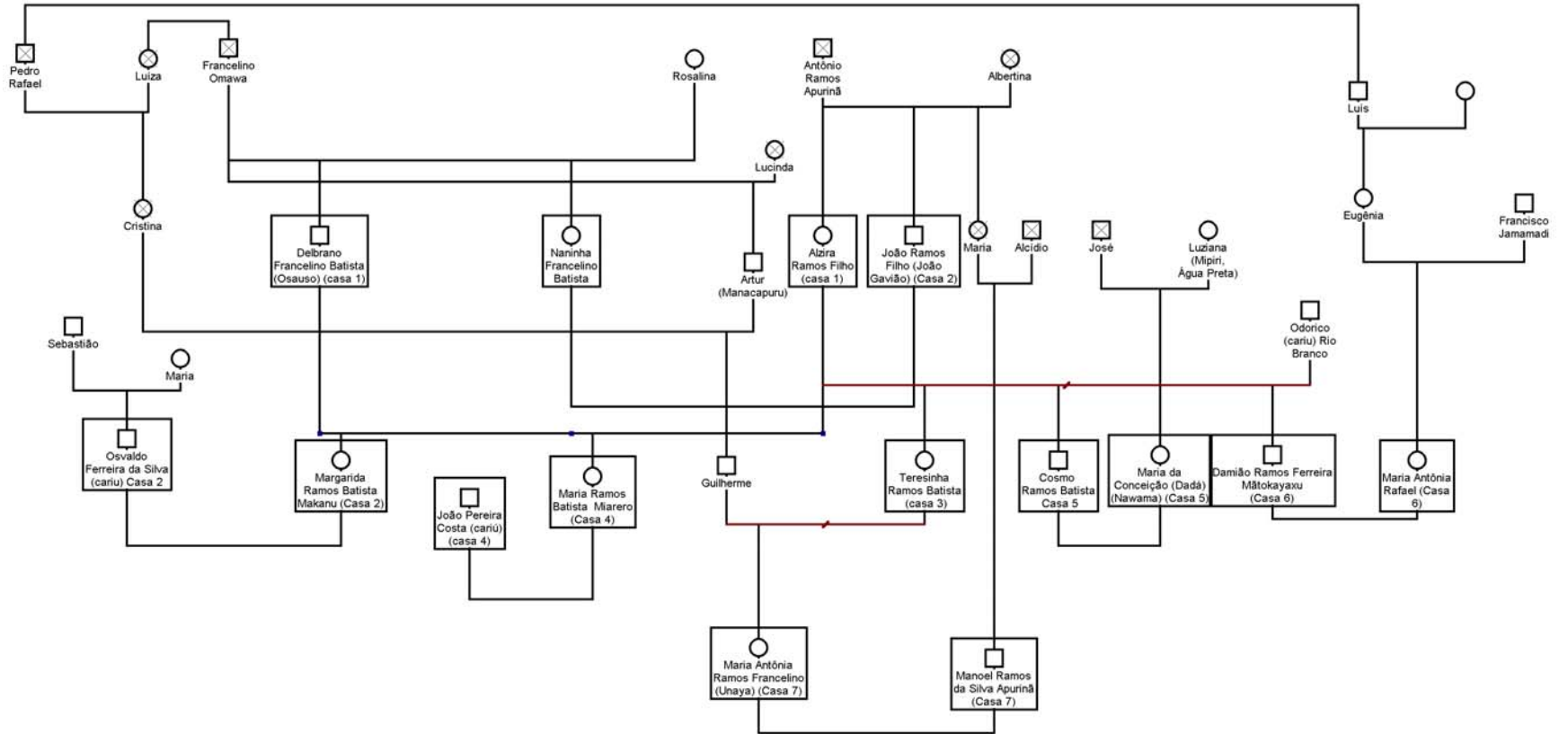
Genealogia 14: Cujubim - Daniel e Antônia



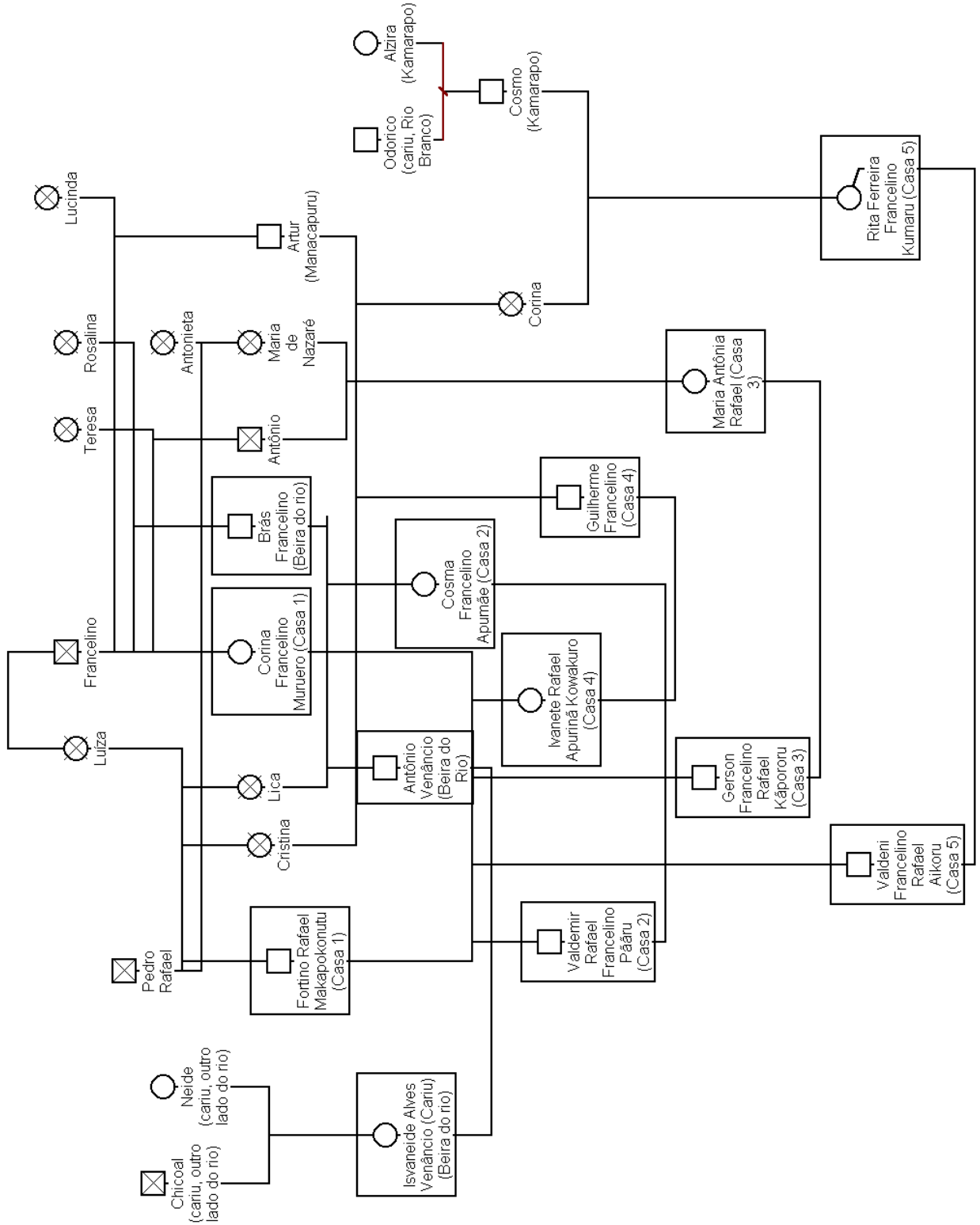
Genealogia 15: Casamentos dos filhos de Francelino e Rafael



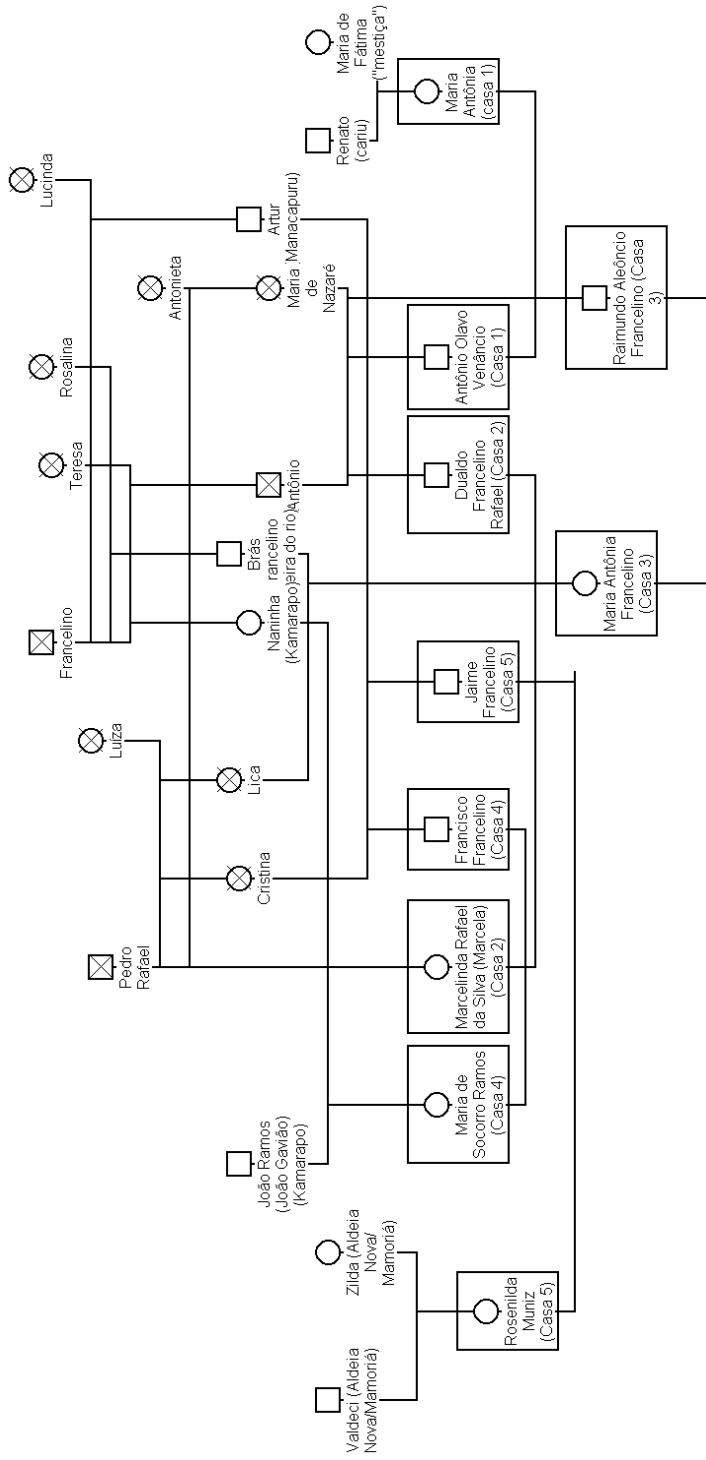
Genealogia 16: Casas da comunidade Kamarapo



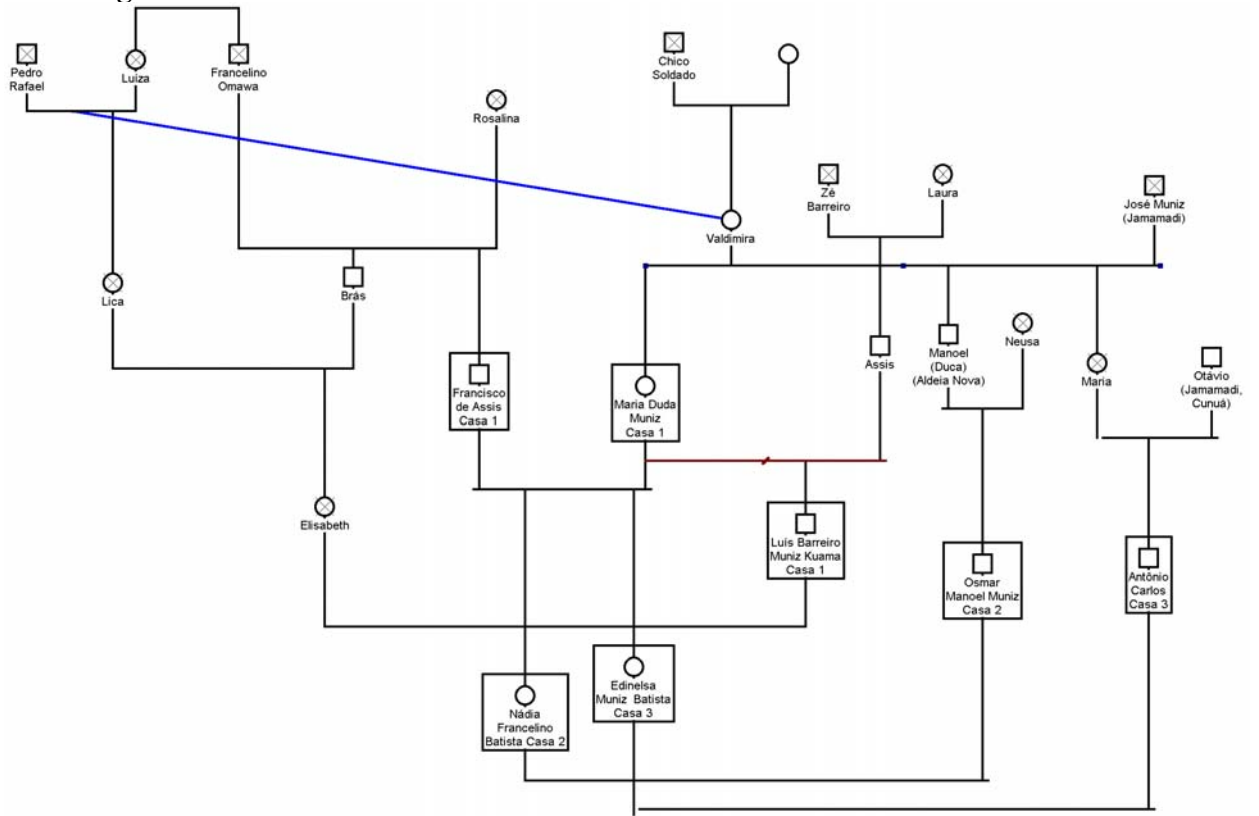
Genealogia 17: Casas da comunidade São Jerônimo



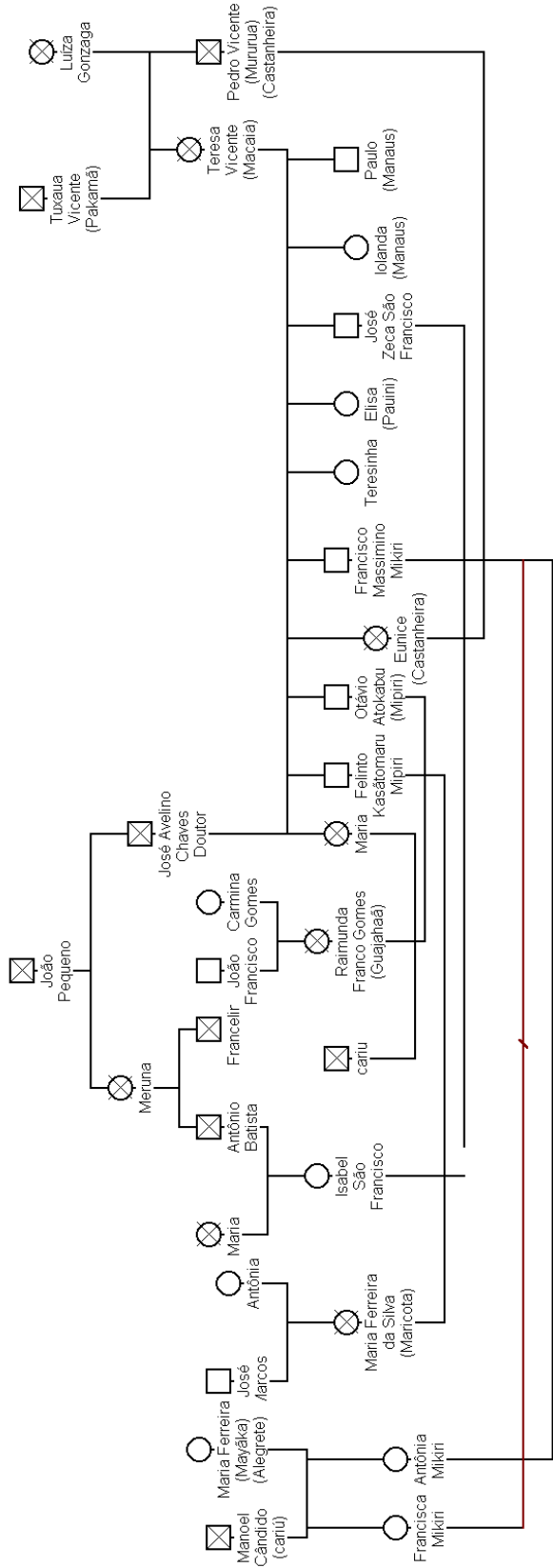
Genealogia 18: Casas da comunidade São José



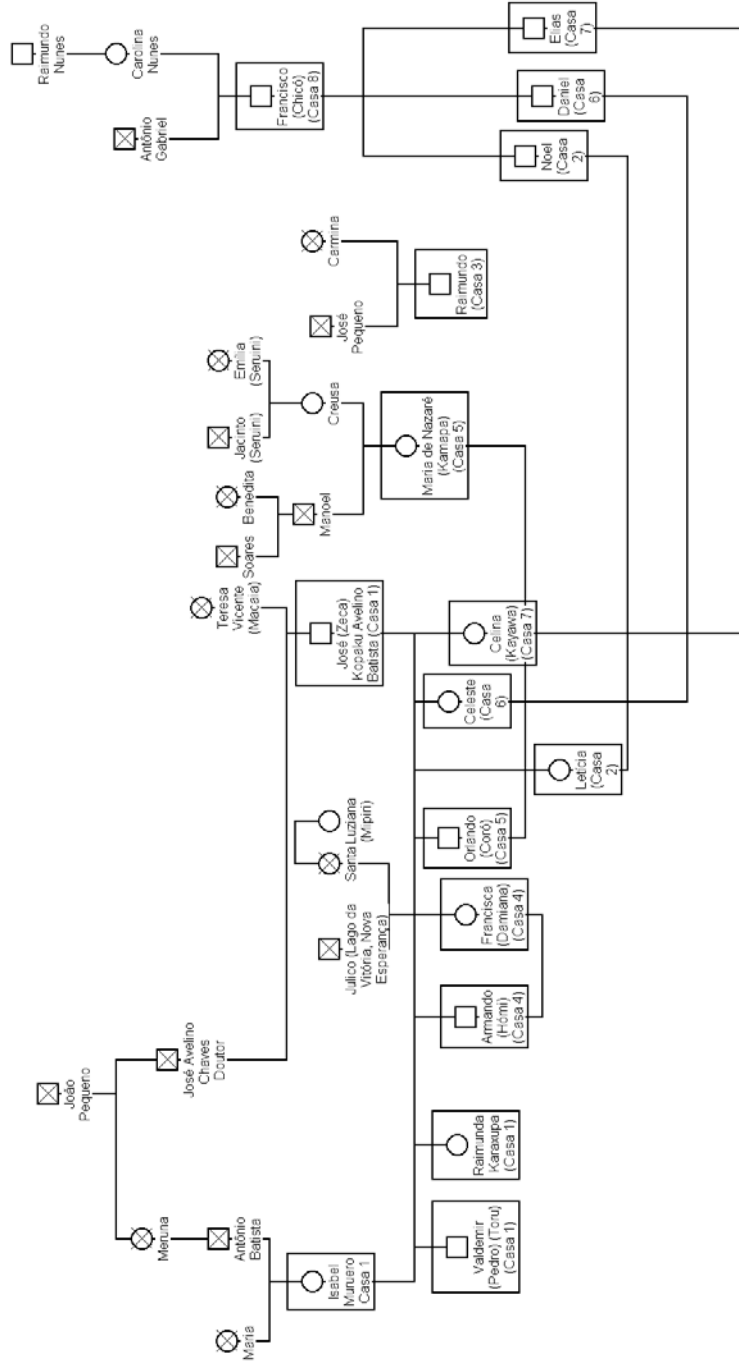
Genealogia 19: Casas da comunidade Caruá



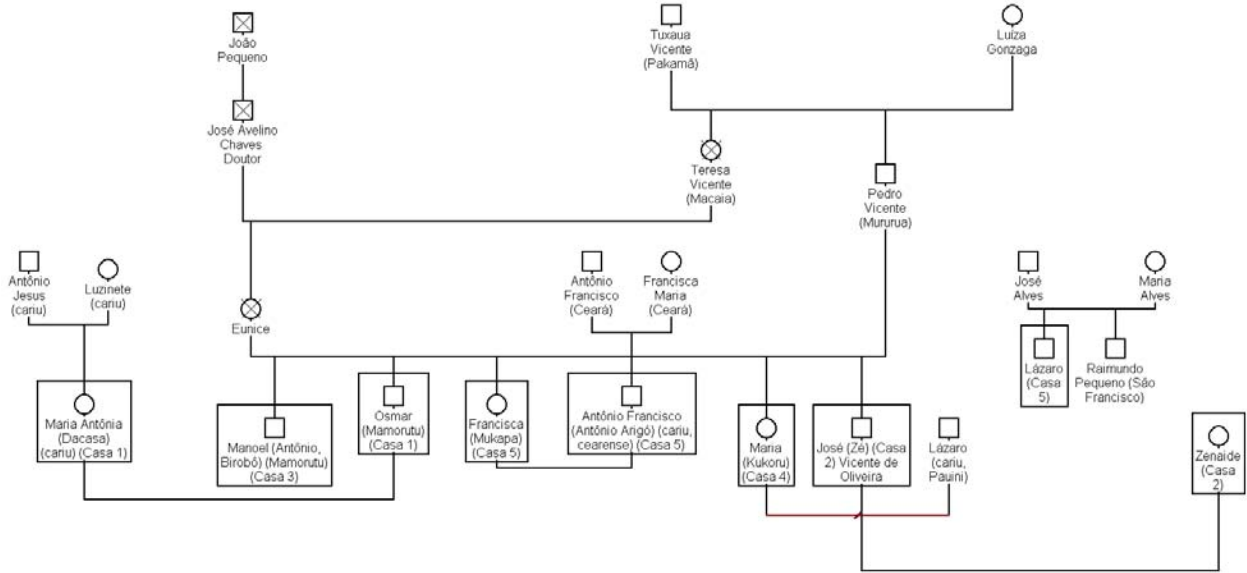
Genealogia 20: Filhos de Doutor



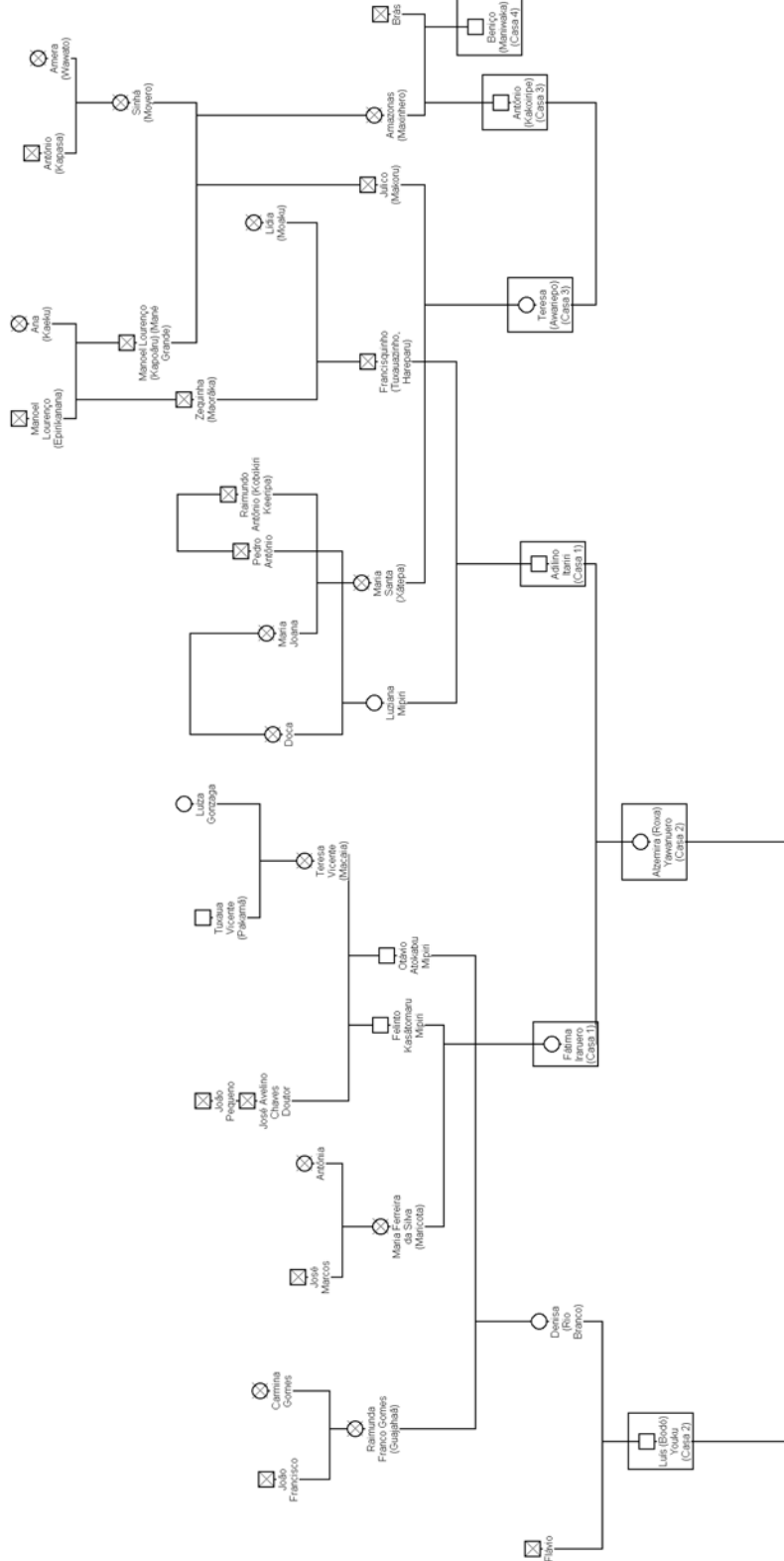
Genealogia 21 Casas da comunidade São Francisco



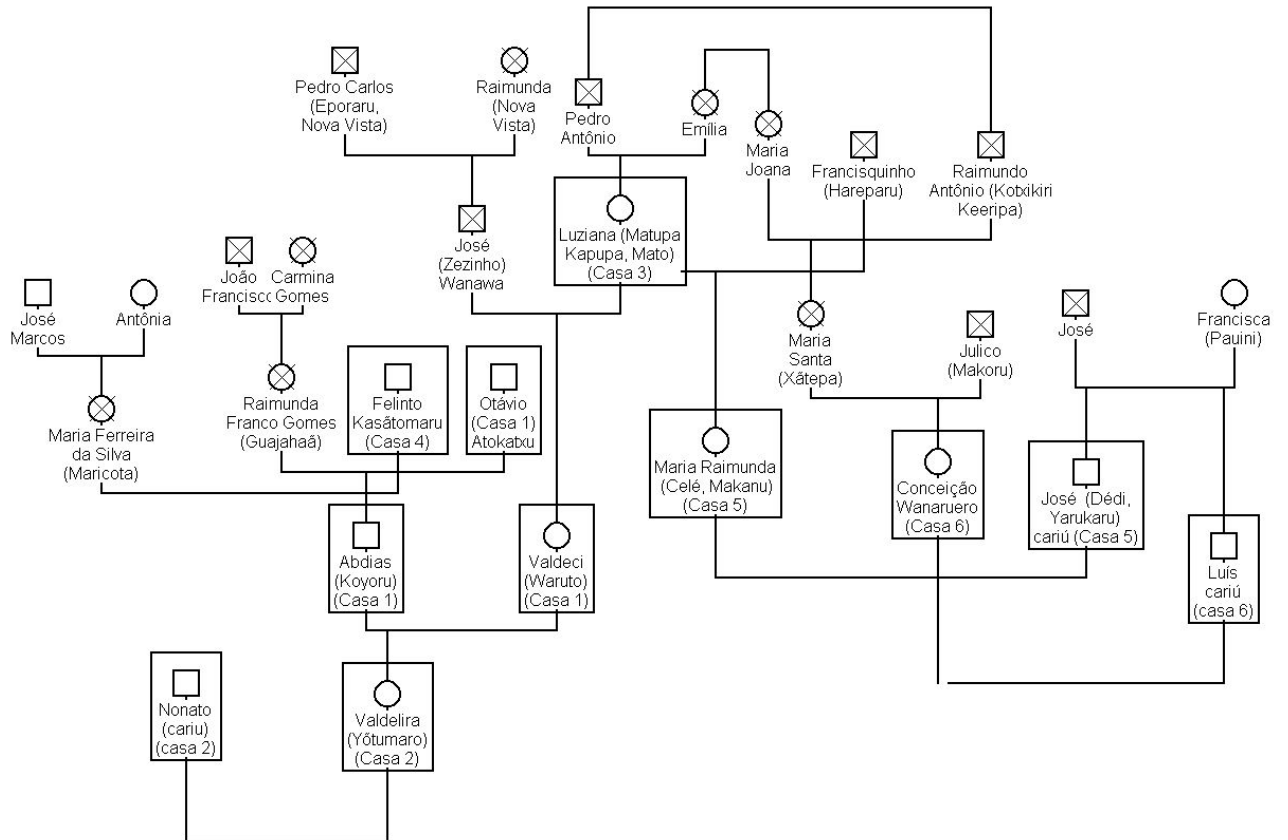
Genealogia 22 Casas da comunidade Castanheira



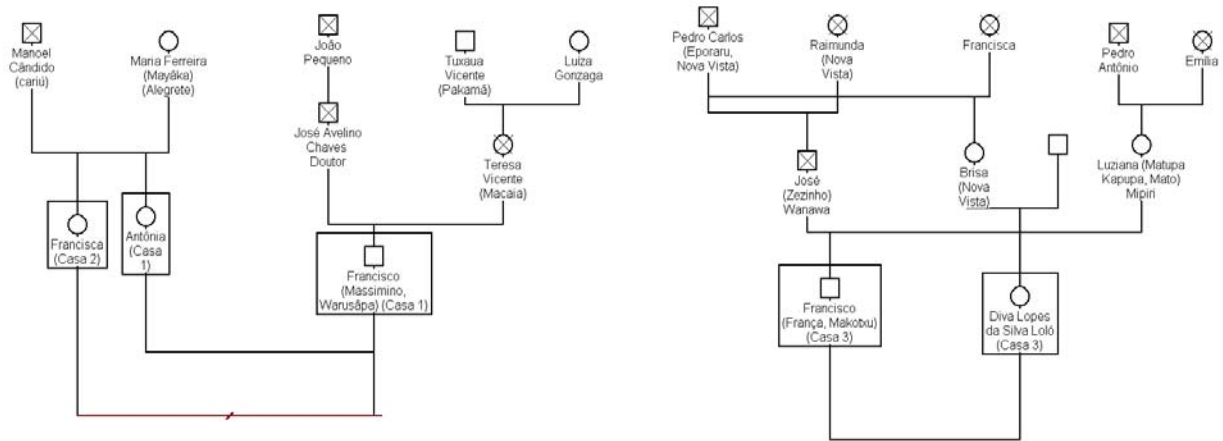
Genealogia 23: Casas da comunidade Nova Esperança



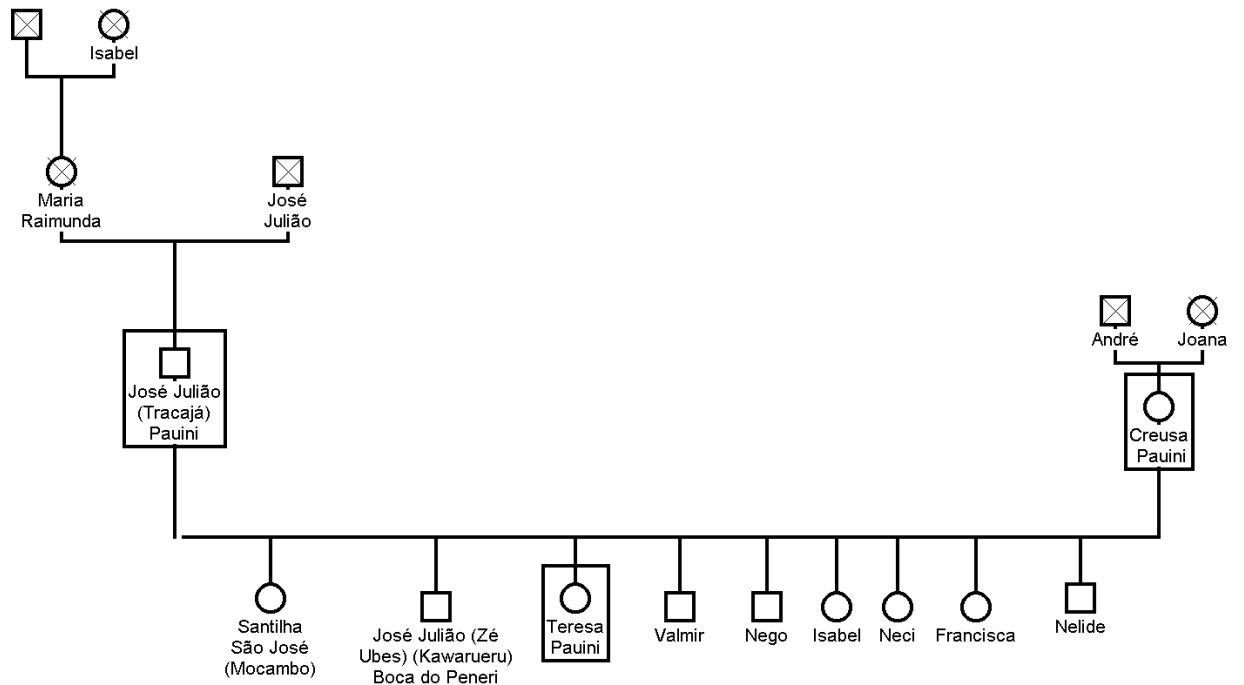
Genealogia 24: Casas da comunidade Mipiri



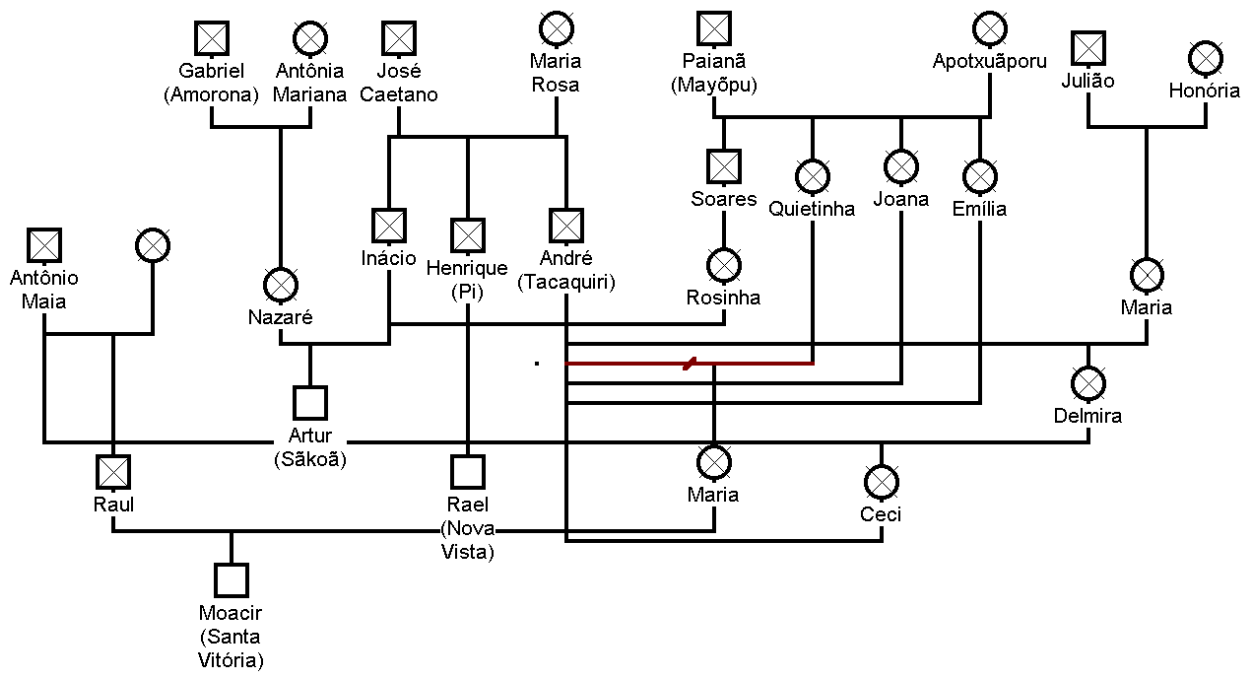
Genealogia 25: Casas da comunidade Mikiri



