Fundação Universidade Federal de Rondônia
Núcleo de Ciências Humanas
Departamento de Línguas Vernáculas
Programa de Pós-Graduação em Letras
Mestrado Acadêmico em Letras

REBECCA LOUIZE DA SILVA

A SAGA KARIPUNA: UMA NARRATIVA ORAL DE EXPERIÊNCIA PESSOAL

RONDÔNIA - 2013

Fundação Universidade Federal de Rondônia
Núcleo de Ciências Humanas
Departamento de Línguas Vernáculas
Programa de Pós-Graduação em Letras
Mestrado Acadêmico em Letras

A SAGA KARIPUNA: UMA NARRATIVA ORAL DE EXPERIÊNCIA PESSOAL

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Acadêmico em Letras/UNIR , por Rebecca Louize da Silva, sob a orientação do Professor Doutor José Osvaldo de Paiva, como requisito à obtenção ao grau de Mestre em Letras.

RONDÔNIA –2013

FICHA CATALOGRÁFICA

BIBLIOTECA PROF. ROBERTO DUARTE PIRES

S5861s

Silva, Rebecca Louize da

A saga karipuna: uma narrativa oral de experiência pessoal/ Rebecca Louize da Silva. PortoVelho, Rondônia, 2013.

179f.

Dissertação (Mestrado em Letras) Fundação Universidade Federal de Rondônia / UNIR.

Orientador: Prof. Dr. José Osvaldo de Paiva

1. Narrativa oral 2.Narrativa indígena 3. Narratologia 4. Cultura indígena 5. Sociolinguística.I. Paiva, José Osvaldo de II. Título.

CDU: 801

Bibliotecária Responsável: Ozelina Saldanha CRB11/947

UNIR	**Fundação Universidade Federal de Rondônia** **Núcleo de Ciências Humanas** **Departamento de Línguas Vernáculas** **Programa de Pós-Graduação em Letras** **Mestrado Acadêmico em Letras**	LETRAS

Dissertação apresentada à Coordenação do Programa de Pós-Graduação – Mestrado Acadêmico em Letras da UNIR, no dia 25 de Março de 2013 para obtenção do Título de Mestre em Letras.

Título: "A SAGA KARIPUNA: UMA NARRATIVA ORAL DE EXPERIÊNCIA PESSOAL".

Odete Burgeile

(Coordenadora do Programa conforme Portaria nº 104/2013/GR/UNIR),

BANCA

Dr. José Osvaldo de Paiva

(Professor Orientador/UNIR)

Drª Sônia Maria Gomes Sampaio

(Professora Membro - UNIR)

Dr. João Carlos Gomes

(Professor Membro externo ao PPGL)

Dedico este trabalho à minha mamãe que me transmitiu o maior de todos os conhecimentos: o amor, que pressupõe respeito e afeto ao próximo. Além disso, me ensinou também a ser feliz.

AGRADECIMENTOS

À minha mamãe, a alma mais generosa, amável e divertida que já conheci.

Ao meu tão amado esposo, Valdir Vegini, o Neno, por estar ao meu lado durante as manhãs, tardes e noites me auxiliando na execução deste trabalhoe, principalmente, por me guardar em seu amor protetor e a cada dia mais apaixonado.

Ao meu orientador, Prof. Dr. José Osvaldo de Paiva, pela sempre solicitude, pelas respostas rápidas, pela sua inteligência e simpatia constantes, o meu muito obrigada.

De coração, ao Sr. Aripã Karipuna e ao jovem André Karipuna e a todos os indígenas Karipuna, grandes almas, generosas almas que me receberam e me deram o presente de escutar e compartilhar neste espaço a sua história.

Com dedicação especial aos meus amigos Fernando Ferrari de Lima, Maria OliviaPerazolo, Fernando Perazolo de Lima, Aninha Perazolo de Lima, minha eterna aluninha, e Lili Perazolo de Lima, família querida e amiga, obrigada pela solidariedade e pelo carinho de todas as horas.

Aos meus colegas de curso e aos novos amigos que fiz durante esses dois anos de estudo e trabalho, entre os mais próximos o Renato, a Rosângela, a Regiane, a Núria, a Graça, a Tânia, a Mônica, a Lúcia, a Lucineide e a Gracilene.

Aos professoresdoutores do programa de Mestrado em Letras da Universidade Federal de Rondônia, obrigada pelo muito que aprendi com vocês.

À Universidade Federal de Rondônia por oferecer o curso de Mestrado em Letras e me oportunizar esta qualificação.

À escola *Maple Bear Canadian School* pela compreensão e pelo estímulo em todos os momentos que precisei.

À minha querida amiga Sheylla Chediak, que me incentiva com sua inteligência e com sua amizade.

À família querida Beniur, Rose e Bruna Volpatto, amigos sinceros e mais que especiais.

De modo particularaos professores doutores da banca,que aceitaram o convite e me proporcionaram mais um momento de aprendizagem.

Com doce gratidão, a todos os meus professores, que antecederam este momento, muitos hoje meus amigos.Aos que me ensinaram as letras, aos que me ensinaram as fórmulas, aos que me ensinaram a ensinar e, principalmente, aos que me ensinaram a aprender, em especial à D. Ilka, minha professora, diretora escolar e minha amiga, muito obrigada.

Obrigada também a todos aqueles que, ao longo da minha vida, me ajudaram; obrigada pelocarinho, atenção e conhecimento transmitido. Foi com toda essaajuda recebida que adquiri a capacidade de sonhar.

E finalmente a Deus,o princípio e o fim de tudo, minha inspiração total de amor neste plano.

Fundação Universidade Federal de Rondônia
Núcleo de Ciências Humanas
Departamento de Línguas Vernáculas
Programa de Pós-Graduação em Letras
Mestrado Acadêmico em Letras

"A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar." Eduardo Galeano

SILVA, Rebecca Louize da**. A Saga Karipuna: uma narrativa oral de experiência pessoal.** 2013. 178 p. Dissertação de Mestrado - (Mestrado em Letras-Línguas Vernáculas) - Programa de Pós - Graduação em Letras. UNIR, Porto Velho/RO.

SILVA, Rebecca Louize da. **The Saga Karipuna: an oral version of personal experience**. 2013. 178 p. Dissertation - (Master of Letters - Vernacular Languages) - Gratuate Program in Letters. UNIR, Porto Velho/RO.

