

Diroá mahami tohatisehe: mehēka marī nisere tuoñaro nisari?

A volta dos Diroá: uma visão ontológica?

The return of the Diroá: An ontological turn?

El regreso de los Diroá: ¿Un giro ontológico?

Pedro Sarmento Lemos
Justino Sarmento Rezende

Narrador: Pedro Sarmento Lemos.

Recopilação, tradução e análise: Justino Sarmento Rezende.

Línguas: Tuyuka (ISO 693-3 tue), Tukano (ISO 693-3 tuo).

Recolhido em Manaus, no dia 15 de agosto de 2015.

Textos en Lengua Indígena. **Editor:** Gilton Mendes dos Santos. **Como citar este artículo:** Sarmento-Lemos, P. & Sarmento-Rezende, J. (2017). Diroá mahami tohatisehe: mehēka marī nisere tuoñaro nisari? / A volta dos Diroá: uma visão ontológica?. *Mundo Amazónico*, 8(1). 133-149.

<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n1.66882>

Were neorō

Ati püripureohanowu Diroá na “Pahko-Poräre” maï yaiware wehë amerä ehakarore. Toho nika, mahsarë wetiro darerä a’tiro ni bahsesama ni ohanowu (tukano). Atie ano hoa turige diarige wanoarä kua kueore niro tia. Tiere wedewi, yu pako-makü Pedro Sarmento Lemos, 2015 kuma niri. Tieri tuoñe, hoa tu, siro tieri biro niro tiku maripureha hírigu niki Justino Sarmento, Utäpinopona parami, ati kuma, pekasä kua doutorado Antropologia kua hírere buegu niki. Atiere hoanowu Utäpinopona kua wedesere mena, Yepâ-bahsoka (Daseá) wedesere mena, tie bire pekasä kua wederese mena hoanowu (Tuyuka).

Ato uküsehe: kahtiro; Diroá; pahko-poräre; wetirodarero; Uhtäpiröporä; Utäpinopona.

Resumo

Este texto bilíngue (Tuyuka/Tukano-Português) apresenta a intervenção dos Diroá em defesa aos seus primos irmãos (“filhos de mãe”) após o ataque dos pajés. O texto é uma versão de proteção do ser humano contra as forças destrutivas dos inimigos humanos. Foi narrada pelo sábio Pedro Sarmento Lemos do povo Tuyuka no ano de 2015. A tradução do texto e a análise antropológica são de Justino Sarmento, doutorando (do povo Tuyuka) em Antropologia Social no PPGAS-UFAM.

Palavras-chave: vida; Diroá; filhos de mãe; proteção; Utäpinopona; Tuyuka.

Pedro Sarmento Lemos: sábio do povo Tuyuka (Uhtäpiröporä).

Justino Sarmento Rezende: Düpô (*bahseke wame* ‘nome de benzimento’); doutorando em Antropologia Social do PPGAS/UFAM e membro do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – NEAI/UFAM. justinosdb@yahoo.com.br

Abstract

This bilingual (Tukuya/Tukano-Portuguese) article presents the intervention of the Diroá in defense of their “mother’s children” (mother’s sisters’ children, that is, non-marriageable peoples) after the attack of the pajés. The text is a form of protection of the human being against the destructive forces of human enemies. The elder Pedro Sarmento Lemos, of the Tuyuka people, narrated it in 2015. Justino Sarmiento, doctoral candidate (of the Tuyuka people) in social anthropology at the Graduate Program in Social Anthropology of the Universidade Federal do Amazonas (Manaus, Brazil), conducted the translation and anthropological analysis of the text.

Keywords: life; Diroá; mother’s children; protection; Utāpinopona; Tuyuka.

Resumen

Este texto bilingüe (tuyuka/tukano-portugués) presenta la intervención de los Diroá en defensa de sus “hijos de madre” (hijos de hermanas de madre, es decir, pueblos con los que no se puede contraer matrimonio) después del ataque de los Payés. El texto es una forma de protección del ser humano contra los ataques de las fuerzas destructivas de los enemigos humanos. El sabio Pedro, del pueblo tuyuka, lo narró en 2015. Justino Sarmiento, doctorando (del pueblo tuyuka) en antropología social del Programa de Postgrado en Antropología Social de la Universidade Federal do Amazonas, hizo la traducción y el análisis antropológico del texto.

Palabras claves: vida; Diroá; hijos de madre; protección; utāpinopona; tuyuka.

Ukū nukāro

Ati pūrirē iñara tuoñerasama, wiophehsaro merā, Yepa-mahasāyere, ānusere bohkarāti nirā na añuro ukū ehōpeosere: Diroá na kihtire, toho nikā mahsarē wetirodarerā na bahseherā bohkarāsama.

Utāpirōpora na iña weresehe

Marī mahsākapūta bahserā (bahsegū, kumu) marī eheripōrarē bahsetohama ni werewā yu ñehkusumhā. Kumū eheriporā bahsesami wimagrē, wimagorē, ku ati umukho kahāse nisere mahsī, marī pamumuhātike kihtire mahsigū te merā narē bahsesami. Na mahsā na bahsenokarā nirā ati umukohopure añuro tħoñā, añurō niseti, keoro nirā nisama ati umukohopure. Toho nikā ati umukohopure kahtirā nipetise merā,

Introdução

Apresento ao leitor um texto que trata de um tema muito significativo para os povos indígenas pertencentes à família linguística Tukano oriental no manejo de suas experiências de vida: a presença do Diroá e a fórmula de proteção da vida humana diante das forças inimigas.