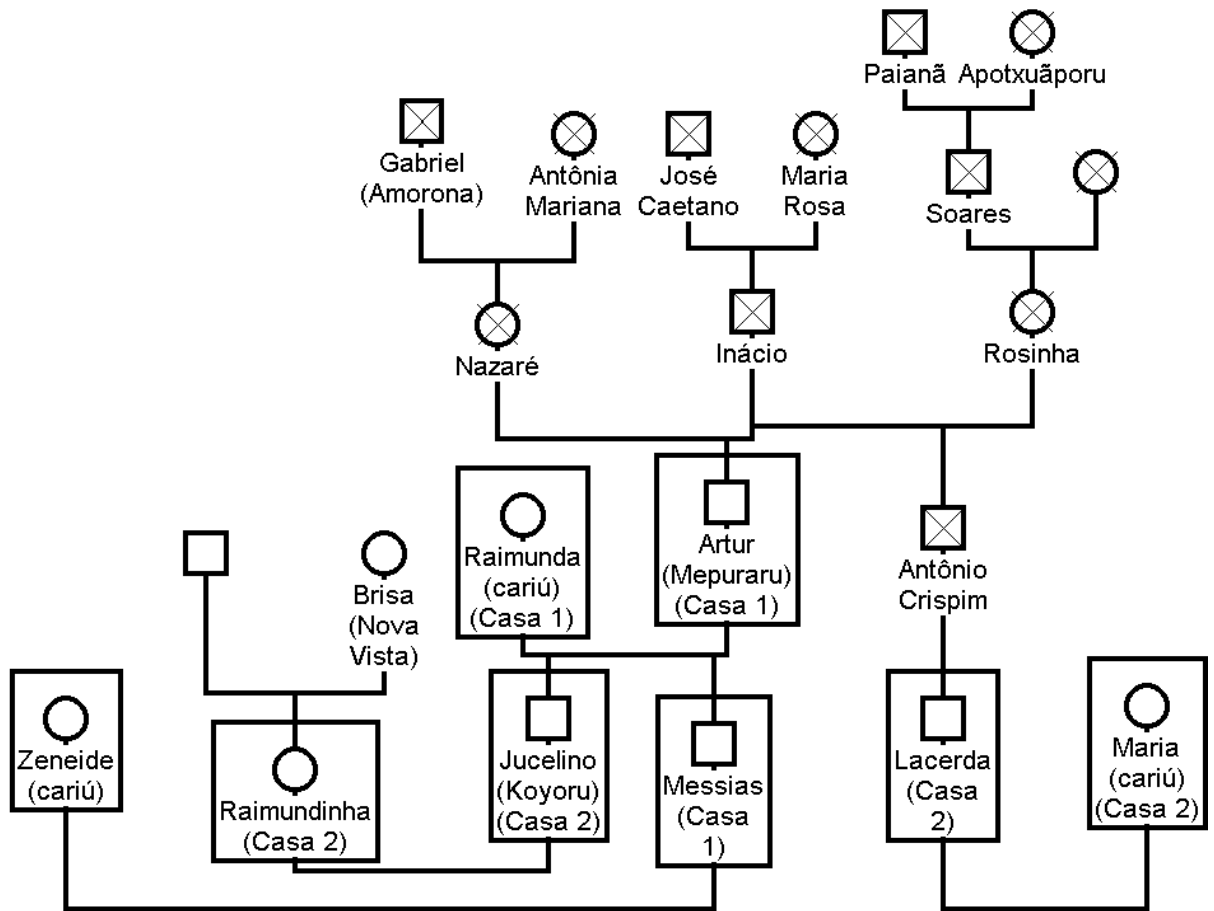
Genealogia 26: Família Creusa/Tracajá



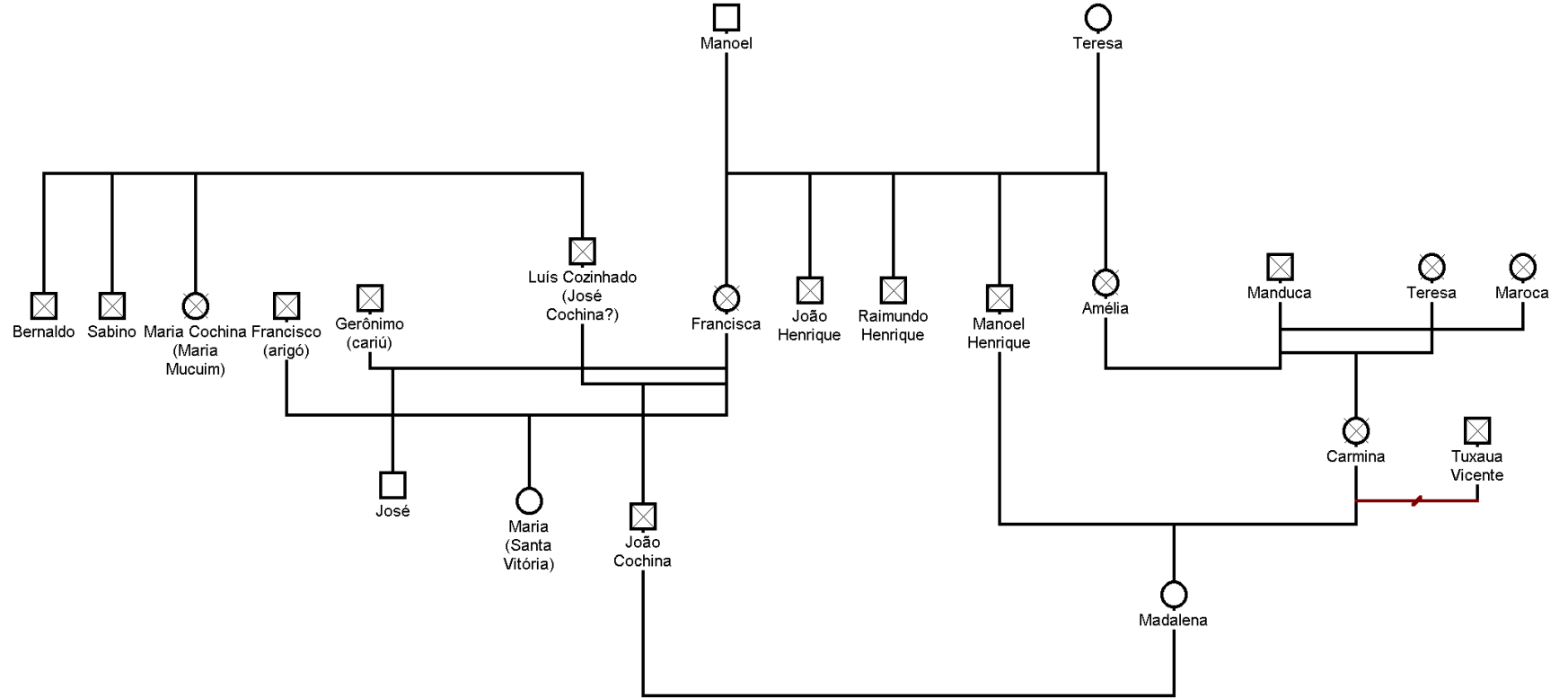
Genealogia 27 Casamentos antigos/ Tacaquiri



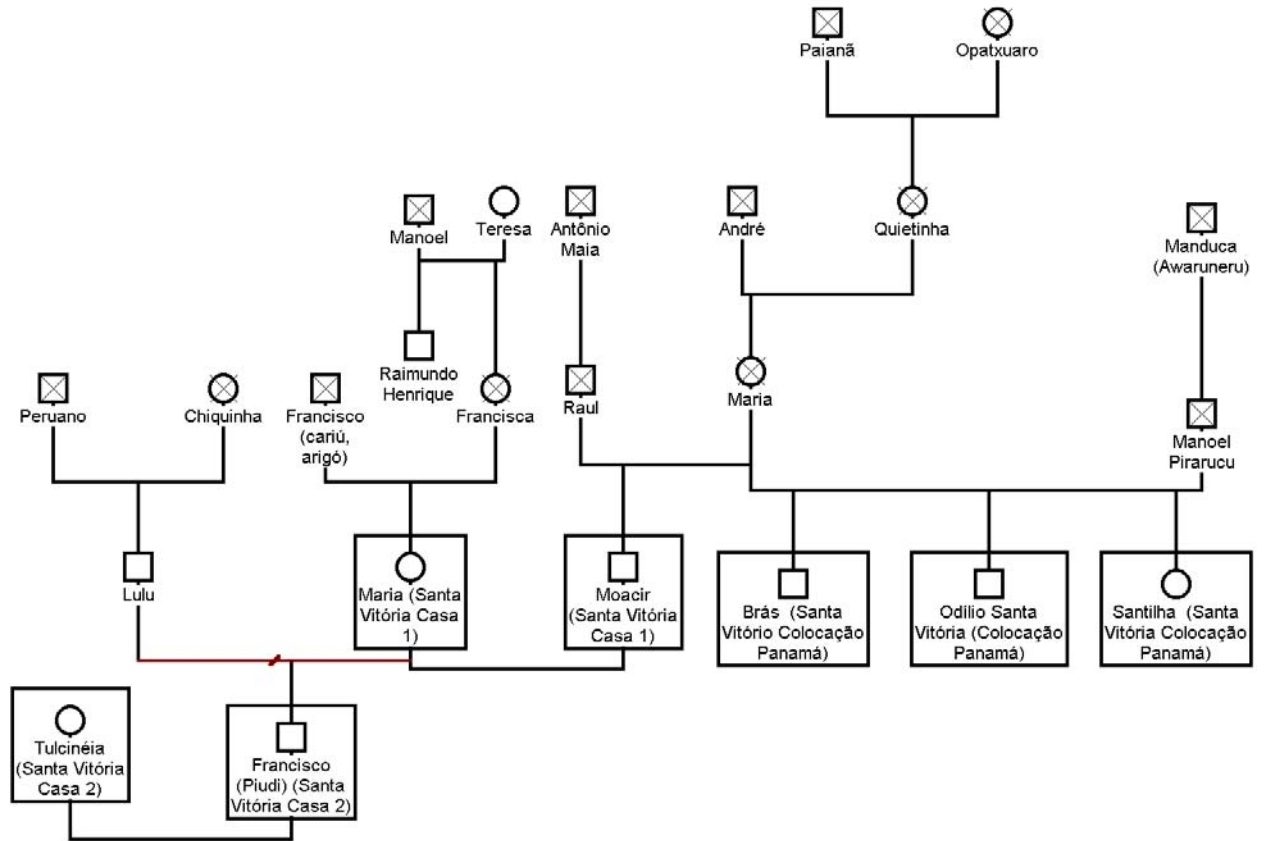
Genealogia 28: Casas da comunidade Sãkoã (Famílias Unidas)



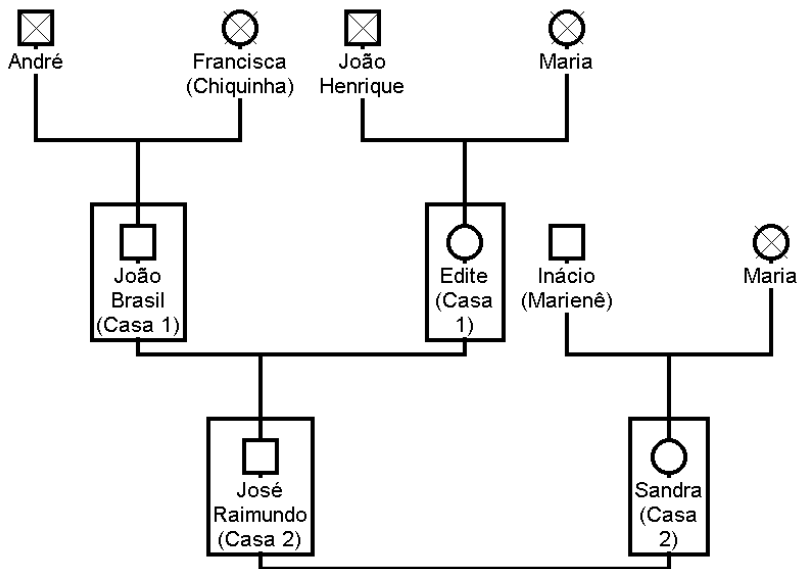
Genealogia 29: Pessoal dos Cochina e Henrique



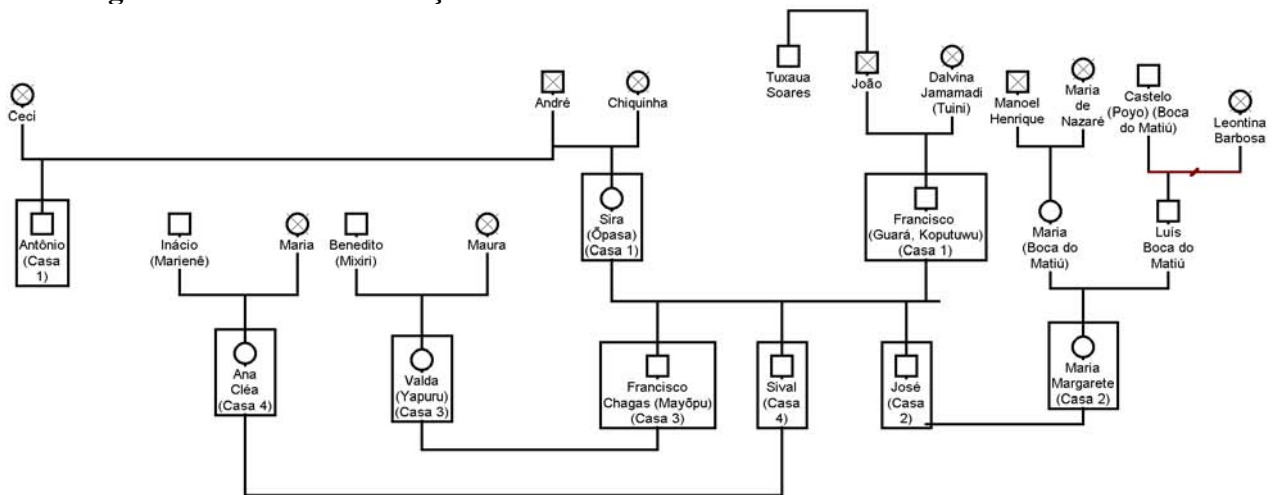
Genealogia 30: Casas e colocações da comunidade Santa Vitória



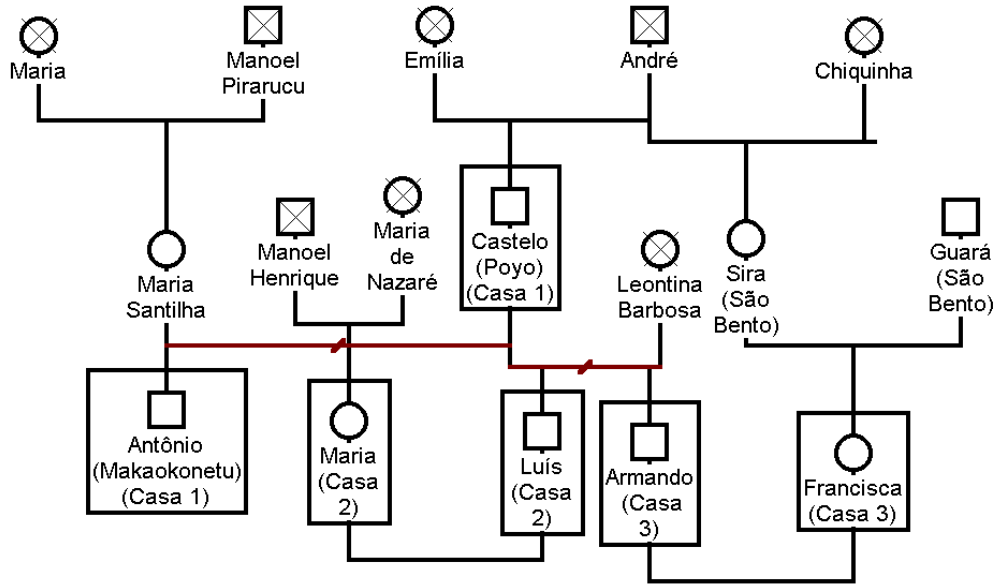
Genealogia 31: Casas da Colocação Igapó Fundo



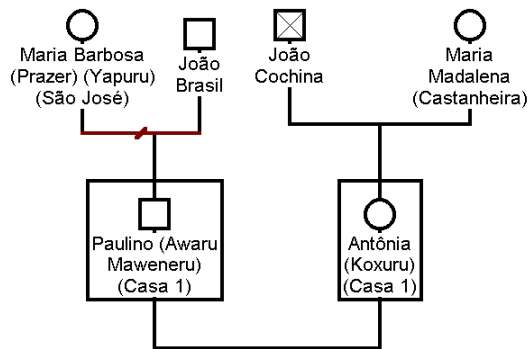
Genealogia 32: Casas da Colocação São Bento



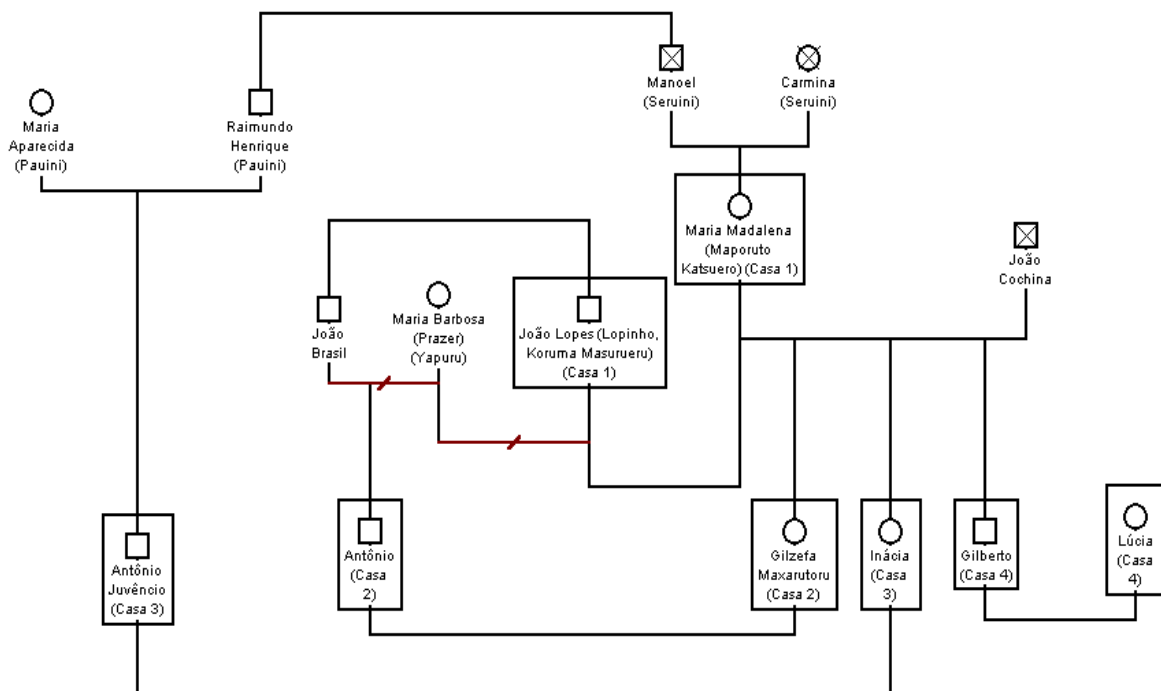
Genealogia 33 Casas da Colocação Boca do Matiu



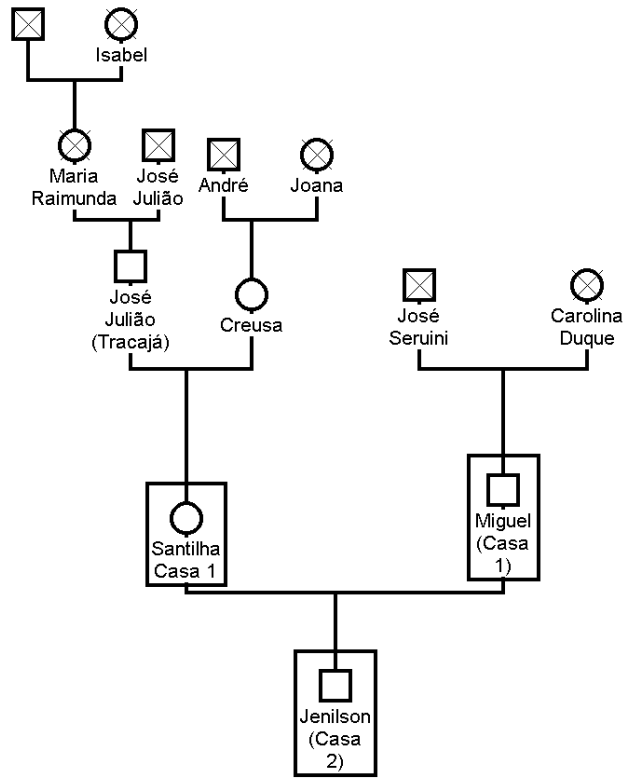
Genealogia 34: Casa da colocação Extrema



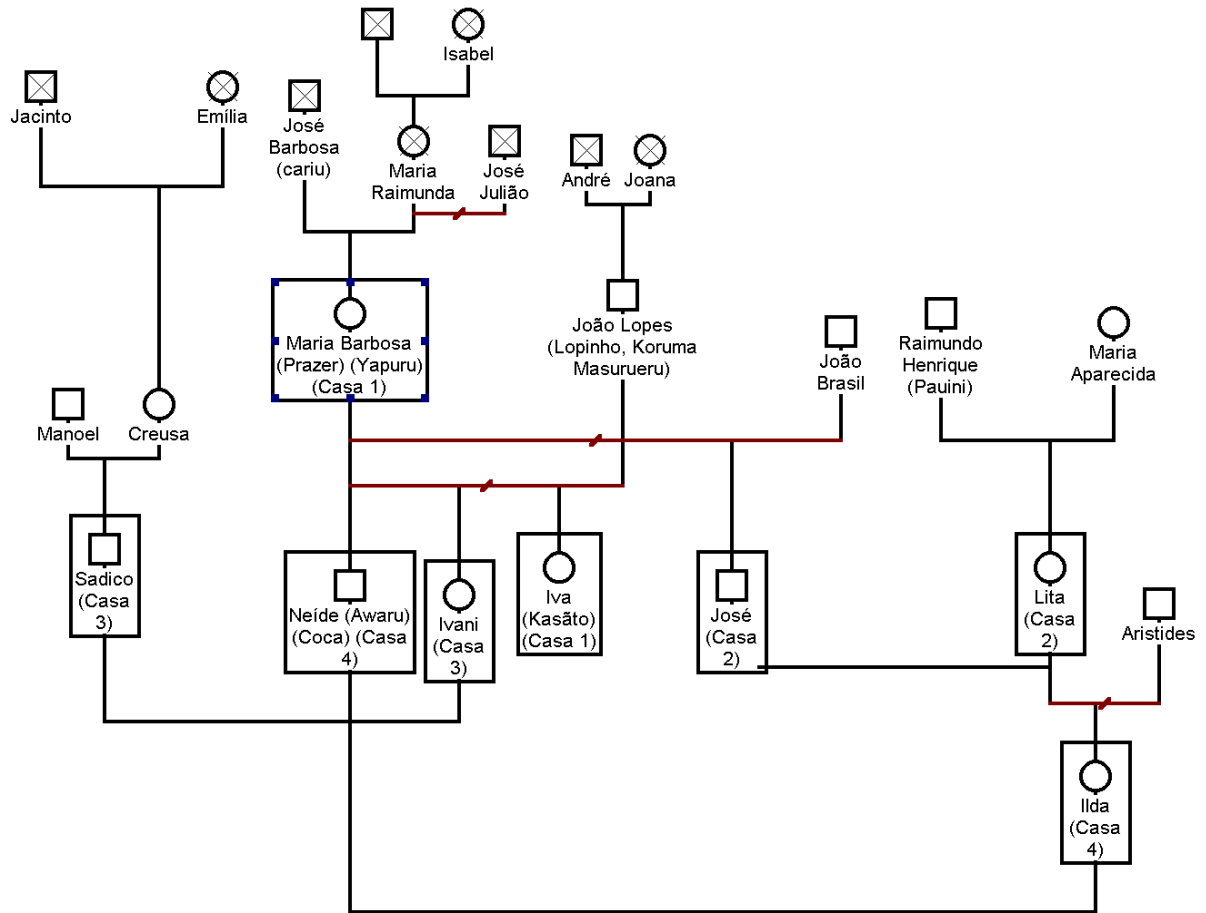
Genealogia 35: Casas da Colocação Castanheira



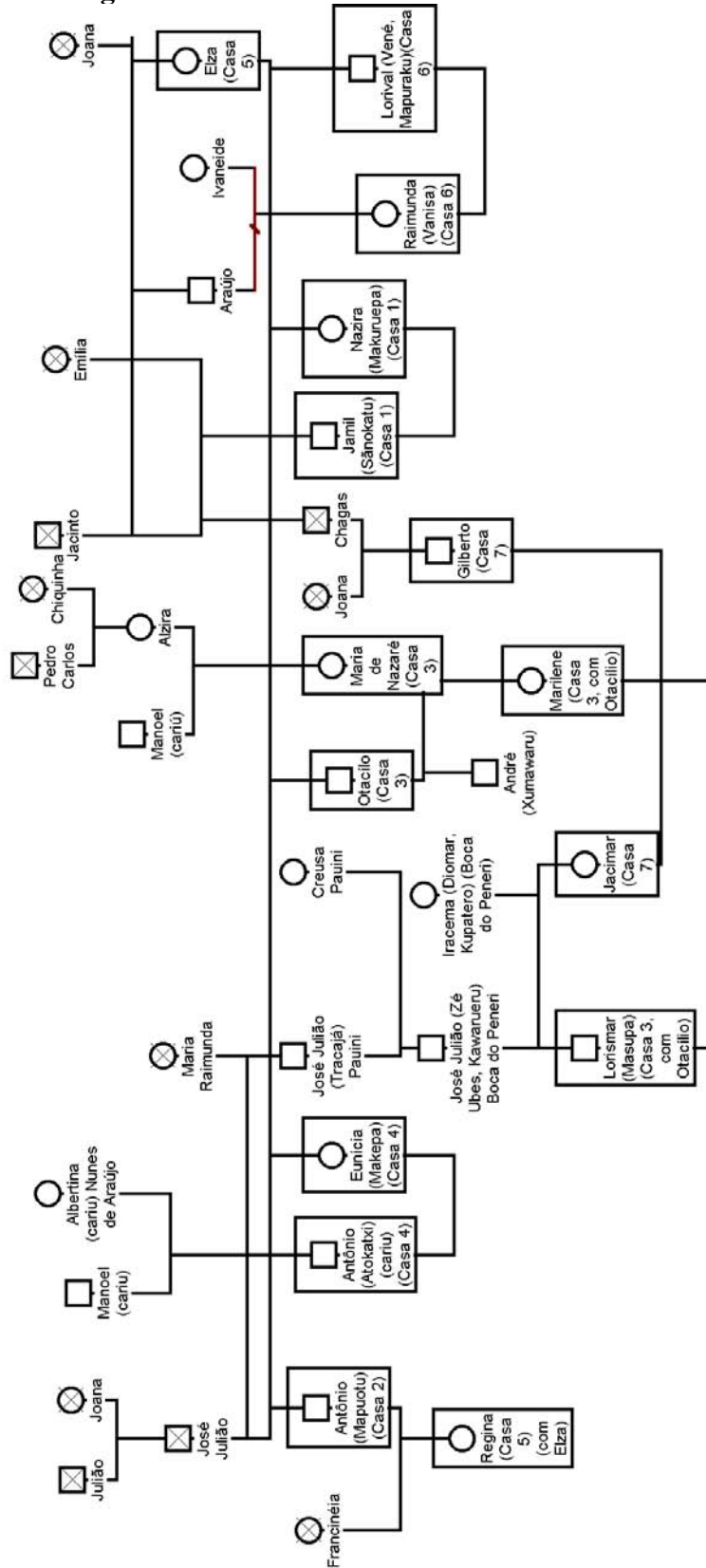
Genealogia 36: Casas da Colocação Mocambo



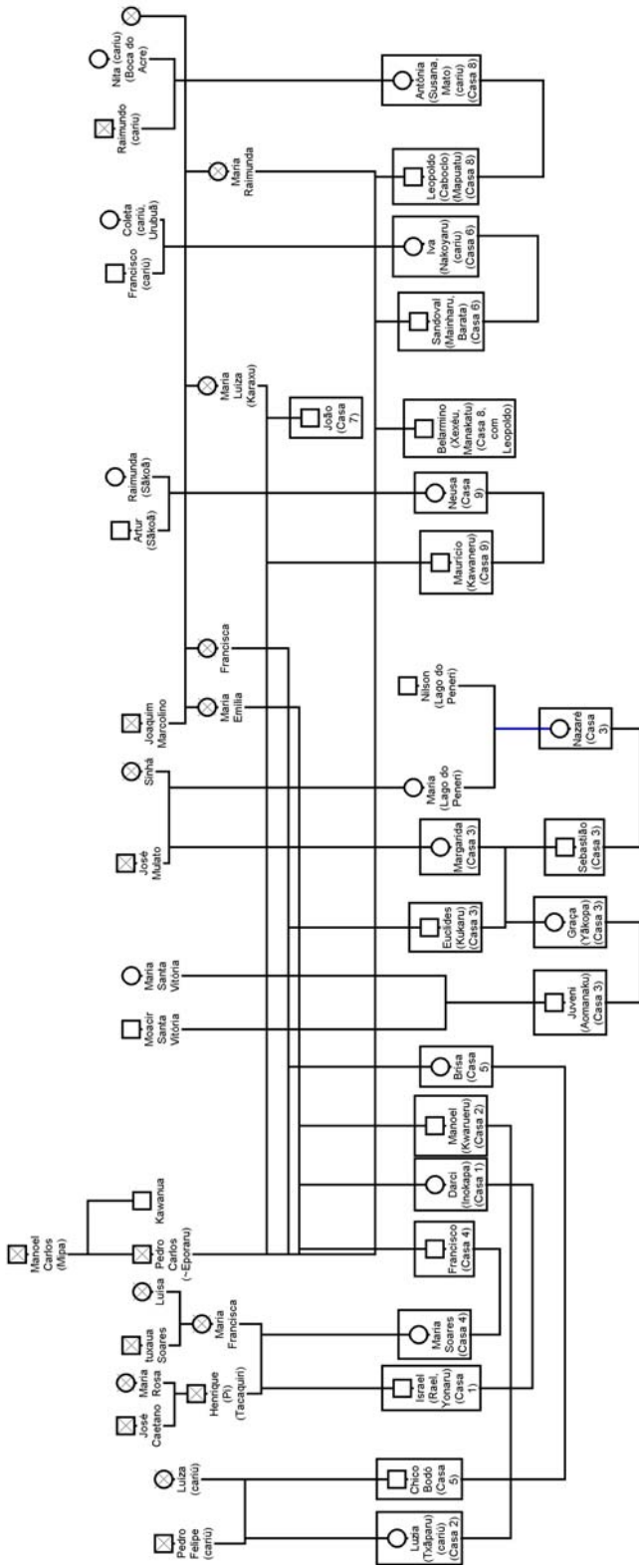
Genealogia 37: Casas da Colocação São José



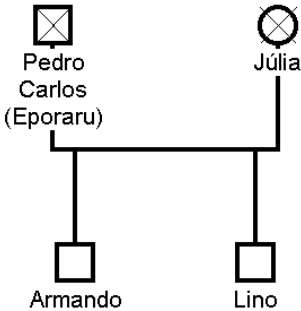
Genealogia 38: Casas da Comunidade Nova Cachoeira



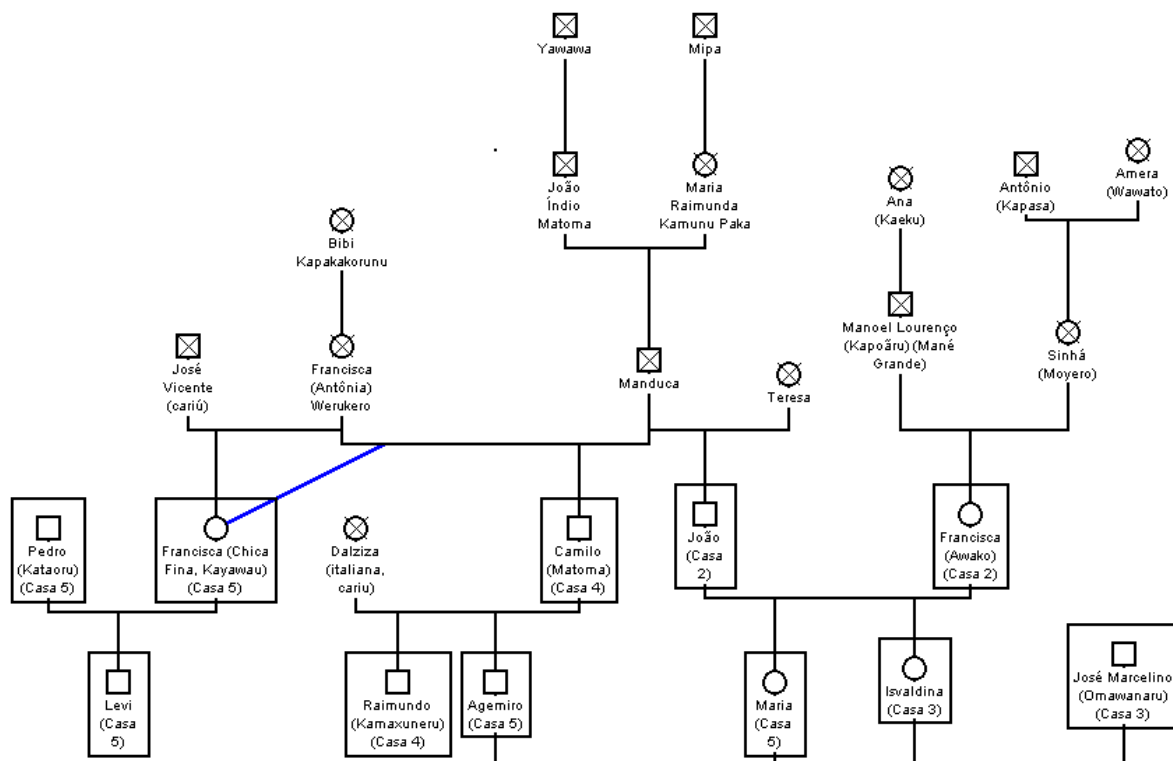
Genealogia 39: Casas da Comunidade Nova Vista