Resumo:

A análise linguística da “Saga Karipuna”, uma “narrativa oral de experiência pessoal” de um indígena da etnia Karipuna, foi realizada sob uma perspectiva eminentemente laboviana. O método da pesquisa exploratória, empregado no decurso do trabalho, foi coadjuvado pelas técnicas do levantamento bibliográfico e documental, da observação, da “pesquisa *ex-post-facto*”, da pesquisa participante e da “entrevista não-padronizada”. Do cotejamento entre a teoria laboviana e as sentenças narrativas produzidas pelo informante, observou-se que elas contêm uma dramática e detalhada história do contato do povo Karipuna com a sociedade não-indígena ocorrida em meados da década de 70 do século passado. Esse relato, constituído de 265 sentenças sequenciais ou presas, duas sentenças restritivas e 101 sentenças livres, encerra as diversas categorias formais (orientação, complicação, resolução e coda) e as semânticas (avaliação, relatabilidade, credibilidade, causalidade, atribuição do elogia/culpa, a objetividade) previstas por Labov para “narrativas orais de experiência pessoal”. O resultado hermenêutico final do estudo aponta também para uma reflexão antropológica em relação à dissolução bio-sócio-cultural dos povos indígenas da floresta amazônica brasileira e permite compreender melhor o poder irresistível que esse tipo de narrativa exerce nos ouvintes como refere Labov no seu ensaio de 1997.

Palavras-chave: Narrativas orais; narrativas indígenas; narratologia; cultura indígena; sociolinguística.

Abstract:

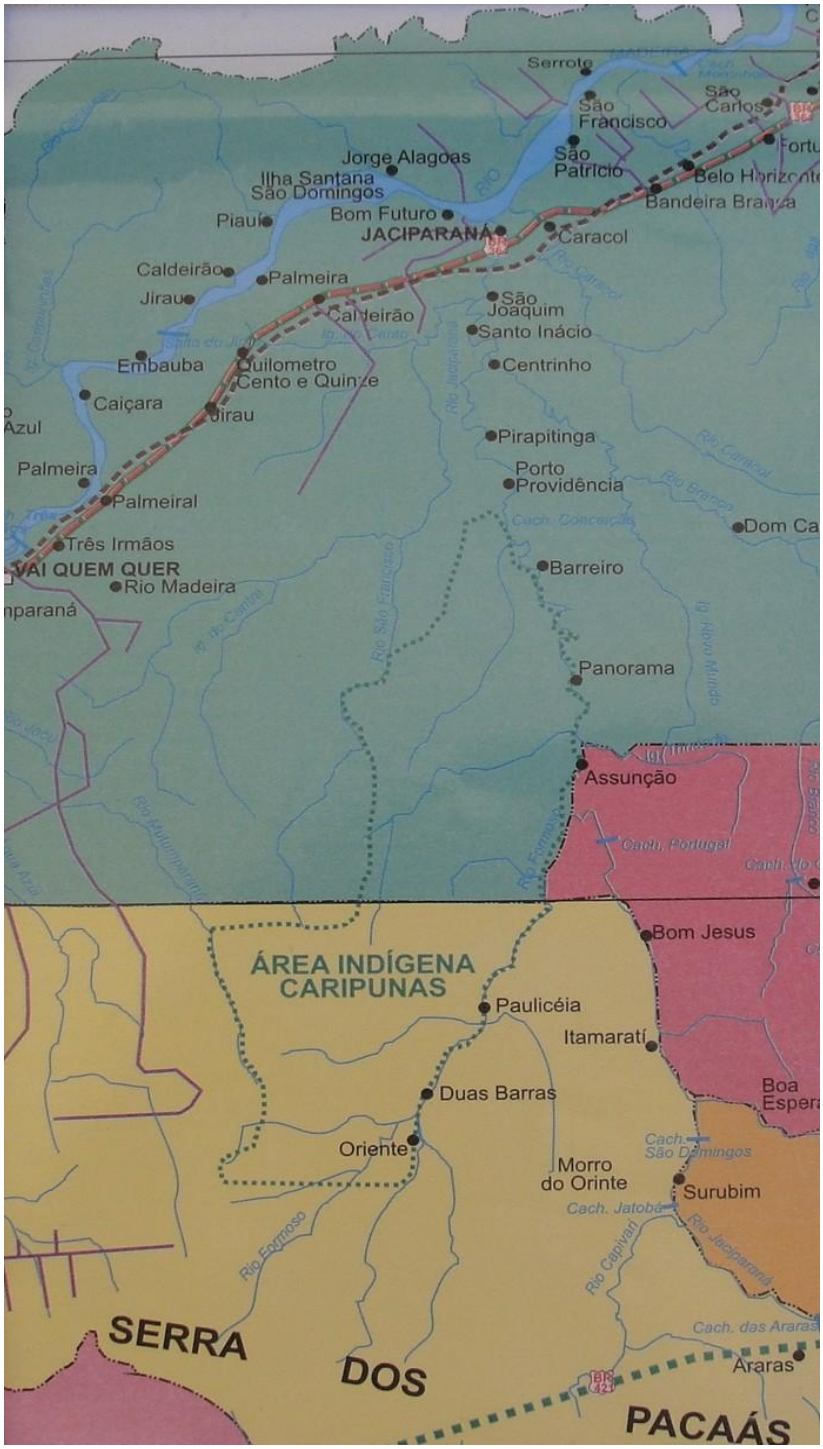
A linguistic analysis of "Saga Karipuna", an "oral version of personal experience" of an indigenous ethnic Karipuna was performed under an eminently Labovian. The method of exploratory research employed during the work, was assisted by the techniques of bibliographic and documentary observation, "research ex-post-facto," the research participant and the "non-standardized interview." Readback of Labovian between theory and narrative sentences produced by the informant, it was observed that they contain a dramatic and detailed history of contact between the people Karipuna and non-indigenous society during the mid-70s of last century. This report, consisting of 265 coordinate clauses, two restricted clauses and 101 free clauses, terminating the formal categories (orientation, complication, resolution and coda) and semantic (evaluation, reportability, credibility, causality, assignment of praise / blame, objectivity) provided by Labov for "oral version of personal experience". The result hermeneutic final this study points also to an anthropological reflection regarding dissolution bio-socio-cultural indigenous peoples of the Amazon rainforest in Brazil and allows us to understand better the irresistible power that this kind of narrative carries us as listeners Labov refers in his essay of 1997.

Key-words: Oral versions, indigenous narratives; narratology; indigenous culture; sociolinguistics.