Olhares e explicações dos Tuyuka¹

Apresento ao leitor um texto que Meus avós contavam-me que desde o nascimento recebemos a *proteção da vida* realizada pelo Kumū e Bahsegū.² Eles são *gestores de políticas cósmicas*. O Kumū dá o nome à criança (menino e menina) utilizando seus conhecimentos e idiomas cosmológicos e mitológicos. Essas forças acompanham a vida da pessoa, mantendo-o em equilíbrio, seja no interior (alma/espírito/psique), no

ahko merã, nūhkūrī merã, ome merã, umuse merã, waiá, waikūrā nipetirā merã, añuro te merã ehōpeo añuro nisetisama, ni werewā. Ati umukoho nisetisere mahsirā nisama, marī yarā mahsirā. Yū mami, Poani (Higino Tenório), atiro ni ukūkū niwī:

seu corpo ou em seus contatos com as condições e elementos não humanos: rios, florestas, terra, ar, firmamento, com seres visíveis e invisíveis que interagem e entram na vida humana com e sem sua permissão. Meu irmão maior (consideração), Poani, professor Higino Tenório, dizia: das forças inimigas.

“Ati umukohore pehe ña’ase morekāsa. Añuro iña mahsī, mahsā nisere bahseahporonirōwesa, Doatise būhkūrā dohorēri nirā. Ati umukoho pehe tatipa kūosa, toho nimikā ña’ase sahā yurukā te tatipapure. Toho we’egū bahsegū, añuri imisa ehō nukō, tuste kūsami, ahpeye tatipakahāra wimagurē doatisehe wā’akā weri nigū, bahsesami wimagū kū mahsati uture, tohota wesami bahsariwi nirā mahsāre wetiro daregūkerā. Bahsegū nisami, mahsāre iña nūrōgu, kamotagu, ati umukoho nisere tuoñagu, were kahsagu, doatisere bahsegū nisami kūā. Kū bahsesehe merã, ba’asehere bahse ahpokā, marī nisetirore bahse ahpokā wesami, ña’asehe doatisere kamotakāsami, kū bahsesehe merã.”

“O mundo é permeado de hostilidades entre seres, por isso é preciso a observação e controle da relação das pessoas com outras Gentes. As camadas do Universo são separadas, mas possuem *passagens* entre elas. Em seus agenciamentos³ o Kumū o Bahsegū ‘estende esteiras de proteção sobre o chão’, para impedir a agressões dos seres habitantes de outras camadas do cosmo, para esconder e defender a alma de um recém-nascido no momento do parto ou aos participantes de uma cerimônia na maloca. Ele acompanha de perto as passagens importantes na vida das pessoas, preparando-as e protegendo-as, interpretando a origem e curando doenças. Ele descontamina e transforma alimentos e espaços, neutraliza agressões através de proteção como a recitação das forças cosmológicas” (AEITŪ 2005: 147-148).

Mahsirā marī nirā, ati umukoho kahāse nisere, mahsā na nisere mahsirā nirā wesama. Toho we’erā, wimagurē, mahsātihi dūhporopūta bahsesama, kū pahkore bahsemama, kū wamerē bahsesama, ohpēkorē bahsesama, wuasehere bahsesama, moā, bia, wai, waikūrarē, sirīsehere

Os gestores de políticas cósmicas possuem conhecimentos e capacidades de manejar as forças da natureza e humanas. Dentro dessa compreensão a proteção da pessoa começa já na gravidez de sua mãe e continua durante o parto, na escolha do nome, no leite materno, sal e pimenta,

bahse peokāsami, wiserire, mahkārirē, beti-ba'asere bahse peokāsami, ahko ehtoasere, bahsatihī dūhporo, bahsa boretōkeakā bahsesami, mahsā werikā bahse tuosami.

peixe e da caça, casa e aldeia, tempo, bebida. Protege das forças negativas presentes nos deslocamentos até os rios para o primeiro banho. Bahsegū pacifica as vidas presentes nos instrumentos musicais que se encontram guardados em casa; Bahsegū protege as pessoas que participarão da festa, os tipos de comida que serão distribuídas, das abluições matutinas dos *bayaroá* para purificação interna, as dietas alimentares antes, durante e depois de cerimônias até chegar ao momento de enviar o espírito do falecido para outro mundo (dos mortos), etc.

Yū Pahko-Mahku, Pedro Sarmento Lemos yure werewī ateré, 2015 nikā. Teré pehkasāye merā tuo mitikāña niwī, mehō ohamiña niwī teré weregu. Ohamiña ateré, bero yū porāre wiaya mū ohakere, ni yure werewī. Wiatisa ohopu teré.

O narrador desta versão narrada é meu Pako-Maku (“filho de mãe”), Pedro Sarmento Lemos. Foi ele que no ano de 2015 contou esta história e pediu que eu escrevesse no papel, mas não gravasse em nenhum tipo de aparelho eletrônico. Ele me repassou essa narrativa com a condição de que entregasse o texto escrito para seus filhos. Ainda não consegui devolvê-lo.

Ate kū yure werekere pehe mahsā kurari ukū weresama, Yaiwapeoakarā, Merēwaraā uhtāpa kahāra, Siripa kahāra. To nikarō kihti mo nímirō, nikāre mehēkā na ukūsehe morēsa. Ate kihti tuořo bahuro tħose mehēta nisa, te kihtiri tuoñe bahsero nirō wesa, mahsāre wetiro darerā na bahsesehe nisa atea, toho nikā mari nise mahkārirē, mari kahti umukohorire, ati umukohore bahsesehe nisa atea.

Essa mesma história é narrada por pessoas dos diversos grupos da região do Triângulo Tukano — Iauareté, Taracuá e Pari-Cachoeira. Por isso, são narrativas semelhantes, mas com muitas variações. Essa história não é apenas para ser memorizada, mas serve para que, assimilando essa fórmula que é de proteção da vida, comece a fazer a proteção da vida pessoal e coletiva, como também dos lugares donde vivemos, no tempo, espaço e com os seres que habitam esses lugares.