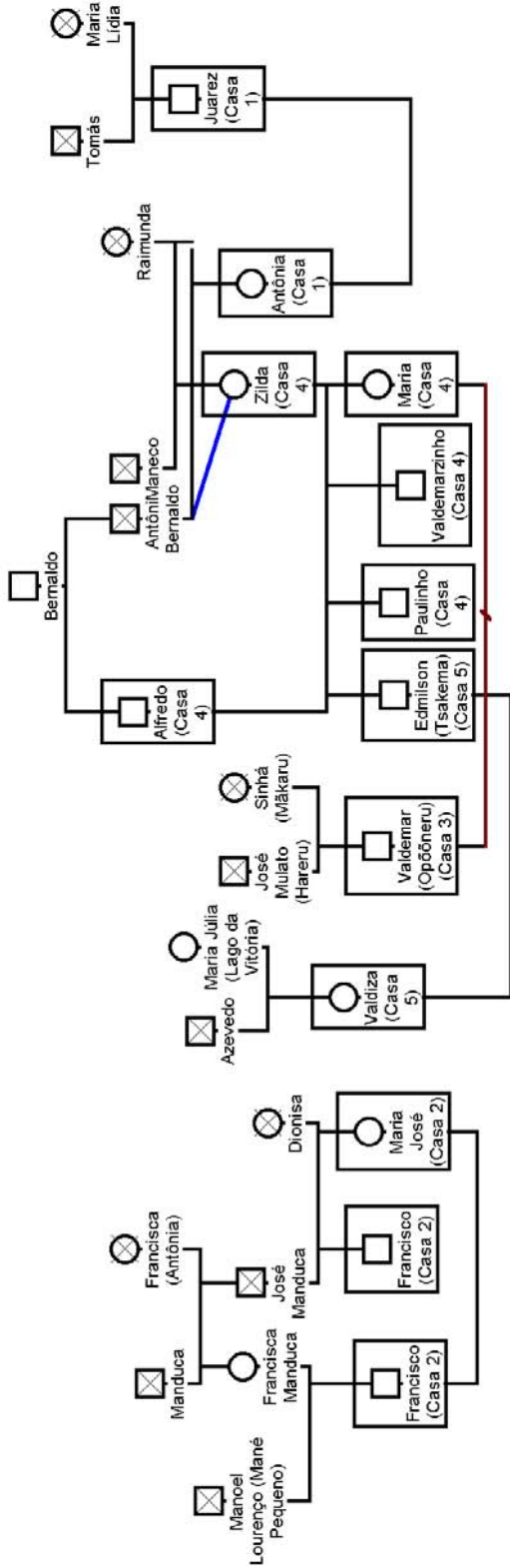
Genealogia 40: Maripué



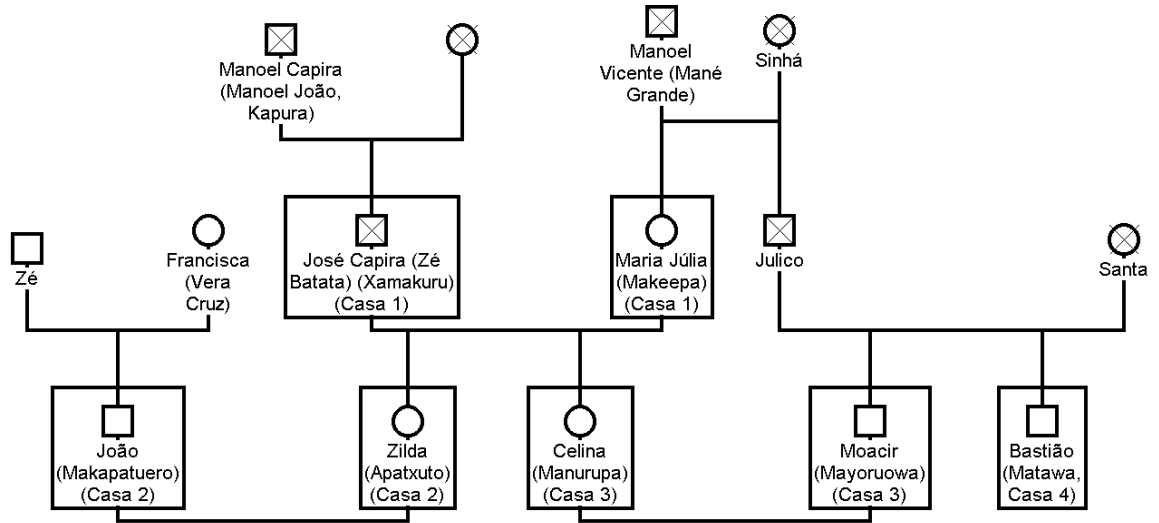
Genealogia 42: Casas da comunidade Vera Cruz



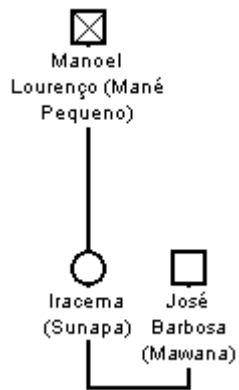
Genealogia 43: Casas da Comunidade Boa União



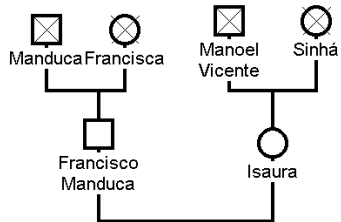
Genealogia 44: Casas da comunidade Lago do Tsapuko



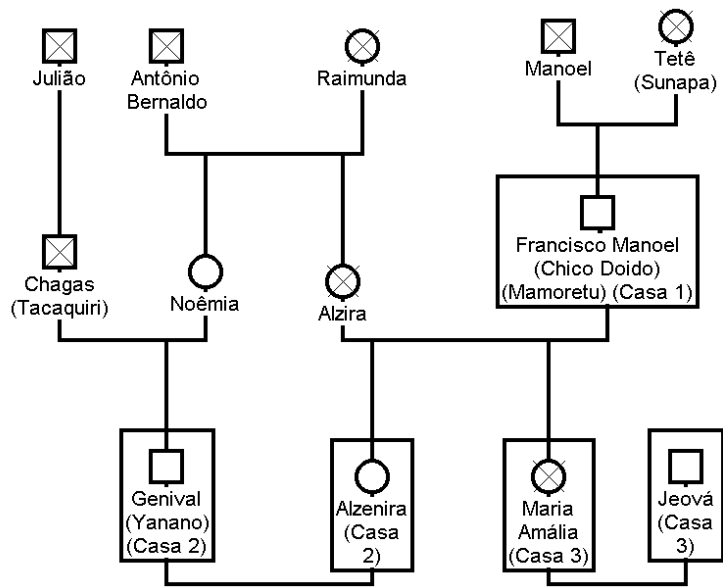
Genealogia 45: Casas da comunidade Vitória



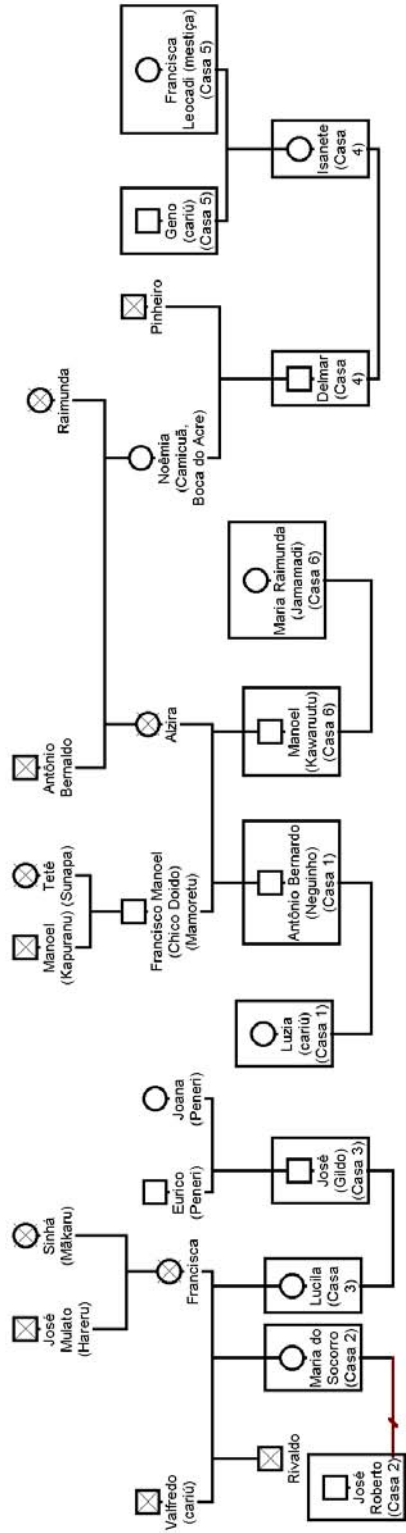
Genealogia 46: Casa Chico Manduca



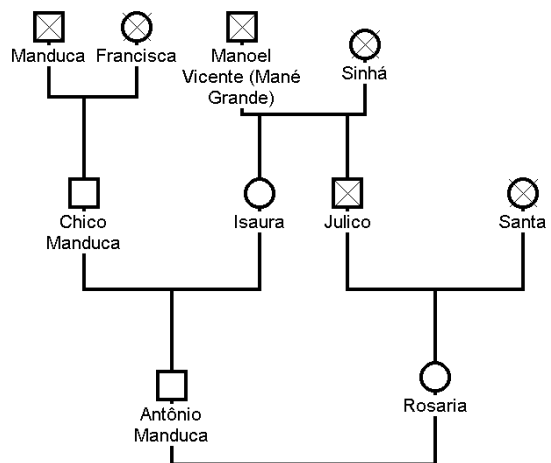
Genealogia 47: Casas do pessoal de Francisco Manuel (Chico Doido)



Genealogia 48: Casas da comunidade Jagunço II



Genealogia 49: Casa de Antônio Manduca



Anexo 3 - Narrativas em Apurinã

Tsora (Zé Capira, Xamakuru)

Mayoroparo awite katxaka xutuka. Eporatuxe Mayoroparo katxaka. Umamaru katu. Aateparο owa. Iya awaru kākutu, iya suto pakunu. Mapayoka ukakōka. Iye unuro apoka papurakarunu, iya Mayoroparo awite. Iya apunhu iya matxuketapeta ukakōka. Iya punuro iya puru papokata puratxunua putuene watxa nota mapayokapetaru noka kepa puxenu puru apoka pura txapunhawa. Punuro kanu papoka purata, kepa putxene txapunhawa.

Umamaru awite katu iya popūkarunu iya epu, hātu pakini. Umamaru katu tupatxu epu. Mayoroparo awite matxumāka aapunu. Ukako wakata. Iwāi Mayoroparo awite etamatakata ōkawakatawa Mayoroparo “ooo, nomekanurowakoro, wera pei hīte”.

“Nomekanurowakoro hītene”.

“Aatera, kuro”.

“Nomekanurowakoro hīkatxaka”.

“Kona kuro, kona aate katxaka. Putserū aate pūka, kuro”.

Iya nutseeru hūpuka.

“Umamaru awite yōka”

“Wera panuko kuro”. “Took” Mayoroparo awite mayākata umamaru, maxoreākata purūka perunikatawa, unapakata. Utamataru nomekanurowakoro nuxurakai watxa. Ūkatxakai watxa.

Iya nutseru txurawako hīpuka.

“Kona, kona aate pūkaru putserunu, kuro”.

Anuka hīkatxaka. Iwai, katxāakata. Kuro, atepokaru. Nukama supe.

“Amo asuperu”.

Iya apuna, matxāka, ukakōka, kepa pute apuātapunhawa, punheru punu papunu.

Iya nomekanuro amo asupe . Iya unuro apoakaaapurata apu. Nunukaāpota, Mayoroparo.

Amo asupeka, txakata Mayoroparu.

Mayōkataru iya kemaokata, iya amuna atoākataru, utokoru kākatataru ‘tō! tō!’ utxakata. ‘Teei! teei!’, txuakata aāmuna toākaru. Aāmuna toāpoākata “teei, teei”.

“Putema namarute āamuna pukapayananu. Namarute tomuna ukatxakata. Hareru munawa uakatamaru kasawakumūtxura. Kona hare poewa.”

Iya pukema namarute, iya tokanāataru utokoru aāmuna, “took, took”, “heei”. Namarute kona tokai kara aāmuna, werapaōnikararu, etapakata kemaporu aāpo. Wera napanuka namarute, watxa. Namarute napanu wera. Kuwutxe kanapurū apokata. Unakaru apoākata.

Etapakataru kemaporu aapoko. Unepakataru apoākata “took” txakata. Iwakaru wera namarute. Iya utokoru toākaru iya namarute. Petamata kona harepowaru. Utokonaātaru utokoru.

Iwakara wera namarute. Kona kai ūtoru. Ikuounanura, namarute.

“Iya apanakunu sawaku uroā perokanaitapurū kotxu ukuunokanu. Heonu kanainātapurū.

Nomekanuru wakoru nota iye uro iya porutukue peē. Kuro, iye petamata, ununua notanu pokamaru okupēe petxapa. Usupenhu ukawa. Hītenuma nota etokoma hītxapa. Kuro, iya porutuku pewa kutawa okunhata pewa porutunha. Petamataru, nota pōkamaru okupe utxapa. Kuro, iya porutuku kupeē, kuro, napanāetapunha nokunhā. Hīsepenhu utxawa. Nonerumane, hisupune ukawa.”

Iya oya potxiwaro orako, watxa noimareta, watxa.

“Totu, kepa putxa?” Oya potxiwaro, nomakatxaka, utxaru totu, mapaāna.

“Iya kutxute, iya kuro kupetuna yopa petaru kutxute. Iowa kutxutene nekoketune nerera potxiwaro nemakatxaka. Kuro, koketune, iya kututxute iya potxiwaro iya koketune.”

“Aate pūtanuro. Ywaiġkaro, pūtanuro. Poka, pūtanuro, totu. Aateko, ūtanuru tai, pute. Iya potxuaru putxunāta, totu. Aru. Aate pūtaneroma, totu. Iya pokaro, pūtanuro, totu. Aateko nūtaneru tai. Kupetuna, totu mapaāna, ateko putaka. Totu, aate pūtanuro, totu, pokaro, iya pūtanuro, totu. Aate tanerutai pute. Totu, ateko tanuru tai pute totu.”

Iwāra totumapaānaru, “eei”, utxa.

Iwāpoākata okakataro iya “xuu” txiakata, sarokaro owa. Iya kuro, iye katxoma okakato wai xurama “xeei” txakata. Mapaāna mapoākata okakata iya erote okakata “xeei!”, txuakata. Ariwatxa, iye kupetune unawa okakataru kupetunanu. Iwapoākata mapaana apoākata upekatapero iya kupetunanu ūtaneronu. Unawa mapāru etukanāata unawa okapero kupetunae. Ariwatxa, owa kupetuna naookakata unhakata etokoma iwa nutakatamaro kupetuku. Kona wapokaikama. Unasupekata. Hiaxatanako. Unasupekata.

Unawa supekata. Unasupekata txakata.

Apokaru, iya pErotā awite, akaatanaru usawana.

“Phhhhh, phhhh” iya xumaku petunu “txeeei!”, txakata xumakunu. Iya xumaku mayūkatakō iya sutowakōnu kōna kakawosama kōna mapara pekara wawa oxoreta hātakoruwakōru etukanāautaro uneuru manu xoeta xāpetamāe utakaru. Xumaku okaruukataru sotonu iwāika pErotā awīte pokunhakata mayākata sotonu. Oposo txurāka owatatapero.

“Iya awitarōnu iya pErotā awite okapu. PErotā awite okapero awitarōnu.”

Ariwatxa Katsamaūteru aapoka utxana.

Epunu supekata, apoākata Katsamaūteru awinia. Iwā Yakōnero, teru apoākata, Yakōnero. “Nomekanuru wakōru, hītene. “Aru, kuro, aatena”, txakata Yakōnero.

Ikasamaūteru apoākata.

“Yoo, hītene, nomekanurowakōro”.

“Aru, kuro, aatera”. Iya epunu supekata.

Notako tunhu nutaro. Unakasaaku, Kasamaūteru ayakata.

Kasamaūteru: “oo, kerupa, wai motuka?”

“Kone naye motuka wai. Kepa wai motuka. Aru, nuwa aate mūkanu, popūkarunu motuka. Iye arupekanunu ute notakarako tunhe mutaru. Notarako tunhu nutana.”

“Nūtanuro pekara iya. Waikako pawaro, nūtanuro, nayatako, ukana kosayekatanāapa, ūkana. Supe, utxa, ūtopa.”

Okatatapurū txukote, kayatunu, manintinu, meritini, urarunu, txakata yomā. Etapanapakaataru iya exutuputu, txakata. Iya noimakuro iya puātānuru yomā piomareta. Iya oumakuro iya takapekaru, iya putetu xoetā kotu menuku. Yoāra Katsamaūteru otumenika otana onamā taka “te!, tee!”. Kasamāūteru amotoka nhunhupa.

“Iwā nhunhpa iwā pokape nūtanhero.”

“Aru”.

“Nūtanuro, waikako pawaru, nayātako”, Kasamaūteru txakata.

Iwa apoākata.

“Nūtanuro, iwa nukānu nupokōru. Piomareta, watxa.”

“Aru”, otxa.

Omaretakata upokōru, opoxotakaru etoko. Iya, “nūtanuro poka nupatai kano watxa”.

“Aru”.

Iwāra Kasamāūteru nupa okakata. Okasawākata kuxute, okakata nupatxu, kotumeruku owa kosawākata, owa txakata Kasamaūteru. Kasmāūteru nupa kōna wa motoka. Kotupenuku aaperuku otserunha owa motoka. Ununua, Kasamāūteru onupa nunuka iya amotokanāata nūtanuro.

Hātu purukara, ayatapu, Kasamāūteru, hātupuru, hātupuru, ayananuta. Ayanā takaru kuru, utxaru, Katsamāūteru.

“Nūtānuro, kona watxa nayanāautauka, watxa. Utokoru porako nukamāa. Aru, otxa, utakarewa taporuko, watxa. Utokoru porako nutakaru ewata, nutokoru nukama, watxa.”

Mutuxupute, yia kotumenuku, iwā motoku, “too”. Iwā nupatxu kotumenuku. Iwā motoka naāta. Kotumenuku. Hāto wamotokanu “tooku!”. Iwāika, kanaakato. “Ahā!, oya suto kanaata”. Kasawa aasōku, ukoseēata, harutakata peruwanu “tooo”. Wānu takata harutakata wanu “poo!”, utxakata.

Suto marekutānuupa kanaata. Ika nokaroko, iwā harutakata pewa “tooofi”, aate maakato nunuwanu.

“Aate anueperoko notunhu nunoronu”.

Okaperona owa sutonu. Oposo kita utxaperona. Kipatakotu, otxuka putsanu, unawa okapu, iwa mapoake, perukapewa otxuka putsanu. Iye erote, mapoaku otxukaputsa purukawa. Oposo iwāi karako unawa, eponanunha “xu, xu, xu”, txanaāta mapoāke.

“Yakoneru hanaakoru unatxukara wenara. Aate Yakoneronu hanakorutxukara wenara.”

“Kona punukatapena, weraikawana”, akuronu txakata.

“Kona, nokanako, kona putxapena. Weraūkarako awana.

Katxuāakata, hāto okakatawa, hātupeka okakata, hāto okawa, hāto okawa, utxakata. Xerepute paakata. “Kuro, yāpa pusa?”

“Nutakarowetako.”

Kuro, takarewa naāte. Iwāi, unapakata, kameeru wai kumaakata: “tooku!”. Utxuakataru, kameeru unapaka “tooku!”, kameru ‘eee!..’ uxutukananu ‘tuu!...’, txakatape kameeru.

Iwa wai kutupe txakata “nomekanuruwakoru, amo asupeka”.

“Nūtanuro, kepa okapero, kameerunu?” Katsamāēteru utxakata.”

“Kone, iya matxako okapero, kameerunu. Ininia, nomexurukapero, kameerunu. Kameerunu unawa kumatakape”.

“Kuro, yāpa, pusa?”

“Nomeka, nutakaroetako”

Kameeru unapakata, iwā kumātaka “tooku”. “Ooo!”, txakata kameerunu, iwai kiitanu uxutukanā, txakata.

“Kuro, okaro aate yomā kameeru.”

“Kuro, amo asupeka, ūketapuru.”

Kone umana kunuana unawa owatxuakata pekaro, umākanakununa neru, uma kowatxukata.

Utokoru usanawa akuro pekana. Oposo txuaru kunhu uma kumataka nāatape. Hātu kumatekana, hātu kumatekana, hātu kumatekana.

“Nūtanuro, kepa okapuru, txuowarukunu?”

“Kone, matxaaru okapuru, iwa numexurukapuru, iwa matxa yomā. Yokara nemuna”

Owa aapoka, axiātapereru, iwa koputunha, owa axiātapa. Owa yokatxā txapuru, txuwarukunhu, oposo kutxuanāta txapuru, iya txiwarukunha. Kone kaameru unapa, kona kumanatapuru kameerunu.

Uma sotoku panu una txaru. Ariwatxa, yoka wereka mutanakape, txakata.

“Amo okaxumatapero nanonu.”

Iwa “hee... heei...” utxanāta userowa sawakunu.

“Iwa, Tsora, wera panuko, mutatakoru?” “Wera panuko, ‘took, ‘took’, mutatakoru: tee!”

Hātu morokaro, hātu mutatakaru, hātu morakaro, hātu pekana, morokatxaro hātu pekana, morōkaro, hātu, txakataru mutatakoru.

Iya amaaku iya Tsora matiākaru txeeku, takataaru amaaku utxekunha taka txara maaku. Ariwatxa, iwa hauta txaru amaaku, utxeku mate putxunha “teeku” txakata, iwa popekuku pekatawa. Oposo iwa Tsora harutaka uteku, unhnhu amaakunhu, popeku katawa.

“Konete, kona poxokoro, kona poxokoro panika. Pukanukana, Erotā”

“Eei!”

Amā iya txanaākatu opa. Aate umatukukarona, “took!”, iya txanakato opa. Iwā umatukukarona yaōpa txepu amā. Owā awite.

Iwātakunuuka, iwa Katsamāeteru, “eei”, txuakata. Oo”, Yakonero hanaakoru txukara awako ukana napusa monu.”

“Aa totu, aatera. Kona kayomāe, totu.”

“Kepa hitxananu?”

“Kona totu, oyera Amā aate txanāta. Ah, totu, oya hāto punuka?”

“Ah, totu, petukako, petukako, totu”. “Erotā, pukānūka”

Iya Erotā kaniwakata. Erotā, putsotaka, Eota: “toku, toku, toku!”, txakata.

Erotā sotaākata, iwā amā uruākata, iwā “teei!” xukepapekata, amā. Iwā monukanu okawa sepuākata, etamatākata iwa yaō txepu kote owawitene amā.

“Totu, toture awatxa yomurūkape amā.”

“Kona, nomekanu. Aate noōka.”

“Kone, totu. Atxue mekanuru, kone oōka.”

“Totu, oya amā punuka. Aate emutakuto, ponukoputero, totu.”

“Aah, totu, wera pusurūka.”

Papokaparoko, amā, “eei!”.

We pusurūka.

Totu, wera panuka, amā: toku, toku. Werowapanuka amā,

“Eei”,

“Teei!”.

“Totu natokama, hākapape utxape totunu. Aru, totu atokape. Atokaperu, totunu. Aru, totu atoka. Amo pomatokatxu atukapuru totunu.”

Kona yana nuakataru, iya ukeru keworu “keou!, keou!”, keoru, uma popūkaru, mukeukataperu Katsamāeterunu. “Heei!”, txuakata popūkarunu. Oposo, Kasaumaterunu, poma atokatxunu tunhakatapuru, Katsamāuterunu.

Katsamāuteru unanuakata oposo kukatamonu. “Amo asupe watxa.”

Ūka, anunukarako axupokana.

“Aate Yakoneronu hāanaporutxukaraako, watxu?”

“Kona, totu, harekatxura aate wai. Kona aate nukatai hite, totu.”

“Ah, totu, kona atunūkatai hite”. Unukuasawaku, akuronu, Yakoneronu, kuwuttata, akuronu, axunuānuta.

Aate, kuro, kamātaru, iya Erote, iya āaputsa. Iya Yakoneronu kuwutata iya kuro kamāataru āaputsa okamā, okurukasaakuru, “ta!, ta!, ta!” iya Yakoneronu kuwutata “ta, ta, ta” txanāata. “Oo, atuka tokopa kanu utxape, kuro? Yakonoronu kuwutata, ta, ta, ta”, txanāta. “Ah, kuro, aate utokopā utxape ‘Yakoneronu, ta!, ta!, ta!’” utxanāta.

Aate hātupuru, unawa sanāanuta iwatāna, kemaātarunu, hātupuru, ta, ta,ta. Unawa kema kona aātaru, hātupuruka.

“Amā aratu nukanaāta, totu.”

“Hitene, nomekanuruwakoru. Aru, totu, aatera, nukāataro, amā.”

Totu, aate nuka amā. Atxe nukaro opetunuwa. Oposo, okupeka aate nuka txane.

“Erotā, posotaka, amā”. “Tsora, pusurūka, papokapa, amā”.

“Totu, poruku epupara, katxakanaka, eneputunha totu. Totu poruku, iwara Amā uruākatu wara, utopape, iwa “ouu”txakata. Totu, wera panuko, papoka amā.

Eei. Uxorōku, pesotaka, Amā. Wai, Uxorōku sotaākata, wera panu, totu. “Teei”, Kasamāuteru, iwā tsotaākataro, Amā. Wera panu, totu. EEi, iwā, iya Katsamaūteru, pouku apokata Amā. Katsamauterunu, txurākatu katapu, Katsamāuterunu, Amā munhanu, txurākatu kata. Eei, aru, totunu atokama.

Tsora, pumataneka, amo amaaku amo ataka putsekunha.

“Eei”.

“Ah, totu, putseku, kona wai xākuru, totu tseku.”

“Nomekanuru, kona mute.”

“Tsorateku kone mute, totu tseku, kona waxāka. Pomekanuru, Tsora, tseku kone mute. Enepotu totu, tsekunha awite, kone waxāku. Totu, putsekuna awite, kona waxāko, aate herekutaro amaaku, putsekunha, totu tseku kona waxāka. otu, owā amā putseku aāputaka, amaaku.”

Inawa harutakataperu, Katsamaūteru tsekunhu, amāaku “taaa!”, “eei!”. Katsamāeteru urupekata “tee”, txakata. Aate harutakata amaaku wai “xeei” utxakata.

Pomatokatxuna: “eee!, eei”, ūkeruku. Katsamāuteru okakatunhuana “hee, hee, utxakana upoxokonuna”. Unawa mūkerunu kataru Katsamāuterunu poxokonu unawa “heei, heei” utxakata. Upoxokona. Iwa aamā kona hātunu nuwakanau inawa okakatapu, Katsamāuterunu.

“Amo mutatakoru anuka.” Kamuākata uatoku awakata maku. Maku iwa yokatxai Erotā yokatxai maku.

“Watxa Erotā, watxa puokatxu maku.”

Maku uxutu katu aakata. Iwāi Erotā maku “took, took” kanuākata apuko. Iwāikara harotakataru maku. Iwāikana apuko sakatana. Kotxu nunuwai watxa. Maku kona paumukuo watxa. Ununuakara, watxa maku awaru. Iya uxute katu awinuama okanutaro. Une ōtano ununua. Kone unawa kona posotaru, amo nomekanuruwakoru, posotaru ōtano ununua, maku. Unawa ukoātxawakata maku, kūtorunha, makūukataru maku. Unawa mutxunawa saraikatapuru, makunu. Oposo, uxamu pokumonu unawa okakataperu makunu. Ikai arutape nakaru, unawa koseka, koseka. Oposo arunautakaru. Unawa iwa harū takatxa arunha aitakaru. Unaawutakaru, “took!”, xuketapetakaru maku.

“Nomekanuru wakoru, kepa hitxa?”

“Kone, mutatakoru aate nuka.”

“Aah, totu, kone punukaro. Aru, nomeka nunuka, unawa sawa maku. Iya txakata omuru.”

“Maruaitekate maku. Ah, totu, iya maku maruyakate, Iya pukurunha putaka. Totu, ukuruta takunha maku harepetxaka totu. Maku ukurunha utakuunha, totu harepetxaka. Aate totu, ukuruatakaro, kaikopoapetxa maku, totu kurutā maku. Ununua totunu urēatxapewa totunu, pōkamaru kuruta petxa totunu. Iya “puu!, puu!”, txapoatape totunu.

“Totunu irēape txapewa. Ika aate asupe aate.”

Ukaatoko unana unanautunhuama. Iye Katsamaūterunu uma umuakatape.

“Aah, Tsora pepumaro, kuro, yōpararu totu wakorunu xuurutsaru.”

“Ah, kuro, aate hātupurukane kuro, kamanāutapurū yāputsa, Yakoneronu kioutata “te!, te!, te!”, txanāutapa. Aate ukaatopokanu utxapa, kuro”.

“Ah, kuro, yaōperaru, totuwakorunu, iya xurutsaru, petukaro kuro osoma akama. Iya otoko iya onhasoma tunhua akamo. Unhunhu wai motapararu, totu wakorunu xurutsaru.”

Iya Erote iye Katsamaūteru ayatape. Akurukata “huuu!, huuu!”. Kona yokaku, aapuko unasaakata txakata. Apukepanu “huuuu!”, txakata. Unakata asawaku, Kasamāuteru ayanāata.

“Yamopararu totu wakorunu, kuro wakorunu, xurutsaru.”

“Aakurukatama iya txeepu. Hātukatama atxukatanemana iya txeepu. Ikama amo asepunhane.”

“Ah, kuro. Kuro aate epuma kuro. Txuaāpararu, totuwakorunu xurutsaru aate epuma, kuro. Unakoukata, “uuu”, yāpararu totuwakorunu, kuro wakorunu, xurutsaru?”

“Samuru awite enetuākata txurumā txanaru tape. Iwātape kuro wakoronu, totu waronu, xurutsaru samuru awite.”

Iya erēa. Aparuna irāka, aparuna tōtu kuru, aparuna etutu, aparuna iya kupetuna, aparuna kayate, aparunu iya xikane. Kona una posotaru.

“Iya urākate, tōtukurute, kanarawate, iya xikanete kona posotaru. Ika kaxoku totu amo aāpa. Iwatxurawako posotaru watxuūte. Totu posotaru watxuūte samuru hawite.”

“Ah, pute aāte apa. Aāte totu, txurawatuute posotaru, samuru hawite. Iya totu, pute kara ūka aate, totu.”

Iya totu putuka aatepa. “Aru, nomekanu, maporutekatukana, hiapapena nota.”

Kaxukupeku sakata: “txuu!, txuuu!”. “Tsook!” txuakata.

“Ooo” totutepa posotaru samuru hawite. Watxa tera totu. Iwai kaxiu saka “txatata”.

“Iwa totunu arupe, totunu arupe”. Hātu kataru totu. Iwai kaxoku sakana “kaa, kaa”. Iwāpekatau samuru awite mata.

“Iwai karako totu aōka. Iē karako aate okaru totu.”

“Eeei”.

“Iya kaxoku makatxakutu samuru awite mata iwakara matxurāka kanaanuta. Iya tsaūkaru atokaru totu.”

Iye xurutsa uatokaru, totu. Iya Erote, Ekipā, iya Uxorōku Erotā ōkakutu matape unhookara Tsora kamaaru, iya okamata utuukara Tsorate kamaru xurutsa.

Iya Erotā mutu kakomuakataru utakatsaaru. Iya Uxorōku kakomutakataru utakataru. Iye Ekipā mutu takaataru kakomuakataru utakatsāaru. Tsorapeku kakomuakataru utakataru utakatsāaru.

“Kakomuakataru utakatsarunu, watxa panukaro, totu wai. Totu watxa unapa. Watxa aate kapuru totunu.”

Tsora, kameeru txanaōtawa Tsora “aah!, aah!”. Unakasaakurako, Erotā, Uxorōku, Ekipā, okatxaka owa asūku. Iwāi owasaūku yokatxekanāēana. Unawa, “txuu!, txuuu!”, unawa okatxa kakute, wasau kupe yokatxakute uxute aapoka, “txee!, txee!”, txananuta.

Iya Erotā takatsaaru, iya Katsamaūteru unapakata. Iya Ekipā takatsaaru, Katsamaūteru unapakata. Iya Uxorōku takatsāaru, unapakata.

“Kurote txapa nupe aatene, watxa.”

Apusaōkutaru Tsorateku takatsāaru pāpuka, iwāika Katsamāuteru unapakata. Iwa Tsora takatsaaru “eeh!”. Wai herōkataru waipa pokūnhāpa iwa Katsamāuteru ukaiperu ukute, ukuwe yokurukata. Tsora takatsāaru iwa “txeei!”, txakata. Iwāi Tsora takatsāaru heropekataru yowanu. Aate mākatununokanu Katsamāuterunu. Iya Tsora takatsāaru iya Erote Katsamaūterunu uxutu katuka “xoo, xoo” txakatape.

Iya Katsamaūterunu tsekunha kutsotaka.

Akuroka, kemaōkata “keou, keou” utxakata. “Keripa ukara?”

“Kone, keoru, uka.”

Aate pomatokatxuma anukatanu pekaru iwanu.

“Kuro, putema hātupuruka, aate kemakonaita, kuro kuru katsarewanāta. Aate kemakonaāte ‘Yakoneronu kuwuttata, te!, te!, te!’, txanāta kuro kamanāta kute.”

“Ah, kuro, iwa totu motukape?”

“Kone”

“Aate apokaru samaru.”

Iya ene Tsora putu, ene ūto, Tsora mayākata tsamaru. Usatera Erotā mayākate, usate samaru. Tsora munaru ūuto tsamaru. Usaterata muna.

“Iya kakaro pokupera Tsoranu.”

“Aate kona kautxapururu, Tsora. Uwa unanuwa nukaru, tsamaru.”

“Ah, Tsora, aate kuro teekote, Tsora, xokapeũnha.”

“Tsora wākura pusa. Nota tekote, Tsora xokapeinanu: ‘Katsamauteru txeku txunha, tuĩ!, Katsamauteru txeku txunha, tuĩ! Ah, kusumuruātaperu, totu! Aya nomekanunu okapururu atokurununha!’”

“Tsora, wera panuka, kuro! Putxuru pumatataka makumuna monu pokamaka putxuru! Tsora, kuro upetai pute. Ika putxuru, makumuna, pokamape!”

“Unapuruaākata, ariwatxa kuro, pupuruāta.” “Eei!”. Iwāi yōketa aāmuna.

“Iwai uperueni umaākatape, kuro! ‘Koo!’, utxakata, ‘ee!’, aru kuro, iya epuru umaātape. Ah, kuro, aate paru epupuru, kuro. Eei!”.

“Nomekanuruwakoru, netsokuru taru hapunhamo.”

“Ah, kuro, kepa puomamāta aate. Iwā petxuoma, putsokuru tarunu umaātape.”

“Aāparuko, putsokuru taru, kuro.”

“Ah, kuro; neimaka iya, putsokuru taru, kuro, kuro, neinekanu, kuro?”

“Kone: tsokeruma wera”.

“Aatena, kuro, petukako?”

“Kone: hākitixuma wera.”

“Kona, nutsokerutarune: konakoru poru wera.”

“Tsokeru mapekaru, utxapewa, putsokeru taru, kuro. Hākitima utxawa, Konakoru, utxaua. Txape, putsokuru tanini, kuro.”

“Kuro, amo asupe.”

“Kone, nusepupekako, nota.”

“Kone, kuro, ukaya aāputsa, pekararu, putoo, kuro, amo asupe.”