APÊNDICE 01

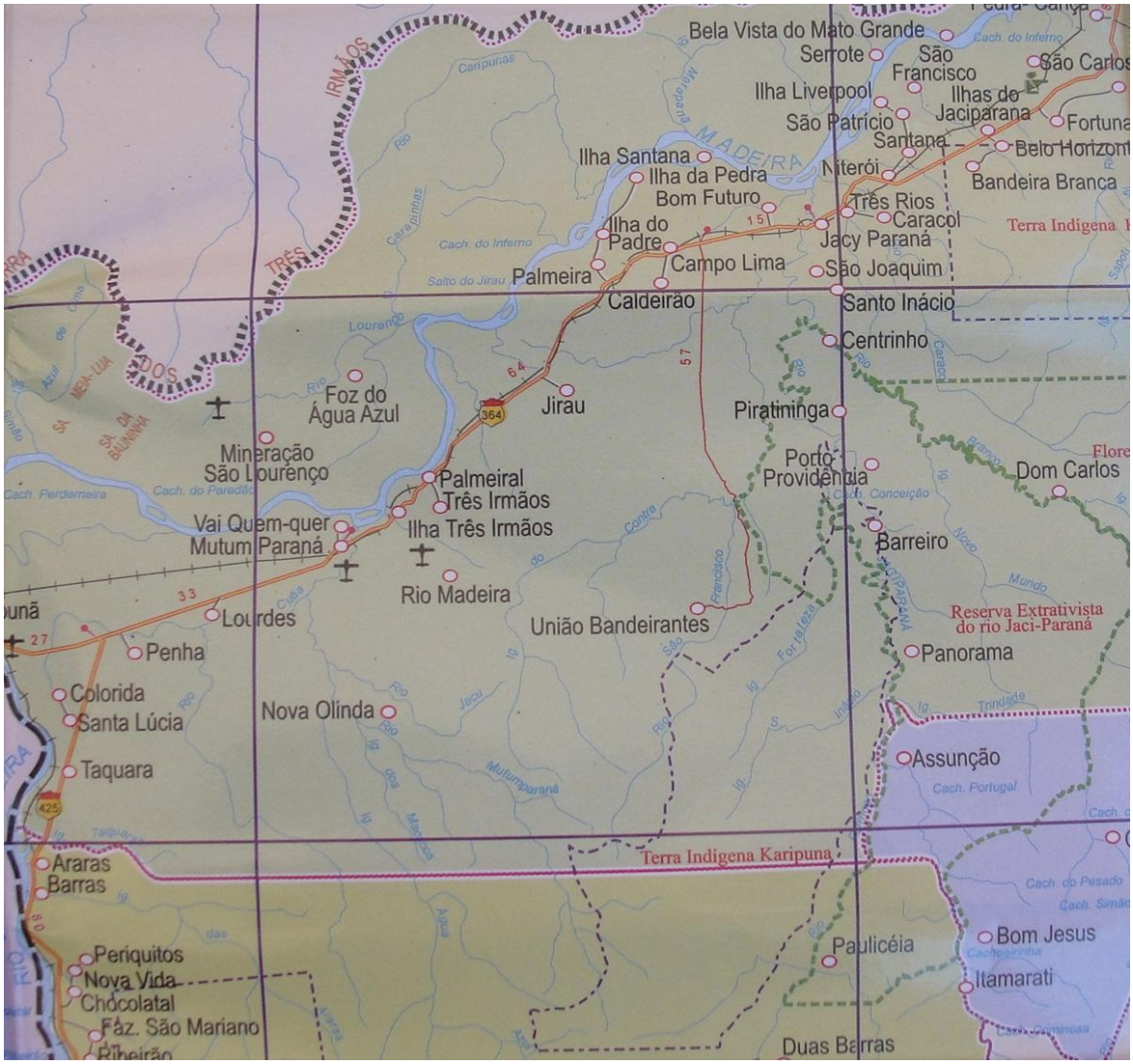
MAPA da TI KARIPUNA 01

(localizada na cidade de JaciParaná do Estado de Rondônia-Brasil)[1]



[1]MAPA DO ESTADO DE RONDÔNIA – Político, Turístico, Rodoviário. São Paulo: Cartomapas Editora e Comércio de Materiais Didáticos Ltda, 2010.

MAPA da TI KARIPUNA 02[2]



[2]MAPA DO ESTADO DE RONDÔNIA – Político, Rodoviário, Turístico, Estatístico. São Paulo: Multimapas, 2010.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

EN	Enunciador-Narrador
ET	Enunciador-Tradutor
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IO	Articulador-Ouvinte
NOEP	Narrativa Oral de Experiência Pessoal
q.v.	Queira Ver
SK	Saga Karipuna
SL	Sentença Livre
SN	Sentença Narrativa
SPI	Serviço de Proteção ao Índio
SR	Sentença Restritiva
SS	Sentença Sequencial
TCLE	Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
TI	Terra Indígena

SUMÁRIO

Apêndice 8

Mapa da TI Karipuna 01 8

Mapa da TI Karipuna 02 9

Lista de Abreviaturas e Siglas 10

Introdução 15

Capítulo I: Cultura, sociedades indígenas e narrativas 24

Capítulo II: O povo Karipuna 37

Capítulo III: Aporte teórico 58

Capítulo IV: Procedimentos metodológicos e *corpus* de análise 72

Capítulo V: Análise linguística 92

Retomando e concluindo 135

Referências 141

Anexos 147

Anexo 01- Trancrição do corpus 147

Anexo 02- Autorização da FUNAI 173

Anexo 03- Declaração da Associação Indígena Karipuna 174

Anexo 04- TCLE dos informantes 175

INTRODUÇÃO

1. Contextualização

A arquimilenar frase do filósofo ateniense Sócrates (469-399 a.C) “Fale para que eu te veja”, um marco cardinal nos estudos da alma humana, continua válida. Há, evidentemente, inúmeras maneiras para se auferir a visão de mundo de um indivíduo, de uma comunidade diferenciada ou mesmo de um povo, de uma nação; de todas elas, porém, ouvir as vozes, deixar falar as vozes, a mais adequada e eficaz como demosntram inúmeras evidências.

Partindo desse princípio, e valendo-se da proposta da Universidade Federal de Rondônia em oferecer, através de seu curso de Letras, um Mestrado Acadêmico tendo como uma de suas linhas de pesquisa “Estudos de Cultura e Literatura” e, portanto, com possibilidade de se

> analisar os processos discursivos como experiências culturais na sua diversidade e nos seus vínculos entre os vários matizes da brasilidade poliglota: ribeirinhos, barbadianos, feirantes, quilombolas, indígenas etc. relativos a diferentes períodos históricos ou práticas socioculturais” (cf. o Projeto do Mestrado, item I – Natureza e Características do Curso[3]),

imediatamente surgiu a ideia de trabalhar as narrativas orais amazônicas, particularmente, as do povo Karipuna, Estado de Rondônia.

Como etapa subsequente, iniciou-se a busca de informações bibliográficas locais e regionais a respeito desse assunto e fundamentação teórica universal compatível para dar conta da magnitude desse fenômeno.