Puā ñemerō kahāse merāohanowu. Yepa-mahsāye ukūra na ukūse merā tuoñeato nigü, pehkasāye diakuhu ukūrā kerā tuoñeato nirā. Noa tere mahsirā atirope niwü ni tuoñarasama. Ate kihti werese niro we'e. Atiro we'e bahsewa ni mahsītisa, kū mahsīsehe kerāre were mahsītisa. Tere mūhsā iñaña.

O texto está organizado em duas línguas: Tukano e língua portuguesa. Sem dúvida que os falantes da língua tukana entenderão diferente, profunda e superficialmente, dependendo do tempo de contato ou não com estas forças e seus gestores cosmológicos. Este texto narra uma história, por isso, não pretende ensinar como o sábio manipula as diversas compreensões de mundos que atingem a vida da pessoa e dela para com outros seres. Vejamos a narrativa.

Diroá, Handeyu “Pahko-Porã”níparã

Diroá, Handeyu Pako-Porãníparã.
Wéherí mi wa'aparã.
Yaiware wéhe amerā wa'arã.
To diahku nisama ni,
Wa'aparã wipu.
Buhkuo nikō, nipo wipare.
Diroare kotego wee, nipo.
Atiahā niaparã,
Wéherã atirã, nipo.
Marisama na mahã, níparã Diroapea.
Na nimirãta, toho níparã.
Wipu sahã Oâri puhtipe parã.
Dutiya, nipo, kohkopea.
Ba'asome, níparã Diroápea.
Sohperire wéherí merã kamota tohaparã.
Uaro merã ati, wukati wéheripu dohkesã nukáparã, vaiwa pea.
Na puarã pure mima muhaporã, Diroápea.
Üyûgupe wuhapeha parã, nuriawaparo digupea.
Toho weerã, merêgu waaparã, nuriawaparo tiguerã.

Diroá são “filhos de mãe” do Handeyu

Diroá são “filhos de mãe” do Handeyu
Diroá pegaram seus puçás⁵ e foram,
Mataram os pajés (avós do Oâ-mahsu).
Calcularam onde os pajés estariam,
Foram direto a casa.
Lá se encontrava só a avó do Oâ-mahsu.
Ela lhes disse: estou esperando aos Diroá.
Eles chegarão aqui,
Para matar os pajés.
Os Diroá disseram: eles não virão.
Sendo eles mesmos.
Adentraram na casa e brincaram, tocando
as flautas de ossos.
A avó do Oâ-mahsu disse: fujam!
Diroá responderam: eles não irão nos comer
[matar].
Eles já haviam cercado as portas com puçás.
Os pajés chegaram muito bravos voando e
caíram dentro dos ducás.
Os Diroá levaram os dois pajés presos para
cima.
Pousaram na copa do abacateiro, mas ele
quebrou.
Voaram par cima do pé de ingá, mas tam-
bém quebrou.

Toho weerā simiōgħpu eha peha parā.

Topu nikarā, bupuma dihaparā,

Na īnhkōkoho tiropu.

Yo'parā wēherīpū sāyārare, wērikarāre.

Ko kohō, nare īnayagō nipo:

Diakhuta koārā wa'aya, nipo.

Wihtō diahkū míparā.

Te merā mahsā puhtiparā, Diroápea.

Yaiwa ahkabihirā, atiro niparā:

Mari mami sumuaré Diroá wēhekama,
niparā.

Yawa Peru samurā atiato, niparā Diroáre.

Handeyu kurakahāra na wihtō
wiasiririkura.

Kahpi bahuari kurare narē ba'arā, nípara
yaiwapea.

Toho wekā mariye wato mahā, níparā na
vaiwapea.

Wiatu karā mahā tere narē, níparā Diroápea.

Na ye upurire apeye mi mahamikeho
kāparā:

1. Yōri upu kuorā waaparā.

2. Barari upu kuorā waaparā.

3. Asiri upu kuorā waaparā.

4. Ņohkoāri upu kuorā waaparā.

5. Suēri upu kuorā waaparā.

6. Buhtiri upu kuorā waaparā.

7. Mukūru upu kuorā waaparā.

Na yaiwa pea eha nukāparā.

Nare ba'asirirā poteōti parā,

Wa'ā parā, poteótiparā, wēhetiparā.

Nayé tohapā mahā.

Toho wa'akā na puarā diroá ukūparā:

Marirē arā añurō wesirītima, niparā.

Diakhuta wēhe koākarā, nípara.

Bupo tiropu wa'aparā.

Na īnehku nipa bupó.

Uhtābohopihirē seriparā.

Foram pousar na copa do uacuzeiro [árvore
mais alta e forte].

Daí pularam para baixo,

Caíram perto da avó deles.

Carregavam os pajés mortos em seus puçás.

Vendo-os mortos, a avó disse:

Levem e os joguem fora.

Dos pajés mortos só aproveitaram as
plumas.

Com as plumas, os Diroá se multiplicaram.

Os irmãos dos pajés, assim disseram:

Os Diroá mataram a nossos irmãos maiores.

Um dia os pajés [do Oâ-mahsú] convidaram
os Diroá para a festa do caxirí⁶.

Os Diroá — “filhos de mãe” — do Handeyu
queriam devolver as plumas para os paisés.

Os pajés estavam com plano de matar aos
Diroá no momento em que estivessem sob o
efeito do caapi [bebida alucinógena].

Diziam: vamos tomar de volta nossas
plumas.