“Kuro, ukai papusa monu, pukopute, iwā apekararu, aāpusanu. Iya petakatarute, iya peputete, pukopute. Kona, kuro. Ukaya Aāputsapekararu, iya pukoputu, iya petakatarunu. Xaru, kuro, amo asupe.

Iya kuro, atxukanaātapei, ukai papusamu pekaru puto kuro, aate txanaātapei. Iya kona awākataru aate sākuru.

“Kona nutotarako nuapa.”

“Arukapu ununua papa pusepunha, kuro.”

“Kote putemanu, kuro. Ukaipekaru putopoita aāputsa, nutxama.”

Kona kemaporu awai. Potoroku hawite, haoru pokota. Aate kemaporu maākatu noka.

“Iwā atxiomaro, kuro. Unawana supetxa, unawa yotoka kanupara yotxapana kuro. Amo kemakotaro, kuro. Awanāe utxama.”

“Nomekanuruwakoruuu... nomekanuruwaruuuu...”.

Kemaporu maakatunu, kona awai. Aate kuro nenuwāpe, kematuka.

“Mayo, yo, yoo, yooo...”

Txanarutapu, ayōpura pēra otxapewa, kuronu. “Ah, kurou nenuwāpe, mayōpurape txapewa.”

Iya meanuruwakoru tokaru, usākananu ute. Kama werekatakaro, kuro. Iwā wereko, iya anerumane, iya kamēkare, kemakotaro, kuro. Ununua mawerekato. “Mayo, yoo, yooo...” “Ixi! Ununuwara harekaru!”

“Amo asupeka. Kote, kuronu, enuāpe, amata asupe. Unasupekata, utxakata. Takanāpera, kuronu mayōpura txapewa.”

“Unawano, amo mutatakoru anuka.”

“Eei! Iya mutatakoru anuka.”

Makura emutana, maku.

Tsora, papa ata. Uneka sawaku iya Tsora kamekaru kotoru awite waru. Tsora kama.

Unawa panuwanāta kasaakuru, ukamaātapekaru kotoru awite waru. Iya utxāapotarū makupe unamakei, ariwatxa Tsora makatxaka umakei. Ariwatxa, yokatxaru usawanā. Iwāi, iye karate namaru: “maku, maku”. “Iya, Eota, kona mutatakorunu. Makura, utxaru iye karatunamaru, makura utxaru.”

Maku otxawa watxa.

Iwāikara awapukana, nāapusa usapukana uneereka. Unawa iwāikara unawapuko.

“Wai motuku, papa āta, Tsora.”

“Eei”, utxa Tsora.

Kotoru hawite ukamanāta, Tsora.

Iwā uka unawa akurunā utakasaakuru, kotoru hawite, iwa kamaanauta. Kotoru hawite waru, iwa kamaanauta. Kasopu iwa kamanāita, kotoru awite waru.

Kotoru awite unokaru Tsora.

“Tsora, ah, Tsora. Amo usupe, aāitaru, Tsora. Weeto kutxa. Amo parakā asa. Amo asaru.” Maku anukapana.

Kukatamokaru, kemakokataru: “Oyopuā, oyopuā...”.

“Ho, hoyopuā pokoiraru Tsora.”

“Oh, autaru Tsora konu wayoka. Aitaru Tsora, kona waiyokaru, Tsora. Iye yopuā pokoi usupeka Tsora.”

“Aruwatxa unawano unawa epu hātu pakunonu, ute kotoru awite anukaperu Tsora. Ununua unawa epi hātu pakunu.”

“Kemaōkataru xikane pua ‘poi!, poi!’ pia txakata xikane.”

“O, xikane pokoi, aitaru Tsora”

Xīkane pokoi unawa akaākate iwa supeteka aāpokata unenu kotoru awite mekaroka iya Tsora, iwa txaruakata ukuwā “kuou” txakata kotoru awite anuakatapurū Tsora.

Kona aate posotaru Tsora. Kote aate posotaru awitaru Tsora.

“Potokoko... potokoko...”. *“O, iya potokoko pokoiraru aitaru Tsora”.*

Iya potokoko pokoi iwaika uma yoxopo kutakata kai.

Unama kotoru awite apōkatama iwama kotoru awite harutekatamaru kai. Kone wunapa.

“Watxaputuka, poxo hionuta. Watxe, watxe, hiounute. Unakasawaku kotoru awite iwa popuruyā ute apokata.”

Watxa putuka hiounute, haākaatune. Unakatakasawaku, kotoru awite txaru kaāpokata. Poxu hio unute.

Iya unawama kayatu, kupetuna, une kona opotoruki Kayoana, irēa, yia yōko aapana. Katsērū mana kone uposotaru kotoru awite.

“Aaparuna kayatu, iya kotoru awite piopareta kayate?”

Kone, kayate posotaru. Kona posotaru.

“Kupetuna, iya kotoru awite puketxura, posotaru, kotoru awite pioparetuna?”

Kona kupetuna posotaru kotoru awite yoparetuna.

“Iya totu irēa putetxurawako watxuūte posotaru, iya kotoru awite watxu piorotune. Kona totu irēa posotaru kotoru awite yoparetuna. Kona noposotaru kotoru awite mata kona noposoka.”

Kotoru awite txaruka utekata. Iwāku Tsora, “tok, tok, tok”, txanāta uxereputxu tapotxi kamanāata. Iya kotoru awite aāku “tok, tok”, Tsora kamaāta tapotxi xereputxu.

“Ariwatxa, kanuparaka atxapepanuru awitaru Tsora?”

“Kanipara aate txapepanuru awitaru Tsora. Ika, amo totu paratxaru aāpa.”

“Totu paratxaru, putakara aata apa. Aate apa, totu”.

“Kenerepa, nomeka. “

“Ute kotoru awite piorota, totu. Iya totu pute kara aate apa. Iya totu, paratxaru, putxukara aate apa”.

“Aru nomekā, munhakatuka, iya hiāpape. Mutanakana apanakunu, kona posotaru, atxepakara nota. Maporuku takatuna. Aru, totu, putaka watzū, posotaru”.

Aru, watzapetu, numekanu wakoru, watzapetuka.

Aru, anekapoataru erote txurāka kate, txuakata. Matxurāka kowakatapurū, eropuku.

Aateparu, nomekanu, aru, natokuru surūka. Totu, wurakara wera surūka powata.

Paratxaru ukekata, utxumarū uketaru.

“Aru, nomeka, iwa totuwakoru, kone meka.” Utxumarū, uketaru, utxaru, awire.

Koriwā awite we “too!” “ku, ku, ku!”, utxakata. Paratxaru yorokataru kotoru awite “tuuk, hmmm” txuakata kotoru awite.

Ukuruputā umatxurākataperu, koriwa tunu, iwane txurākataperu txakata.

Iwa uorokataru, “umm”, txakata, unerēa pokunhakata.

Iya paratxaru yorokataaru mutxu kotoru awite, ariwatxa aapoko utxa, iya kayate, kupetuna, unawa awara kataperu kotoru awitene, iya txuakataperu uruko. Kupetuna, kayate unawa awarakataperu, unhuakatunhua, iya utxakatu uruko. Unhakasaaku, Tsora parunnhakata “vrrāuu”, txuakata Tsora pokunakata. Kaweroto.

Kayatukata, kupetuna unhakasaaku Tsora unapakata “heei” kataru txakataru suto Kosanato.

“Iya nutaru popūkapeka.”

“Watzapetuka.”

Ariwatxa kotoru surūka powakata.

Nomekanuru wakoru, iya kuxumataru hawite humakaraka.

Una kosekaru epuxunu karaākata kuxumataru hāwite.

“Nomekanuru wakoru kanu putxaru. Kone epuxunu karu ukarakapu. Ahā, harewākarunu, nomekanuruwakoru, onuta potupanuko, apuko kona usama.”

“Hātunape porako, hātunape hatupo kanūka.”

“Huuu!, heei!”, utxakata marewākanu, oposuna koseka iya kuxumataru awite, unakata Ukai uporu pekunuruka upakunu unakata iya kuxumataru awite. “A, hā”marewakanu ūko txape.

Ētxukaruna kotoru hawite ukosekunhunha neru, nomekanuru wakoru, kotoru awite hukoseka.

Unawa utxuawākataru kotoru awite. Watzapetu nomekanuru wakoru hikoseka kotoru awite. “hii, hee” watzapetu hikoseka kotoru awite. Iwa kona yākeka. Iwāi unawa koseaākataru kotoru awite. Kona iwa yoākuka.

Hātu nape popũkarunu koseãkataru kotoru awite unawa “hii!, heee!” txuakata koseãkataru kotoru awite, una mukerũkataru. Una koseãkata “xooo” txuakata kotoru awite. Usupekatunu.

“Ahã, aate nomekanuru wakoru, iya hare yoãkarunu, kona apuko kona saru.”

Iwa kosaukataru kotoru awite, iya paratxaru haõkataru kotoru awite. Ariwatxa iya kayatu, kupetuna, iya yoparu kataperu, oposo iya topunharu, iwaikru, iya kotoru awite, unhakatunhua, iya txakatu uruko iwãta kunha Tsora pokunhakata, “eei” txuakata, wai monuro Kosanato ũkekotaka, iwa uxerãepu wai mokaro, Kosanato wai mokaro. Unakata Tsora pokunhãkata “heei”.²⁵⁰

“Watxa iya herẽa unuka.”

Kotoru awite herẽa unaunata kanaya puturu iya kotoru herẽa. Una kanaapetukata.

“Iya kotoru awite herẽa unhakata. Watxa nomekanu, ũkapotxute pusa.”

Ũkapotutxu pusa, txakatana marewakanu. “Eei”txuakata, iwai hãkiti aapoka pakata “tooku” umuakata “heei” txuakatape õkatawa, epũutope.

“Nenurumanu, nomeka. Herẽa hiãta.”

Iwãra unawa puãtaru iwa herẽatxu, kotoru awite herẽa unao iãta txaru. Iwa herẽkatxu, unawa puwãtamaru. Kona unawa neerẽakaru. Menayate.

Hãkiti etapokatapewa aatene. Iwa apokatapewa aatene. Kona aate sepu aika.

Aru unawa hãtunuru, unawa hutatana uwatxa hãtanuru, kotoru awite herẽa. “Eei” aatara uãtaru. Iwã unawa sakata. Inawa iãtaperu, kotoru awite, herẽa. Iwa potõku unawa sakata kai, hãkiti mono. Kemaporu sakata. Iwã totu hãkiti monu taõkutakata, hawitakata peru “took” apokapa katana. Iwã apokaru sepũãkata, epupe. Epupekara sepũãkata. Kotxu iwa totu kotoru awite herẽa yãtana, ununua kara kona atene amo otxei.

Unawa sakatana unawa supeunu.

“Ariwatxa oye Kosanato himixipoãta.”

Aatukara “hii, heeeI” utxakata aate. Aate hareõkarunu iwa.

Iwa Kosanato aate muserepema “tu, tu, tu, tu”, txapeporu. Kona amuserenunu, Kosanato, kona atxumata.

Unawa muserekataru, Kosanato. Ikai, emusepuarunha hãkape, wai mokanu nusuperunha hãkape, anukaruna hãkape, txuakata. Iya erote hãtunape popũkarunu. Iwa hareõkarunu Apurinã muserunamaro Kosanato, kona unaumataru Kosanato emuserunenunha.

²⁵⁰ Esta parte não coincide com português; volta para furo da cobra. Outra parte em que Zé errou, segundo Camilo.

“Watxa, henetaro oya Kosanato. Watxa, oya Kosanato, henita.”

“Kona, kone, kamarupe turaro, oya Kosanato.”

Uwanua manu supena, iwa hākiti aapokapa “too!” aatesepu kona sepunhaai. Unekasawaku mare mākanu, sakata, iwai hākiti aapokatapa ‘tooku!’, sepunhakata epu ūtope. Watxa pusai watxa, pusa ūkapotxute. Iwāi taōkutakata hākite. Tāōakutaperu “too!”, aate museputatunokanu.

Aate supema, ariwatxa hākiti too, kona aate sepunha aika. Kosanato kona aate unhukata, kepa kamarupe petuwa. Aatema serāpema aate mokapunuka aate.

Ukatokora Tsora txaru, iya Mayoyowā utxaru Tsora kutatu.

Ukatokoru utxa kutatu. Pukatxakaru akiomanenu sāpurana, emupe watxa.

Tsora (Ambrósia, Awaruepo)

Iwa Tsora puranu ūkama natxowa maku ukanikini. Iwā Tsora amekanunu owusākine unukapanu utxa. Pukaunoka utxa. Aí, “took”, utxa. Paora apapurūka amekanuōka nukaro maku utxa.

“Iwā neposonata aūtaru papaāta utxa.”

Iwā totu kotoru xunāāpota maku.

Kona atei utxa. Txoraku utxa.

Waike: “uu!, uu!”, utxa. Iya totu kotoru uxirīkapena utxa.

“Eeei”, aitaru kotoru uxurū ka. Aireko utxa. Iwā inawaapoka punakatu kata.

Iya paratxaru enowa yapakata. Iya “took” patoko wākatxuamo epokonu.

Iwa paratxaru ukuakataru awire “tsok!”, txuakata. Iwa totu kotoru “aō!”, utxakata. Apatakatxa uerēka. Iya utaro apākapa utxakata.

Iwa kariowa nuākatai, xamunaku unenatoā “took” utxakata.

Aūtaru, Kosanato.

Xamunake apuāta akiomanu. Ahā, utxa, kamupa txaru akioman, u utxa.

Ūkako Kosanato pupoteke akiomanu.

Iwā asukanatunhame iwā mawā utxa. Iya enowa mawā utxa.

Utakanapapeko.

Kanhunharu (Camilo, Matoma)

Kanhunharu kamerakata utokoru. Iwaika Kanhunharu iya akurukataru iya txikotu uuru. Arukataro samuku. Txuwaru wako, uuruwakoru txaka.

“Amo utokoru akama”.

“Ateeneka. Nota himo yamata”.

Unapataikata. Nepute umatx. “Kanhunharu oposotapekaru aãpataitunhu.” “Amo atokaikaru watxa.” “Kitai unapakata, amo atokaiwatxa utokoru” “Una posotakata utokoru.” “Unapute watxa Kanhunharu, aposotapekaru potokaru”. “Wera utxaruka mutxu”

“Weraika ka mutxu, hĩtxika nerako, napanu, ayotukaru nutokaru”.

“Arerareru iya piotuka saaku aate papanu Kanhunharu”

“Iya etxukunuru, iya kaatu iya uru, iya txikotu, amo nutokaru, amo ayotuka”

“Eei, utxuãkata utokoru.”

“Amo Kanhunharu, apanũkaku. Utixi pusa”.

“Iya Erianaku ũtanErotã”, hareputuro Eriana Kanhunharu ũtanuro.

“Kanhunharu, apanukakutuxu pusa”

“Eei!”

“Hiakuroka iya uxamuna ataõ Eruana ãtanurota. Amo aõkaru Kanhunharu.”

Utokoru awitene aripekata apanikakutuxu porenaro awite motoãkata, iya Kanhunharu takanapekata, porenaro awite, Kanhunharu takanapa, takanapakata ũnhãkatununha apanukaku tuxu “oo!”, txakata. “Kanhunharunu kona awai!”

“Iwãkara, eroãkata Kanhunharu. Iwãsaaku, putotapoko, putotapoko, iwãsaku putotapoko.

Iwãsaaku Kanhunharu, epunutuxu pokunhãkata. Kanhunharu iya sotonutaro kemapuru.

“Ah, Kanhunharu, wai pekai?”

“Arite”

“Kepa putaka wai Kanhunharu?”

“Kemu urako nutaka. Aateneka, notako kemu hisuka.”

Kokuta txawa kemu. “Kanhunharu, iya kemu putaka.”

“Eei”

Kanhunharu taãkataru kemu.

*Kemu iya taākata mutxu. Kona owa putxeka. Kemu aāma pata.
Kanhunharu aākukepa hawite Kanhunharu taākata kemaporuwāpo.*

Iwāi suto wakoru amo apakataro, iya kemu. Iwāika Kanhunharu taākata awinheke kemaporu. Iwāika amaranunu awunheke yoāpe, unhunhua unawa pakataru mūteru, iwa mūteru āku aākata kemu. Inakata saka Kanhunharu, mapuākata kemu. Unakatxunhua Kanhunharu amuākata kemu. Oposo, iwakuroku pekataro kemu. Ikai epunutuxu monu, utakaro hāto, ikai hātu epunutuxu mutakaro hāto, txuakata kemuku.

“Amo aetaru iya Kanhunharu tokaru.”

Etamatekata kemu, kona putxeka pekata okunhuka putxeka pekata.

“Unasakata etamatakata, aatene te. Atxia akokuku, kemu, asuakapemaru Kanhunharu, unhenu kemu iya payananupe.”

Ukaatokora otxa nakuronu Kamero Pakunu sāpurana.

Kanhunharu (Manoel)

Notanokara awaperu. Notanunu kara aaperu.

Kanupa atxaru Kanhunharu.

Amo kerura.

Ateeneka. Kaipokorute.

Cinco paneiro. Amo epuākana sawaku, amo aāparu Kanhunharu. Akeeneru totu.

Kanhunharu. “Eei. Putukarate ūkamaneta.”

*Kona kasupunapeno kona kanerumanenu, Kanhunharu, xipoāre nukemakota.
Unhunhuara kenuru nukama.*

Kanhunharu watxa karako.

Kanhunharu apokaro sanuku.

Oposo sanuku Kanhunharu uxopukata.

“Oo” Kanhunharu napanu.

Iye erote kūputukuru iya apokapotununha popūkaru txaāpotawa.

Merukuote awatakoru.

“Kanhunharunu ūpe uwānhunha umenokaru ununuawa”.

Iwa kuku uwā nhunha ūpe.

Kanhunharu “hee, hee”. “Oo” Kanhunharu putepekanu”. “Aru, nota pekaro”.

Kanhunharu, kone komuaru peepokonhunhu.

Awakata iya erote epute, epute txakata komuarupe koputunha.

Keenuru nukama iya notunha naō kuta. Iya noimatokuru naōkuta. Ununuara iya keenuru iya nukama.

Iwa karuwa natokuru, txuakata Kanhunharu.

Aru, Kanhunharu iwa karu unharunha.

Apanakunu areru awākapekaruko Kanhunharu.

Kanhunharu, unharunha punhatunhaawa.

Kanhunharu, pumutukapeka. Iwāika Kanhunharu motunhākata.

Watxa aōkaru Kanhunharu. Poxa aōkape karuko Kanhunharu akamona.

Watxarako iweera putunha aōkaru Kanhunharu, txuaka. KOona uka hūtxaperu Kanhunharu, iwāika Kanhunharu kapatupurakata.

Kanhunharu kapatxupurakata, akamonu netuka hāmonutaperuko Kanhunharunu.

Eriana, tānuru, Kanhunharu, mapotorutakatuka.

Muākuturu kakatuka Kanhunharu nutxapeitxumaru Kanhunharunu.

Aru unawa serenāpurukakata.

Aru, Kanhunharu, etokope watxa. Apanupurūka pekaro watxa.

Kanhunharu asupera kate. Aru, hīsupeka. Akamonurako, nota supe.

Amo asupeka nonerumane, Iya takanaapapotakaru enerumanu pakunu, iya takanaapokata.

Iya xumeru iwa takanaapokatape iwa awinia, iwano apope.

Iya Kanhunharu ūpekata takanapaakataru unurumanu pakunu, iwā noka apope awinia.

Kanhunharu (Kūkaru)

Kanhunharu, totu Kanhunharu.

Kanhunharu kamāakata utokoru.

“Kona nukema.Kanu putxa?”

*Iya sutowakoru sakata utokoru, Tāokutaro aorueke, kemaporu aāpo.
Txiopura “txu, txu” txakata, Sutowanu muteēkaka “tu, tu” unhunhua.
Kutapoakata kemu “txuu” txapapekata kemu. Sutowakoru apaperu kemu awieke
epūkunuana ena sutowaru mūtekata.*

“Kanhunharu, kanupa otxa kemu?”

Kona waxanakai kemu.

“Ah, Kanhunharu yāpa papokaru kemu?”

“Kona ete wai hūsekuto kara.”

“Arite, iyetoko otxa kemu.”

“Amo okaru.”

*Anāpa herokapero kupetuna. Aāmuna rekowa. Iwa kupetuna pumaporoko, aāmuna
rekowa.*

Oposo aake aāmuna yona yoserākara aāke. Iwara kosekaro otukaputsanu porokape.

“Kanhunharu watxa karako, kona waika.”

Kanhunharu koikata “uu.. huuu... huuu...”, txuakata Kanhunharu.

Kanhunharu (Kawarueru)

Notanokara awaperu.

“Notanunu kara aaperu. Kanupa atxaru Kanhunharu? Amo kerura?”

*Ateeneka. Kaipokorute. “Amo epuākana sawaku, amo aāparu Kanhunharu. Akeeneru
totu.”*

“Kanhunharu!”

“Eei.”

“Putukarate ūkamaneta.”

*Kona kasupunapeno kona kanerumanenu, Kanhunharu, xipoāre nukemakota.
Unhunhuara kenuru nukama.*

“Kanhunharu watxa karako.”

Kanhunharu apokaro sanuku. Oposo sanuku Kanhunharu uxopukata.

“Oo, Kanhunharu nopanu.”

Iye erote kũputukuru iya apokapotununha popũkaru txaãpotawa. Merukuote awatakoru.

“Kanhunharunu ãpe uwãnhunha umenokaru ununuawa. Iwa kuku uwã nhunha ãpe.”

Kanhunharu: “hee... hee....”.

“Oo, Kanhunharu putepekanu”.

“Aru, nota pekaru”.

“Kanhunharu, kone komuaru peepokonhunhu. Awakata iya erote epute, epute txakata komuarupe koputunha. Keenuru nukama iya notunha naõ kuta. Iya noimatokuru naõkuta. Ununuara iya keenuru iya nukama.”

“Iwa karuwa natokuru, txuakata Kanhunharu.”

“Aru, Kanhunharu iwa karu unharunha.”

Apanakunu areru awãkapekaruko Kanhunharu.

“Kanhunharu, unharunha punhatunhaawa.”

“Kanhunharu, pumutukapeka. Iwãika Kanhunharu motunhãkata.”

“Watxa aõkaru Kanhunharu. Poxa aõkape karuko Kanhunharu akamona.”

“Watxaraku iweera putunha aõkaru Kanhunharu”, txuaka.

“Kona uka hũtxaperu Kanhunharu, iwãika Kanhunharu kapatupurakata.”

“Kanhunharu kapatxupurakata, akamonu netuka hãmonutaperuko Kanhunharunu. Eriana, tãnuru, Kanhunharu, mapotorutakatuka.uãkuturu kakatuka Kanhunharu nutxapeitxumaru Kanhunharunu.”

Aru unawa serenãpurukakata.

“Aru, Kanhunharu, etokope watxa. Apanupurũka pekaru watxa.”

“Kanhunharu asupera kate.”

“Aru, hĩsupeka.”

“ Akamonurako, nota supe.”

“Amo asupeka nonerumane.”

“Iya takanaapopotakaru enerumanu pakunu, iya takanaapokata.”

“Iya xumeru iwa takanaapokatape iwa awinia, iwano apope”.

Iya Kanhunharu ãpekata takanapaakataru unurumanu pakunu, iwã noka apope awinia.

“Kanhunharu kona wai.”

“Totu Kanhunharu, waikai...”

“Kanhunharu kona awai!”

“Totu Kanhunharu, waikai!”

“Waikarano.”

Kanhunharu, “kanupa txaru iya Kanhunharu?”

“Kanhunharu, amo potxuwaro atxuma Kanhunharu.”

“Eei!”

“Kanhunharu, kuro māka.”

“Kanhunharu watxa kona wai.”

“Ah, totu, amo asupe.”

Awinia anaparu Kanhunharu.

“Uuu..., huu...huuu...”.

“Totu, Kanhunharu”.

“Eei”.

“Putepakanu”.

“Areka”.

“Nuāpa punapa?”.

“Ariwatxua nounapa. Nuwaũkara nounapa”.

“Totu Kanhunharu, amo akaxumēkaru.”

“Kone, kone nosaru”.

“Watxa, Kanhunharu, utokoru akama.

“Aru.”

“Kanhunharu, amo utokoru ayotuka.”

“‘Uuu, huu., huuu’ “Teē, teē”, txuakata yana.

“Kanhunharu watxa karako, Kanhunharu yotuka watxa. Aate kanerako yotukanu Kanhunharukatu.”

“Aru, ũkama uotuka tuxute.”

“Kanhunharu, wera apanukakuxute pusa?”

“Konuko hiōtuka apusatapena.”

“Kone, kone, kone. Aru, harēkuka asaru.”

“Eei”.

“Totu Kanhunharunu kone awaiko.”

Iya ematoora totu Kanhunharu takanapakatu.

Kanhunharunu motokapu. “ooo”, ariwatxa kone awaiko.

Iya ematoora totu Kanhunharu takanapakatu. Kanhunharunu motokapu. “ooo”, ariwatxa kone awaiko.

Kemakota “uuu, huu, huu”.

“ Kamatunanu puta, iya akuro owano kara txuapananu tape.Putxuapata kuro.”

“Totu Kanhunharu, waikai”

“Aru, waipekara nota.”

“Aata, totu. Nuāpa hūpu napape?”

“Atxu iwāi nounapape”

“ Ah, akironokara ukatxu txuapananu tape.”

“Amo ayata Kanhunharu?”

“ Eei, utxaru.”

“Kayoana, totu Kanhunharu, kayoana.”

“Amo akusakaru.”

“Kusekanāta, kusakanāta, Kusakanāta” Kayoana.

“Kanhunharu paparo!” Okarapeta hākape. Owa kayoanu ukoseku nera.

“Netawatxa Kanhunharunu kona waikako.Totu Kanhunharu kona waika.”

“Eei”

Unawa poxoko petxa txuakata. Kote awāpaperu totunu Kanhunharunu.

Kemaokata koutuxu “uu, huu, huu” txuakata.

“Kuro, aate Kanhunharu?”

“Ariwakara wera.”

“Kerupe unāpa pu?”

“Unapapu atxu iwai nota unapapu.”

Nukutxu kemaporu.

“Kanhunharu, yakara nupokoru kemaporu owakaru iya.”

“Īteene.”

“Ah, Kanhunharu, ke kemaporu tepu?”

Kasuru.

“Kanhunharu, nusupēkako.”

“Supe, utxe, iwa”.

Iya kemaporute nesupunhawa.

Supe utxa. Watxa karako ukorupe. Iwa uposo kasurumonu usupe.

“Aru, Kanhunharu, aate kata pusaru.”

“Aateneka”

“Wakaro warowa, kuro”

“ Īteeneka”

Aātakapo Kanhunharu aātakape, Kanhunharunu. Watxakarako aate, kone etukai yokaru, Kanhunharunu.

Mayoueua Kosanatu

Mayoueua Kosanatu iya kuro uenoeno hawite.

Kemeroru apoākata. Iwa apoākatari hiriku txapā, awakata ayara. Iya Mayoueua Kosanatu “yāpa pusa?”. Iya ayara iya kuro weweno awite wemonurapa nosaru. Pusa.

Kuro wenuweno awite no aōkuta. Aru, Mayoueua Kosanatu pusa.

Huruku hawite porukara enuāpe ayara txawa.

Mayoueua Kosanatu, yāpa pusaru? Upotoxiterako nusa. Kuro weweno hāwite monu nosaru. Aru, pusa Mayoueua Kosanatu, pusa, kuro wenoweno awite, pusa.

Iwa supekata txakata kemaporu hawite iwa supekata, txakata.

Kemaokataru wenoweno awite “oo, oo”, wakaro okakuro.

“Yo”. “Keripa motukape iya nomekanuru Mayouewa Kosanatu, uteka motuka”. Aru, kuro, notara”.

Nomeka, putene. Aru, notara. Okarako, kuro, “weno weno awite naō kuta”. “Ununuara nounaru”.

“Waikara, nomeka”. “Notara, kuro.” “Aatera, nomeka, putetepa”. “Waikara, nopakuronu”

Iwa natxu okai nomekā. Aru, kuro, natxu okana.

Iwakara komuarunha, nukamakutu, punhata, nomekā.

Iwakara wekomuarupe punhata. Aru, kuro, nunhata putukaruko.

Nukama, komuarunha, punhata. Aru, kuro, nuātaruko.

Iya natxu okai, iwakara nerote kayate, komuru kata punuka kayate. Iwakara wera komuru, kayate kata punuka. Aru kuro nunuka potukaru.

Nomeka, iya kayate nerote. Pinhikinhawa. Iwakara wera, iya nukamakutu komuru. Pinhikinhawako, nomekã. Aru, kuro, nunuka putukaru.

Waurã, nota. Iya awakutu, utuxutu. Awakutu, utuxute, nota pakuronu, yotuka. Nota yotukaru iya utuxu, nomekã.

Otsamaneru (Itariri)

Iya Kairiko popũkaru pokutuxukata.

“Iwãtaika unawa amo iaõte katsoparu anuka. Amo akakorewata.” Iya katsoparu anuka txakata iye Otsamaneru kiomanekanu iya erote Otsamaneru kiomane. Iya aate popũkaru kiomanekane, iya Otsamaneru kiomanekane aate kiomanekane kakorewakata. Ũketa unawa unhakataru katsoparu. Iwãtai unawa katumakata.

Watxakarako iya aõte iya ayaru kutataka, txakata popũkarunu. Iaõtu ayaru kutatape txakata iya popũkaru wakoru kiomane.

“Iwatãĩ unawa amo asupeka, txakata.”

“Otsamaneru iwãtãĩka amo asupekamo kai iya Potxiwaru Wenute”, txakata Otsamaneru.

“Eei!”, txakata aate kiomane. “Iwãtaika awire ukekatanapana.”

Iwãtãĩ arixatxa, amo asupe.

Ukatana pakutuna awirupe. Patu, iya txakata awirupe uxẽkapetaputuna. Iwãika awakata awirepe uxẽkapetakutu. Iye kone watxanu ukatarunu awire, uxẽkapetakutuna, watxa unhakoru etokopanu txaka. Iwatãika yatu yorotakutuna tapokapanu. Txakata Otsamaneru aate kiomanenukata.

Iwaraãĩ Marewakanu supekata hãtu ũtopatumonu. Iwa keriwako kariwa wakoru ukuo supekata.

Aate popũkarunuwa apanukakutuxu aate supekata. Otsamaneru kata aate supekata. Epuxunu pokorute aumaretanaape. Ukatxakata aate kiomanenu Otsamaneru kata. Iwãtaãĩ emarewakatanaapa epuxunu pokorute.

Kataro kunhatu sawana. Katarokunhã unapakatana apukoxute iya emarekatanaãpenena. Iya Axokunha umarekatanaapena.

Potxiwaru Wenute amo asuperu. Aapuko etamatekata kutxute. “Aorekaru kutxute. Amua kutxute amo aãtanawa punhawa txakata aate kiomanenu. Amo kutxute atxupenawa punhawa. Amo ayawatunhawa.”

Aate kiomanenu sotakunhukataru kutxute. Unawanu emarewata unawanu unakatukasawaku Otsamaneru una pusa supekatai. “Otsamaneru etukunhu, amo asuperu. Unakataka sawaku, Otsamaneru epuxunu umakata napa. “

Otsamaneru etukunhu supekanu epuxunu umapekatanapa unakatasaku Otsamaneru apuko supekatai kanu.

Iwāikana aate kiomanenu katumakata. Supekata.

Supekata apusakutataro amā. Aate amo amā anuka napa. Amā, tsotakunhekataro amā. Iwara urupekata, teei, txakatape amāanu. Waikarako iya aumapenapa. Kotxu oya amā anukanape. Unakatasawaku Otsamaneru apukoxute umaakatanape Otsamaneru. Apokata apuko xutupe Otsamaneru umakatanaāpa. Aate kiomanenu supekata epuxunu poko emarewakatanaapena. Unhakata sawaku Otsamaneru apuko oxute umakatanaape.

Otsamaneru apuko supekata, unekata sawaku aate kiomanenu etukunhu supekata. Epuxinu pokorute Otsamanerunu inhatakatanapana. “Konhuko anerumanu, konhuko unawukana. Anerumanu, konuko unawukana. Amara iye kutxuturu, iya amā, aāterekana, ununua kona anerumanekatxe kone unaiko. Iya waiputukako awaperu iya nomunaparenu, txakata Otsamaneru.”

Iwātāi Otsamaneru puruākataru iwa Potxiwaru Wenute. “Waiputukako awaperu ūko nomunaparenu, waiputukako aapuru nomunaparu. Iya asaika. Waipekaraka awape.”

Iya hātuperu kutxute, unheru kutxuteru anapaāpotaperu kutxute. Waipekara awapunhawa txakata aate kiomanenu. Aate kiomanenu iwāika amuanakatape.

Iya keriwako iya meētū atxiākata.

“Iwa keru okaperu. Iya maputxurura kumatakkaperu.”

“Aatene!”

Iya keriwako kawakunha txakata. Iwa kawakunhua inhasunhakataperu. Oposo, unawa kaxurāakata kawakunha. “Kawakunha husukaru. Kepa okaperu. Iya maputxiura kumakataperu. Kumata xumate iya kawakunha hīkasuxurākaru. Utxukuta hukaxurākaru.” Anē ukomesatunu iwa meētū.

Iwā upakatana epuxunupokorute umarewakanāapa.

Unekasawaku Otsamaneru kona waiko. Unapakataru Potxiwaru Wenute.

Ukai unakaakasawaku aate kiomanenu amuanakatape.

Kote kainukaneu eparunhana enhunhua epūkutxe aapoka pāāpokatapena.

Amarununu kumataputakapēka. Iwāi iwa meētū iya atxiākata. Iwatāi kona kunharu pura kumatakaru. “Iwāi hātakorū wakorūnu iye Kawakunhā hīkipaātaru.” Iwā kuupaākatanāaperu iwa amarunu.

Iwa esupekatana, epuxunupo emarewakatanaapene. Iya txakatana epuxunupo emarewakatanaapena.

Iya epuxunu pokorute amarunu kaiko kamakata. “Iya amrunu ukaiko kamatape iya amarununu.”

“Aru, ukayokamataputuka, hātukaru,” iwaika aate kiomanenu atxiākata.

“Iwata amaru harekape txaka. Ukamataaka eneputarako watxa harekapekaruko watxa.”

Iya maputxuru unhakatunhua akiomanu amiānakata. Iya meētū atxiākata. Kone maputxura kumatakaperu.

Txaāpokata upekatununha. Ariwatxa aru iya kupūkutxuteru monu awīpunhawa. Iwa kupūkutxute txuturu aīpunhawa ūkoratoko putukarako atxape.

Epūkutxe okapenunhuawa ūkatokoputukarako atxape.

Aru, waikarako txape akiomanenu, iya waiputukako waipunhawa, txakata akiomanenu.

Txakatape akiomanenu unakakasawaku iya Otsamaneru iya potxuwaru wenute apikopeka unawa Otsameneru. Iya aate kiomanenu iya tōpa awapekanunu. Aate kona unakasawaku kona kapuokaru aate kiomanenu. Unha watxatepa akiomanenu ukatxape. Ununua atemaputunokanu. Iya aate kiomanenu māakatununu epīkutxu okaperu.

Otsamaneru (Camilo, Matoma)

“Iya nomunaparu yia nomunhakarū amokara Otsamaneru amo asupunhawa Ipotoxite. Aru nomunaparu iya noimatokuru amosupunhawa Otsamaneru aapoko.”

“Ateeneka nomunaparu Kosanatu. Amo asupunhawa Otsamaneru aapoko kai Ipotoxite mupūkutxutepunha.”

“Iya Kitxite sama apiwākata yia Kitxite. Wato kitxaru, amo asupeka. Kona unakuxaterako ikai kotaunaka kitxite ateeneka.