Em relação à primeira questão, dentre as diversificadas narrativas orais amazônicas, chamou atenção particular relatos de alguns membros do povo indígena karipuna, sua história e seus mitos, ouvidos durante um jantar num dos mirantes do Rio Madeira, em Porto Velho. A partir desse interesse, a leitura de “Tradição oral e produção de narrativas” de Waldemar Ferreira Netto (2008) desencadeou a busca de informações a esse respeito em livros e sites postados na internet. Esse procedimento, embora tivesse proporcionado uma visão mais

---

[3] Mestrado em Letras da Universidade Federal de Rondônia. Disponível em: <http://www.mestradoemletras.unir.br/?pag=estatica&id=644&titulo=Sele%E7%E3o%202011>.

clara do assunto, carecia de uma constatação mais objetiva, principalmente para quem não tem autoctonia rondoniense. A oportunidade surgiu durante a realização do ABRALIN em CENA, Congresso da Associação Brasileira de Linguística, realizado em Porto Velho entre os dias 13 a 18 de setembro de 2010. A convite do Prof. Dr. Aryon Dall´Igna Rodrigues e da Profa. Dra. Ana Suelly Arruda Câmara Cabral, ambos docentes da UnB, esta pesquisadora acompanhou esses dois linguistas indigenistas a uma visita à Funai de Porto Velho, localizados à Rua Rui Barbosa, n.º 1407, no Bairro Agriolândia. Durante a longa conversa com os indígenas Batiti Karipuna (cacique) e seu primo Adriano Tagare'i Karipuna o interesse para estudar as narrativas dessa etnia firmou-se definitivamente. Por conta disso, em meados de dezembro do mesmo ano, a pesquisadorarealizou mais uma visita aos alojamentos da FUNAI em Porto Velho para familiarizar-se com a família Karipuna ali hospedada, ocasião em que mais detalhes da história do contato foram ouvidos. Dessas audições, constatou-se, de fato, que as narrativas orais daquela etnia conservam vivos muitos detalhes a respeito dos fatos ocorridos no primeiro contato com os não-indígenas na década de 70 do século passado bem como seus desdobramentos; constatou-se também que os poucos remanescentes daquele evento histórico guardam ainda na memória mitos, lendas, causos e histórias reais cujo cenário de fundo são os espaços da floresta amazônica, notadamente seus rios, sua fauna e sua flora.

A partir de então, as conversas com alguns indígenas Karipuna nas dependências da Funai de Porto Velho se intensificaram e, entre outras tantas riquezas deles hauridas surgiu a possibilidade de gravar a história de contato ou, como foi nomeada mais tarde "Saga Karipuna". Desse aprendizado, percebeu-se que dois irmãos, Aripã e Katiká[4],eram os indígenas Karipuna que testemunharam e vivenciaram os fatos e os desdobramentos correspondentes ao primeiro contato e, desses dois, Aripã Karipuna, era o que guardava na memória lembranças mais vivas e detalhadas. Passou-se, então, a ouvir as vozes de ambos, diretamente ou por meio de um tradutor, e isso permitiu que esta pesquisadora tomasse consciência, ainda que parcial, da sua saga, que se tornou dramática a partir do momento em que o "homem branco" entrou definitivamente em sua história.

[4]pronunciado [KatΣi◡ka].

Depois da primeira visita, seguiram-se muitos outras, sempre nas dependências da Funai de Porto Velho, enquanto o projeto caminhava junto aos órgãos competentes para legalizar a pesquisa. Somente no dia 17 de maio de 2012, no gabinete do Chefe da Coordenação Técnica da FUNAI/PVH/RO, Reginilson Jacob de Oliveira, com a presença do cacique Batiti Karipuna e seu primo Adriano Tangare'i Karipuna, foi assinado o termo de autorização para ingresso em TI Karipuna[5], quase dois anos após a primeira visita em companhia do professor Dr. Aryon D. Rodrigues. Todavia, como essa autorização, apesar de decorridos seis meses, ainda não foi homologada pelo CEP da Unir e pelo CONEP, a gravação da "Saga karipuna: uma narrativa oral de experiência pessoal", objeto desta dissertação, foi realizada no mês de julho de 2012 no mesmo local da primeira conversa ocorrida em 2010, ou seja, nas dependências da Funai de Porto Velho.

2. Delimitação da pesquisa

Se de um lado o tipo pesquisa realizado, neste trabalho,assemelha-se aàquele(s) de que fala Labov (1997, p. 1), ou seja, "*um método de trabalho de campo*" aplicado nas dependências da Funai de Porto Velho, de outro, difere bastante quanto à motivação. Naquele, o objetivo foi estimular a "produção de narrativas orais de experiência pessoal", que se mostravam, na avaliação dele, mais eficazes; neste, a investigação tem um propósito pontual: "ouvir as vozes" e, ainda mais especificamente, "ouvir a voz" de um representante da etnia Karipuna, do indígena Aripã, um dos poucos remanescentes do primeiro contato ocorrido na década de 70 do século passado, provavelmente o mais emblemático entre eles, um patriarca, aquele que mais de perto viveu a experiência trágica, que mudou para sempre e radicalmente a sua vida e a de seu povo. Neste caso, a pergunta disparadora teve um endereço certo e não aleatório, não teve por objetivo ouvir e gravar uma "narrativa oral de experiência pessoal" (NOEP) qualquer, mas "a" narrativa, a que relatasse uma "experiência pessoal", sim, mas a que fizesse menção à história do primeiro contado dos karipuna com os não-indígenas, que relembrasse os momentos cruciais e imediatamente subsequentes vividos pelo

[5] Ver anexo 1.

EN[6]e pelo seu povo a partir do dia em que o “homem branco” passou a lhes ditar e impor regras de convivência.

Essa NOEP, a “Saga Karipuna”, fecunda em incidentes, repleta de eventos fortes, que marcaram indelevelmente a alma dos “*ahé*”[7], o povo Karipunaé, pois, o objeto central deste estudo, o foco principal do presente trabalho e Aripã, o grande protagonista do relato, o principal locutor ou seu EN, embora permanentemente coadjuvado por André, seu sobrinho, o enunciador-tradutor (ET) e com participação esporádica da pesquisadora, a interlocutora-ouvinte (IO).

3. Problematização

Estudos de narrativas literárias foram e serão objeto de estudo entre os estudiosos do assunto na maior parte do globo terrestre; as narrativas orais também apresentam um vasto histórico de trabalhos já realizados e em processo de realização, sobretudo após o surgimento da sociolinguística. Em relação aos estudos de “narrativas orais de experiência pessoal”, porém, a constatação não parece ser a mesma. Embora estudos com essa característica também não sejam novidade tanto no Brasil como fora dele, conforme aponta a fundamentação teórica desta dissertação, narrativas dessa natureza e com viés indígena, salvo melhor juízo, ainda não foram analisadas, pelo menos na Amazônia Ocidental brasileira. Daí recair sobre esse trabalho uma responsabilidade ainda maior já que sobre esse tecido linguístico, até onde se sabe, nenhum olhar ainda foi direcionado, notadamente se for levando em conta a especificidade desta pesquisa, que quer descrever a estrutura formal da NOEP, o comportamento verbal do EN no decurso do relato e a reação do ouvinte (neste caso, a pesquisadora), ao conteúdo que está sendo apresentado. Nesse sentido, algumas questões precisam ser levantadas e examinadas em detalhes para que, ao final do trabalho, seja possível apropriar-se, em parte, pelo menos, do fenômeno linguístico narrativo contido na “Saga Karipuna”. Dentre essas questões, pode-se mencionar aquelas relativas às técnicas linguísticas implícitas empregadas pelo EN enquanto reporta eventos passados, considerada como fazendo parte

[6]EN- Enuciador Narrador
[7] “Nós” na língua karipuna.

importante do rol de sua experiência de vida; as referentes aos eventos relatados e entre eles aquele que poderia ser ser considerado como o mais relatável; a forma que o EN emprega para manter o turno de sua fala e como faz para conferir credibilidade acerca dos eventos que estão sendo relatados. Esses são alguns dos aspectos que precisam ser examinados e analisados em trabalhos que envolvem “narrativas orais de experiência pessoal” e, portanto, de forma pontual nesta dissertação.