Sabendo disso os Diroá decidiram não
devolvê-las mais.

Transformaram seus corpos em outras
realidades:

1. Tornaram-se seres de corpos elétricos.
2. Corpos que explodem.
3. Corpos de alta temperatura.
4. Corpos rígidos (elásticos, como pneu).
5. Corpos amargos.
6. Corpos duros.
7. Corpos travosos.

Os pajés chegaram perto dos Diroá para
atacar e matá-los.

Mas não conseguiram.

Não aguentaram e foram.

As plumas tornaram-se propriedades dos
Diroá.

Os Diroá conversaram entre si:

Esses (pajés) querem nos matar.

Vamos matá-los primeiro.

Subiram até ao trovão.

Trovão é avô deles.

Pediram-lhe arma [espada] de pedra
quartzo.

- Oó siríti mipu, kúpea nare.
Topūrikárē, añurō ahpeapa, nipu.
Añuripihi ta yure wiapa, nipu.
Ne dí wañripihi wiatikaña, nipu.
Na ti pihře mima dihatiparā,
Buþpo dohkakā turire dohke pehaporā.
To ti pihře wehe mahamikeho,
Pehka poräti keho nukõ,
Numirõti nukõ,
Tu mahamikeho dihoparā.
Bero na ñehkokohore serítiaparā:
Buhsuati, níparā.
Sahatiroakā buhsuami, nipo kokohopea.
Na ñeku tiropu omamuhãpara.
Toho werā yækubui dohke pehaporā.
Beró na ñehkokore serítiapara, buhsiasi
nirã.
Uhputi buhsupu, nipo nare.
Bero mahami muhaporā taha.
Wu maha dihati ati nukuka dohkekeaparā.
Toho wa'akã na yaiwa wéri petia wa'aparā.
Ti pihře koe toha, mi muhã miparā.
Na ñehku uatipu mahã.
Muhsã merã tohakâto, nípu.
Toho we'erã mi dihatiparā,
Na ya pihře tohapã.
Uhtâ bohopi, yaipihi:
1. Yôri pihře
 2. Barari pihře
 3. Asiri pihře
 4. Nohkoäri pihře
 5. Suëri pihře
 6. Buhtiri pihře
 7. Mukuri pihře
- Ele [trovão] não queria entregar a arma.
Mas ao entregar recomendou: brinquem bem.
Devolvam-me a arma bem limpa.
Sem manchada de sangue.
Eles desceram com aquela arma.
Caíram no patamar abaixo da morada do trovão.
Ali movimentaram a arma com força.
Colocaram força de um raio nesse movimento.
Colocaram a força da invisibilidade e do esquecimento [por parte dos inimigos].
Lançaram a força para baixo.
Feito isso perguntaram à avó:
A senhora ouviu o barulho?
A avó disse: ouvi um barulho muito distante.
Subiram novamente até perto do avô.
Descendo caíram no nível da copa das árvores.
Foram com a avó para perguntar se ouviu o barulho.
Fez um barulho muito forte, disse a avó.
Subiram novamente.
Dessa vez caíram no chão.
Assim mataram todos os pajés.
A arma ficou manchada de sangue. Eles a limparam e a levaram ao avô.
O avô não quis a arma de volta.
Ele disse: fique com vocês essa arma.
Os Diroá desceram com a arma para a terra.
A arma ficou na posse deles.
Tornou-se arma de pedra quartzo, arma de daié.
1. Arma⁷ de efeitos elétricos.
 2. Arma que explode.
 3. Arma de alta temperatura.
 4. Arma rígida.
 5. Arma amarga.
 6. Arma dura.
 7. Arma travosa.

Na niatore mehekā niro waakā weepā.

1. Yōrī imisa
2. Barari imisa
3. Ahsiri imisa
4. Ņohkoãrī imisa
5. Suērī imisa
6. Buhtiri imisa
7. Mukūrī imisa

Ato bero mahsú niatohore ahpo nukōsamí:

Mu yaigu,

Ūhtā bohogu,

Yaígu ohko sihtikú

Tu sestegusa

Bero muhípū ye oógsa mahā.

Muhípū mahā poari beto:

Numiro tiro beto,

Horitiri beto,

Pehká ahsiri beto,

Pehká buhtirii beto

Te betori merā tusteeé nukökayā,

Tusté nukökāya, yusuwé nukoña,

Mu niatohore.

Diroá mahami tohatisehe: mehēka marī nisere tuoñaro nisari?

Ato yu wereke dūhporo niwu ahpeye ukūsehe: Pahko-Porā niparā Handeyu, Oâ-mahsú merā. Na puarā numiā weresāra wa'aparā. Dia-patua numiā niparā.

Oâ-Mahsú uríghu nipi, toho we'erā numiā tusatipāra kürē. Handeyu peá aňugu nipi, numiā na uaripehagu. Toho wegü nikā numu Peru sirirā atiá

Depois transformaram o ambiente bom onde eles andarão.

1. Esteira⁸ elétrica.
2. Esteira que explode.
3. Esteira de alta temperatura.
4. Esteira rígida.
5. Esteira amarga.
6. Esteira dura.
7. Esteira travosa.

Depois cria um ambiente equilibrado:

Com lança-chocalho,

Lança-chocalho de pedra-quartzo.

Lança-chocalho transparente.

Com lança-chocalho espalha as forças de proteção.

Depois protege com as forças do sol.

Com o cocar da luz do sol.

Cocar de invisibilidade, de esquecimento;

Cocar de flores,

Cocar quente-luminoso,

Cocar de fogo branco,

Com esses cocares espalha (ventila) a proteção.

Espalha a proteção tornando ambiente bem refrigerado.

Lugar onde se vai viver.