“Matxupenurutuxe ayatapa hĩte.”

“Iya nomunaparu iya kona nãkora kona apokaiko umũka amato asupeka.”

Iya nomunaparu kona inaiĩkana anuka potorokirawite iwai okute unapakata xuxu. Txiakata okute.

Kemaporu ikaikara asupe. Ikai anerumana Otsamaneru asupe. Mupũ kutxtepunha. Iapakatxi Kosanatu iya Awã Kosanatu anukape onerumna owa potorokuawite, heorupokata okutunha. Ininia iya otutaperu kemaporu.

Iya Iawã Kosantau apoãkata iya Otsamaneru apoãkata. “Waikai”, Otsamaneru “waikara watu iya henerumana katxa waikara watxa.”

“Iya waikai”

“Waikara wate.”

Nota pawirutana. Nonerumane pawirite. “Eei, wiakarukara awire, puketa”

“Iya otupanharu, wera putupãka, nonerumana.”

“Eei! Nonerumana putana nota pawiritana.”

“Eei!” “Ahou, ahou” Unakatu anãpa awite: “heeei!, heeei!” Konuko iya anerumana konuko pakutatapena anerumana iya erate aate anupekara wane anerumana.

“Iya nũtanuro iya komuarupe awaru.”

“Aru, aputuka; nũtanuru, komuaru aputuka”

“Iya watxu aputuka, pusuka. Iya nutanuro iya Iawãua Kosanatu, iya komuarupe iya punhata, anerumanukata.”

“Eeei! Nokanurowakoru, iya notunha wakoru, iya nomunaparu wakoru, iya noimatokuru, iya anerumanu sukakute kourarupe amo aata. Watxa pute sukakute aanerumana amo aataru komuarupe.”

“Eei!”.

“Iya Iwãua Kosanatu iya yarukako komuarunha. Iya anerumana pinhata komuarunha.”

“Eei!”

“Kanupa hĩtxaru awapoko?”

“Ari, nerumanetxu, yatene ipũkanaanupe. Ininia atene ipĩkana anupe. Inninia aate ĩpe.”

“Aru, kona wai kupũkutxutere wai.”

“Ateeniĩkai upikanaanupe ininina wai hĩtenama atũpa hĩtene. Petamaru, wai kona atepuna wai. Iatõpa kona kupũtxũtere. Ateeneka. Waikara kateota hĩtekata. Aru, waikara awa. Eeei, nuketxatarako weraĩkahaõ awaru. Areru waikara ateo.”

Pode morar aqui mesmo, aqui mesmo nós mora, nós junto. Vamo morar a vida inteira juntos.

Usaona awite, umarunha hawite usawana. Kuro, nhakarowa, umaata umamaru awite, òkatawa epapanhu hatako korope txakatawa kuroka hatakorope, txakata.

Otsamaneru (Chicão, Koruatu)

Iya Kemeroru apotoruka punu. Iya kamaruta apotoruakatuã potxuaru kawarutu apoãkata. Wai etukatuna. Keputuna txaoe kayatu txawaru. Iwã mapuãtuka atamata utuka.

Iya nemurumana (parentes) awakoru pakini, yaneruwa (pai dele) koupakini “nutaruawakoru pakini, amo asupeka”. Potxwarute kawarute apowãkata.

Iwã enurumana pakini tsomutamata, kamarope txakata. Awine takota okamupunhũkata. Takanapape unowa tsomuawatakama.

Iwa atxe iya serwana kitõ aãmuna etsotaka. Iya ãkisawaka txaru ãki sawaka. Iwã pataru kãkutu keanokota sãkireawatune. Kãkite kenokotaru anãpa “hoo” uneakatune.

Aate amuãtakataru txakata aikire okaxutukata. Iwã kãkite atamata aãta. Mekotxu petamata. Utsapokẽikara petamata. Pukemokota unowa, kona paõkutana.

Iwã meẽtu awire ukeakataru, wawikine meẽtu. Iwã awarunu mẽẽ tu aapoko.

“Totu, totu!” “Ei!” “Kamukarupa?”, utxa. “Kona”, utxa. “Nota utamonu”, utxa. “Awire makatxa”, utxa. Mexicana ute koseka. “Iwa puketa, totu, ukata!”

“Iwã, totu, erã pusurũka!” Iwã totu uxurukota kata, epotupuũ katxaka puĩnhã. Iwã totu okutukapewa, utamataru kumaporu.

Iwã Otsamaneru ayatakatana, kona utxa, namãtumu neturuakutxa, papana utxa. Awinua ukanaperuwã, awinia aapoku. “Amo asupe”, utxa. “Kona” utxa. Nutaru nutakaru mutereka kawira utxa.

Iwã kãkutu kona epunauka. Utxa Otsamaneru, yatokoru awarunu utxa.

Otsamaneru (Elza)

Iya Seruiana kiũta awaru Kemeroru. Aapoka Otsamaneru.

“Iya ayata okapuru kema. Okaru kema. Iwā mutekata okaru kema. Kona kema okatawa. Iya kema noka notukata, kona ōkatawa ‘tee, tee’, kona utxa kema. Iya kayatu nokama, nErotā, axute, nonuka txaru, notukata txaru. Kayatu ōkatawa ‘teei!, teei!’, kona txaru. Kotepa harekaru, iya wai. Kona areka. Mamoru nokatsaāta, nokaru mamoru. Iya axute nutxaru, nuka nutxaru, tukata nutxaru mamoru. Kona ōkatawa. Iya ‘ta!, ta!, ta!’, kona utxaru mamoru. Iya nonerumana, nokamaarukaru, amo naapoko! Amo asuperu!”

“Kone, aate saru! Kona! Amā aate tereta, kona aate saru. Kona aate sukara amā.”

“Amo asupeka!”

“Kona aate saru!”

“Ateeneka. Wainuoko hītene. Nawapoko nota supe.”

“Iya natokiriwakoru, iya nonerumana wakoru, amo asuperu!”

“Kone, aate saaku, atereta oya amā.”

“Neokaxumetarako, wainiwoko hītene. Nusepewako, nota awapoko. Wainiwoko hītene. Nonerumana katxa. Kote otxa Otsamaneru awapoko, nosupe. Wainioko hītene. Nesupe.”

Iya uxurata kona unaunapa. Usanaawite kona unapanu. Nonerumanekatxu. Ixirata, kona unapanu, usana awite, kona unapana. Iwaikarana watxa. Usupe Otsamaneru. Iya uxurata awite, iya ākirinata awanu, kona unaunapa. Iya esupe ununua kona ateōkutaēu ukana. Iya mētu aōkuta ukama. Iya aate ona aōkutaē ūkana iya mētu wakorunu aōkutana. Aate nakaru kona aōkutaē ūkana.

Iya waikitatu naapakatu Otsamaneru. Takanapakatu tsapekunha, iya uruātsā. Atanapakataru kekotxi. Iya Otsamaneru. Utakanaparo saasara, kitai, iya tsapekinha, iya utanakaparo eruātsa, iya keakotxu. Pedro Carro, ✍poraru erumana takanapunharu iya kitai, saasara. Iya erātsa tsapekunha iya keakotxi, txaru ✍porarunu enerumanu Maratu, taanakapunha. Iya Otsamaneru ukura Maratu. Otsamaneru Maratu. Maratu aawapoko iya Otsamaneru awinia. Iya Otsamaneru awapokaru awinia.

Awāāi (Itariri)

Iya Awāāi Otsamaneru usataruko Ipotoxiti yakeka. Ipotoxiti usataru yakeka. Iya kanawa ukamākata. Iya kanawa uposotakata.

Ariwatxa Awāāi Otsamaneru xirīpekata. Iya Awāāi iya umapekata upixinipokorutu. Awāāi unapekata. Iya katumata. Uwaūkana Awāāi xirīpekata. Uwaūkana umarēakatanāāpa.

Iya taōkutakataru koriwa hāwite. Iye kasākirepe nekaro kanawa

“Awāāi iye awire piketa konuma anapa.” Iwāi Awāāi utximaru ūkeataru txataru iya Awāāi

“Atēēneka” utxakata Awāāi.

Iwāātai iya koriwa amananuputuna. “Too!, too!” utxakata iye koriwatu

Iye Awāāi unapakata koriwa hāwite. Iwātāi Awāāi xirīpekata. Iwā Awāāi xirīpekata umarewakatanāāpa. Wene ia pataapexite unapune

“Awāāi iya puketa awire, konuma anapa”

“Awāāi weraīkararu xiōkuāte hawīte konuma anapa. Iya werakararu konuma anapa. Pikemakataru, xinhokuyāta iya hawīte. Yatāe iya Awāāi pokunhakata.

Iya epixinipokoite Awāāi pokunhakata. Iye iya Awāāi pokunhakataru potxiwaruwenute. Iya iwāi Awāāi potxuaruwenute iya pokunhakata. Iya Awāāi umarewakatanāāpa.

Iya “yāparewako anerumana iya Otsamaneru?”

Iwā kanawa: “ iya maapura”.

Iwāi Awāāi iya peritaūkataru Potxuaru Wenute. Iya Awāāi iya epixinipokoite umaneakatanāāpa. Iya Awāāi sāpāākatape. Iya Awāāi: “ateōtakaru?” “Ateōtakokaru?”, uxakata Awāāi.

“Kona”, utxakata ukanawata “atana karako ataōkutaru txiparu Otsamaneru okakuto. Iya Awāāi iāātekarako ataōkitaru txiparu kana.” Iwāi unaōtekarako ataōkitaru txiparu kana.

“Ūketanēēo panika”. Awāāi iya Awāāi iya utaōketaru txiparu kana. Iwāi txiparu kana.

Iya pumamayākataru txiakata txiparu kana. Iwā iye ukakanapurakate txiparu kana. “Waté!” utxakata. “Iwāi Awāāi wakarewerowa putxuma txiparu.” Iwa Awāāi mayākataru. Iya ukanawatu āku utāākataru. Iwāi “Awāāi iya petxuma” txakata ukanawat; kasākire penekaro.

Iwāi iya Awāāi iya usupekataru epixini umarewakatanāāpa. Iwāi Awāāi iya taōkutakapekaro tsayoku. Iya taōkutaru tsayoku. Iya Otsamaneru okakuto iya Otsamaneru māātakanu okakuto tāta okakutokarana tsayoku. Iwāi iya Awāāi utxipekataro tsayoku.

Iyāi iya ukanawatu iya “Awāāi atanakarako yakutu āāpopo atana iya anerumana iya Otsamaneru popūkaruwakoru”. Iya Awāāi iya kemakataru iya sutu iya “bola” nakaruwa. “Tōō, tōō, tōō” txakata sutu.

Iya unaikaranakara iya popūkaruwakoru iya anerumana. Iyāi iya apoākaru iya kakupāārutu iya sutowakoru. Iya apoākatana iya sutowakoru kakupāārutu. Iye epi etaparu Awāāi

*Iwatāi “Awāāi iye kona pimimapukutapena”
“Iya wenarama kakipāārune yopetana”.
“Inhinia werāāte hātu yoporokotu iye pumumapokutana”
“Iya Awāāi iya apopema iya kone iye ata napapanute”*

*Awāāi sakataru Awāāi hākiti hāwite emuro manekataru Awāāi.
“Awāāi, awire piketa!”*

*Iwatāi Awāāi utximaru, ūketaru, utxakata
Iyāi Awāāi: “nukanawate iya nukakopawaru.”
Iwāi ukanawate: “ate waikakonoawaru.”*

*Iwāi Awāāi etapakatinhuyaru kokoi utamatamakata. “Werātapako iya ninikataru
inhakatunhi kokoi. Xii, xii, xii”, utxakata kokoi hāwīte.*

*“Kokoi nipei niaiko kokoi nipei. Hākiti nipei niaiko hākiti nipei.” Iya weraīkararu
Otsamaneru pura.*

*Iya yoāe Awāāi “ahā!”, utxakata Awāāi, “nota pitipane”.
Iwāi Awāāi sanitaka. Hākiti emeromanekataru Awāāi.
Awāāi hākiti ōkakatawa emeromanekataru txakataru emeromanekataru.*

*Awāāi kapatepurakata.
Iwāi “Awāāi iya putene Awāāi?!”
“Ari, notara!”
“Iwāi, Awāāi pikanīkowata!”
Iya “Awāāi itapeparu anerumana?”
“Iya notanokara iya koroketakarenokara nota. Iya akiomanenu kona awai.”
“Ata tēēnekani wako?” iya Otsamaneru kiomanane txakata*

*Iya pamarotataru namarotarano ywāi Otsamaneru kiomane akiritetxano iye sutowakoru.
Iya Otsamaneru kiomane Awāāi napunarotatana. Iwāi ina txiatana unsutoakene unatxataru.
Awāāi iya oyerapano iya ūkeropana hātu oyera wakarowērowa Awāāi pusutoru iya
wakarewērowa pusutore epikaka pusutore.*

*“Iya Ipotoxite kone hiāāpoko etokoutxiataruwai.” “Utxiaka iya pokamararu”. Utxiaka
ukatemata.*

Iye “Awāāi peemakuro iya nerekaru kitxitewatuni”

Iya yowāi Awāāi kosenekatanaparu iya mūtere

Iya kerewako Awāāi ikapotxite pusaru.

Awāāi iya papa kitxite. Iwāi Awāāi taōketataru kitxite.

“Yāpa pusaru Awāāi?”

“Iya kitxitetako umaro hiākataru awa”

“Iwāi kitxite wakura pusataru iwa wai nosataru”

Iwāi Awāāi kanapuripa txataru. Iya motika.

Iwāi umatekuru: “Hāā, kona awai menataru kitxitunha!”

“Awāāi kona pitōkutaro kitxite? Kona Awāāi kitixite pekarewa. Kone hiāāpoko etokitxaru wai, kākuti etokura itxa kitixite. Īka Awāāi ĩka okimaporuto pusaru weraīkakararu iya kitixite.”

Iwa Awāāi saru yatokopanika Awāāi taōketaru kitxite.

“Awāāi, yāpa pusaru?”

“Iya waipusataru iya waimonusaru.”

Kerioku unakatasaku Awāāi pitēkasakanakataru. “Tooo, Tooo”. Iya popūkare nakarowa kitixite.

Mamāākatu ikioīkana ikoroīkana. Epi ĩpe mamāākata.

“Iya neitewatxa Awāāi apokaru kitxite.”

“Iya noimakuro iya nikara kitxite.”

Iyawāi umakuro apukapa iawata kitxite

Iywāi umakuro iya kamātaru iya kitxitunha

“Iya nomunaparu amo katsoparu aama.”

“Iya numatekuru iya amo katsoparu anika watxa.”

“Iya akakuretasawaku āātakutoaru kitxitinha.”

“Iya kitxite apokare apakute kona emuniapanu.”

Awāāi epi kanani hātu kanani wakatanāāpa

“Iya noimatekuru iya nusupekako, waikakopawaru.”

Iya ywāi, “Umatekuru Awāāi mipīkitxitexite ukanīkapanurui, kone iya papopoko, iya okananu pitxapuru, kona okananu paapuru, arapanikao epikititexiti apokapini.” “Iya noimatekuru, noimakuru waikakopaapure.”

Iwāi iya Awāāi iya “nukanawatu, amo asupekataru!”

Iwāi Awāi iya peritaēkataru Potxiwaru Wenute. Iya Awāi emarekatanāpa epixinipokoite. Iya katumakata iya pokamarare iwaikana Awāi supekata. Iya Awāi apopekatai wenenamata. Iwāi wenemata iya Awāi apopekata.

Apopekata Awāi popūkarewakoru. Iya kenuru hikama.

Iwāi iya Awāi serenāpirikata popūkarewakorukatu. Iya pokamarama otxakata Awāi iya kaxoupekataru popūkarewakoru. Iya maneipeka txakataru.

“Awāi, yāpa pusanātaru?”

“Iya anerumana Otsamaneru mokairu nusataru.”

Iya waikana Awāi iya aoākata popūkarewakoru. Iya kenuru hikama txakata. Iwāi iya kaxowipekatama popūkarewakoru.

Iwaiana Awāi serenāpirikakatama āape. Iya Awāi amonikarete. Iya kaxoyopekatana popūkaruwakoru.

“Iya nusutore iya napopeka! Iya anerumana iya keriwako Otsamaneru nesupeka. Iya nusutore amo asupetaru iya anerumana iya Otsamaneru.”

“Iwāi iya Awāi aiamtakarpe iya kayamakata.” Awāi kayamakata iya Awāi iya Awāi ukanawatene supekataru Ipotoxite.

Iwāi iya ukanawata iya “waikako iya Awāi sutore”.

“Waikako iya paapure iya nesupekako.”

“Iya Awāini iya kanawata supekata Ipotoxite”

Iya Awāi iya ukamurupoātune iya supekata Ipotoxite.

Potxiwaru Wenute

Iya nota nonerumaneu nerumanewakoru pakunu kona wai kenu wate Potxiaru wenute keneru aate. Kutxuakapurūka iya neruwakorunu natokuruwakorunu, nūpenunua watxa waipe nawa.

Iya kewurupawakoru iya iwāpouwakoru, iya ikamoīwakoru. Kaxuketapupeke kunhuuru aate. Unuakorunu aate. Kerupaakoru, iya kaxukatapukerunu ikamoīwakoru unhakonhuro aate.

Amutekapenunhua iya anaparu wenu. Nuruwakorunukata, natokuruwakorunukata, naparu wenu. Iya potxiwaru wenute aparū ūpenunhua iya kemaporu wako, āipe. Aīpe unhunhua Katxuparu aate motunhakata. Iya anapaperu iya aūpenunhua anaparu iya iya Seruini, iya Xupatunu, anaparu Tsomiā. Aate apoākata iya Tsomiā. Iwa aate yarukutakatape.

Iya kariwa ōputuka penhunhuawa aatene.

Katxuparu apaupenhunhua aate aapoko Yawerowã.

Aate etukunu ãpe kanunu, kariwa okarapowanãta.

Aatene iya kariwa karanãtapenhunhua sotoarunhã kiwutã, aatene supe.

Kariwa apũkunhua aatene, Ipotoxutunu (final do igarapé) aatene supe.

Iya ikai kariwa apũkunha aate apukope txanapokata, iwaĩkara seputa atxapene. Mayotaperaru wate. Iya Potxiwaru Wenute txinare asupene. Kona asepuhanheku iwa monu kanu. Kone, kone husupe. Waipekara hawape, aatekata.

Potxiwaru Wenute asupe warutama. Kone husupunhawa, waipekarako aatekata awaru. Iwa kariwa Penhuuru.

Awaru Yorõpunha²⁵¹, awaru Mamorunhã, ukoromonhukaru, awaru Salpuko.

Iwãra awitene Yomawanu kariwa wakoru utxuketapuru anuka utxaperuna. Unawa kariwa wakoru ãtxukutaperuna anuka utxaperuna. Iwãĩka aiwa yokanãetapero aãtsopanu. Iwõkate txawa aãtospa pakunu yõkanãe.

Iwa tereẽtunu wate aate aapoka iya Seruini. Weruka Mamorunha, weruka Katuparu, Yaoruwã, Takakuru.

Iwãĩka Peneru aatapoka txaru. Oposo aate taka txaru tuxaua unekarowa.

Unanu karuwa unanautxunuwa natokuruwakorunu pakunu. Takakuru kiwitã.

Natokurunu iya neru wakorunu iya neneronu, aru iwã txikarana watxa.

Natokuru Manuwanu: “Kona wai kenuwa. Kona wai kenu wate. Iwaike Potxuaru wenute. Iwara aate tuxunu. Aate aapoko”, utxaru totu Manuwanu. Iwarara aate tuxunu, iwararu.

Iya natokuruwakorunu iya nuruwakorunu takanapunhua nota, iwãĩkara watxa.

Kona kanerumanenu kona kakamereeremanenu notano kara watxa. Iya nuruwakorunu, iya natokurunu, iya noimatokuruwakorunu, takanaape notana watxa. Natopokonu wataxa, namonuwako Inari..

Iwa monu kanerapurũpe iwĩka Kapotanu, kona hĩkanapurupa. Waikara atekata haõ awaru.

Iya neruwakorunu takanaapunhuana waitxuka nawapokonãta. Apõkata iya epĩkitxite pakini.

Iya apaõ upũkutxe kanapuruta penenhuana namarute nutakanaape.

²⁵¹ Yõrõpowã, segundo Camilo.

Ununua totuwakorunu pakunu kona nhamoukeru wera. Kona hītxaperu.

Awaru awaikoruwakoru iya awaru kutsunawakoru, awaru katxutukuruneru, awaru iya txuwaruneru, awaru kemaakoru, awaru kapunamaru (Jamamadi), awaru kanamaru. Kona hātuna iya popūkaru wakoru. Iya kona hātupoko hātunape popūkaru wakoru.

Koriko wai iya okaiko nususupe, kona hutxapunawa, waikarako awaru. Kona hātupokoru, hātunapa popūkaru, ateō hokapeēka.

Nurunu natokurunu, ununua nota waitxuka nota awapokonāta. Aate txutanāataka kariwa kata iya atuxunu xika. Watxa awakaru popūkaru utaōputakara emutera tarunu. “Ituxunukara wera wetoku utxana.”

Iya aapokona popūkaruwakoru iya erote epixiniputukana.

Popūkaru poxokotakana, ūko kariwawakoru. Konuko hinikatapena. Itixine kara wera.

Kone utxapoata índio, kona meyaruneru, kona utrapayapoata.

Kariwa ukununuāta aate. Kote aate awapokonu wai.

Unaapatakaru komuru, unaapatakaru txuparu, unaapatakaru moto, unaapaatakaru maoro, paatakaru kuparu. Aateko amatuxunununhua unhapatekaru komuru, unhapatekaru txuparu, atxapemako amatuxunhunhua. Kona ukaāi hītxanatape aate. Arunaōpa aatene takapuru komuru, txuparu, moto, maoru.

Kona ūkai hītxa utapu nhawa aate. Iya tuxu anhakutukara, iya tuxu. Utxanūta hareka putukaru watxa. Ūko apananakunu pakini. Unawa kanāpera iya tuxu hunhakutukara, iye tuxu utxana unawa. Hitixine kara, humuxuruka putukara.

Awaru awaikoru, kanukanunu. Awaru kayokuruwakoru, awaru mayoru wakoru. Awaru yōpuruwakoru, awaru utxutxoruwakoru. Awaru sokoru wakoru. Nanāuwakanu.

Iwa Seruini amonumonu iwa Tsomiā amonumonu aate Apurinā awinikara watxa awapoko.

Wera monukuru awaru txuwarute kunhawakorute, kutsunawakorute. Iya kemawakorute, txuwaruwakorute, kutsanawakorute, kunhawakorute, katxutukuwakorute, utxana. Txakata popūkaru wakoru utxakata, iya tixe.

Iwāra iya tixe hareka putukaru awinini iya tixe.

Kairiko (Otávio, Atokatxu)

Ukaratokoru utxa, Juliana. Iya aate mutxakapuru. Iya atokuruwakorunu, mūpewa aate. Kairiko aate ūpe. Iya kiomanetxu wakoru mūpe aate. Iya natokuruwakorunu, iya nuruwakorunu, mūpe aate. Kemeroru anaapāpotape. Iya apanuka kuxute, awapeko. Unhara atūpe.

Nuruwakoru pakunu, iya natokuruwakorunu mūpe potawa aate wai. Iya nuruwakorunu, natokuruwakorunu, amo apanuka kutuxu asupunhawa txaru. Ununua ūko ūpepekanhunhu pakini mūpe aate.

Iya awapokunu Xepatini kuwutā atxa. Xepatini kuwutā awa atxa. Enu iwā okaakapena utxapena, unawa akiomanenu. Neanamatxi ukamaana. Iwā nunuākara aate akamaarēkaru awa ukuwutā awakanhu. Iwa ukuwutā kenu. Iya ūpe atxaru. Oposo aapokunhua ariwatxa uanawanu okakakape. Aate arukutatape.

Waimonu aūpepotunu. Nurunukata iya waimonu okaru. Waīpe txaru nurunukata.

Mahaā kuwutā aate apope txaru natokurunukata.

Iya Mahaā aate parīpe iya natokurukata iya wai mokaru, aate ūpe.

Meritinhā awarunowatokurunu, iwa Kayoruwanu, nowatokurunu. Meriti awanu.

Aate atokurunu mūpewa wai mokaku. Aate atokurunu, Yarowanu, mīpe atxe iya waimokaru. Watxa waikarako awaru akaikotape. Akaikotape waikara tawa. Nuāpa asaru watxa.

Nuamonu nokapu aate saru. Ko, atuxunekanu. Nuamonunonu nokapa asapuka. Aate atuxunupekanu wai.

Korana (Laura, Mayeru)

Iya Korana iya Korana purana nusāpurata. “Korana utxa. Waipao utxa. Nutokapurūkata”. Atsokakuru tanoro Korana. “Waipao utxa. Puserūta. Puxamuta. Papaāta utxa.” Ultsaputanoparo. Owa otsapuruke owapāta oxamuta otxa Iya utxūka otxa. Aātsota otsapu.

Iya owaanema otakanapa. Oomuteka osukananu kotupuruku ōtanuru okanāta. Anuākata pero. Meerutu, kotupuruku okanātana. Iwa maarapaketarō, “tsook”, “iih, iih”, Ipotoxitepe. Iya Kēpuraru tanoro. Iponoro. Ipotoxite owapoākata.

Iya ōtanuru aapoku Otsapunu. Aātsota otakanapu osapu.

“Nemunaparo wakoru kona awikaro Korana”.

“Nanu osa Korana? Omuteka”.

Iwā ureka mosa aapoku.

Mosa aapoku. “Totu”, utxa.

“Aāteparo ōko pumekanuro”.

“Aipukaro pumekanuro”.

“Ipotoxite pekatxi, osupe”.

“Totu kona uka putxaka. Papano poomekanuro”.

“Nuūkutxuta nūtanoro papunhe”.

“Ateeneka”, utxa. “Waikapao nuusako”.

Watxa nusa, katana nusa, kakasirita. Hātu kari, napowakata.

Ipotoxite aapoka mosa akure. “Hui, hui”, utxakata.

“Nukara mosa tamuru”.

Waru muna katukanu nūtanuru. Kīpuraru aapopeka nota otxa.

“Aha, utxa”. “Nūtanuru apope”.

“Kipīkai otxa. Pite kaiotxa”. “Pite napa, otxa”.

“Kime wai pumaro tope nota otxa?”.

“Pusa otxa”. “Ari, otxa”. “Kotxanu nūtanuru kai pite otxa”.

Umunatxura. Iwā utakāapota.

Umumapoka utxa. Ōtanuru kīpira.

“Iwa aapoko otxa”. Kipuraru wā ywā pūtanoro utxa”.

Aatena totu utxa. “Nukūtxuaū utxa”.

“Kona, utxa”. Kona pukūtepanu utxa. Kotxu wakutukanu numakaāpota owakatau utxa”.

“Ah, ãite, totu, utxa. Erika potukatu puma kapotunhu utxa”.

“Naparuru pomekanuro ipotoxite iya utxa”.

Hātupurana kutxea kapurūka sākire”.

Xioku (Elza)

Xioku, nota sāpurataru xioku.

“Nomunaparu wakoru, iya nutaru wakoru, kemanu nokape.”

Kema nunokape, iwā utukaputsanu. Iwa opananu, ukuwunu iwāuka ukaukona tape. Kepa oorutanuru.

“Nomunaparu notukarako saaru pute kata.”

“Kona nomenuparru, kone pute saaru. Nomunaparu aipute.”

“Nomunaparu aaipute. Noimatokuru aaipute. Kone pute saaru.”

“Nutarō saru putekata.”

“Kona wasaru. Notarawako saru. Kone, nūtanuro, kone pute saaru. Nūtanuro aipute.”

“Iya noimatokuru, iya nomunaparu, iwa noikuwunuro, kona saaru.”

“Iya yomanu iya yomatapewa. Aate iya nanotxurawako, saru putekata. Aru, noimakurowako, saaru, notakata.”

“Nano, nano...”

“Oh”.

“Noimakuro, notakata saru, Utxaru, putunha”.

“Aru, nusapotukako, notunhakata nusa, utukaputako, opana utxukaputasa ukuwu napa, punhawa notunhakata.”

Kote kākiti unukana nupe. Iwa xioku nukanaātape kākisini.

“Utoputupuru xupokupe karapana kupe, anio kupe. Iya kaxikokure kupe.”

“Kona wai wawa notunhe.”

“U, katxupokuru kupepoko, ĩka wai putxātukawa.”

“’Ixi!, xixi!’, katxipokuru kupe awaru, ateene.”

“Īka nunopenu, putxātukawa.”

“Utoputuro xupo ku pei. Īka wai notakata pusurūka”

Iya umukuronu omakasaa owanu iya upututape, umakuronu. Ariwa owa uumakuro murekape. Aate xiopoturu txapewa. We umurukape aate xiiopotetu txapewa. Iwa poputatape txape.

Supē. Nūtanuro, noimakuro, papuākatapa. Kone naraaũkero, noimakuro. Papuākataparo.

“Eei, mapuākatapero, nano.” Apoākata, iwa xuoku, “utxakatapewa ũtaneronu”.

Owa ũtanuro sakata. Wapuākataro onunuro.

Owa akurute “nato...” . Owa “ooo...” , txakata.

Kotxu owakurukatanu “nato...” . “Ooo...” txuakata. Hātukata wakuruta.

“Nano..., nano...” . “Ooo...” . “Nano..., nano...” . “Ooo...” . Sutowaru supekata.

Oumāta “taa...” . Ĕporā umāata, sutuarunha: “taa!” txuakata. Usupenuku.

“Nanonu, iya tsomu ũtema enowākapero, nano.” “Nanonu txakatape”. “Iwāra unawa aate nanonu piomatape, amo aōkaru.”

“Iwara oūtaru wakoru, amo aōkaru”

“Aru, amo amakatxaru sāturu, amo aōkaru.”

“Nomunaparu, iya kotuperuku, aate aapoka.”

“Nhe!, nhe!, nhe!” , txaru.

*“Watxa putuka, samuru mata hētxukaru nomunaparu wakoru. Unawa ētxiakataperu.”
Ūnūtxuakataperu , hākiti nupekataru ukuotanu.*

*Nota sāpurataru okara okuru nutaro kona sāpurataro okara. Notara sāpuratai
ukanakaru.*

Patxi

Oyaro awakatana memute.

“Puso okata” utxaru.

“Kona”, utxa; “ukuomana perokata”, utxa.

Atxakepetapeke purunu, Mumuteka etxape owa.

Nawaūkaru nemunaparunu txiapaāmuta utxa. Kiamae awīte okapuru.

“Patxi nayatako otxa”.

“Payokonu moxenu...Poposeru moxeni...” “Txim!, txim!”.

Patxi okaketawa: “Kipa?”, utxa”. Patxutapa.

Pita xupokamu nukotaro utxa. “Kuro, putata xupoka nuketaro otxa?”

“Pinīkārātaru pite”, utxa.

Kowaxo namateka.

“Kuro Patxi, amo asearapurūka.”

“Patxii..., patxii..., patxi...”

“Kemaa..., kemaa...”.

“Kotxi, kotxi, kotxi. Kona, utxa. Muteēpanu putxano”, utxa.

“Napuro nutsamiā.” “Kona.” “Nukeno okunha.” “Kona nukowāta”. “Nekanakuwe”.

“Nātaraākata”. “Nukurupanā. “Nuxaākata”.

Kotaru eroākata. Patxu eroā.

“Koot, koot, koot”, nakupare. Coração ākupa. “Tsik, tchik” xupaākata.

Amaputu otsukemateku.

Aāteparu. “Ūkomu nunekuteākuru?”

Ah, kuro napanu arowa.

“Kirinipa ōkataru?”

“Īitenutxuma kukuowakanu wakoru kona kayone”.

“Ah, Kiamenu owākatēpa. Maāparu”.

“Ūku nota umuniwa”.

Unowa Erotāwa utxuruka peāta. Okupā uratapewa. Pomana kepa. Ōokapuru iwa ōtunha oxukatutunha.

Monhoero (Awaruepo)

“Monhoero...”

“O..., o...”.

“Putata txumataro niōpata kiāta utxa.”

“Utanaparo”.

Oūtaru txiapata. “Kona pute nuranu otxa”.

“Amo asa otxaru”, oitaru.

“Kona!”, utxa.

“Pukamutaro aītaru!”, otxa.

“Notana sapanu.”

“Nano!...” otxa. “Kerowanu nutaro etana”.

“Ūkurupa otarupe owākunata namāta otxa”.

Iya ōtamuru owerēēta. “Kuruwako aanāta awōkunāta”.

“Amo axanuta otxa”. “Nōtanaro ayata owya nutanoro xamuta”. “Nata mayanōto axirawata ūkapanu”.

Oposonakata xāpokayero. Putetu osorokaanu. Xāpokaiūkata putetu.

“Poposonakata Monhoero?”, utxa. “Ōpura poomākāta”, utxa.

“Amo akipo”, otxa.

Koputu tuōākata. “Āpa!”, otxa.

“Pita potoku!”

“Kiomātxu anoko!”, otxa.

Wai omapakatakahu tunupanu ereko txuakata.

“Katika kupe amāta apara otxa. Kona ūtamāta ama ūtxama ūte otxa?”

“Puuki!”, utxakata.

“Neimakuro!...” , putakanapa, utxa.

“Putunha apapekanu!...”, otxa.

“Kiātu putakanapa namāta!...”, otxa.

“Pawe kawarupu pukenokota saaki namātu napānu putxa”, otxa.

“Ioo”, otxa. *Īkerotāwa. Ūtaoru apapera namāta*, otxa.

“Nano...”

“Oo...”, otxa.

“Putunu noro nemūpeka”, otxa.

“Arowatape ūkanotape namāta otxa”

Manutu oka.

“Nano, pute Erotāwata utxi. Paātsaru, pumekanuru, otxa”.

“Oumateru kama kitxita. Nano, utxa, puta kamuta pūtununoro”.

Iya “eo!...” otxa.

“Okamanokara namata atxinha, otxa?”

“Kona”, otxa. *“Kona umūkunhero ūkapanunu putunha aparo pamaāta”*, otxa.

“Xuto, waikai”, otxa.

“Aāte nuru?”, otxa.

“Ayata”, otxa.

“Utxa nukatsaaru utakuta.”

Iya putunhero awakoru putunha kona kata. Putunu naō kata unapanu”, otxa.

Apoākatana Monhoero, utxa. Puta mumapopurakata. “Eei!”, otxa. *Oumakuro momotopurakata. Oumatekuro momopurakata. Oukero momo numapopura kata. Ōtanuru numapopurakata .*

“Nano!”, otxa. *Ōtomāākata. “Pukatarato nomekanuru”*, otxa. *“Matsomataku putxaka, nano”*, otxa.

Iwa oimapekatai. Owa umuruākata. Poropoakatawa otoratā. “Yaa!”, otxuakata. *“Nomekanuru otxakata.”*

“Koputepetnamu iya matsonataka nitxei?”

“Nano ukurā atunakapanu otxa. Iya patu pukanutepukaro petsunakunha patu”, otxa.

Iwa katxura poākata.

“Nano, nano...”

“Uu...”

“Koputepetamanu patu pukamutapukako nutxamai”

“Moyonhero waikapao utxa”.
“Kona”, otxa. “Kona ũkanukata”.
Kona nawa nota otxa.
Saokuta utxapena.