4. Objetivo: geral e específicos

O objetivo central desta dissertação está voltado para o estudo linguístico de uma NOEP apresentada por um indígena da etnia Karipuna e sobre esse corpus realizar um estudo hermenêutico sob uma ótica eminentemente laboviana.

Para isso, foram estabelecidos como objetivos específicos verificar, num primeiro momento, as categorias formais da narrativa entre as quais as do resumo, da orientação, da complicação, da resolução e da coda; num segundo momento, investigar as categorias semânticas presentes na narrativa tais como a avaliação, a relatabilidade, a credibilidade, a causalidade, a atribuição de elogio/culpa e a objetividade.

5.Relevância(s)

O estudo científico das narrativas e sua estrutura justificam-se *per se*. Trata-se, em primeiro lugar, de uma atividade cognitiva, que gera e dissemina conhecimento e que, ao discorrer sobre questões de caráter local, propõe discussões de alcance universal. Ao lado disso, a temática aqui proposta se enquadra numa das questões de suma importância para as ciências humanas porque envolve reflexão linguística, sociolinguística, narratológica, antropológica, sociológica, psicológica etc. Não é de hoje que o homem se debruça sobre o tema das narrativas. Origens documentadas acerca da estrutura das narrativas remontam aos trabalhos de Aristóteles, que em sua obra “Arte Poética” (2003)

descreve as características do bom drama. A poética aristotélica, porém, se atém às artes narrativas do teatro e da poesia, época em que a oralidade, em geral, não era vista como um objeto importante a ser trabalhado, principalmente quando assume formas populares, que os gregos denominavam de *koiné*, uma variedade, segundo eles, decadente do grego dos sábios, indigna, pois, de atenção. Nas décadas de 1920 e 1930, fazendo um grande recorte bibliográfico, as pesquisas dos formalistas russos atualizam a poética aristotélica importando-se com narrativas da cultura popular (contos de fadas e folclore), como o faz Vladimir Propp (LAFETÁ, 2004, p. 79). Ainda assim, as atenções se voltam mais para as formas escritas e literárias. Quando Saussure (1969, p. 15-25), no início do século XX, registra a dicotomia *langue* e *parole*, em que atribui a esta última um papel subsidiário ou acessório em relação à primeira, deflagra a atenção dos estudiosos sobre o fenômeno da oralidade. Com o surgimento da sociolinguística nos anos 60 do século passado, sobretudo com os trabalhos de Labov (1966) a fala, sua organização, suas funções, sua complexidade, ganha importância vertiginosa e crescente. A partir daí, muitíssimos trabalhos voltam-se ao estudo da fala, cada vez mais direcionados para as formas de conversação, entre os quais aqueles relacionados às narrativas. No ano seguinte, para não ir muito além do foco deste trabalho, Labov (1967), em parceria com Waletzky, publica um estudo específico acerca da análise da narrativa e trinta anos mais tarde, Labov (1997) retoma o assunto com um ensaio contendo uma proposta para a análise de “narrativas orais de experiência pessoal”. A mais que milenar trajetória do estudo das narrativas parece não deixar dúvidas em relação à relevância e a importância desse assunto para os estudos cientifícos da área das humanidades. Para o Mestrado em Letras da Unir, especificamente, o tema das narrativas está estreitamento vinculado com o seu projeto original e como uma de suas duas linhas de pesquisa, a que trata especificamente dos “Estudos de Cultura e de Literatura”.

O estudo de narrativas, seja qual for o foco, é também de extrema importância, como comprovam vários estudos já realizados, já que a aplicação de procedimentos analíticos e técnicos voltados aos estudos de textos orais podem revelar em sua superfície, e frequentemente o fazem, formas universais e genuínas da organização da mente de nossa espécie, formas universais e

genuínas de ver e interpretar o mundo, formas reveladoras de porões recônditos da alma humana, da memória coletiva e individual, da identidade étnica de um agrupamento, enfim.

Por fim, o estudo das narrativas, sobretudo as “orais de experiência pessoal”, notadamente quando os informantes fazem parte de uma minoria étnica, como é o caso do povo karipuna de Rondônia, ganha uma notável relevância na medida em que lhe confere visibilidade acadêmica e, sobretudo, social. Estudos desse jaez iluminam e reafirmam a realidade desse povo indígena e clamam pelo seu direito pleno à cidadania brasileira, num país que, embora teime em se dizer homogêneo, é, na realidade, um imenso mosaico linguístico e cultural[8], para não fugir à proposição desta dissertação, repleto de riquíssimas diferenças, mas também de desigualdades sociais.

6. Justificativas

A “Saga Karipuna: uma narrativa oral de experiência pessoal” se reveste de particular interesse e importância uma vez que, do total de indivíduos contatados na década de 70 do século passado, apenas dois, os irmãos Aripã e Katiká[9], estão ainda vivos, ambos na faixa etária dos sessenta para setenta anos. Batiti, filho de Aripã e atual cacique, naquela ocasião era muito pequeno e pouco se lembra daquele acontecimento. Assim, antes que seja tarde demais, é preciso, paralelamente aos documentos que registram o fato, ouvir a história dos Karipuna contada por eles mesmos, ou seja, é preciso “ouvir as vozes”, é preciso “deixar que falem” de sua história, a partir do seu ponto de vista. Por inúmeras razões (LEÃO et. al., 2004, p. 21-37; 101-2; AZANHA e LEÃO, 2005), a genuína cultura Karipuna, sua língua e seus costumes, mais do que seu povo, corre o risco de

---

[8] “[...] como experiências culturais na sua diversidade e nos seus vínculos entre os vários matizes da brasilidade poliglota (ribeirinhos, barbadianos, feirantes, quilombolas, indígenas, etc.), com discursos literários ou não, relativos a diferentes períodos históricos ou práticas socioculturais, interconectadas ou não”. Disponível em: http://www.mestradoemletras.unir.br/?pag=estatica&id=511&titulo=Linhas%20de%20Pesquisa). Acesso em : 11 set. 2012.

[9] Tanto no site <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-de-rondonia/print> quanto no “Estudo socioeconômico sobre as terras e povos indígenas situados na área de influência dos empreendimentos do rio Madeira (UHEs Jirau e Santo Antonio)” Gilberto Azanha e Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão e Auxiliadora Cruz de Sá Leão, Gilberto Azanha e Luis Carlos Maretto, autores respectivos, se referem à Katiká (pronunciado [κατΣι∪κα]como Katsiká, embora ela própria desconheça essa denominação.

desaparecer. O que relatórios, monografias, teses, sites dizem a respeito dos Karipuna de Rondônia é apenas um lado da moeda. O que se pretende com esta dissertação é resgatar a pré-história e a história contemporânea do povo Karipuna a partir de seus testemunhos, de seu modo de pensar os fatos, a partir de sua forma de ver e compreender o mundo e, portanto, com a menor interferência possível dos não-indígenas. Por terem sobrevivido em meio a tantas condições desfavoráveis, os Karipuna necessitam de que sua "saga" seja desvelada a partir de suas vozes para que sua identidade ganhe maior visibilidade e seja motivo de orgulho e de luta por seus direitos como legítimos cidadãos brasileiros que são.