A Volta dos Diroá: uma virada ontológica?

A narrativa apresentada é uma parte de uma narrativa maior em que duas personagens aparecem: Handeyu e Oâ-mahsú. Eles são Pako-Porá (“filhos de mãe”). Em certo momento há desentendimentos por causa do “encantamento” das mulheres que eles paqueravam.

Gente-Mucura era um ser “fedorento”, rejeitado pelas mulheres. Handeyu, ao contrário, era um ser bonito, encantador das mulheres. Certo dia

ni weregu ehapu na numiâre. Ohko piori numu ehaya, nipa. Handeyu ya wipu warimape, diakuhu kahã ma níparo. Warã iña mahsiato nigü yuhku duhpuri merã keo nuköpu.

Oâ-Mahsape te duhpurire mi mahamikeheo nukökäpu kuya wipu wa'ato nigü. Toho we'erã Oâ-Mahsú tirope ehaparã na numia. Nikõ kahípo Oâ-Mahsuya pûgupu, toho we'ego urisehe peripo ko uhpri nippetiro. Ahperopu nisa mariã ni iña mahsí dutia wa'aparã, pehtapu buaparã. Topu nipa Uhsô, marí ñehku nipa kuã. Ku na numiarê sã peâpu ahpesia parêpu. Tope níparo Handeyu ku Peru siriopea.

Na mumiã ehakã iñapu Handeyu, mehõ buha wehtirã, urira níparã. Toho we'egu narê koepu te Oâ-Mahsú urisehe na pêrikere, na buha wehtisere koäpu. Bará añuro umutise merã narê koepu, Handeyu, mahsã tûsasehe noho bará merã narê koepu. Koetoha, na dehko siri duhipu, ekati, tuhtua duhipu.

Dahari tero nikã ehapu Oâ-Mahsú, na numiarê sirutugu. Handeyu pe Yaiware wehë koakã duhitipu kurê. Toho we'erã yaiwa kurê ñe'ema hoa pohtao pü dohke õparã, to wêripu kuã.

Toho wa'abosa ni mahsípu ku Oâ-Mahsú. Toho we'egu wihtagu ku ñehkôkohore werepu: yu bahutikã iñagô wahatoropu iñagôsa mu nipa, ti waharopu di sâyakã, yaiware pihiya, na Handeyure wehéra wa'akã, nipa. Ku duhitkaro we'epo ku ñehkokoho.

ele foi convidá-las para a festa. Para indicar o caminho por onde as duas mulheres deveriam caminhar até à sua casa, ele sinalizou com galhos.

Gente-Mucura sabendo disso foi lá e inverteu a direção dos galhos. Assim as duas mulheres chegaram até a casa de Gente-Mucura. Uma delas deitou na rede de Gente-Mucura e o “fedor” pegou no corpo delas. Desconfiadas que estivessem no lugar errado as duas fugiram, desceram para o porto. Aqui aparece outra personagem chamada “Jacaré”. Ele é considerado “nossa Avô” (assim disse o narrador). Ele as levou para outro lado do rio, onde acontecia a festa organizada pelo Handeyu.

Quando as duas mulheres chegaram Handeyu viu que estavam tristes e fedorentas. Ele decidiu limpá-las do cheiro do Oâ-mahsú e tirar a tristeza. Para essa limpeza Handeyu utilizou as melhores puçangas, mais cheirosas, que possuem maior força de atração. Após limpá-las, Handeyu sentou-se no meio delas na festa, cheio de poder e orgulhoso pela sua beldade.

Ao meio dia chegou o Gente-Mucura procurando as mulheres. Handeyu pediu que os pajés o expulsassem e o matassem. Os pajés o agarraram e jogaram contra os pés de tucumã. Assim ele morreu.

Gente-Mucura já suspeitava que pudesse acontecer isso com ele. Ao sair de casa disse à sua avó que se ele demorasse a voltar e aparecesse sangue na cuia, a avó deveria chamar os pajés para que viessem matar a Handeyu. A avó fez exatamente o

Ti waharopu di sãyakã iñagõ yaiware pihipo, Handeyure wehẽ amẽ duhtigo, kã, numiã dehko sirã duhiri kura. To kã nigrê naye wehéri merã ñe' e pãra na yawa, ñe' ekeho wãma mãhã uñugã buipu wãha pehaporã, bero merégupu, to kahãra ta na niropu, topu wehëparã kürê.

Te kihtire tuopo Handeyu ñehkokoho. Handeyu Pahko-Porã Diroare weresâpo, wehẽ ame duhtigo. Ato bui yu werekarô ate yahpa werekâsehe niwu. Ate kihtiri serã mahsiharã marikã, Diroare nirã, wiorã nisama, oãmarã nisama, pamuri mahsã nisama, mahsira, tuõnarã ni, tuhtuarã nisama, aňusere werã noho nisama, ña'ase nohõ werã nisama, nikarã niwã. Atere iñarã mahsã nisama ni tuõña bosama ahperã, nitisama, mehékã nirã nohõ nisama, ahpeye nohõ suti sayara nisama, mirikuhkua wero nohõ, wehéri wero nohõ wa'arã, busatise wero nohõ wa'arã, boreyu wero nohõ wa'arã nisama, mahsã bahsarã puhti warã nohõ nisama. Nikuta nimirã mahsã puhtirã nohõ nisama, mehékã suti saña, mehékã bahurã warã noho nisama, na Diroá.