Irara, Mapaãna (Abel, Aramakarū)

“Mapa nutxuma.”
“Napusa nukōkuru.”
“Mapa nutxuma.”
“Aate apasa”.
“Motok..., motok...” txurunuka.
“Kerupa unuka?”
“Irāka tapunu unuka”.
“Kaina kona usuka nota.”
“Nano kona atxa.”
“Axiã katxu kona hīte suka nota?”.
Aãmina uruka. Aí, “teei” urukapowa.
“Urowākata!”
“Nukōkuru kunurepa puta etotape aate?”
“Aãteparu pute neeakoru?”
“Aãtxu akokurata asu utxatxu?”
“Ih!”, utxa. “Yokara”.
Utapa, oatunha uxurupu, oatunha.
Īrāka tapuka nuke nukōkuru totapewa aatene. “Hã”, ũtamuka txapunuka.
“Wuxu!” upōkuãta. Wainuupa.
Utxapaãpōtape.

“Nemunaparu amo ayata?”

Iwa uxuowate apokanu. Iwã “amaikurumu!”²⁵² Unowa kusaka, kusaka. Iwa manotsaãkata.

“Amaikuru, kunure pute utotape nota? Unapute utokatana namaãtune”.

Iwã kusaka pukutunha.

“Hããõ!”, utxakata.

Namonu, nusa?”

“Waimunu, nusa”.

“Ah, anãpa napanu.”

“Katana mayata”.

Kayate pokuaãkata. Temanãte yowa.

“Puxurõkata. Amo asupe”.

Ah, yowa akumapunuka. Tsakatoru kama. Kayate: “uxi!”. Kanotsã utxa.

Iwã “iii...”, utxa.

Iwa “akuto okapuru kamõ”.

“Haã..., iwã kayatunu okawa. Amo asupe, payoma apuru”.

Kasiri aapoko. Aate kapurã. Naãpapuru.

“Uxuruko, uxuruko, petamata atapuru”.

“Kona nota ãkiru ãtamusuruta”.

“Iya kitxitsa umaka namaãta. Iya nupokoru unuka namaãta”.

Kitxitsa usukarunu. Nupokoru usukarunu.

Iwa okapuraã apoata “xõ!”, txuãpokata. *“Amo asupeka”.* Punatxura, *“mamoru punuka!”*.

“Xi!, xi!, xi!” ayõãkata. Kasirite tapuke era kotaru. Kotaru utopakana.

“Amoamupekaru.” Aapokota. Hã, “patu napanu! patu napanu!”.

“Ahã, ãtamuka, musurũotapewa?”

Aapokotxi aapoka.

“Puxanakarawata. Mamoru puxanaru.”

“Amaikuru?...”

“Eei!”

²⁵² Termo para cunhado. O mais usual é *nemunaparu*.

“Erekasakapure?”.

Kosanatu Mamoru ukusātee. Tsei ukusātei tōparu ukusāte.

Amaikuru erekasaku: “ nota pusuka”. “Pusukano?”

“Ei!” , utxa.

Iwā yowaka okapewa. Āpara kapatakaāru okapuru. Iwā epūpa.

Mapinguari, Mapūkowaru (Alfredo, Kutsuātaruru)

Tokītxi upekana.

Watxa kariowa nekuto samauma nakoro. Kona otapēkoro. Nama tapēkoro owa.

Iwā owa tapēkoro awa. Ūtanoro kata. “Aate kākiti kona utxawate. Ukowanakuna utxawata.”

“Ukowanakuna panu”, ūtanoro utxakēka.

“Pute kanerumunemoru komuru pinika ” utxa.

“Uhu!, ateeneka”, utxa. “Wakura pikīka”, utxa.

Iwa kutxakamaru kona yatoko utxa awine. Aiko erokowa awakenanu unowa. Ywa motuka. “Ukomuku waikai?”, utxa.

“Tss, tss”, utxa. “Tokītxi ukaru txuana”.

“Ukowanaku peerano!” utxa. “Petamatana!” , utxa.

“Xiriputu makumata”, utxa.

“Petamata, makumataru” utxa.

“Kītxite uxupe etsītata”. Iwā takaru ukuānaru.

“Petamatana!” , utxa.

Popūkaru kumatana. “Oh”, “tsuck!” , utxakata.

“Ai!” , utxa. Uxurōku apooākata.

Aapuna ūtanoro unakata.

“Ukowanaku, uh!, amo asupeka”, utxa.

“Namiātape” utxa. “Pute kanerumanawakoru amakuru torōmāe pinika”, utxa.

Ariwa, “ukowanaku waīka pewepeka”, utxa. “Nesupeka”, utxa.

“Petamatana”, utxa. Iwa “nesupekō”, utxa.

“Ah, panepetai” otxa.

“Usupekatai.” “Amo akurokatai, namonu upunapanu”, utxa.

Iwā “teei!”

“Ahai!, Tokĩtxi aōka putxa. Kona awai erupe”.

Unowa umā katumakata. “Amo aēta”.

Namata pēkoru yapurūka. Kona amananeru utapēko.

Ūtanoro uxowa matūpekata. Ūkowaeku matupe. Uxowa otxapewa.

Nukatxakukatxa pirīka. Iwā totu Manezinho sāpurana.

Mapinguari, Mapūkowaru (Abel, Aramakarū)

Iwā nakuronu aosuranu. Sāpuranu nusāpurate.

Iwa mēētunu aōkutaru mapūkowaru. Kunakarū xātakarū Apatunuro.

“Kunakene para?”

“Xātakarukara nota”, otxa.

Katxīpuru ookanāta. Ookanakāta Apatunuro.

Iya “katxīpuruīxuta pusuka . Puukuru pusuka katxīpuru xuta”.

Mapuāpe.

Apaātakarū xamutakarū uxurāka. “Oo!”, “o!” .

Ikaranapanu, moto keetanapanu: “totu napanu!”.

Iwā ūtanoro Apatunuro utukū “hu!, hu!”, txaāpa.

Katsoaru ūkakutu, ywāi totu motokuto.

Unowa muteka.

Awaru (Laura, Mayeru)

Iwa, Ītumarō nusupuratunu Awaru.

Iwa Awarunu amiākanāta.
Iwa unatxīne “hātu popūkaru ayate”.
Iwā popūkaru ayatakaru okapuru irarunu.
“Iwa amuanakana tune” nūtanoro paparu uraruaxiā utxa”.
Naimakuruno, papunhamo uraru tukakumata utxa”.
Īteeneka otxa “Iwā onoro mosa”.
Aapoko otxa. Onoro “Nano”. “Uh”.
Iya putunha natxutaru pusuka axiāku otukapusaku”.
“Ahh, otxa”. Iya notunu konatxinuru okatsa tunuka awa”.
Unuare werēka uporōkana utxanāte.
“Okutu katawa pupututu pusukano otxa”.
Owa sukatatxa atu.
Iwā owanika txa urarutukakumata.
Iwā apoko otxa. Nūtanaxu otxa. Uraru tukakumata otxa.
Kanatxumu iya okatsaāta nano otxa.
“Iya ūnhakaru nota okatsaāta utxa?”.
“Erekatxi konu utxepanu utxa”.
“Amianaka, “iwā uraru tukakumata unukanaāta”.
Poritipune txawa, iraru tuka kumate.
Mokatu utxa.
Iwā mokutume, apiaā pota, amiāpota.

“Ūtanoro waikapao”, utxa.
“Mayatako”. “Ateeneko”, otxa.
Usunero, ayatunha utakaro uraru.
Uraru, merikunute.
Iraru iwa Awaru.
Iwā natokurunu nutxa iraru nokunā utxa.
Iwā uraru umoākata ūtopa.
Iwā Awaru umoākata uraru.
Awaru tsaputa utxa ūkanoka uraru.
Owaputa utsaputa ūkanoka.
Katumata iwā wraru upakoānata. Txii, txii.
Uraru ukuxota, iwā erata ukuxota.

Erotāru axe putukaro umakuro kuanu.
Xupatu kamana aimakuro kuana; ūtanoro kuana.
Aapotxu apokatxi, utxa. Uumakoru etapakata.
Iwā atepakata: “patu napanu, patu napanu”.
“Pawapanu awaru otxa”. “Ku okapu nota iya”.
Nawatxika iya. Xupatu ūtano taākata utxa”.
Unopunu kona awakaru, kona peeimakuro, kayanaro arowa utxa.
“Neimakuro pusuka, arowa utxa. Anerimana pusuka uraru”.
“Nunoro kuana otxa”. “Ah, ha”, otxa.
Owūtaruwakoru, owūtaowakoru osuka”.
*“Nano, otxa”. “Onoro awapoku”. “Nano, nano”. Uh. “Iowanua otxa”. “Putuna yomā
otxa”.*
Maīpute uraru umuna. Iwā ūkanoka otukano.
Onoro mākirita “nano”, “Oh” otxa. “Kanu putxe” otxa.
“Namāta notunha muūkuto uraru mutukaāta”.
Onoru emu akurumuātaro “oh” utxa. Iwā omatepe.
“Nano, otxa”. “Matxikoko” otxa.
Natoko otxa nunoro otxa.
“Atamata ūtako”.
Akuruta otxa ātanuru “Awaru” otxa.
Txita otxapo ōtanuru. “Kota urarupununu otxa. Oītata pemuna otxa”.
“Nupakowātá utxa”. “Nosowāta” otxa.
Awaru masākunutu utxa. Kona ukaputxapanu, utxa.
“Wera aapakate nota supuruka ūtopa”.
“Iya ikayata”, ika awire nuketa nota utxa”.
Aine tsokutu usa koute utxa. “Uh, uhh”, utxakata
Iwa “Awaru koitape utxa”. “Iraru awīte keanokata”.
Iraru nakuta iwā awinia unapakata.
Namaāta utxa. Erenapanu uraru utxakata. Namaātu uraru nepanu”.
Ūtanoro mutekapa uraru monōkoni.
Unowa kuananu komuru omukaāpokata merikuūte uraru.
Umu ixite katxiāākata.
Uru matunha, umu matunha, utxakata.
Aāmunuka Epiṭīkapanu.

*Ūtanoro txatapununu, iraru utxapewa.
Iwa usupunuma, unime korawakananu anopane.
Iwā awine korokananu hātopero oma.
Oma atxakapaka uraru wakorunu.
Awaru emu pakine kona oma niākate
Wenu korokananu Awaru ēpuruākata.
Iraru utxapewa Awaru wenu korōkananu.
Ikarasa uraru xupope.
Txaru, uraru, xupopunha, kitxakapurūka, uraru xupoka txaru, Ītumaro.*

Mayākoru Kosanatu (Adilino, Itariri)

Mayākoru Kosanatu unhakata katsoĩnharu. Ariwa iwa etakukata.

Iwaikana hātu kasiri pokunhakata hātu kasiri.

Mayakoru Kosanatu iya nunhakata katsounharu. Unhakatxinhua meētu txakatawa. Unakatonunua patu kona watxa nokatsaāta, kona putxupa watxa. “Ee”, nota okatsaāta. Kona patu weetokoputxa. Watxa ua ōtu watxa. Iya mōtakanu me~etukurukaro mamoru watxa. Maātakanu watxa muturukaro mamoru. Kona pusupe patu.

Patu kona pusuperu, watxa karako menara maātakanu, iya ipokoĩ mutxurekaro mamoruta watxa.

Mayākoru uru apoākata upokoĩnha awāātape awaputxu upokoĩ kona atuwaātape.

Mamoruta iya maātakanu muturuākata, unhākata sa “hhuuuuummmm” txakata. Unhakata sawaku mamoru munhu papokata umuru papokata mamoru. Unhakatunha Mayākoru uru umūtekata.

Huumm unakatasawaku Mayākoru uru, utunhakata Mayakoru uru mutenhakata kemaporu. Iya tsapokunha kunhu, Mayakoru uru okatsanaāpuru tsapekunhānhu. Okaratapenhaate.

Mayākoru ukapunhakunhu iya mutxuākata mamoru. Ikaipekaro moapoākata mamoru. Umuruēpeka owa poākata mamoru.

“Patu, putema nunotxama patu. Kona pusuperu nunotxama, patu. Iwā naxuma, putene mutekape.”

Ukurākuru kapoāmutu iya manutu nuka iwarako noyā watxa. Kona patu, kona pusupe. Mekanuru pusupe iwā. Iwāikaro mekanuru. Kona pusupe.

Iya patu konuko poyāpuru kapoāmute. Kona poyāpuru kapoāmute. Iwā pekararu, pemekanuru, iya pomatuku (nome do encantado), kona pusupe. Iya Kakai Tupamonu nota hākuru pomatuku iwataru oinharu iya kapoāmute.

Iya patu kona pusupe iya kakai utupa munu nunhenu pomatuku yowapekararu iye yātaparu yia kapoāmutu, pemekanuru Pomatuku iwai kara, pemakanuru Pomatuku. Iya Kerote kakaitupamomu iya pohākuru pumekanuru Pomatuku.

Iya patu etukapokoāpota, iya patu, kona pusuperu, kona pusupe, patu. Nutxamaru. Ate pariwa nomekanuru, iya Kakai Topa nota hākuru pemakanuru patu, Pomatuku. Iwā pekararu. Kakai utopa unhetaru Pomatuku. Kakari Utopa nohākuru Pomatuku. Iyāta Pomatuku maniti kapoāmamute patai. Iya pomatuku iyatapa manutu.

Ukatuma pokota iwāi iya Mayakoru uru kapoāmute iya notakoyaro kapoāmutu, manutu oka.

Kona papai, pemekanuru Pomatuku iwātaparo manutu.

Ate paniwa nomekanuru, kona patu, Kakai Tupanoma nohākuru Pomatuku. ~uketaru paniwa Mayākoru uru iya kapo~mute noyā.

Iwara yāteparu manutu. Patu Kakai Topa monu nohākuru Pomatuku. Iwapekara Pomatuku oyāra kapoāmutu, manutu okunhunhera.

Patu, etukapokoāpota kuxute xuke iwā itaāpota. Iwā nutaāpota.

Ariwatxa, Kapoāmutuku patapo.

Aneputa iwāikaro, patu wēikaro kākute.

Āamuna papuākaru nopei hākiti awite supakaāwiteta hākite awite.

Iwā keriwako Mayākoru uru kapoāmutuka patapu.

Iya Mayakoru uru apoka kapoamutuku patai. Ate eneputaukaraako iya namarute, iya mayākoru txaru kona pusupe txamaa nota.

Mayakoru ateenapakataru uru ikaipapoitoāpokata Mayākoru uru.

Mayākoru etapakata uru. Ukai apoitoapokata.

Aru, patu, Kepa petamata? Hākiti petu, punhnenu pamarute hākite. Hākite petu peka punheneta pumamarute.

Kote putxamae putema unutxama patu. Iya kākutu, iya kapoāmutuku oyā akaru nutxamae.

Iya patu waikako pawaru, iya watxuute Pomatuku okaru manutu watxuute, waika pawa patu.

Iya Mayakoru ukeakataru awire, utxumaru awire. Utxumaru, ukeataru, utxakata.

Mayākoru ukeakata iya werapuutuka Mayaākoru “koou”, “pee”, “teē” utxakata.

Mayākoru apoākata ateōkata doruku (coisa que os encantados usam) “tee”, utxakata doruku, iya Mayākoru apoākata utai upata puxute. Doruku “tuu” “tuu”, utxakata Mayākoru apoākataka saaku poxokonu, iye anāpa iya poākata “hooo, hooo” apotoākata Mayākoru, iya anāpa. Iya apotoākaru, iya Mayākoru.

Yana “tee, tee” utxakata yana. Iwā Mayākoru apokunu nupoxokonu.

Mayākoru txakata iya usutoronu Kakai Topa monu usutoruma Mayākoru sakata.

Iya patu, iya pomekanuru okapei manutunu pemekanuru okapu.

“Iya munu petamatarutu hākiti okapuru manitunu.”

Iya patu, kepa manutu anueka weereka akakota.

Aru nemarute, nukeru Katsoparu akaakota. Aate hātu puruka akakonhai kunharu ukepano iya katsoparunu. Uxupope katsoparunu.

Iwāikana Mayākoru sepuākata “kao, teei” utxakata Mayākoru, Kaipata puxute.

Iwā doruku “iii, iii” txakata doruku, pop~ukapurakata doruku, iya yana ‘teei, ‘teei’ utxakata, anāpa ‘hoo, hooo’ utxakata anāpa., Iwai Mayākoru popūka xutukata. Yōerepute Mayākoru pokunhakata txakata.

Iya patu iwaperiwa katsoparu, watxa akakotaru, katsoparu, patu. Katsoparu nemuna.

Iya Mayākoru sutoru axutakataru manutu.

Iya Mayākoru sutoru axutakata manutu ikakoruetekasaakunu unhukutunha waru manutu.

“Patu, manutunu menupe txaru. Patu, waikako pawaru”

Iya waikaro pawaru, patu, iya anerumana kakai ute, ateōkaru nupokoru, waikako pao, patu. Atee anerumana, kakai ute, okaru nupokoru, waikako pao patu.

Patu, waikako pawaru, watxiite anerumanu kakaiutuwakoru okaru nupokoru, waikako pawaru, patu.

Mayākoru pokūkaxutukata Mayākoru munakata popūkaruawitene iwa porukee awite.

Mayākoru, patu iya pekarako iya xoātakoru iya popūkaru xene, watxa anuka.

Aru, patu, wera pekarako, nupokoru, watxa anuka.

Iya Mayākoru sàapakapekaru ēpora tuxu.

Mayākoru kamākataru txukateru. Ariwatxa uposotakaru etokoko, kakomiākata, iya txukaturu.

Iya Mayākoru utxumaru, uketaru, utxakata awire. Eporā ywatakunuka ēporā “tu, tu, tu, tu”, utxakata ēporā.

Iya nutaro, kona uputxakatapenu amarunu iya uxute.

Iya nutaro, koniko pukatxakapena amrunu, ěporā patapunhene, erikako nutxukākaru, txamaro nutaro sukakapero amarunu. ěporā patapunhene.

Iwāika amarununu iya katxāakatape iwāi txukaturu aapokatakapero amarununu, mamorupe katxatapewa.

Iya nutaro kota nutxamae erukako tsukakuro, nutxamae. Peta watxa hātakoronu, mamorupe utxapewa.

Apakatapero amarunu. Oposo aiko poākatapero, okakatapero aiko kowā. Oposo sutumāā puruākatu utxakatapewa.

Iwa utsokāpokatasawaku, iya Unakatasawanu katātapetxaāpokatape hātakoronu unakatasaku iwa tsokāatapokatapero amarunu, ukatsaaaku etukunu mokaru katāatape txaāpokata. Mamoruta tāta txaapokatapewa, hātakoronu.

Aru, iya etsotakakaro etoko, iwā umutupa kurupewa.

Iwā miotu pakuruwākata owa putupanuka paraākata.

“Txouu, peei” utxakata. “ohroo” txakata unakatxunhua, Mamoru umuurūpe paarapapekata mamoru.

Nutaro, iya pamarute, mamoru otxapewa.

“Iya nutaru txuta txaru iya namarute pokāatape, iya ipokoĩ.”

Iya nutaro putene karako epūpe, okuru pamarupe kona epuma.

Iya nutaro putene urako epūpe aputataperu hākape, okuruko pamarupe, kona aputapetaru hākape.

Iwa utaro ukaiunhunhuaru Mayakoru ayamāakata.

Iya Mayākoru amuānakata, iya Mayākoru epūpekata.

Mayākoru epūpekata, iwāi unurumanu ukatapuru, Mayakorunu.

Mayākoru “kaa, pee” txakata, iya Kakai Topa supekata Mayākoru.

Utxaru, Itariri, iya anerumana sāpurana Mayākoru kamakutu Itariri sāpurana.

Mayākoru (Banisa, Kapokuro)

Iwa mēeturu kutxukaāta katsowaru.

Iwa uanāta.

Ukuea nokokataru. “Hoo, hoo, hoo”, utxakata.

Ukaporukua katawa “see, see”. utxakata.

“Took”, “paro”, “teei” utxakata.

“Kanekaru utxi. “Namuāta”. “Kona”, utxa. Puxāta utxa.

Patxirunuru ũte emuxāta.

Iyā, “neētu putxawa”.

“Suto poē suka, kuku poē suka

Katana wereka waikukata punako.

“Patxikano” utxa.

Etamatakata “aah”, utxa. “Okananu meētu putxapotuka utxa.

Iya Mayākoru iya Ipotoxite kutsunawakoru. Pokunha aate utxa.

Inasa aate Kopūkananuru aatepanu. Mayākoru wate pūkananeru.

Ītumaru ēpuruākura.

Totu mayowa (onça vermela) yowa anukaru mākorutatu.

Kusu exoākata.

Kutsunakoru, utana txamor, xirīka txīkā.

Kaiku okutu Mapoa iwako.

“Took” okapurunu.

Bala took, took. Iwataāpekamu okutxaru.

“Punukawā tano nūtanoro”, totu Mayākoru.

Pikowātaru nūtanoro, Ipotoxite nusa.

“Iya panukunu totu Kutsuna Korunha”.

Totu yākotxi, totu Mayākoru itxa kutsunakonha. Patu, iya panikia kutsunakorunha.

Katumaru aniākata. Putetu amiāka.

Yatokutu ākiti yakorute.

Aí, esupe. Aapoku “uh, uh, uh” uanapokonāta.

Iwa kowaretaponu. “Nepurako kona panika, patu” utxa.

Yatoko panica “uh, uh, uh” txiakata”. Ukuxate putu neetai.

“Wa”, txakata: Nanāta puranu utxa.

Ukaneperunha txuapāte, nanāta perunha utxa.

Uh, uh utxiakata. Kipa purakamunu utxa. Iwa totu yororu pirakamunu utxa.

Waroā xupatu epuranu.

Kipa oka nepuranu? Nota karu uxa. Ariwnhoko koru uxiwa tamu, kona kematunu, akatsakutoāpotaumu utxa”.

Iwanua nepuru utxa. Iwā ukua katapuru.

“Unuakoro ũtanoro” kupaākatawa. Iya takapewa, iya ākitu nokokata utxa.

Iwa ākitu yatoka “oh, oh” utxakana. Iya “hoo”. Kona umasawakaxite potxitapu.

“Xoo”, kona pumasawakaxute.

Kamuru (Alfredo, Kusuātaruru)

Iya kamuru purana sāpurata.

Iya kamuru xirikota.

“Aikaō utxa”, “Nayata kotxa”.

“Iya mana puseka”.

Iwa xō waipi.

Iwa sakata, sakata, upokoru ukenokota pokawana.

Iwa kopato patapumuna apokaru kamuru.

Kopato – angelim

Utamataru kamuru ukura awāta.

“Kio” ukurawa kunaāta.

Ūtanoro matupekata. Txikote potxakata pewa. Iwā okanika.

“Kayona utxa”. “Kona utxa”. “Kamuru nataōkuta”.

Iwā ātu ayata. Itukumi “teei, teei” txuāpota.

Iwā “txāka” utxakata.

Uporukuma arutakata. Kamuru arutakata utxakata.

Iwa popūkaru kioruāta. Kamuru yarutakata.

Popūkaru yuruāta kamuru kuna.

Iwa xīputsa yomakaranu.

Kamuru mutuunhākata.

Iwa popūkaru umuteēkata. Mute kaputu.

Iyexite “kunera poko. Ī Aiko tōpapu iwa potumaāta.

Īkora maturuka tsomutana”.

Popūkaru mupekana iwa mayeka. Kunepa matireke kākite tsomi.

“Eeei” utxakata popūkaru akurukata. Iwa Kamuru umuteka. Iwā kākitu tsurūka.

Umurumana etapakata. Kamiā pokota.

“Kanu putxa”. “Kamuru xurokana”.

“Nupokūnha”.

Iwa saaku iuāsā naāturu kamuru.

Iwa saaku suto sukano ūtopa mayakuo aātsopa utotsomuta txaru.

Totu Manezinho sāpurana saasara, xamunake, ukenokotunha, papūkasu.

Patsaya saasara watxa. Yopūkunha.

Watxa akenota “xo” nakaru amuātunukapanu.

Kamuru

Waxikamu, kamuru kona kaxiru kotaimu.

Watxa, osaaku kutxwakapurūka ūtopa pusuna kamura xirikotatai.

Pokatsapuma uxurokai.

Iya utxipokaru uputxumuna uxurokai.

Kamiru ka kakai.

Txipokoru pukanukunha Iwā pupatapawa.

Iwā kamuru akiritununha kona piokakaru.

Aate kamuru akunutununha “ei”.

“Einamomu pukamūka “puta” “ei” utxa.

Erāĩ nukanuka nota utxaru.

Aateneka namonu putxa pute pukanukunua.

Puporukuma papōmuta aāmuna.

Yokamuru aapamunātaru yoporuku.

Kona ukamūka “Kona aate utxa”.

Iwā mutukanāta.

Mitika kowā nakiāta.

Iwā popūkaru tsinakatxa.

Iwa popūkaru, tsinarakata, kopatsōpa tsopa mapowāta utsuna.

Aate kirini panapanu era “tei” utxa.

Yowa kamuru akuru “itee” utxakata.

Īka kamuru mutēe. Iwā popūkaru katxaāta.

Iwā popūkaru mutēekata. Kamuru utuku txāka utxakata.

Kamuru xirukotapoatepuru popūkaru.

Popūkaru xirioātaru kamuru. Kamuru xirioāta popūkaru.

Iwā sāpakape. Enewa namometunu.

Ariwa maikapo utxa uku utxā.

Iwā, popūkaru yāko. Ixirāke, ixieāka txakata.

Nemayakapekarū.

Yapo, yapo, yapo notamo popũpekatai yapoko.
Iwã, poiũkaru kanawã powã awãporu. popũkaru kanaa poã awakata.
Iwã motunhakata, ahã kanu putxã, kona, utxa, kamuru xurukota powatape.
Ariwa, mẽẽte nakariwa, awire ukueakata utxa.
Mẽẽte uxumurunaru.
Iywã xumuruneru aãmuna nopunu okokatawa.
Xumuruneru aõkotsa nopunu tsakata.
Iwã yakunu, yãkunu txakata.
Wenu upunuamonupe kararu.
Iwã muturu awire kiakata kona aate utxa. Mapoatsa ukereẽkata.
Yotsuã, yotsuã ãte unowa nakuraãkata. Ahã, utxa, pakini putunowa awine utxa.
Wunia ëpuruã ahã aatinha wairua nuakuna: “awire maiketa utxa”.
Katxora utxa ãkape.
Yoxamurunu imarotaru kona utakoru utxa. Ahã noitakorukara utxa.
Kona kasãkire utxa.
Aãkutakotaruko utxa.
“Naãparu utxa?”. “Upoararu utxa”.
Erẽẽpekararu.
Ikeakotaru okatsaãta.
Too, too yowamukaru.
Aimãtusa, aimãtusa, amatxa, utxa.
“Iwã okatsakatunha atamatakena “atu” utxakata.
Imayã akatapokaru utxa.
Yokamuru kunha “txã”. Pukanatsaaãta.
Ywã unowa kuxoru aãkatapuru.
Iwã nuakotxu utukakomata.
Kanuma atxa iya ywã mayokotxu mayokanata utxa.
Yowã yawãkotxu yokana. Epunewa katu epu owana.
Epunenekatai upe.
Ïtuna kamuru numatuko “haã” kamuru numatuko.
Iwa yãkotxu nakatuna.
Erakape.
Iwa mẽẽte apusa akakepe xumururuna ãpusa arakape popũkaru arakape.
Iwa ukatxa totu Manezinho sãpurã.

Onça, Kōko (Banisa, Kapokuro)

Kunharu otunhakoru eta.

Amo asupe, “Kona aretaona otxa”.

Kōkokara kaxiama utaponeta.

Utsuna utakana aru.

“Txii, txiu”, txiopera.

Uh, uh Kaxiāmakai otxa.

Etsuna umaipeta (cavar).

Umatxuruketa aāku.

“Ooh”, tooku.

Aluh “utxakata. Nenoronu amaāporutape.

“Apatxumoru²⁵³ okapepu”.

Hāto mute aino, hāto mute aimo.

Otunhakoru kamaru kumataaputu.

“Kiri, kiri, kiri” namonu nakora sunama.

Namoronu apatxumoru okape yōkariēta.

Ūkopu owata.

Unupektaro wai. Wai utapanapakata.

“Kiāo”, utxa. “Yowa pekora”. Passarinho xiou, xiou, utxakata.

Unowa Kiamataākata “toik, toik, toik” utxakata.

“Ooh, ooh “, utxakata.

Mapururukue.

Saporotoruāta. Oku niwātāā.

Katorōkamukata “tee” utxakata.

“Uuh”, utxakata. Unowa ooh utxakata.

Okiowatāe nenoroni ūkatapewa.

Unowa sotonuka. “Amoaxikata aienoronu”.

Esupepena Kona etxinai Kinhari.

²⁵³ *Apatxumoru*: nome antigo da onça

André

*Nutaro, pakurute amarune. Kenerepa ukupāanauta awaana takurutana, amarunu.
Nutaro poko, awire pusukano. Iwā nosuākata.
Owa suākata eetoko iwā xuwākatapera awirunha.
Uwosarunhāta komuru nukamaāta.
Unakupāata “aaaaa”. Nato watxa putuka pe.
Nutaro, peta namarunu.
Iwa no yotupakurukata aōpusa kutakata, iya wainamaru, amarunu kupaātakanuwa sawaku.
Amarunu kupanakatanuwa apanukakuka awakata wainamaru.
Nutaru, ukea wainamaru. Kone, nutaro, amarunukata kupaāta karuka wainamaru.
Wena namarunu moinarukara umenu.
Amarunu unawa kupāata kanowa kanukaīte.
Ukanhakaruru nhutarunu nuoma.
Natokurunu iya mayōpunu.
Iwakaro wera Xīkoa poa iya nūtānerunu sāpurataru.
Awire yatoku utxakata. Notu.
Amo akupawata. Aru noimatokuru, akura akupawatawa.
Kona nokupawatawa noimatokuru. Netukara nokupawatāwa, txakata Manuwanu.
Iwaiwa Manuwanu kupaākatawa iwāika utxunenu. Yāpa usupe, noimatokuru? Iya Xīkoa powa apanuka kemakokata anāpa: “ho, ho, ho” txaka.
André, kona kupawatawa.
Nutarunu, Andrenu, kona kupāata.
SEpu utxa oposo ukeakota unhakanāta.
Sautxa umatokurunukata kona ekipawatawa. Sepu utxa. Oposo ukeakota unhakanāta.
KOna kasākureru, kona kasāpuranaru. Okananu, okananu, okananu.
Kemaporuāpo unakataru, komuru poroũ umuna, anana umuna, awire umuna.
Notu. Eei. Anerumana monura awire napa, iwakariwa komuru, iwakariwa anana.
Weranukaruru natokurunu Mayōpunu.
Wera upowa karu. Wera ūkara, Ītumaro, aparuru awire.
Utukaru, utanuru Yoyāponu, utukaru awire apunha. Unhakaruru unhoma nerunu epūpe.*

Aru weraĩkara nurunu aaparu katsoparu, aparu awire, aparu anana, aparu komuru.

Umaatama kona ka hĩtoru, posona hĩtoma.

Noatokuru Mayõpunu umatupe.

Waikara umatupe, noatokurunu, Yõtumaro.

Kutaturu iya kutxakapurũka sãkire. Nusãpurataka, kona wai nusaru.

Kona hãturu, iwã usãpuratakaru kona hãturu.

Iya natokurunu epũpe.

Iya unekotunura epũpe, okuru awire upowãte, kona epuna. Upowanu unukaru usupe.

Wera upowa karu. Wera ũkara, Ĩtumaro, aparu awire.

Utukaru, utanuru Yoyãponu, utukaru awire apunha. Unhakarunehoma nerunu epũpe.

Aru weraĩkara nurunu aaparu katsoparu, aparu awire, aparu anana, aparu komuru.

Umaatama kona ka hĩtoru, posona hĩtoma.

Noatokuru Mayõpunu umatupe.

Waikara umatupe, noatokurunu, Yõtumaro.

João Índio

Iya natokurunu iya Matomanu.

Matomanu iya natokurunu

Kutatu kariwa iya apapuru.

Supe utxa.

Kariwa anukaxaperu ukuo.

Oposo apope utxa cidade Ceará.

Kariwa takaperu iya yōkaxuketenu neru. Ununua kariwa takaperu colégio.

Iwāika totu Matomanu aprendikata.

Iwanu umatakata umatooru

Ariwatxa, iwa uru iya João amo asupe iwamonukana.

Totu upekata apopekata nAƒogado.

Iwa veio Frei anukata iwa apoākata nafogado.

Ariwatxa iya umatokurunu Mupanu.

Waxe putupanuka kariwa anukapuru. Oposo supe utxa. Wereka kariwa kata upe utxa.

Namokuru para uputa. Kona waikuru kara nota. Kariwa kutata nukapeno.

Kariwa anukapeno Ceara nosupe.

Kariwa anu mūpetxano unucriata kuru.

Keripa purunu. Iawawanu nurunu, “yoo”, nomunaparunu hākuru notunhate pukarai, txata Mupanu.

Notunha kara pute. Amo aate aapoko amo asaru.

Kariwa kona hōokaperu. Kone, aate notunha pekanu nokape.

Iya kotata nerumanekanu, aate notunhapekanu nokape.

Kona kariwa wewutaru kona esune.

Notunhe amo kata aate awapoko amo asaru. Kone, noimatokuru, iya kariwa kona ewirutano, hītekata nesune.

Iya papai iya índio ayatā nota, amukai, aate aapoko, amo asaru.

Aí sogro dele falou assim: “kona notu, kona atokai pute”.

Aate notumekanu nokape. Nomunaparenu hākuru.

Papai noimatokuru kata nowatxa saru.

Aí veio Freia, kona hōkapuru, kona atokaru.

Aru notu, iwa karu iya, aate aapoko.

Waikara mapōo atekata pawaru.

Waikarako Mapō atekata pawaru notunhe.

Ikai nerumonu kariwa monu nesupe.

Arupunhuhua pusa watxaru katā punhukarako, oya namarute putaka

Waxakata punhunhu karako iya namarute putaka.

Wereka totunu natxa, iya notu owakaro mokayakaro putaka.

Aru, noimatokuru, unakaxumate punhātanero nutaka.

Wakaro namarute putaka. Aru, noimatokuro ukapunhuhua nutakaputukaroko, iya punhātanero.

Owa Kamunu Pakunura kuronu. Kariwa huākatunuro, Maria Ferreira Apurinã, otxawa.

Kamunu Paka waikako pawaru. Iya Ceara munu nusa.

Iya natokuruwakoru, nemunaparu wakoru, waikako hawa.

Waikako hawaru Ceara karako nusa.

Aru, puanapokota. Waikako. Aate awaru.

Mayō saaku waikara napoka.

Nuketo manapura huetapanu.

Tou txurako napa.

Au unawa iya tapakata.

Unawa iya takata, unawa kemakowaneru, warã pekaru epuxunu wãpekaru, Matoma.

Maporo koikata “huu, huu” txuakata. Iwãi veio Freira utopakurukata.

Iwãra iwa patrãote iya veio Freira utokakurekata.

Ataparu namarutema iya João.

Wepakara wera. Apoãkata marãkatakataru uru.

Putepeka tapa namarute. Aru, papai, nota pekara, iya toutxukara, nomuna.

“Papai, toutxukaro, nomuna, puteko toutekara apanakunu. Notako toutara, apanakunu”

Iya caixapakunu, iya campoã xapoakata, ipatapekowa awaru, txuaka.

Amo apanukako amo atxurãkaru.

“Patu, puteko nakututaru, apanakunu, nota, nuakurutaru, apanakunu.”

Numoya natauko patu. Iya mercadoria apakatunu.

“Patu, waikako pawaru”. “Kairako, noimatokuru monu nusa.”

Iya nūtanuro Maria notapekaru.

“Waikai, noimatokuru. Aru, notuku, waikaro wate. Waikaro, ayatai.”

“Notapekara, noimatokuru, notapekara.”

Atana, katumaru, amo ukai asaru.

Nomunaparu wakoru, iya notunha wakoru, iya noimatokuru, amo toitxe aapa.

Iwa kariwa nota to.

Kariwa nota to. Aate neru.