7. As hipóteses

Das diversas conversas mantidas com os Karipuna nas dependências da Funai de Porto Velho, mormete aquelas mantidas com Aripã Karipuna, com seu filho Batiti, seus sobrinhos Adriano e André, da leitura e do estudo apriorístico da transcrição da "Saga Karipuna" relatada pelo Aripã, seu EN, há fortes razões para se crer, a partir, sobretudo dos estudos de Labov (1997) que se trata, efetivamente, de uma NOEP porque contém: a) um evento passado, que ele considera como fazendo parte importante do rol de sua experiência de vida; b) que no seu bojo se encontram enventos que são mais relatáveis que outros; c), que as técnicas linguísticas, que ele utiliza de forma inconsciente, naturalmente, conseguem equilibradamente manter o turno de sua fala e conferem credibilidade ao que está sendo relatado; d) como se apresenta, é uma forma privilegiada e refinada de discurso, que, independente de seu prestígio,consegue ter papel central em quase todas as conversas; e) tem todas as características de um "evento de fala bem formado, com um começo, um meio e um fim" de que fala Labov (1997, p. 2); f) e, finalmente, que de sua organização e de seu conteúdo "A SAGA KARIPUNA" reflete a cultura genuína de um indivíduo e de seu povopodendo-se haurir de sua narrativa a sua forma de ler e interpretar o mundo.

8. A estrutura da dissertação

Esta dissertação de Mestrado é constituída de uma introdução seguida de quatro capítulos e uma seção destinada à conclusão ou às considerações finais. Na introdução, são apresentados a contextualização, a delimitação, a problematização, os objetivos geral e específicos, a relevância para o estudo das narrativas, as justificativas para o estudo específico da “Saga Karipuna: uma narrativa de experiência pessoal” e algumas hipóteses ou alguns princípios de natureza apriorística a respeito desse tema.

Oprimeiro capítulo, por conta das idiossincrasias desse c*orpus* recolhido, recupera alguns conceitos de cultura e os relaciona aos grupos indígenas; o segundo situa os Karipuna dentro do grande contexto indígena brasileiro e descreve parte de sua trajetória documentada (do século XVII até os dias atuais); o terceiro apresenta o aporte teórico específico para a sustentação da análise linguística da NOEP recolhida em trabalho de campo cujos fundamentos se concentram nos estudos labovianos; o quarto é dedicado a apresentar os procedimentos metodológicos adotados ao longo do trabalho; o quinto mostra a análise linguística da NOEP relatada pelo informante; e, finalmente, no último tópico do trabalho, são retomados os objetivos formulados no início da dissertação e apresentadas as principais conclusões ou considerações que serão extraídas do trabalho analítico realizado.

CAPÍTULO I

CULTURA, SOCIEDADES INDÍGENAS e NARRATIVAS

1. Cultura

A palavra “cultura” é um termo muito utilizado pela maioria das pessoas, embora o conceito antropológico que lhe subjaz não é de tão fácil compreensão. Historicamente, todavia, a definição mais refinada desse termo tem origem na antiguidade clássica. Quando Confúcio, (551-479 a.C.) afirma que “*A natureza dos homens é a mesma, são os seus hábitos que os mantêm separados*” ou quando Heródoto (484-424 a.C.) descreve os lícios como um povo que “*têm costume singular pelo qual diferem de todas as outras nações do mundo*” (apud LARAIA, 2000, p. 10) está subentendendo que determinados grupos sociais apresentam um “*conjunto de padrões de comportamento, crenças, conhecimentos, costumes etc. que os distinguem de todos os outros e, portanto, suas afirmações ou descrições se inserem no que hoje a ciência antropológica entende como “cultura*”. É com esse sentido o que diz Silva (1988, p. 5) na primeira página de seu livro “Índios”: “*Agora, o que é preciso gravar bem, é que cada grupo de pessoas que vem juntas, acaba por dar significados próprios às coisas. Próprios no sentido de que são produzidos por aquele grupo humano em particular*”.

Para essa autora, o termo cultura pode ser definido de quatro modos:

> 1°) Que toda cultura é um código simbólico, construído socialmente (pelos grupos sociais – pelas pessoas reunidas em sociedades), compartilhado por todos os membros do grupo social que a construiu; 2°) Que é possível aprender modos novos, diferentes dos nossos, de ver o mundo e dar significado às coisas. Ou seja, a comunicação é possível entre culturas diversas; 3°) Que as culturas vão se modificando porque a situação dos grupos humanos no mundo vai historicamente se transformando também. Se as experiências concretas de vida se modificam, as pessoas precisam encontrar novos símbolos que traduzam ou expressem os significados que elas vão atribuindo às novas situações que vão vivendo; 4°) Há, ainda, uma quarta lição, fundamental: há uma igualdade básica entre os seres humanos, e há uma capacidade – comum a todos – de produção de cultura.

Junqueira (1999, p. 17) define “cultura” como “O conjunto de símbolos de uma sociedade”. Para essa autora, o que caracterizou a cultura humana nos seus primórdios foi a “partilha” e a “coesão”.

> No início da humanidade pequenos grupos orgainzarvam sua vida social em torno de acampamentos para onde era levado o produto de caça e da coleta. A cooperação e a divisão do trabalho permitiram a formação de pequenas sociedades coesas que conseguiam, através desse arranjo, suprir suas n ecessidades materiais e garantir mais estabilidade à educação prolongada das crianças que, por características da espécie, mantimham-se dependendentes até, mais ou menos os nove anos. Um traço básico desse estilo de vida deve ter sido a coesão interna, conseguida através de decisões coletivas e do controle de atitudes mais agressivas e competitivas do grupo (JUNQUEIRA, 1999, p. 18-9).

A afirmação de Heródoto colocada acima carrega dentro de si também o conceito de “etnocentrismo[10], um importante detalhe para a compreensão e apreensão ampla do que vem a ser “cultura”. É o próprio Heródoto quem o define: “*Se oferecêssemos aos homens a escolha de todos os costumes do mundo, aqueles que lhes parecessem melhor, eles examinariam a totalidade e acabariam preferindo os seus próprios costumes, tão convencidos estão de que estes são melhores do que todos os outros*.” (LARAIA, 2000, p. 11).

2. Cultura e Sociedades indígenas

A esse respeito, e especificamente em relação aos indígenas, é esclarecedora a afirmação de Montaigne (1533-1572) sobre os costumes do povo Tupi: “*Tudo isso é interessante, mas, que diabo, essa gente não usa calças.*” (LARAIA, 2000, p. 14).