Ato yu ohake ahperopu marirê miasehe nohõ nisa, ahpe ûmukohopu. Mahsâye diakthu ukûra mehëta we'e mariã, marí kahtiri tatia ahpe tatia kahâsepu wahkûra we'e. Pehkasã buerã, marí nisekerâre buepã, dero nirã nohõ niti mahsú ni buepã. Marí ñehkušumã kerã mahsipa te nohõre, ati ûmukoho nisere mahsipa, ahperã nohõ na kahtise kerâre mahsipa. Tere mahsirã ta, tere ahpo nuköpã, aňusehe marirê uasâra.

que ele pediu. Quando viu sangue na cuia avisou aos pajés para que fossem matar o Handeyu que continuava na festa, dançando com duas mulheres. Os pajés pegaram o Handeyu com seu puçá, voaram para cima do pé de abacateiro, do ingazeiro e daí para o lugar deles, onde o mataram.

A notícia da morte do Handeyu logo chegou aos ouvidos de sua avó. Ela convocou "filhos de mãe" do Handeyu, que são os Diroá. A parte que eu estou utilizando neste texto é uma continuação dessa narrativa. Os pesquisadores das culturas do rio Negro, quando tratam dos Diroá, explicam que eles, encantados, míticos, grandes pensadores, são possuidores de poderes para fazer o bem e o mal manejando-os para transformar as atitudes negativas em positivas. Lendo essas narrativas o leitor pode imaginar que eles sejam humanos, mas não são, são seres com diversas roupagens, de pássaros, de puçás, de plumas, de luzes, instrumentos musicais. São seres que se multiplicam e assumem diferentes formas.

Através da narrativa apresentada o leitor entra em outro mundo cósmico e noutro nível ontológico. Não estamos falando, originalmente, das forças humanas, são outras realidades existenciais cósmicas. Dentro do campo do estudo da filosofia grega e ocidental "ontologia" refere-se ao "estudo do ser", "natureza do ser", "estudo da existência e da realidade". Nossos avós também possuem suas compreensões do cosmo e seres

que revoam nesse cosmo. Nessas realidades eles manejavam a favor da vida e contra a vida.

Yü kihti wereke popeapure ate nisa marĩ mahsĩ bose nohõ ni kũwü ato dohka bahuasere.

Pahko-Porã ni ukũ noapu. Te wateropure Pahko-Porã wiosehe waro wateropure bahuapã, amerí amewehêse watero, wehẽ amerã atirã, na Pahko-porãre mairã. Ato kâteropure marirẽ tuoñaro nisa: noã nisari marĩ Pahko-Porã, marirẽ mairã nohõ ni wahkuse, nisa marirẽ.

Kihti wereke wateropure bahuama, mehëka bahuse suti sayãra, mehëkã kahtise khorã: Yaiwa, Handeyu, Oâ-Mahsù, Diâ-patua, Búpô, Ñehko, Ühsõ. Ahpeye tuhtuase khorã nisama na. Te sutire mi dûhkayu sayã ahperã dohorã noho nisama, na wahparãre wehêrati nirã. Ahpetora busã, nikarota paharã wa'akã wesehe nohõ wakasã, wahparãre mahsoro.

Te kihti wateropure pehe mehëka ameñasehe bahuamiapuba, mûhãse, dihasehe, wusehe, ditatisehe, werisehe, dí, pohta bahuamiaputo. Na Yaiwa, Diroá na wahparãre wehêrã umharópu diakuhu mi mûhã ma, yuhkupu umhasepupu, topu wu mahã mihi dihatira wehêama na wahparãre.

Destaco alguns conceitos e realidades que aparecem nas narrativas que estão muito próximos daquilo que a nossa vida acadêmica nos provoca a pensar e repensar:

Nessas narrativas cósmicas aparece o conceito Pako-Porã. As figuras e ações do Pako-Porã nessa narrativa aparecem em contextos de muitas dificuldades, conflitos, para matar o outro, por vingança pela morte de Pako-Maku — “filho de mãe”. Eles aparecem como parentes próximos por parte da mãe. Pako-Porã podem ser até mesmo aliados com finalidades específicas.

Os Yaiwa (pajés), Handeiyu, Oâ-mahsù, Diâ-patua (mulheres; patas d’água), Búpô (trovão), Ñekô (avô), Ühsõ (jacaré) são imagens de seres estranhos aos olhares humanos. Elas são forças que estão para além da matéria. Por isso, eles assumem várias formas. São capazes de assumir “corpos” em formas de puças para aprisionar o inimigo, formas de plumas que se multiplicam.

Na narrativa aparecem muitos movimentos de subida, descida, queda, voo, barulhos, mortes, sangue, espinhos. Os Yaiwa, assim como os Diroá, quando pegam suas presas sempre levam para cima, nas copas das árvores, árvores cada vez mais resistentes, do abacateiro ao uacuzeiro e nas quedas é que matam suas presas.

Ate diasasehe na bahurēketa nisa, marĩ ñehkʉsumʉã na mahsisehe bahurēkea, te merã ta ahpeye ʉmʉkohoripʉ sihasama bahserã. Nakerã mehẽka nise ʉhpʉri marĩre ehõ nukōsama: ñiorĩ ʉhpʉ, borori ʉhpʉ, ahsiri ʉhpʉ, ñohkoãri ʉhpʉ, suãri ʉhpʉ, bãhtiri ʉhpʉ, mukũri ʉhpʉ. Marĩre ehõ nukōsama: ñiorĩ pihĩ, borori pihĩ, ahsiri pihĩ, ñohkoãri pihĩ, suãri pihĩ, bãhtiri pihĩ, mukũri pihĩ.

Toho we'erã na Yaiwa wehẽ mahsítipã na Diroare, ahpeye ʉhpʉri dohokã wa'apã. Ahpeye merã kamota wa'apã.