Xirĩkako hĩtoka.

Kaoxoko hĩtxiraka. Iya mercadoria apakatunu waru.

Kaikeruna txakata usupekakununhua.

Katumaru iwamonukanu

Katumaru iwa monukanu. Ikai anukanai tunharuna, ukai umurũ. Iya txakata, toituru apopekatunu.

Unhakasawaku kawakutu xirĩka, kauxo, iya txakata umurũ.

Iya notunha iwakara xirĩka. Iwakara kaoxo, aate kamakutu.

Txaru João Indionu. Ateeneka

Iya wera ũkarako iya mercadoria apakata. Iye mercadoria anakutukara, iya noimatokuru.

Massacre no Urubuã

Iya patrão iya aãmuna utxukepoatapuru iya popũkarunu.

Iya popũkarunu iya kariowa tuka kupokuta prego awuta. Ukupokutanu. Tokapunu popũkarunu epĩpe txaru

Iwa iya patrão kumaporokai watxa. Kona awai nuka. Kemaporokai watxa.

Iya kemaporokai watxa, iya hĩkatai watxa. Īkora tokoinaãka meyarenute, utxaru patrão.

Iya popũkaru mayakapa kariwa mayaka popũkarunu. Oposo iya kuxatapẽe utõ. Iya aru, ũkatokoru unhhaka, meuarunutu, utxaru kariwa, txaperu popũkarunu.

Iwa patrão iya Agosto iwa unapekutunhu iya popũkarunu kuxatõtapẽka. Iwa patrão iya Vera Cruz awaru patrão, iwãka Agosto iya patrão.

Iya patrãoonu sukanunu iya patrão kaxexepe sukapena popũkarunu.

Iya patrão kaxexepe sukapene. Oposo iya freguesine patrão mayakatxapena. Iwatã (faca) yoronate txaperuna popũkaruna kariwa.

Samaúma kiowata yoronatapuru popũkarunu oposo samaúma awite kiowata okarapowata utxapuru popũkanunu. Inawa arupe utxaru, kaiwa youtukapowatapena popũkarunu.

Iwa kariwa amo asupeka wai, Amo atakanaparu, aapokotxi. Amo asupeka, amo atanakaparu utuxu wai, Kote popũkaru wakorunu kote aõkaratape.

Iya kariowa ãpetxaru wai mokaru ãkorowamonu amo asupeka. Amo asupekai koro. Aapoku utxana patrãoAriwatxa iwa kowaruneru. Iya amo aõkaru popũkarunu atxute kaikiomane aõkapuru popũkarunu aõkape. Iwatokaneru atxana kowarunuru aõtapekana kowaruneru.

Iwa kariwa anerumanenu okakarukawa kariwa.

Amo atumokakanu ãpusa aamo aõka kariwa. Anerumanunu okape kariwa, amo atokanunu. Atenuma iya kariwa okapene, iya amo atokapuru kariwa. Amo amayakanu kariwa, iya nomunaparu, iya notunha, iya nutaru, amo amayakanu kariwa.

Iya nonerumana iya amo atukawa kariwamonu unenutxuko okapekawa. Nutaru, nomunaparu, amo kariwa amoatukawa okapekawako, kowaruneru txakata.

Unawa aapoãkata, iwa kariwa awapoko. Iwa kaxexe hìwata txakata kariwa.

Iya nomunaparu, iya notunha, iya nutaru, amo kaxexe aãta.

Iya ukonhakaõũkara kaxexe anerumanenenu ikai ukoomonu yia kariwa okape.

Õkonakarukara upakuta iye anerumanenu kariwa okapu. Petamataru umasakakana naya kariwa. Amo aõkana popũkarunu, utxaru yia kariwa. Umaasakakana amo aõkana naya popũkaru amo aõka, utxaru iya kariwa.

Naya kariwa masakakaku. Umasakakana kariwa amo aõkanai utxana, naya kariwa iya nomunaparu iya notunhe umasakakana naya kariwa, Amo aõkanai utxana naya kariwa.

Iya nomunaparu, iya notunha, iya nutaru, umasaakakana naya kariwa, txakata Kowaruneru.

Iya nomunaparu, iya notunha, iya nutaru, iya kariwa takotapekako hìtema. Akamonu nomayakatu kariwa. Unakata hìmayakatu hãtu, hãtu mayakaru hãtu kariwa Notako mutxe mayãkataru hãtu. Unekasawaku hìte mayakatu hãtu. Hìtxeka kamonu.

Kowaruneru mayatapeka kariwa. Hãtu maya tupekaru, hãtu maya kariwa. Amo mayakanu. Nota kamonu.

Iwãi Kowaruneu okapuru kariwanu. Unamai mayãkatapena kariwanu. Aate mayakataperu kariwanu. Ate kanokatapuru kariwanu aate karupurunuperu kariwanu.

Iya Kowaruneru iya mounakatapena iya kariwanu iya kowaruneru okapẽka kariwanu kowaruneru munukape Anori.

História de Vida (Corina, Muruero)

Nukero Alzira iya apanakunu iya nunuromanewakoru

Atakata apanakunu supenuruta nunuromanewakoru sãkiretxi Xika usupenuruta apanakunu.

Iya nunuro Seroini umutekatana apanakunu iya nunuromanewakoru apanakunu nunuromanewakoru iya Meritiã umetekata apanakunu nunurumanewakoru.

Nuru iya Meritiã Kopoã muteka nuru itxa utunero Xika iya oimakoru tokatakaro kirikataro nunuaro nunoa muteka Mamoruãmunu iya miteka iya apokããta Castelo.

Iya nuru omawãnyã nusuperuko nota niniã nota nusuperiko notaî nîtakata nota aapanuru.

Kikio itakarawatyã iya kariowakoru trabalhatyã.

Nutaru Artur nîtanorowata nunuro kimairato iya sotokataro îtanoro omaxirawatyã iya nutaru Artur utakakuto.

Oîterowakoru ouru iya neimana nhinhia ate amutekataru.

Nuru iya amunuakanãta nuru iya tõõkatxi apokataru nunuaru nuru apokataro pututu utakatai katxikoru pututuyã îkanakataru.

Iya nuru amununakanãta nutanuruwakoru yera nunurekaro patxiri mako nunuka.

Iya nutaru maïyãkataro patxiri.

Iya setembro saaku osaitata patxiri.

Patu nunurukakuto patxirima.

“Nunuro paxiãta ãparã waxiãta iya patxiri mako oxiãta operonake atxiratuyero”.

Kumurimako punureka iya naxitataruko iya patxirimako.

“Iya kumuru nunurekaru inhinhiro kumuru nhunhukamako.”

Upuka unhikataro patxiri

“Nunurekaikaro patxirima atpekatai nhinhikapekaro”

“Nuru epuna nusuperuko iya Maorato nusuperuko nota”

Nuru pununuã naopokonãta

Nutaro katana naoapokonãta.

Nutaru sukano nîtanuruwatinhiã.

Nutaru sukano nota nunurekaru.

“Punurekapotukaru” txataru.

“Kona nota nurekaru”

“Nûtanuro watuyã punurekapotukaru”

Iya Kaxiamã ākuru nurekatana.

Nota takataru Kaxiamã ākuru takatano nota.

Nota txaru iya nããtanuruwakoru awataru iya atxapekana awatana numekanuruwakoru.

Numatekuru epûpe numakorukana epûpe iya nukerowakoru iya nukuruwakoru pûpenuruta xiponurutapekatxi.

Iya apanakunu supenuruta nukerowakoru watxa Marcela nukero atekata kaikotakaro wawanãta atekata nukero Marcela.

Nutaru Antonio usakukûyã epûpeka nutaru Antonio notakata awapokotanunãtakaru nutaru.

Aratokotxa nukero Îtumarô nukeromaroreno.

Îto aikarako neimatukuru txano epuhinhia awaoikonota aikarano.

Iya neimatekuru iya nutununuro utxano neimatekuro itxano iya nota nunurukaru utaroka utakuyã.

“Iya nota nureka etamêrekarowakoru utakuyã nota nunurekaru iya îkamurukarowakoru utakuyã. Iya îkamurukarowakoru utokuyã hareka potukaru itaoru utakuyã utakataro.”

Neimatekuru niniano nota nunurekaru.

Nunuano nota nããtanuru iya nããtanoro nininano nurekaru nããtanoro nota nurekaru oîteruka otakûyera nota nããtanoro nota nurekaru oîtekata otakûera nããtanoro.

Iya neimatekuru utxano Tomiãmunu iya “brabo”wakoru okanonuruta apanakunu.

Iya apanakunu iya aLabremunu usanuruta apanakunu, iya Manakaporumuna apanakunu usupenuruta apanakunu Upixonamunu usupenuruta apanakunu usupenuruta apanakunu.apanakunu Makonawakoru nunuaru apanakunu supenuruta apanakunu.

Atenoka kaikota ai kaikota mahatekaikota aikaatekaikota aikara ate kaikota.

Mahatenokatxi iya nutunuwakorutxu iya nããtanuruwakorukata kaikota.

Maharetoka iya itxa nukero iya Îtumarô nekumaroreno iya pemunapetano nusãkire watuyã.

Morte de Francelino

Nota aate Kastelo awakanu. Îwã patrão Chico Vieira awakoru. Aí, yomãta nunuru parukowana.

Anamuãta utxa. Amuãnata katxukori kataruaro. Yaruã remédio sukanãtaru.

Umuakoru panukoãta no centro. Xirîka ukama kanunu umakaru kamakana xirîka.

Baixa poku utxã. Atxukaru katsoparu apa. Atxikunuka apa merori.

Nemunaparu apa matxikaiputukamu arupai erãkapuuko.

Papai wya atakukata coração “tu, tu, tu, tu”. Iya papai Dário, Hildebrano apuna. Aí ”papai, papai”. Papai awapanu. Papai aapapope utxaru “tuuk, tuuk”, coração. Nunomaãtaka.

Aí, Hildebrano upũpeka papai Ipetai, Ipetai. Taupatanu caixão ãkonupakanu utxa. Aí, kaxukamanuta kaixa kona kamakanuta. Aí, caixão ukomai o papai. Iya ãtterrarakaru utxa. Iya emuaru “Carro”. Baro emiakor patrão ãkuru.

Nutaru Antônio katxupa umuna uxumukaru Pedro Rafael. Unuro oma utaro awakoru papai kapũpeka. Txipo xinika awaanu.

Aí, titia iwã osataru iwã osã. Aí, mamãe: inutaro nakuno nanuka otxã”. Aí, minha filha, Brás usatanu usapotukako iwapokotakuka kahowekata usa oxinũka nãta ãkuru emãtu ukapomu. Oxurũkaru Zé Venãncio nunoatu parikowana. Apanukoãtã sãpakatxu apaikoãta. Supakai apanukoãte Serimunu.

Aí, oxunũkaru otunha Crispim. Ununoa omuna sãtu. Yowa Saporĩã parikowana serĩka akamakanu Sãpaka Saporĩã. Ai, Mapoã apokatxana Mapoã omune paritoãta. Apatiota Osmar. Neteripoa awakaru. Okata panikowã.

Nemanatxu aku. Pessoal okanamata aname okunatxu aku. Pessoal okanamata amona okunatxu. Pessoal okamãta Santa Quitéria. Aí pessoal okapuro Rafael. Aí, Rafaelcrimuna onanu utxa, usapure Mapoã utxa. Aimuputukako ãtakukona aapotukako

Makonawa (Chicão, Koruatu)

Iwã Makonawanu waikimikana kateparukunukona nenemoãkata.

Iwã iya Katxiparu kumu unupokonãta kãkitimu iwa unukanawata. São Marcos tekotu.

Iwã nupokotakame sa kanapuru utxa.

Aí, mapããwãtupe utxa.

Pakini mupenu utxakata sutoni.

Yatokoru koputu.

Iwã suto, axipowatakatana.

Iwa aapũtxe yatokope txakata arikowa.

Iwã utakanapaperu owapopunuru.

Iya, iya, iya oãpute.

Iwai enowa amo axuapoãkatape kanukanununua utxa.

Iwã titio Rafael apowa katepero sutopowanu.

Iwã sutonu erêka ukunokate “tsi, tsi, tsi” txiakata.

Iwã, sobrinho Chico sãpuranãta Makonawa utakarakara Makunape utxa.

Meeta oya enokowa erekataru kamuru watxa kona kãkire kona kenokotai

Kamuru Makonawa nukama.

História das Colocações

Chico – Iya nesapire atako nawapoko

Iya netakanapapuru nakuro.

Nuwãtxuraro nukatakanapapuro nutarowakoru.

Iwã natokurunupe waipuna naapoke.

Iya natokurunu iwã nutaka napapuru natokurumu. Iwã nutakamapuru neimakurunu.

Iya nemerokarutuunha iya notanunu awãnãtu awapoko.

Iwa nunurumanu sawaku nawanãtu.

Iaiá – Iwã nepotorukuunha waipeka nawapoko.

Chico – Wainumorõka, kona erã putakanapapuru. Iya keripa asãkire awataru watxa.

Pawa pokoprisãkire awata.

Iaiá – Oimarotaru awapokoru

Chico – Iya nutakanapapuru nawapoko. Iya neimatukure tainakanapunuru nawapoko

Iaiá – Iwã nutakapaporu iya wã nutakonotukupurunu iwãtxiraru ainerunu.

Iwã nutakanapapuru wãitarowakoru. Iwã nutakatapapuru hãtokowakoru

Chico – Iwã nutakanapaporu natokurunu. Iwã nutakanapaporu nakuruna.

Iwã nutakanapaporu nutarowakoru.

Chico– Iya nunuro akuretapanu iya nemarota asupununua kariwa sawaku.

Iya matxa ukurã takanukunuã nunurouta panumutũã notanawanãtu

awapoko. Iwãtxuraro otakaru numekenãta.

Iaiá – Iwã okapêêka iwã okaikotaru?

Chico – Notana kaikotana Cujubim? Iwã osupuru nunuro. Iwã otakaro nunukanãtu. Iwã kario itaikotu awakani usokanãtanu nota. Ñnumuãtu numurotakaru umukanãtu inukayo yãku usopeñãta nota. Usokayonota nota.

Iaiá – Iya nunuaru nunuromonu nusupereatana. Iwa kotxua usupee atana.

Chico – Iwãmonu kona onusu. Namerotu namuanãtanununha kona onusu.

Iya itatxekorimata sãkire.

Iaiá– Nurunu akawaru ūtanapoko Metiritu otoko. Utxapeka nurunu amonerawata nunuru. Nunoro otakanapape. Yamikorukata unasuka akawaru taka. Awapoko apurukutaka nunuronu, ateeutarukata. Nutaru wakorukata. Haātanu wakoru kata.

Āta nurowakonu nūtanurunu utanaka Purāka nomekanurunu nutarunu.

Nomekanuro nāānuro no morowakai nutarowakoru ixirīpa una otape wairupeka napopetxu nomekanuru wakoru nuxukape omunapeenota waibe napope. Umenokarunu asuākeporu notunuakoru umenōkaru nomekamu wakoru.

Ereētataru anerumara epi mutaru ukataru akatapuru erā.

Iya nurumu itenakapopu unoromu utekapopu korokarara amonerowatape naātanuruwakaru utekanapa akawaru utakanapa ukorokananu akatakaru atokurununu nakuro ukorokananu. Seruini keetā naātanurokorowakorunu, nematekuromakorunu, makurowakorunu.

Naapoko Mitinaua awapopko Posto xirīkanu unawa, iwā Mano Madeu amiwāta, Dário teekotu nawa noteē, Saporīā namata, iwā opoturunu Manasa xirīka. Iwā opotunuka ai awapoko.

Manezinho

Kasāpirā natokurunu Manezinho sāpurā.

Werā Kasāpurā kariowa okapuru popūkaru.

Iya nerunu natokurunu kariowa okape.

Iwana aātokurunu pakini awapoko.

Tanatxunu kuūta. Iya emutekapunu.

Iwāraru aātokurunu pakini awapoko.

Ariwā okanuwatxa utxatunu.

Iwā Tanatxunu namata aapoko natokurunu Manezinho.

Iwākara putetu awa, koputu awa, amarunu akawaru awa.

Yatokoru koputu.

Iwā Tanatximā namatu eporu Salvador aapoku.

Kona Xipuanu Salvador namata awa?

Kona iwānu notokurunu Manezinho okuniwata?

Iwā sutonu, okape kariowa opotxínātunu.

Mamorutunu iya Manezinho urunu.

Papai utaru.

Kona iwānu papai Kaseākataru ywāku Mamorutunu utxawa.

Aātapekowa iwa ukupatawane.

Kariwa monokoi.

Kariwa Kutxiaka purūka Okarapoāta anerumanu.

Iwānu Buiāo, baciakawaru, Sākananu awaru. Iwā awaru

Awaru kawara, kunharu etakutu.

Iwā notokurunu “apoteta txaru bacia, utu, notamonūsāpirā awātunu”.

Emūpuna Xamunokutxaru.

Kutxuakapurūka kona xaminaku, rife awaru.

Kona mayoru aī tapeko mayoru Tkamaru (alma) awine. Rubens awine.

Yatoko, yatoko panika Papainu iya totuni sāpurana.

Kariwa musurutatxi ukatxa purūka popūkaru wakori.

Muteka utxa putxunu ikai.

Yatokoru awaru “natxu”, kona okokuane, kona yōkuru (sal) awa, komuru kona awa.

Paruto (fósforo) kona awaru. Apanu ūtopa.

Emūkanūāte ikawaru paki, kinharu paku, pakini unukamaāta. Owite para awakanu.

Salvador kutokara. Xamirakunha okapetaro.

Mutxou ūtanoro. Mitxu ūtanoro.

Erā nūtanoro nokapero nokama kanuru kariowa potxetaru.

Iwāru okapōtaro ūtanorunu Maroquinha.

Kona totu Manezinho takaru yatu.

Iwā aōkutxatoro Jacinto.

Jacinto natoko putxa utxa. “Kona, utxa”. “Nemute kanāte, utxa”.

Compade, iya, kona pumetakaāta patxu, watxa komuru pumeponitunha moto, nuka utxatu”.

Iwā yōkuru suka. Katarokoru suka. Unakananu utara.

Iwā utarokutano Yomāe Jacinto. Iwā utakataro Izefa.

Ukato ātxapa apapurūka papainu sāpurā.

Aí, papainu txakanapunhawa. Iya tōpa aate awakanu.

Axurunū aāpota.

Iya asākanamu uta. Atekanapaōpeta komuru, txiparu, moto. Atxa aāpotatxu (deixando colocação)

Watxa aítaro takatxatxuro kariowa. Watxa naițaro kona ematou popūkaru asākire.

*Yatoko aatu mata popũkaru sãkire. Iya aatũnoro atune kona emata iya popũkaru sãkire.
Iya nepunamo. Napatokorume awire amutxa. Kona nemarotaru utxa. Pakuronu awine
kariowe ãkire.*

Ukatxonoro Tsora sãkire, meeriti txaru.

Ukato oputxako natokurunu txanapanu.

Nemunaparu utxatxa.

Ekumãta nusurĩta nusãkire awata nesãkire.

*Kariowa ãkiru iya pusukano utxa. “Kona emarotau”. “Eparã papaãte”. Kona ematai.
Aate emataru usãkire.*

Niowataru pusukano owya. Etamakanu.

*Watxaru kãkiti epuã usukananu. Mõtxũtaru atxĩ. Watxa keenuru awaru. Kona uxikara
awata. Kona emataru utxa.*

Kunharu karo pusukaru. Yõwai utakanaparu.

*Kona umunuru saporĩãta. Kona ununekanu kinharu kono. Ũkanara toõ. Kamariaro
unereka. Hi utxa kataporo utano.*

Morte de Antônio Pontes

Nenurukatu napopunu wainapoko. Nerumukatai napopunu.

Kariwa okanutapununawa.

Kariwa okarutapururu

Posto awapurumi nunurukata posto.

Neparupunua kario okarutapunha

Nemunaparu Madeu Kamapururu keenuru.

Iwãĩ ãkanowa okamu (valentão) pumaruru

Kaxapape yãpẽẽ.

Isa nutuwa.

Nururu mayaka xirikoteta iya.

Nururu umayaka kãika.

Kanotsããta.

Nutarunu Gabriel utuka.

ĩya ukaumu kanosãta sukaku utxa kayakapu nururu usukaka.

Kanotsa ãta

Pusuka karo ũtotxa utxataru nururu.

Ukununua usukaku utxataru.
Gabrel ukununua usau utxataru usukake
Keenuru ukatemata.
Katemata usupeka.
Iwā kariowa apoka awinia.
Kapokonu umūka kapuruta.
Kapoko uxupokanako.
Iwā keenuru kamai kaamanutxute.
Maria Mucuum nanakoru, Raimundo Henrique, Manoel Cabeça.
Mamapekatunumu ywa awakanānu.
Iya kematxu utxa posto kunu.
Kotxu mutxu ukona kopurutaru
Iwā menoronu popūkaru akatxutunnu karaxupa kerokopunata
Kona supe kario ũkepurutai.
Kapūkaru putuna nurunu maniowatxu.
Kapūkaru pute kona pusapute.
Iwā nomunoparumu Custódio ateokanamu.
“Titio, amasa, koputa sa”
Iya iowasa nemunaparu Madeu Seruini namata sa.
Xirīka utuka yamotetu.
Iwata xirini utxa.
Ywanurunu papainu.
Kona pusa puta? Kona, atxa napoka.
Nusapākape mumekotxi hītasa.
A titio okāte utapoko ũkanoku. Īka ũtaxunu atexuna ateokaātu.
Iwā kākitinu aokata.
Kenuruā aatapoko utxa.
Kaxuāta sanuta utxa.
Aate keenuru aapoko ũtopakanamu upākona akunukuru.
Utukaroāta atxa.
Iwā nemunaparunu xakanu momototuku utxa nenematxu.
Iwā Raimundo Henrique katu momotoru nunamatxu.
“Yōkunu kona wareta Seruinikini”.
Xakamu kosakatxataro Henrique ōkero kexukaro.

Puserena namāta kate utxa.
Iwa nemunaparu aruta utxataru.
Ah, iwapotoru utxaaruta utxataru.
Iwa pataorunu anawakoru nūtekoru umakata utxakata.
Xapoka puūkata txakata.
Aruēta potxakata utxa.
Iwā nutaru Nastácio “hum hum, nemunaparu txakata”.
Unowānuru txakata.
Iwa wanoyanaru aritxa txakata usu.
Asi unowonesu naya txakata nutaru Nastácio.
Kayākata aritxa txakata.
Iwā nota kona ũkutxape utxa.
Iwā arita txakata lowe aritakata txakata nomunaparu txakata.
Iwā kiomanuru nurunu ũtopakanu.
Iwā ātanu potxuno koseutxakata nerunu.
Iato tanoro ikowa awapokotxi.
Iyā iyatoxu utxa do chã.
Aí, cumpadre Custódio “kario arutapuru titio txakata”.
Compadre, “Amoaxukāta”, “amoaxukata” (bora matar ele) , “Kona utxa”. amoasupe utxa”.
Iwasāi patu Compadre nokaru kario utxa. Xamunaku kosake.
“Compadre kona pokape”. ´
Kona utxataru titio erēkamu muxukataro.
Yokiā kiomātxu ukamiā pota. Erēkatxu.
Iwasaã Compadre Custódio keetaka txakata aiko nopunu..
Awinia: “hum caboco atirou nós, atirou nós”.
Iwā, unuturu Antônio Pontes aapa txakata, iwā xamunaku kosaka.
Amo axupoāta popūkaru awakoru txakata.
Ate mute utxa.
Iwa kiomatxunu kamiāpota utxa.
Aate yokatakura kawaromu okapa keeta utxa.
Iwa embaixo enowa poyoākata utxa.

Iwā Compadre Cuistódio kutakata hātu “took”, nota keta ātu tokītxi utxa keetaka hātu “tei”.

Ate nutaka utxa, amo amuteka utxa.

Iwaātaí umunaparu. Rubens Kariwa sawaku . Ukaikota xamunaku ukunakotunha. Iwā sãĩ utxa. Nenerumana kariwa oka atxu utxa.

Iya aate arētapeka aōwāta.

Kariwa “ateparu, ateparu” utxakata.

Iwa kiomātxunu yarekapanu utxa.

Iya aate apokaru nemunaparu Madeu utxa.

“Madeu pumakananu utxa”.

Kamu utxata iya.

“Kariwa xipokai aate utxa”.

“Īta sukara kariowa sũkananu utxa”.

“Kario omātakunu ikai”

“Ītapa apanakunu nomenaparu awakoru?”

“Ītapane nutaruawakoru?” “Kariowa xipokape otxuĩ utxa”

Aate unowatukunu xōpo. Pokamaru apokotxa.

Pokamaru potōkata. Aapoko utxa.

Compadre Custódio sãkire awata utxa: “Madeu kariowa aate okape utxa”.

Ītaparu kiomātxu utxa, yokareru utxa.

“Ari inowa apusai iowapoko atxa. Yowa awapoko atxa.

Ywatxa aate waikamuapanu utxa. Aate awapanu kariowa xipoko utxa.

Ywã atawai utxa.

Iwã nemunaparu Madeu ũtopa awãĩ utxa.

Iwã ũte kariowa xapokape ũtẽ utxa.

Ywã aate ĩka awateka punukawa aate utxa.

Aate katarokuru atekamate atepapekata txakata.

Iwata akekopuku anike utxa.

Iwakatanu natxuate unukuro atxa..

Iwa aate soltato awakoru ate.

Iwate ate awapoko utxa Atepanu, atepanu, utxa.

Iwã Madeu iwa tuxana unoko Madeu wai utxa.

Iwã compade Madeu kariwa okapu aikaõ utxa.

“Kona usupe, kona usupe utxa”.

Iwã kariowa pomatxa cumpade Madeu, “ãateparu keriminoso”. “Utxa metai utxa”.
“Iwã apapakata pokanãi utxa”.
“Iwatã sutomami kutã (aate) kupaterpewã utxa”.
“Imaate apoko utxa kipata utxa.
Iwata karitiku tapara cuwakanami utxa.
Iwã Cumpade Madeu aapoko atxa aate aikara utxa.
Iwã ãta kariowa mũkapuru kapuuko utxa.
Aikaraõ ãte utxa.
Iwiowã Cumpade Madeu: “orikarão” utxa.
Iwã Cumpade Madeu ateparu utxa “kona uta nuũtukanuru utxa”.
Ari, Cumpade Madeu três dias utanãta utxa, ãtopa
Iwã pakomatã Cumpadre Madeu sa. Iwananukana xõpo.
Iwã Cumpade kona utxa. Kona napoka ukana utxa.
Iwã kariowa pũũtanaka utxa.
Iwã Compade Madeu ukanapurũ utxa.
Iwã Julião nutawa utxakatari aate.
Iwa Compade xakanu nutakata txakata aate ãtopa.
Iowã unowa Madeu ãtapoka utxa.
Julião awapoko utxa, “patu, waikai utxa?”.
Atxepotukuutxa, kariowa okapu utxa.
Iwata akuru utxa, ate kamuteiko utxa.
Aate awapoko apakoatxa, kanapurunha utxa.
Sutoakunu yuaã kaikotu ãtopa.
Iwã Madeu aate patxunu kariowa natxu uxupokape. Natxi atxiã uxupokapunu.
“Iwã yokura kona anupe, kariowa txakata. Paruto kona anupe, utxakata.
Iwã Compade Madeu aikapõõ utxa papokasaãkunu aate popũkapurata utxa
Iwaata awapoko sutowaru kuta aate parikowata utxa.
Aí, kariowa aritxa, natxi uxupoke putunha utxa awikatxu.
Ari ukinatokatu motuka utxa katarokuru kamaru utxa
Iwã nota Moacir nakoru utukatxano.
Hã, aikanaru konaneru Madeu kupaãtai utxa.
Há, utxa, okanuru Madeu kupaãtaru utxa.
Aí, Cumpade Madeu yõkana pikapururu utxanã.
Aí, utxa, cumpade Moacir itukana, “Hã itukana”

Iya Cumpade Madeu “Kona nota emarotaru utxa, Moacir aparuku utxa”.

Īka iwā aparuko.

Ari, ika atoko cumpadre Madeu kanaperu utxa.

Iwā Cumpade Madeu txaru Moacir, “putukana iya?

“Putukano”? “Kona utxa”.

Iya pumapakanu saakuna. Iwā kātokatu aatetaka panu.

Pite paniko aate mayaka.

Are, kariowa arikunua Moacir muteka utxa.

Usu utxa: “Nutaru takotaru kanu ya Moacir katxape utxa”.

Iwa nutaro nenuxuruka neimakuro ikuna utxa Moacir utxa.

Tāōkuta utxa kemaporu.

“Okanuru puteka utxa”. “Kona utxa”.

Watxa karako kona kūtanero panika utxa.

*Kamuka ukaputxa utxa. Iya nutaro pita kanu ukato utxa. Nutenu puta kunha kanu ukatoka
putxa*

Pute kaniapaka kasāpure utxa. Kaineka pusape kasāpurene putxape.

Mixirupata pukutunha.

Ariowape, takanapae utxa sākire.

Ipuāputukanu Cumpade Madeu kariowa pūkapereta utxa.

Aí, “iyowatokotxu?, “kona nāōkutano utxa”.

Ariwa, nota xō.

Kona utxa, posutanara umetekana utxa.

Aí, kariowa sāpure. “Kona utxa, alusitana putukano utxa”.

Yokarinoana, xō teokaākata.

Iwa kariowa ūtapanu okanunumana utxa.

Utapana kariowa utxa. Kona umetekanu utxa.

Arikununua kariowa takanapa utxa.

Kona utxa. Kona apokanai utxa. Kona awaikona utxa”.

Aí, kupakunu kanamupa unapaka ūtopa.

Iwa aate aōkananua utxa.

Iwā aokananua Cumpade Madeu namunaparu kata.

Iwā kupanāta utxa nota. Nemunaparu kona kario nesuka utxa.

Iwā Cumpade Madeu kona waikapawe utxa. Kona kario pumotukape utxa.

Nowa Cumpade kona utxa, kariowa okapēē utxa.

Iwã nota okananu: ate nutoka xirïkanu umaxuka.
Aí, Cumpade Araújo parikoãta notakata maxêkupanuka.
Aí, unowanu ate utokanãtu peumakuro nusãkire awate.
Aí, okananu nota papainu nusepe utxa.
Aikapawapuru, Tsomiã nesupe nota.
Iwa papainu wai kapawa kariowa okapuko utxa.
Iwã nurunu aí mûpe utxa.
Tsarotapuaru (Sta. Rita), aïkunu kariowa aõkutu utxa.
Iwã, kariowa Bonfim kupata txawata aate.
Iwã kariowa nuteta txawate. Aikara aokûtu utxa Iwe xirïka apotu utxa.
Nota sirïka ãte kona hïte mãatakata utxa.
Iwã kupata txawate “awapunuwa, awapunia” atxa.
Iwã nota urunu as Xupatunukano.
Iwã asukapemu nota.
Iwatã ãte ate amo asupe utxa.
Ikãwa putamaru utxa, nota supe utxa.
Iwã Sepatunu kano ãta supuoru utxa. Wai nawapuru nota utxa.
Iwa kemaputaru (Alegria) apoko utxa papaimu.
Iwaikanota xirï ka utokã nota utxa.
Iwã nota, xirã nawakanua.
Tokoru nûkana, yatu nutoko, xirïka nemaxe.
Kaita (Pedra) napoko.
Iwã iya pomuneparu awakoru awapota utxa.
Iwã, Barreirinho napoko.
Aí, dois anos Kaxiãna unawa.
Iwã nosu newakananu. Iwã nosupeka utxa.
Iwã Karumunaru napoko mutxa.
Iwã, nota kariwa xupo. Notano.
Iwã nota nesupe utxa. Hãtu colocaãõ nûtuna kona nutxa.
Iwã nota xõ. Afusiana napowãkata. Karoowa nusakata. Iwã napowãkata.
Iwã nota colocaãõ pusukapano nutxakata.
*Iwã nota erãpusukapotokai kupatxu pusukapanã utxa. Namomu punerei utxa? Erã
nususkerã mapotõku pawa utxa.*

“Xirīka ukunupo pusuka xirīka”, “Makura kona pusuka utxa”. ”Notara pusukana moku utxa”.

Iwā isa. Patrão isa. Aate a Funai. Kona koputu pertukeata nuterrena utxa. Akire xāko pute txawa utxa.

Nota nusupeko utxa. Iya a Funai sukataite awapanu utxa.

Iwā ūkaro pumakunape nutxa.

Aí, nawapoko nutxa Konakoru napoko nutxa.

Nepīkaru nusapokanāta. Erēkararu kariowa nomatakunu atxī.

Aí, apakata pakaini. Ītarōkutu okatxinhi.

Laura: Ari, aate awatxa atxi. Yokatu awakanamu nepākaru iya nawakananu.

Iwata pumaturu kerikata upūpata,

Nemeēkatuuu ununuā yokatinawakano, titio nawakanu.

Iwā mapūkaru kato utxaāta yokatxūka naokananu.

Makonawa

Iwa xirīka atuka Tsomiā namata utxa. Neinatekurumu Tsomiā okatsāāta. Iwa kaimiki utxa upuxunuako. Utarunu Joāorunu.

Iwa xirīka atuka Tsomiā namata utxa.

Owa neimakuro umarotape neanematxi.

Ununupanuāta, papaāta utxa.

Xoko utxa, mamoru paxute otxa.

Iatu amo anupokota, uyurūkata atunha, apokaro.

Ah, nano otxa, “amo anipokota”, “kona otxa”.

Aate nunurumunu enekata awata ūte numupokoawātape.

Iwā unowa Jeremiaru ūuteakata kuataapoko “took, took” txuāpoata uno punu.

Iwā nakuronu aāpata komuru.

Iwā utxaa paāpata. Tutxuaperueru.

Ahā, nināta xirikota takeparu ereē.

Iwa “kuro, kuro”. “Ho” aēte patu.

“Kona, aire arakaraowata”.

Kona utxa, pakini kona awai utxa. “Kipa okapetaru?”.

Kamapowana okapuru.

Iwā nakuronu owīta kasaīka aāta okuātaē.
Unowa takaotxukaāta.
Kona okapu aiwakuro aōka putukoēkanu
Iowa okanuru utaruwakoru apoteataka.
Ookurutaka kipa utaruwakoru okape aātanuru.
Owā Antoni kipa okataru aātenerunu. Kona piona uīkutarunu.
Iwā oūtaro Mayoēro oūtaro wakoru. Unu oinakata.
Sotonutu txapetanu umunukatu. Mayorunu upuru Umunukatu okaperunu utxa.
Iwā natokurunu João utakaōtxuero kona emuteēteka.
Unowa okanuru xō txakata, “amo asupe utxa”. Xepatini apoākata.
Iwā nakuronu apoākata aapukeno Nakuro neteamatarú Apuna awapoko.
Natxino natxino, utoapekatai, ūtopa.
Enowa xātapurūkata iwakeparane katarokuru teaparā.
Iwā nakuronu kasaukuto aāta unowai yanaākata.
Ukunowatoko aipikana Xipatxini apoāta.

Raimundo Cobra

Iwa nurunu Raimundo Cobra Mayeroto utakataru suto. Iya mayanepeetai takapetaro suto mayareto

Owātonu ayata “amo akupo” txa.
Iwakokuru okayātapeē utxa. Kena ere utxa. Suto mayaruto utaka utxa.
Iwā nowa para apakatanu apuākata kanu kanu upu utxa. Kayana upokoru utxa.
Ūtama sāpanu utxa. Kona utxa. Tsaperuku atukapanu utxa.
Iwā ūtaōkotane, “iwā asupe aate iya”.
Meteripua īteokata tsaperuku. Kexaxape yāpoka.
Unowanutaparaōporawa katapekane.
Okuāta aāke mapurunuka.
Iwā ukutxane “took” urupekata.
Ywā kiomānetxu ukutāāpokatapena upurumuapakatape.
“Ahā, utxa”. “Pite sera musuruta kākitiume utxa”.
Iwā iya pute. “Mayerutupsākirete”, “took utxa”.
“Urunu ūkataka poko utxa”. Iyara, iyara, utxakata. Apukupunu.