Ao analisar, pois, aspectos étnicos de um agrupamento humano, indígena ou não, cabe ao pesquisador entender, como afirma Silva (1998, p. 9) “*O direito do outro ser diferente, falar diferente, viver diferente, pensar diferente*”, ou seja, cada agrupamento humano em si, com suas idiossincrasias, com suas particularidades e, portanto, sem conclusões generalizantes precipitadas e, pior, carregadas de preconceitos.

---

[10] “Visão de mundo característica de quem considera o seu grupo étnico, nação ou nacionalidade socialmente mais importante do que os demais”, cf. DICIONÁRIO HOUAISS.

Isso não prescinde o pesquisador de levar em consideração critérios das "áreas culturais", ou seja, "*áreas geográficas cujos povos compartilham certos elementos culturais*" ou das 'fronteiras da civilização', que leva em consideração o "*tipo de contacto que determinado agrupamento humano teve, como no caso dos indígenas de Rondônia, com "grupos extrativistas*" (SILVA, 1988, p. 17-8). Isso porque, diferente do senso comum, os povos indígenas em geral, e os da Amazônia, em particular, são *pluriculturais*, como, aliás, o próprio Brasil (RIBEIRO, 1995). Silva (1988, p. 18) resume assim a necessidade de classificação dos povos indígenas:

> Porque há necessidade de classificação; porque há muita diversidade entre os índios. Há a língua, há a relação que estabelece com o meio em que vivem (a adaptação ecológica); há as migrações; há a história e o tipo de contato que grupos indígenas estabelecem entre si; há o contato deles com os não-índios, e em situações também muito variadas. E tudo isso tem relação com suas culturas respectivas e tem impacto sobre elas.

Além disso, para compreender de forma mais acurada possível uma sociedade indígena, que preserva ou não costumes ancestrais, é preciso acompanhar o seu ciclo da vida, isto é, o percurso que vai do nascimento à morte, no interior dessa comunidade. Assim, segundo Silva (1988, p. 20-31) é necessário observar, por exemplo, como eles entendem o nascimento de um novo ser, como é vista a questão do gênero, como estabelecem os graus de parentesco, como enxergam a infância, a adolescência, a maturidade, a política, a religião e o fim da vida. Se o grupo indígena já mantém algum contato com os não-indígenas, é preciso também atentar para as formas de reação desse agrupamento a outros segmentos da sociedade brasileira, como veem sua condição de indígena, seus direitos e, sobretudo, como trabalham a questão da terra (SILVA, 1988, p. 32-39).

Mas a questão indígena também envolve outras nuanças tratadas por diversos autores entre os quais Oliveira (1972, 1976) e Oliveira Filho (1999).

Oliveira (1972) aborda as relações entre os indígenas e os não-indígenas esclarecendo questões como o futuro das populações tribais (*sic*) a partir do contato com a "civilização cristã Ocidental", as formas mais típicas de contato entre essas civilizações; as políticas indigenistas que denotam o indigenismo como atitude colonialista de nossa sociedade; a mistificação como traço deformador do indígena; as possíveis conjugações entre esses dois segmentos

humanos, o papel dos órgãos oficiais na política de integração do indígena brasileiro. Para esse autor, fazer uma “sociologia dentro da antropologia” ou uma “antropologia crítica” é realizar um trabalho que junte às preocupações descritivas e teóricas a clara consciência de que não basta somente conhecer formas sociais bastante distintas das nossas, mas, a partir do entendimento dessa alteridade, compreender melhor a nossa própria sociedade. Pondera ainda esse autor que, ante as evidências dos fatos (doenças, insegurança, desaparecimento da autoestima, apropriação territorial etc. dos povos indígenas em geral), é indispensável reconhecer que a sociologia do Brasil indígena é uma sociologia da espoliação e da destruição.

Oliveira (1972) levanta a questão da “fricção interétnica”, no lugar de “aculturação” ou “mudança social”, sob o prisma sociológico, ampliando a compreensão dos fenômenos decorrentes do contato interétnico específicos da situação indígena no Brasil, principalmente quando o mundo dos não-indígenas, em sua feição regional, é tomado não apenas como seu agente estimulador, mas como foco explicativo do processo de mudança.

Oliveira (1976), a partir dos Terena[11], procura descrever realisticamente as condições de acomodação dos povos indígenas no interior da sociedade nacional e o tributo que pagam em decorrência do contato interétnico. O autor explica o teor do processo de assimilação parcial já que a identidade indígena é muito mais resistente do que se poderia supor diante da extrema deteriorização da cultura tribal e revela os fatores responsáveis pela manutenção da sua identidade. Da tensão entre mecanismos assimiladores e contra-assimiladores, afirma, surge a figura do “bugre”, como uma categoria engendrada por um sistema de relações interétnicas altamente alienador. A transformação do indígena em “civilizado” é somente realizada à condição de tornar-se bugre, um “civilizado” entre aspas, de segunda classe, repositório de uma infinidade de estereótipos de definidores de homens que não sendo nem indígena, em não-indígena, estão à margem, numa espécie de “limbo social”.

Oliveira Filho (1999) organiza em seu nome sete artigos, dois de sua autoria, que investigam problemáticas teóricas bastante diferenciadas e, ao

[11]TERENA: “*Povo indígena da família linguística Aruak, que habita terras do Estado do Mato Grosso do Sul*”. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/terena. Acesso em: 23 out. 2013.

refletirem sobre os indígenas do Brasil, compõem um rico conjunto de que alia pesquisa empírica e grandes questionamentos.

O primeiro artigo, assinado por Seeger, Matta e Castro (In: OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 11-29), acentua

> a necessidade de uma análise comparativa em nível amplo sobre o simbolismo corporal como linguagem básica da estrutura social dos grupos sul-americanos, em articulação com outras perspectivas: espaço social e tempo social" (p. 25) bem como "a necessidade de se tomar o discurso indígena sobre a corporalidade e a pessoa como informador da práxis social concreta e única via não-etnocêntrica de inteligibilidade desta práxis. Uma localização na noção de pessoa, e na corporalidade como idioma focal, evita ademais os cortes etnocêntricos em domínio ou instâncias sociais como 'parentesco', 'economia', 'religião' (p. 25-26).

O segundo, assinado por Castro (In: OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 31-41), trata da "fabricação do corpo" em que a

> lógica da incorporação/excorporação de substâncias críticas constitui o corpo xinguano em sua trajetória do nascimento à morte e se manifesta com mais força nos momentos de reclusão, [...] em que o corpo é manipulado segundo essa lógica (p. 38).

O terceiro, também assinado por Castro (In: OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 43-83), descreve alguns "*aspectos de uma lógica sensíve*l (LÉVI-STRAUSS, 1962) *Yawalapíti que, tendo referenciais na experiência sensível-concreta, funcionam como o esqueleto da cosmologia deste grupo indígena no Alto Xingu*" (p. 43).