Ato marĩ ʉtakũri pati kerãre mehẽka ahpo kükäpa, marirẽ kamotarã. Ñiorĩ imisa, borori imisa, ahsiri imisa, ñohkoãri imisa, suãri imisa, bãhtiri imisa, mukũri imisa merã eõtu nukõpã marĩ kahtirore, marĩ niatohore.

Na mahsirã bahserã ati ʉmʉkohore añuri ʉmʉkoho ehõ nukōsama, yaigʉ, ʉhtã bohogʉ, yaigʉ ohko sihtikʉ merã. Tigʉ merã tuste nukōsami marĩ niatohore, marĩ sihatore. Bero muhipü ye osami, muhipü mahã poari beto, mumirõ tiro beto, ohoritiri beto, pehka ahsiri beto, te betori merã tuste nukōsami, marĩ niatohore.

Essas realidades de transformação de um ser a outro ser mais difícil de ser atingindo é uma grande estratégia dos que manejam os poderes cósmicos. Vejamos aqui diversas formas: tornar-se um ser com corpo elétrico, com corpo que explode, em corpo de alta temperatura, rígido, amargo, duro e corpo travoso. Assume também corpo/ser em forma de arma: arma com efeito elétrico, que explode, de alta temperatura, rígido, amargo, duro e travoso.

Assim os pajés que queriam matar os Diroá não conseguiram, porque os Diroá já tinham se tornado seres com outros efeitos. Por isso, os Yaiwa não conseguiram atingi-los. Eles já estavam protegidos com outras armaduras.

O chão onde pisamos também passa pela transformação, para a proteção da vida. Assim, na narrativa pode-se entender que o solo é transformado em campo elétrico, campo que explode, de alta temperatura, rígido, amargo, duro e travoso.

Os gestores de políticas cósmicas conseguem tornar um ambiente bom para viver bem. Utilizando seu lança-chocalho, de pedra quartzo, lança-chocalho transparente, espalha as forças de proteção em todo o ambiente onde vai viver. Depois com as forças do sol, com cocar da luz, cocar de invisibilidade, de poder de esquecimento, com cocar de flores, com cocar quente-luminoso, com cocar de fogo branco, com todos esses cocares espalha a proteção aos ambientes, ventila com as forças de proteção ao ambiente onde se vai construir a vida.

Ukū yahpa darero

Diroá mahami tohatirā wesari, nisehe marī mahsā nisetise ukūro niro wesa. Ato Pahkasehe buese wiseripure. Atokāteropure marī pamūri mahsā parā merā paharā te wiseripure sahā buekākāpūre, Pahko-Porā weronohota nirō wesato te kerā ni tuoñarō nisa. Atokāteropu noa nohō nisari mari Pahko-porā? Pehkasā marirē maī ukū bohsarāta nísama, atopu buerā atia mūhsā kerā nirā noho ta Diroá weroho marirē mairā nisama ni tuoñaro nisa. Ahpero ma tuoñaro nisa taha: nisama marirē wehē koásiríra kerā. Te buesere duhtirā ta nikāsama, mehēka dararo uasa ni mahsitrā nohō, na nisama marī tuoñasere, marirē wehēra wero noho wesaama na.

Marī pamūri mahsarē ehōpeotirā kerā nisama pahkasehe Buese wiseripure, na wiorāre ūkū koterā paharā nisama, marirē na diho nukōsere were kahsarā nisama. Nisari na?

Marī pamūri mahsā atokātero ma peheterāka ni, marī Pahko-Porā wero nohō maikoterā, pehkasā kerā peheterāka nisama. Tere tuhtua yuru nukarati nirāta mehēka nisetirā marī nirō uaro we'e, wūsiharā wero nohō, wū mūhā, wū dihati wero. Marī ñehku Buhpo merā ukūro nisa, kuye wamo, kue tuhtuasere serī mi dihatiro nisa tuhtuarā ti nirā, uhtā bohopī, yaigū ohko sihtikuhu. Muhipū tiropu tuhtuasehe amarō nisa, kuya mahā poari beto,

Considerações finais

A volta dos Diroá: uma virada antropológica é lance novo no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFAM. A entrada de vários estudantes indígenas de diferentes povos, baseando-se na narrativa aqui utilizada, pode-se indicar que está ocorrendo a prática do conceito Pako-Porā. Quem seriam Pako-Porā, hoje? Podem ser os não indígenas ou indígenas que nos convidam para entrarmos na Universidade. Como os Diroá, nós entramos para lutar, avançar, vingar e matar. Por outro lado, precisamos estar atentos, pois do lado de lá também estão os Yaiwa perigosos que podem nos matar. São os representantes legais do sistema de pensamentos universitários.

Os pensamentos tradicionais existem e perpetuam, pois existem os Yaiwa que lutam por eles e esses Yaiwa mataram muitos Pako-Porā do Diroá. Por que não dizer que os Yaiwa do sistema tradicional universitário possuem seus Pako-Porā que os representam e espalham suas ideologias?

Nós também somos apenas um grupo de indígenas com nossos Pako-Porā não indígenas, nossos aliados. Para poder lutar e ganhar precisamos adentrar no campo das mobilidades, revoadas, subidas e descidas, para cima de árvores mais frágeis até chegar à copa do uacuzeiro. Precisamos conversar com nosso avô Bupô (trovão) para emprestarmos sua arma, a espada de pedra quartzo, precisamos assumir formas de vida de Yuku-Behsugú (Tukano: Yaigú)

horitiri beto, pehka ahsiri beto mi dihatiro nisa. Mariye uhpurire mi mahamikehe nukorō nisa, ñiosehe uhpuri, borosehe uhpuri, ahsisehe uhpuri, ñohkoäsehe uhpuri, suësehe uhpuri, buhtisehe uhpuri, muküsehe uhpuri. Mari bue siharā sihato keräre ahpo kūro nisa: ñiosehe imisari merã, borosehe imisari merã, ahsisehe imisari merã, ñohkoäsehe imisari merã, suësehe imisari merã, buhtisehe imisari merã, muküsehe imisari merã.