*Ari mumu pakirí mākatakutu kona yoame ukatxepa. Makonawanu ukatxape.
Umutekapena ãtopa komuru ukumi utakanapape.
Nota kapũkara nota akuputxã kapĩkara. Akunuke kapũkaru.*

História da Família

Iya Amanaku, Makonua iya patokuru wakorunu. Iya aate atokurumu okawããpotu “hã, hã” sutoarero. Suto arero etamatunu “ei, ei”, txukakueno

Ywã ũkanokapemu sotonu “took” utxakata. Okapero. Iwã anikaro.

Kutxapurũka kona arero, suto arero kona utuke.

Aramakarunu, iya Keruparunu, Kapokoi, pakini kanikani.

Otsaperuã nanarutunha iya Tsomiã napoãkata txaru.

Ywã aate utaparukata nenoronukata Mamoruã namata.

Mamoruã namata nepotorunha nakata. Yãka namata, napoãkata.

Irãkenamata nupotorua ũkatunha Kaxuaru (Irangazinho) namata napowãkata.

Kaxiaru namata Owapuruna namata napoãkata.

Iwan ũtanuro owata. Iwã nunorunu epuna. Xoromõ, Maresia otxumapunha.

Epanotxuma punha Omotunhakata

Iwã okanãã uxurupurape okanoã. Kitxitsã apakatapero.

Iwã kaxupoto, kaxupoto otxakata “Mamãe, mamãe” otxakata kona otxai.

Meetu wana kutunha okapuru atxunha.

Note kenokotu nunoro txiapaãta Akawarumo akakatunha.

Iya nerunu ukatapeẽka awa sunanuru enupamu.

Ukatxa nenuruwakori xupopunu.

Aate Tsomiã apatorukunha katuparu aãpoã.

Maria – katuparu apotorunha ayatapoko.

Nutaru Olivio apoka.

Iwã aate natxu umuru ookananu

Iwata atapakana katarokuru kariowa atepakananmi?

Iwã nutaru apa atxa txuowa katarokuru akamuna.

Katarokuru kamai utxetu.

Iya nutaru toka txeetxu watxa kakianatxa matxa.

Nuxanu kamawatxi. Nutaru aapoko. Axipokai atxunha.

*Antonio Olavo paniãtawa. Ikaimonuaru aõ utxa. Pamusurukaru (gente enxerida) kãkutu.
Paturupuru ãtopa.
Anio kupuã merikitinha awakananu.
Ukatxa pumunaparumi eparukawãkata etokapurukanãta.
Epi munano etokoru “katana neposõmutapa utxa”.
Iya nerekaru xicani, Barisa katxa. Aãte usokupuẽẽta iya Xia okapẽka Barisa otanuru.
Nukutxamuna namaãtunu.*

História da Família (Banisa)

*Uxurũkata awanãta.
Iya Atunharu apootetuna nutxa
Unowa kamanu ãtamowakoru.
Meẽnutu paniku patrão aapoka, companheiro aapoka.
Meetxi teetxuma Aosama kaxaxapu yapeene.
“Pirapo napanu” utxakata, Kariowanapanu” utxakata.*

*Hãtu kama punhuro. Hãtu kamaru kotaru. Asuka purukamaãta.
Mapoã epotarukunhanha.
Akoruera (Col. Formoso) awana. Iwã unae tae kakunhana.
Mayerekana aãpotetapeue utxana.
Asãpanu utxa awata.
Iya Joaquim ayata Xapata paneramu kurukata.
Ukura apokapanu yõpata pokoĩ.*

*Moto ukeanokotanu “Pff” utxakata.
Epĩkarunu kariowa.
Kona katu aate, kona kamãka aate. Koputu miti. Kopuratononu. Kakorutapekana. Paneiro
awa.
Pakironu ketaapotaro emutekunha aatsotatxi.
Iwã wareku unakatana kanawã.
Iwasa kuku epomakuteka. Suto opomakuteka.
Iwã xirĩka ãtopa. Iwã unaru patrão.*

Nitxinana wai parikowatakanu.

Pakironu sāpurama. Aate umuteka mutxu”.

Kona emarotaro moto.

Kawinapekana kariowa apapotxi pikama utxa.

Papirawa mutxi.

Towa ukenokatana tauowa taouya. Sonokuru ukeanokotana “tsonomo, tsonomo”, utxa.

Ukatxa patokurunu sāpuranu.

Jeremias nutxaru, patokuru. Casimiro Putunhakoru ekorokananu putakako. Puta notumaātu merežkanu. Keenetakaru.

Xirišana petakata Poyanero.

Iwā putawa.

Iwaikara aLuzia awa. Iwāitawa.

Iwā asaita utxa. Axirinha Ayera pōkuri awa.

Iwātu papainu aate awa kananu.

Iya titio Camilo iwā Mamapekaru Katxutuama (Boa Vista).

Kaora meritini kutakana. Aate takukanuru.

Muta aitaro Chico taka, papainu “txuta txaru Chico”, “Kona Atxikuruku utxa. Ātokope ūtutxunu nutaru utxa.

Edmilson, Jarina ākiri, amotaro a Luzia.

Epixuna ataōkuta Kaxiā apotu cachaça yāta. Iwa yamotaro yāta.

Iwa tuxawatxa utxa. “Uma sākiriti utxa. iwāna utopaputu, utxa”.

Arekaputu putunakana ūtuna otxa aitaro utxa.

Pisipunūkapatu otxa. Apatuna notatukununo okapēēka otxa.

Parito suta suka utxa papainu.

Notana utxaana tuxaua.

“Una pokota utxa”. Kai kota penoronu Paulo, Tonha, Nair. Iwā asotanu komuru.

Sāko oka. Kitxite apa.

Unupo ākirine. Kariowa ākire “Otávio” utxa. Ātaparu xumaku utxa.

Unapaāta Anekōkuru utxa, “eei” utxa.

Ūkurutu utxa.

Papainu yatoko pukōkuru Siqueira yatoko.

Iya kamakutakuru kiotawa. Txeei, utxuakata.

Aitaru txuapatakata papainu, txiapata.

Punoronu. Naine okatarewa utxuakata.

Tsaperunha (Ig. Saburiã) anawa. Xirĩ kanu maxekanu.

(vendia na Zug).

Iwã nutaru ayatana. Seruowana mayo utxa.

História de Vida (Abel, Aramakarú)

Tsomiã nawa. Karumunaru namata nawa.

Kariowa xupo.

Potokatxuaru unapoko. Iwã nũtanoro owata.

Juliana, Zé, Edmilson, Antonio Olavo unakata asãkire awana.

Iwasatu amianãta txawa.

O Lino nekana. Manoel nukana awapanu iwa as.

Ereka otxakai Juliana. Pataku napoana.

Iwã unakatata “engenheiro” nakata. Maparĩkowata utxa. Iya “nutxa nota”.

Iwã nusãkakape. Pawini masa utxa.

Iwã Gunta uma. Ĩtene napoko utxa.

Wainapoãkata. Utokoru nukamai.

Watxo aunatxa. Aparũkowanãta.

Oito (hora) apotoruku apanuxute Mapuãtuku.

Anexo 3 – Lista de CDs, fitas e Mds

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
01	04	Fita		Corina	Apurinã	História da família
01	01	Fita		Corina e Guilherme	Apurinã e português	Tempo de antigamente: como moravam, como faziam fogo. Conversa com objetivo de falar do passado, repassado pelos velhos.
01	02	Fita		Brás, Corina e Guilherme	Apurinã e português	Relação com os brancos. “Queriam tomar o que é nosso”. Maqueira/rede. “Aí, tomamos conhecimento que o melhor era do branco.” Branco achavam ruim quebra de castanha.

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
						Filhas que eram levadas para ser criadas pelos brancos e serviam de empregada.
01	03	Fita		Brás, Corina e Guilherme	Apurinã e português.	Conflito em torno da borracha.
02	1 a 9	Fita		Vários	Apurinã	Xingané Água Preta
02	11	Fita		Pedrinho	Apurinã	Nação dos Cachorros
02	13	Fita		Pedrinho	Apurinã	Nação dos Cachorros
02	15	Fita		Pedrinho	Apurinã	Nação dos Cachorros
02	10	Fita		Pedrinho	Português	Nação dos cachorros
02	12	Fita		Pedrinho	Português	Nação dos Cachorros
02	14	Fita		Pedrinho	Português	Nação dos Cachorros
03	03	Fita		Pedrinho	Apurinã	Chefe da Taboca
03	05	Fita		Pedrinho	Apurinã	Chefe da Taboca
03	07	Fita		Pedrinho	Apurinã	Chefe da Taboca

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
03	09	Fita		Pedrinho	Apurinã	Chefe da Taboca
03	01	Fita		Pedrinho	Português	Nação dos Cachorros
03	02	Fita		Pedrinho	Português	Chefe da Taboca
03	04	Fita		Pedrinho	Português	Chefe da Taboca
03	06	Fita		Pedrinho	Português	Chefe da Taboca
03	08	Fita		Pedrinho	Português	Chefe da Taboca
03	10	Fita		Pedrinho	Português	Chefe da Taboca
04	01	Fita		Pedrinho	Apurinã	Chefe da Taboca
04	03	Fita		“	Apurinã	Chefe da Taboca
04	04	Fita		“	Apurinã	“
04	05-14	Fita		Vários	Apurinã	Xingané Tumiã
04	02	Fita		Pedrinho	Português	Chefe da Taboca
05	01	Fita		Luziana	Apurinã	História de pajé
05	02	Fita		Otávio	Apurinã	Caso de pajé e caçada
05	03	Fita		Otávio	Apurinã	História de pajé
05	04	Fita		Otávio	Apurinã	História de pajé do

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
						Inari. “Manobrava tracajá”. Encontrou tracajá.
05	05	Fita		Otávio	Apurinã	Ïkayaru e pajé
05	07	Fita		Luziana	Apurinã	Como enterravam as pessoas.
05	09	Fita		Otávio	Apurinã	Meenuru e Okanoru- pajé e bicho.
05	06	Fita		Otávio	Português	“
05	08	Fita		Otávio	Português	Como enterravam as pessoas
05	10	Fita		Otávio	Português	História de pajé que leva para casa filho de bicho.
06	01	Fita		Felinto	Apurinã	História do filho da lua (Manuxa)
06	02	Fita		Felinto	Português	História do filho da lua (Manuxa) História da

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
						traição de um cunhado, que enterra o outro no buraco de tatu. O outro, filho da lua (Manuxa), sai em outra terra onde é tratado como cachorro.
07	01	Fita		Pedrinho	Apurinã	<i>Tsora</i> . Primeiro CD da saga.
08	01	Fita		Pedrinho	Apurinã	<i>Tsora</i> . Segundo CD da saga.
09	01	Fita		Pedrinho	Apurinã	<i>Tsora</i> . Terceiro CD da saga.
10	01	Fita		Pedrinho	Apurinã	<i>Tsora/Kanhunharu</i> . Quarto CD da saga.
11	01	Fita		Pedrinho	Apurinã	Quinto CD da saga.

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
12	01	Fita		Felinto	Apurinã	Fim de história de bicho.
12	02	Fita		Julico	Apurinã	Saída do São Lourenço
12	03	Fita		Pedrinho e Felinto	Português	<i>Tsora.</i>
13	01	Fita		Pedrinho	Apurinã /Português	<i>Tsora</i>
14	02	Fita		Pedrinho	Apurinã	<i>Tsora</i>
14	04	Fita		Pedrinho	Apurinã	<i>Tsora</i>
14	06	Fita		Pedrinho	Apurinã	<i>Tsora</i>
14	08	Fita		Pedrinho	Apurinã	<i>Tsora</i>
14	01	Fita		Pedrinho	Português	<i>Tsora</i>
14	03	Fita		Pedrinho	Português	<i>Tsora</i>
14	05	Fita		Pedrinho	Português	<i>Tsora</i>
14	07	Fita		Pedrinho	Português	<i>Tsora</i>
14	09	Fita		Pedrinho	Português	<i>Tsora</i>
15	01	Fita		Pedrinho	Apurinã	<i>Tsora</i>
15	03	Fita		Pedrinho	Apurinã	<i>Tsora</i>

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
15	04	Fita		Felinto	Apurinã	<i>Tsora</i>
15	02	Fita		Pedrinho	Português	Tsroa
15	05	Fita		Felinto	Português	Tsora
16	01	Fita		Adilino	Apurinã	Mayãkoru Kosanatu
16	02	Fita		Adilino	Apurinã	Otsamaneru
16	03	Fita		Adilino	Apurinã	Otsamaneru
16	04	Fita		Adilino	Apurinã	<i>Kanhunharu</i>
16	06	Fita		Adilino	Apurinã	Mayoru Kosanatu
16	05	Fita		Adilino	Português	<i>Kanhunharu</i>
17	01	Fita		Adilino	Apurinã	Awããi
17	03	Fita		Adilino	Apurinã	Massacre do Urubuã
17	02	Fita		Adilino	Português	Awããi
18	02	Fita		Felinto	Apurinã	Otsamaneru (saída da terra sagrada)
18	04	Fita		Felinto	Apurinã	?
18	05	Fita		Felinto	Apurinã	Inhambu

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
18	09	Fita		Otávio	Apurinã	Opita
18	01	Fita		Felinto	Português	Tsora
18	03	Fita		Abdias	Português	“
18	06	Fita		Felinto	Português	“
18	07	Fita		“	Português	“
18	08	Fita		Pinheiro	Português	História de pajé que atravessou o mar.
19	01	Fita		Felinto	Apurinã	Canto
19	03	Fita		“	Apurinã	“
19	02	Fita		Felinto	Português	Bicho (Macaco da Noite)
19	04	Fita		“	Português	Bicho que comia pessoas em festa.
20	1-15	Fita		“	Apurinã	Xingané Tumiã
21	1	Fita		Otávio	Apurinã	Tsora/episódio da castanha
21	2	Fita		“	Português	“
22	1	Fita		Luziana/Abdias	Português	Tsora

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
23	3	Fita		Otávio	Apurinã	Awaru
23	5	Fita		“	Apurinã	“
23	1	Fita		Luziana	Português	Anta
23	2	Fita		Otávio	Português	Fim de Maxu
23	4	Fita		“	Português	“
24	5	Fita		Otávio	Apurinã/português	Awaru
24	4	Fita		Otávio	Apurinã	“
25	2	Fita		“	Apurinã	História de vida
25	3	Fita		“	Apurinã	“
25	4	Fita		“	Apurinã	História de vida
25	1	Fita		Adilino	Apurinã/Português	Lista de Palavras
25	5	Fita		“	Português	“
26 27	1	1(IIX)	1	D. Iaiá	Português/Apurinã	Conversa sobre fotos
26 27	1	1(IIX)	3	D. Iaiá	Português/Apurinã	Conversa sobre fotos
26 27	1	1(IIX)	4	D. Iaiá	Português/Apurinã	Conversa sobre fotos

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
27	1	1(IIX)	5	Dionísio	Português/Apurinã	" " " " "
27		1(IIX)	8	Dário	Português	Conversa sobre terra
28		1(IIX)	12	Amadeu	Português	Conversa sobre fotos
28		1(IIX)	14	Amadeu	Português	" " " "
28		1(IIX)	15	Amadeu	Português	" " " " "
28		2 (IX)	1	Amadeu	Português	Ballalai - cortada
28		2 (IX)	2	Dário	Português	Comentário sobre posto
28		2 (IX)	3	Amadeu	Português	História dos índios e guerra com seringueiros
29		2 (IX)	16	Amadeu	Apurinã	Reza
29		2 (IX)	9	Amadeu	Português	História de Antônio Pontes
29		2 (IX)	11	Amadeu	Português	,\tória de Antônio Pntes

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
29		2 (IX)	14	Amadeu	Português	História dos índios,
29		2 (IX)	15	Amadeu	Português	História dos índios
30		2 (IX)	2	Palmira	Apurinã	Comentário sobre fotos
30		3	3	Palmira	Apurinã	Comentário sobre fotos
30		3	4	Palmira	Apurinã	" " " "
31		3	6	Palmira	Apurinã	Conflito com brancos
31		3	7	Palmira	Apurinã	Reza
31		3	9	Palmira	Apurinã	Cantos do pai
31		3	12	Zézinho	Português	História do posto
31		3	14		Português	Isaac Pontes, Chico Soldado
32		4	5	Palmira	Apurinã	História do tiro em Jacinto
32		4	6	Palmira	Apurinã	Tsora
32		4	7	Palmira	Apurinã	Tsora

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
32		4	9	Palmira	Apurinã	Reclamação de ninguém fala Apurinã
32		4	3		Português	Comentário sobre Isaac Pontes
32		4	11	Amadeu	Português	Tuxaua Vicente
33		4	13	Chicão e Iaiá	Apurinã	História das colocações
33		4	14	Dionísio	Apurinã	História de Manézinho
33		4	18	Chicão e Dionísio	Apurinã	Canto
33		4	22	Dionísio/Chicão	Apurinã	Canto no chão
33		4	24	Dionísio/Chicão	Apurinã	" " " "
34	1	5 (I)	2	Chicão	Apurinã	Xingané
34	02	5 (I)	6	Chicão	Apurinã	Otsamaneru
34	03	5 (I)	8	Chicão	Apurinã	Makonawa
34	2	5 (I)	2	Chicão/Dário	Português	Comentário
34	02	5 (I)	4	Chicão	Português	João de Barros
34	02	5 (I)	7	Chicão	Português	" " "

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
34	03	5 (I)	9	Chicão	Português	" " "
34	03	5 (I)	12	Faustino	Português	História do pai de Faustino
34	03/04	5 (I)	13	Faustino	Português	Kamatxi
34	04	5 (I)	14	Faustino	Português	Otsamaneru
34	04	5 (I)	16	Faustino	Português	João de Barros e roupas do posto
34	03	5 (I)	11	Faustino	Português/Ap	Makonawa
35	04	5 (I)	22	Valdeli	Português	História de como quase abandonaram o Catipari
35	01	5 (I)	17	Brás	Apurinã	História do posto
35	02	5 (I)	19	Brás	Apurinã	História do Purus
35	03	5 (I)	21	Brás	Apurinã	História de vida
36	01	6	011	Jarina	Apurinã	História de conflito
36	01	6	013	Jarina	Apurinã	Nomes de quem morava no Catipari
36	01	6	014	Jarina	Apurinã	História dos que

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
						comiam mulher
36	01	6	017	Maria	Apurinã	Comentários sobre a vida dela (depois da morte de Edmilson).
36	01	6	018-27	Zé	Apurinã	Zé cantando.
37	01	6	018-27	Zé	Apurinã	Zé cantando.
38	01	7	02 -04	Zé e outros	Apurinã	Conversa sobre fotos
38	01	7	06-12	Jarina	Apurinã	Jarina cantando.
39	01	7	06-12	Jarina	Apurinã	Jarina cantando.
40		8	02	Jarina	Apurinã	Jarina cantando
40		8	03	Jarina	Apurinã	Tsora
40		8	05 -07	Alfredo	Apurinã	Morte de Antônio Pontes
40		8	08	Alfredo	Apurinã	Kamuru
40		8	10	Laura	Apurinã	História do homem que comia as mulheres.
41	01	9	04-06	Abel	Apurinã	História de vida.

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
41	01	9	08	Ambrósia	Apurinã	História de Monhoero
41	01	9	10	Abel	Apurinã	Hãkiti/pajé-onça
41	01	9	12		Apurinã	História de pajé
41	01	9	14	Banisa	Apurinã	História de pajé
41	01	9	16	Abel e Banisa	Apurinã	História da família
41 42	01	9	21	Abel e Zé	Apurinã	Abel e Zé cantando
42	01	9	22	“	Apurinã	“
43	01	10	04	Ambrósia e Baratinha	Apurinã	História do pai.
43	01	10	06	Abel	Apurinã	Tsora
43	01	10	08	Abel	Apurinã	Irara
44	01	11	14 - 16	Amadeu	Apurinã	Canto
44	01	11	21-25	Otávio	Apurinã	Canto.
44	01	11	018	Otávio	Português/Apurinã	Saída da terra onde ninguém morre.

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
44	01	11	019	Otávio	Português/Apurinã	Acampamento no Mixiri
45	01	12	02	Laura	Apurinã	Awaru
45	01	12	04	Laura	Apurinã	Korana
45	01	12	07	Laura	Apurinã	Comentários sobre trabalho.
45	01	12	06	Laura	Português	Awaru
45	01	12	08	Laura	Português	“
45	01	12	10	Laura	Português	Korana
46	01	12	13	Alfredo	Apurinã	Kamuru
46	01	12	14	Alfredo	Apurinã	Tokĩtxi
46	01	12	16	Abel	Apurinã	Mapĩkowaru
46	01	12	18	Abel	Apurinã	
46	01	12	27	Chica	Apurinã	Tsora
47	01	1B	02	Santilha	Apurinã	
47	02	1B	03	Tracajá	Apurinã	
47	06	1B	12	Santilha	Apurinã	
47	03	1B	05-07	Tracajá	Português	Posto

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
47	04/05	1B	10	Santilha	Português	Conversa
48	02	1B	17	Creusa	Apurinã	História da chefia no Tacaquiri
48	03	1B	20	Santilha	Apurinã	
48	04-07	1B	22-29	Miguel	Apurinã	Canto
48	01	1B	14/15	Santilha/Tracajá/Zé Ubes	Português	Conversa
49	01-12	2B	02	Artur	Português	Fotos e objetos
49 50	01-12, 01	2B	03	Artur	Português	Terra
49 50	01-12, 01	2B	04	Artur	Português	Fotos
50	02/03	2B	06	Artur	Apurinã/Português/Apurinã	Saída de Potxiuwaru Wenute/Tsora
51	01	10B	03	D. Prazer	Português	Vinda dos antigos
51	01	10B	05	D. Prazer	Português	História da mãe
51 52	02/01	3B	02	Artur	Apurinã	Tsora 2/Otsamaneru

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
52	02	3B	05	Artur	Apurinã	
52	01	3B	03	Artur	Apurinã/Português	Língua/conversa
52	03	3B	09	Artur	Português	Continuação da conversa.
	03	3B	07	Artur	Apurinã	Yomoneru. Povo que comia gente, mora debaixo do chão.
53	03,04	4B	04,05	Elza	Apurinã	Canto
53	05	4B	06	Elza	Apurinã	Morte no Sepatini
53	01	4B	02	Artur	Apurinã/Português	História da morte de José Caetano
53	02	4B	02	Lacerda	Português	Conversa
53	06	4B	07	Elza	Português	Introdução da próxima faixa (Monhoero)
54	01	4B	07	Elza	Apurinã	Monhoero
54	02	4B	09	Elza	Apurinã	História do veado roxo (sotu)

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
54	02	4B	11	Elza	Apurinã	História de pinica-pau
54	02	4B	12	Elza	Apurinã	História do michiá (calango d'água)
54	02	4B	13	Elza	Apurinã	História de tokitxi
54	03	4B	14	Elza	Apurinã	História Porero Mākotu
54	04	4B	15	Elza	Apurinã	História de bicho
54	05	4B	18	Elza	Apurinã	Mareru
54	05	4B	20/21	Elza	Apurinã	História do sapo
54	05	4B	22	Elza	Apurinã	História do chefe do bacurau
54	05	4B	23	Elza	Apurinã	História de anta
54	05	4B	24	Elza	Apurinã	Maxu
54	01	5B	02	Artur	Português	Mayoropero
54	02	5B	04	D. Raimunda	Português	História de vida
54	03/01	5B	06	Artur	Português	História de vida

55

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
55	02	5B	08	Artur	Português	Rio Salgado
55	03	5B	08	Artur	Português	História de seringueiro
55	04	5B	13	Juscelino	Português	História de onça
55	05	5B	14	Juscelino	Português	História da melancia
56	01	6B	02	Artur	Apurinã	Mayoropero
56	02/03	6B	05	Artur	Apurinã	Mapinguari
56	03/01	6B	06	Artur	Apurinã/Português	Tokintxi/Manuxa
57	02	6B	08	Artur	Apurinã	História de briga (?)
57	02/03	6B	10	Artur	Apurinã	Amorona
57	06	6B	16	Artur	Apurinã	Omunaru
57	03	6B	14	Artur	Apurinã/Português	Benedito: onça
57	05	6B	14	Artur	Apurinã/Português	André: história de pajé
57	04	6B	14	Artur	Português	Benedito: onça

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
58	01	7B	02	Luziana	Português	Antônio Grosso
58	02/03	7B	03	Luziana	Português	pajés
58	02/03	7B	05	Luziana	Português	pajés
58	02/03	7B	07	Luziana	Português	pajés
58	02/03	7B	09	Luziana	Português	Xingané para Pinheiro
58	04	7B	10	Luziana	Português	Nomes dos pajés
58 59	04/05/01	7B	12/13	Luziana	Português	Anta, Otsamaneru
59	03	7B	18/19	Luziana	Apurinã	Modinha do Zequinha
59	04, 05	7B	22	Luziana	Apurinã	Modinha 'Já é Madrugada'
59	06, 07	7B	23,24	Luziana	Apurinã	Modinha da queixada (cobrinha)
59	08	7B	26	Luziana	Apurinã	Modinha da ariranha
59	09	7B	27	Luziana	Apurinã	Cobrinha - Otávio

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
59	12	7B	30	Luziana	Apurinã	Chegada
59	13	7B	31	Luziana	Apurinã	Modinha do finado Mapurãka
59	14	7B	36	Luziana e Valdelira	Apurinã	Modinha
59	15	7B	36	Luziana e Valdelira	Apurinã	Modinha
59	16	7B	37	Luziana e Valdelira	Apurinã	Modinha
59	01	7B	13	Luziana	Português	Otsamaneru
59	02	7B	15	Luziana	Português	Kamatxi
59	03	7B	17	Luziana	Português	Otsamaneru
59	10	7B	28/29	Luziana	Português	Tentativa de Modinha
59	11	7B	29	Luziana	Português	Conversa sobre Chiquinha
59	13	7B	34	Luziana	Português	Nome de Luziana
59	17	7B	39	Luziana e Valdelira	Português	Conversa. Kamatxi
60	01	9B	02	D. Maria	Português	Morte de Antônio Pontes
60	02	9B	05	D. Maria	Português	Posto

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
60	02/03	9B	09	D. Maria/Moacir	Português	Conversa sobre pajés
60	03	9B	010	Moacir	Português	Conversa sobre pajés
60	03	9B	011	Moacir	Português	Conversa sobre pajés
60	04	9B	013	Moacir	Português	História de pajé.
61	01	9B	014	Moacir e Lopinho	Apurinã	Conversa.
61	02	8B	02	Luziana	Português	Morte na Bananeira
61	02	8B	03	Luziana	Português	João Barrigudo (Kasunataru)
61	02	8B	05	Luziana	Português	Pajés conversa de Valdelira e Luziana
62	01	11B	03	D. Prazer	Português	Morte do irmão
62	01	11B	04, 05, 06	D. Prazer	Português	História de vida
62	02	11B	08, 10	D. Prazer	Português	Tsora
62	03	11B	12	D. Prazer	Português	Chefe do Gavião

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
62	03	11B	14	D. Prazer	Português	História da mulher roubada
63	01	12B	01, 02	D. Elza	Apurinã	Tsora
63	02	12B	03	D. Elza	Apurinã	Canto
63	03	12B	03	D. Elza	Apurinã	Canto
63	03	12B	04	D. Elza	Apurinã	Canto
63	04	12B	05	D. Elza	Apurinã	Canto
63	05	12B	06	D. Elza	Apurinã	Canto
63	06	12B	07	D. Elza	Apurinã	Canto
63	09	12B	08	D. Elza	Apurinã	Canto
63		12B	10	D. Elza	Apurinã	Canto
63		12B	12	D. Elza	Apurinã	Canto
63	11	12B	13	D. Elza	Apurinã	Canto de briga (de onça)
63	12	12B	14	D. Elza	Apurinã	Canto (Já é de Manhã)
63	13	12B	15	D. Elza	Apurinã	Canto
64	01	13B	04	D. Elza	Apurinã	Kema

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
64	02	13B	05	D. Elza	Apurinã	Awaru
64	03	13B	06	D. Elza	Apurinã	Morcego (Xio)
64	04	13B	07	D. Elza	Apurinã	Mapetu
64	05	13B	08	D. Elza	Apurinã	Oputa
64	06	13B	09	D. Elza	Apurinã	Kotaru
64	06	13B	10	D. Elza	Apurinã	Cobra
64	07	13B	11	D. Elza	Apurinã	Cobra (Mapoyo)
64	07	13B	12	D. Elza	Apurinã	Kūpuraru
64	08	13B	13	D. Elza	Apurinã	Música de cobra
64	09	13B	14	D. Elza	Apurinã	Música de cobra
64	10	13B	16	D. Elza	Apurinã	Música de lontra
64	11	13B	17	D. Elza	Apurinã	Música do primo (namorado)
64	12	13B	18	D. Elza	Apurinã	Música da Pama (?)
64	013	13B	21	D. Elza	Apurinã	História de briga
64 65	014/01	13B	22	D. Elza	Apurinã	Morte de Antônio Pontes

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
65	02	13B	24	D. Elza	Apurinã	Otsamaneru
65	03	13B	26	D. Elza	Apurinã	
65	04-16	13B	27-37	D. Elza	Apurinã	Canto
65	17	13B	38	D. Elza	Apurinã	Akawaru (?)
65	18	13B	39	D. Elza	Apurinã	História (quando quiseram virar cobra?).
66	01	14B	02	D. Elza	Apurinã	História de André
66	02	14B	03	D. Elza	Apurinã	História de briga
66	03	14B	04/05	D. Elza	Apurinã	Sanguiré
66	04	14B	07	D. Elza	Apurinã	Canto
66	05	14B	09	Lopinho	Português	Conversa sobre área
66 67	05/01	14B	11	Lopinho	Português	Resposta a Santilha. Conflito atual do Tacaquiri.
67	02	14B	14	Lopinho	Apurinã	História de André
67	02	14B	15	Moacir	Apurinã	História da sua terra

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
68	01	15B	02	Sira	Português	História de André
68	02	15B	03	Sira	Português	História de briga com Mulato
68	03	15B	03	Antônio	Português	Comentário sobre briga.
68	04	15B	04/05/06	Sira	Português	Comentário sobre briga, conversa.
68	05	15B	09	Sira	Português	História das onças.
68	06	15B	10	Sira	Português	História da velha que ainda tinha vontade de homem.
68	07	15B	11	Antônio/Sira	Português	História do filho de cobra
68	07	15B	12	Sira/Antônio	Português	História de cobra
69	03	15B	21/23	Lopinho	Apurinã	História
69	01	15B	15	Sira	Português	História de pajé
69	02	15B	17	Antônio	Português	História de três irmãos
70	01	15B	03	Lopinho e Moacir	Apurinã	Histórias de pajés

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
						(?)
70	03	15B	09	Lopinho e Moacir	Apurinã e Português	Histórias de pajés
70	02	15B	05, 06	Moacir	Português	Histórias de Benedito
71	01	15B	02	Margarida	Apurinã	Tsora
71	02	15B	04	Euclides	Apurinã	<i>Kanhunharu</i>
Ver observação		15B	07/09	Euclides	Apurinã	
71	03	15B	13/14	Xexéu	Apurinã	Canto
71	04-06	15B	15, 16	Maurício	Apurinã	Canto
71	07	15B	17	Maurício	Apurinã	Canto
71	08	15B	18	Maurício	Apurinã	Sanguiré
71	09	15B	20	Manoel	Apurinã	História
71	10	15B	23	Manoel	Apurinã	<i>Kanhunharu</i>
71	10	15B	25	Manoel	Apurinã	Pioku
71	11	15B	26, 27	Manoel	Apurinã	Canto
71	12	15B	29	Manoel	Apurinã	Formação de pajé
72	01	16B	02	Manoel	Apurinã	Briga do Sepatini

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
72	03	16B	04	Manoel	Apurinã	História de briga de Joaquim Marcolino e brancos
72	02	16B	03	Manoel	Português	Briga do Sepatini
72	04	16B	05	Manoel	Português	História de briga de Joaquim Marcolino e brancos
72	05	16B	06	Manoel	Português	História da briga com Camicuã
72	06	16B	08	Maria	Português	Trajetória
72	07	16B	10	Nilson	Português	Trajetória
72	08,09	16B	12	Nison, Maria	Português	História da avó
73	03	17B	22	Zé Batata	Apurinã	Sanguiré
73	04-10	17B	23-28	Zé Batata	Apurinã	Canto
73	01	17B	14	Valdemar	Português	Tamatxi
73	01	17B	16	Valdemar	Português	História de tamatxi
73	02	17B	19-21	Valdemar	Português	História do paneiro
74	01/01	18B	03	Zé Batata	Apurinã	Tsora

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
75						
75	01	18B	05	Zé Batata	Apurinã	<i>Kanhunharu</i>
75	02-07	18B		Zé Batata	Apurinã	Canto
75	08			Valdemar	Português	Fala sobre a minha estada.
76	01	19B	02	Zé Batata	Apurinã	Canto
76	02	19B	06	Valdemar	Apurinã	História
76	03	19B	07	Valdemar	Apurinã	Brigas locais
76	05	19B	08	Valdemar	Apurinã	Briga
76	04	19B	07	Valdemar	Português	Brigas locais
76	06	19B	08	Valdemar	Português	Briga
76	07/01	19B	11, 13, 15	Camilo	Apurinã	Canto
77	02	19B	17	Chico Soares	Apurinã	Mayoru Kosanatu
77	04	19B	21	Valdemar	Apurinã	História de Julião
77	06	19B	24	Chico Soares	Apurinã	Mayoru Kosanatu
77	07	19B	26	Chico Soares	Apurinã	Kema (?)
77	03	19B	19	Chico Soares	Português	Noel

CD	Faixa do CD	MD	Faixa do MD	Narrador	Língua	Tema
77	05	19B	21	Valdemar	Português	História de Julião
77	08	19B	28	Chico Soares	Português	São Pedro
77 78	09/01	19B/20B	30/02	Chico Soares	Português	Água Reis de Saúde
78	03	20B	07	Chico Soares	Apurinã	Usayokanu
78	04	20B	09	Juarez	Apurinã	Trajetória
78	05	20B	12	Camilo	Apurinã	Sanguiré
78	06-09	20B	13-18	Camilo	Apurinã	Canto
78	10	20B	19	Chica	Apurinã	História
78	02	20B	04	Chico Soares	Português	Antônio e Maria

Anexo 4 - CD com sanguiré, algumas narrativas e uma música

Obs: CD protegido contra regravações

1. Sanguiré – Elza Lopes Apurinã
2. Sanguiré – José Manoel da Silva, José Capira (*Xamakuru*)
3. Sanguiré - Camilo Manduca da Silva Apurinã (*Matoma*)
4. *Kanhunharu* - Euclides Carlos dos Santos Apurinã (*Kũkaru*)
5. *Otsamaneru* - Francisco Lopes Apurinã (*Koruatu*) - Apurinã
6. *Otsamaneru* – Francisco Lopes Apurinã (*Koruatu*) – Português
7. *Awããĩ* – Adilino Francisco da Silva (*Itariri*)
8. *Mapĩkowane* – Abel Otávio Apurinã (*Aramakaru*)
9. História de Vida – Corina Francelino Apurinã (*Muruero*)
10. Música que os velhos cantavam (música de buriti) - Francisco Lopes Apurinã (*Koruatu*) e Iaiá Lopes Apurinã (*Orupa*).
11. *Kamuru* – Alfredo de Souza Apurinã (*Kusuãtaruru*)