— lança-chocalho — precisamos subir para alcançar o cocar do sol, o cocar do calor, da luminosidade. Precisamos tornar nosso ser em ser elétrico, que explode, de alta temperatura, ser rígido (que não pode quebrar com facilidade), ser amargo, duro e travoso. Tornar os corredores da universidade em esteiras de proteção, tornando-os fortes como esteiras elétricas, que explodem, de alta temperatura, rígida e esteira amarga, dura e travosa.

Notas sobre a grafia e pronúncia das palavras em Tukano oriental

As grafias tuyuka e tukano adotadas não partem de propostas de unificação ortográfica, mas das comunidades e escolas indígenas a partir de consensos provisórios dos falantes e escritores sobre a melhor forma de escrever suas próprias línguas no rio Tiquié.

As vogais e consoantes adotadas são as seguintes, **a, ã, b, d, e, ê g, h, i, ï, k, m, n, o, ô, p, r, s, t, u, û, w, y**, agregado o símbolo de nasalidade. Existe uma harmonia nasal ou oral no morfema, se a vogal é oral a consoante sonora também o é, o mesmo ocorrendo com a vogal nasal. Este alfabeto remete às seguintes pronúncias (adaptado de Ramirez 1997):

- a, i, u** pronuncia-se como em português;
- e, o** pronuncia-se bem abertas, como em **fé** e **avó**;
- ã, ê, ï, ô, û** pronuncia-se como em português, mas de forma nasalizada;
- û** é uma vogal alta, não arredondada, nunca anterior como o **i** (como pronunciar o **u** com os lábios bem esticado, sem a arredondá-los);
- p, t, k, b, d, g** são consoantes surdas que têm pouca variação alofônica;
- ge, gi** pronuncia-se como em **guerra** ou **guitarra**;
- t, d** nunca são palatalizados, **ti, di, te, de** nunca se pronunciam como **txi, dji, txe, dje**;
- b, d** têm realizações que variam conforme o contexto nasal ou oral e se estão no começo da palavra ou em posição intervocálica;
- s** pronuncia-se sempre como **sala**, nunca como em **casa**;
- h** pronuncia-se como em inglês, **hat** ou **house**;

- y** pronuncia-se como em inglês yes;
- ñ** corresponde ao y em ambiente nasal, pronuncia-se como português **nenhum**;
- r** pronuncia-se como em caro;
- w** pronuncia-se como vaca afrouxando-se a articulação, ou como o w em inglês sem arredondar os lábios;
- rg** nunca aparecem no começo das palavras.

Notas

Reconhecimentos: O presente texto foi preparado para utilização numa roda de conversa no Centro de Medicina Indígena – CMI, na cidade de Manaus – Amazonas. Agradeço ao professor Gilton Mendes dos Santos pela leitura e sugestões ao texto.

¹ O nome mitológico dos Tuyuka é *Ūtāpinopona* (*utā* = pedra; *pinó* = cobra; *poná* = filhos) = ‘filhos-da-cobra-de-pedra’. Nesse texto utilizarei a tradução em língua tukano: *Ūhtāpirōporã*.

² *Baserige* (tuyuka), *bahsesehe* (tukano). Na língua portuguesa referia-se a essas ações com o nome de “benzimento”. Estudando juntos com os professores Márcio Silva, Adriana Testa e Carlos Dias, sentimos que poderíamos pensar outra nomenclatura para benzimentos (português). A partir disso eu (Justino) comecei utilizar: *gestores de forças cósmicas* para dizer *basera* (tuyuka) e *bahserã* (tukano); e *agenciamento de forças cosmológicas* para se referir aos benzimentos: *baserige* (tuyuka), *bahsesehe* (tukano).

³ Em sua prática como agente das políticas cósmicas.

⁴ O conceito *pako-mahku* (“filho de mãe”, em língua tuyuka), faz eu lembrar o que meu avô (Buâ/Higino), contava: os povos com os quais não podemos casar são considerados nossos *Pako-Pona* (“filhos de mãe”, em língua tukano): Mûteã (Carapanã), Edúria (Taiwuan), Pauará (Tariano), Konéa (Arapaso), Neroã (Mirititapuia), Wina (Desano). Numa explicação mais simples *pako-maku* é filho da irmã da minha mãe.

⁵ *Bapigʉ* (tuyuka), *wehēkuhʉ* (tukano), *puçá* (Nheengatu): rede de pesca. Tem tamanho pequeno, médio e grande.

⁶ *Peyuru* (tuyuka), *peru* (tukano): bebida fermentada de mandioca, abacaxi, cana-de-açúcar, etc.

⁷ *Yōri pihī*: espada que dá choque.

⁸ *Imisa kasero* (tuyuka/tukano): esteira tecida com folhas do pé de inajá (*Attalea maripa*). Em Nheengatu se convencionou chamar de pari; *Imisa kasero* serve para cercar os peixes no igarapé, lago, etc., para depois mata-los.

Referências

- AEITŪ. (2005). *Wiseri Makane Niromakañe = Casa de Transformação: origem da vida ritual Utapinopona Tuyuka*. Histórias contadas por membros da AEITŪ, Associação Escola Indígena Utapinopona Tuyuka. São Gabriel da Cachoeira AM – São Paulo SP: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) – Instituto Socioambiental (ISA).
- RAMIREZ, H. (1997). *A Fala Tukano dos Ye'pâ-Masa*. Manaus: Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia, CEDEM.