O quarto, assinado pelo próprio organizador (In: OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 84-134),trata dos relatos de viagem no Alto Solimões durante os séculos XVIII e XIX. Depois de discutir amplamente o tema, o autor afirma que

> de modo algum a etnografia dos viajantes pode ser vista como unidade, uma vez que os diferentes tipos de viajantes obedecem a pressões econômico-sociais bem distintas e servem-se de esquemas mentais muito diferentes". E, em seguida, conclui: "A categoria de viajante revela-se, portanto, uma base enganosa para propiciar a homogeneidade das descrições de que precisaria o antropólogo atual para utilizar tais relatos como uma verdadeira etnografia" (p. 134).

O quinto, assinado por Souza Lima (In: OLIVEIRA FILHO, 1999, p 149-204), examina a questão do indigenismo, do autoritarismo e da nacionalidade em relação à "*constituição do discurso e da prática da proteção fraternal do Brasil*" (p. 149). Depois de quase 60 páginas de densos argumentos, o autor conclui que

> Romper com esse sistema de representações e práticas é, não só realizar uma ruptura com as formas de participação específica dos intelectuais nesse campo e, em especial, viabilizar a constituição de um campo de produção científica sobre o assunto, como também redefinir, ainda que enquanto projeto, as condições de existência dessa luta (p. 198);

O sexto, novamente assinado pelo organizador o livro, descreve uma experiência realizada no campo da antropologia aplicada e vinculada à FUNAI, órgão indigenista oficial. Ao final, conclui que:

> seria extremamente positivo se as universidades e os organismos de amparo à pesquisa [...] passassem a ver a antropologia aplicada como um desdobramento legítimo da vida acadêmica, como uma atividade de pesquisa e uma área de formação de conhecimentos" (p. 238); Isso forneceria condições ao antropólogo para realizar projetos de desenvolvimento comunitário definidos a mais longo prazo e com as garantias mínimas de autonomia e continuidade indispensáveis a sua execução (p. 238).

Essa perspectiva possibilitaria tanto que fossem muito mais eficazes as consequências práticas pretendidas em termos de apoio e assistência ao grupo indígena considerado quanto o desenvolvimento de modelos novos de ação indigenista que viesse substituir, seja o empirismo de pesquisadores bem intencionados, sejam as rotinas administrativas da ação oficial (p. 238).

O sétimo, assinado por Leite, Soares e Souza (In: OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 241-264), fala da "*realidade psicológica das descrições linguísticas*" relativas ao "*papel do aluno na alfabetização de grupos indígenas*" (p. 241). Em busca desse objetivo, as autoras apresentam as pré-condições para a alfabetização, falam da fonologia, da morfofonologia, da morfologia e da sintaxe da língua tapirapé[12], relatam o histórico da introdução da alfabetização entre esses indígenas, os problemas que tiveram que enfrentar, o papel do aluno nesse processo e a cartilha que propuseram para então concluir que:

---

[12]"*Os Tapirapé constituem um povo Tupi-Guarani habitante da região da serra do Urubu Branco, no Mato Grosso*". Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapirape>. Acesso em: 23 out. 2012.

> a alfabetização deve ser encarada como um processo constante que sempre se renova e modifica. A confecção de uma cartilha não significa o encerramento desse constante devenir que é o conhecer e entender uma língua e uma sociedade cujas bases de posicionamento no mundo diferem, em alguns pontos, radicalmente de nossa concepção. Também se viu que não há uma única análise linguística e nem mesmo uma única solução para os problemas pedagógicos. O linguista deve fornecer as várias propostas de análise e o professor precisa entender o alcance e limitações de cada uma delas, observando as aceitações ou as recusas e procurando os meios didáticos para pô-las à prova. Ao aluno é que cabe a decisão, pois é ele quem sabe a sua língua. É ele, pois, o principal ator nesse drama. E só com o entrosamento sistemático e contínuo entre ele, o professor e o linguista, é que poderão ocorrer menos erros e distorções. (p. 262)

6.3Narrativas na identificação de grupos étnicos

Segundo Barth (1998), o reconhecimento de umgrupoétnico dá-se pela aceitação de fatoressocialmenterelevantes estabelecidos pelospróprios membros desse grupo, a partirnãosó de sinaisousignos culturais objetivosque as pessoas exibem parademonstrarsuaidentidade, mas, principalmente, pelospadrões de moralidade e de excelência pelas quais as açõessão julgadas. Barth (1998) propôs quemembros de umgrupo queiram sertratados, interpretados e julgados a partir dos padrões de moralidade e de excelência a que pretendem sujeitar-se. Desse ponto de vista, a transmissão dessas características culturais, materiaisouimateriais, exigem ummeiopróprio e adequado como o das narrativas, em sua grande variedade de gêneros, que parecem cumprir bem esse papel. Essas transformações não se restringem às mudanças individuais de comportamento, mas atingem toda uma sociedade, de talformaque a suareorganização é inevitável. Dentreelas, a transformação de uma sociedadesemEstadopara uma sociedadecomEstado é a maisevidente. Gellner (1993) assume a proposição de Max Weber ([1904/1905] 1966) que afirma ser o Estadoaquelainstituiçãoouconjunto de instituiçõesespecialmente consagradas à manutenção da ordem (quaisquer que sejam as suas outras funções) e de queele existe onde existam instituições especializadas na manutenção da ordem, como as forçaspoliciais e os tribunais, separadas do resto da vidasocial, assumindo que essas instituiçõessão o Estado. Gellner (1993) pressupõe que a coerção de

diversosgrupos como forma de subordinação a um poder centralizador bemdefinido. A formação do Estado conjuga-se, pois, com o estabelecimento de gruposdominantespoderososque submetem outrosgruposouseuspróprios pares. A submissãoporsuaveznão necessita decorrer do exercício da violência, mastãosomente da capacidade de demonstrá-la como latência desequilibradora nas relações intersocietais. Na Amazônia *lato sensu* e em Rondônia, em particular, a força coercitiva do Estado, a do Império e a da República, exerceram e exercem papel avassalador, consciente ou inconscientemente, muitas vezes de forma velada, sobre as culturas não estatais, particularmente a indígenas. Meireles (1983), em sua monografia intitulada "*Populações indígenas e a ocupação histórica de Rondônia*" apresenta um retrato pormenorizado a esse respeito.

A tarefa de se discutir a respeitodo indígena na Amazônia bem como de outros agrupamentos humanos idiossincráticos, particularmente, no Estado de Rondônia, tem de assumir a dificuldaderelativa à continuidade de suas presenças em locaisemqueemtemposprimeiros da documentação colonial ali já se encontravam ou por motivos diversos se deslocaram para lugares ermos e ali se radicaram. É de se notarque essa continuidade exige que se discrimine o material de suporte, quer seja a continuidade genealógica, a permanência de restosmortaisemsuasurnasfunerárias, a manutenção de suastécnicas próprias e desenvolvidas porancestrais, a suainterpretação simbólica dos fatos ambientais, quer seja outra imanência que se possa encontraroudiscriminar. Oliveira (1999, p. 117) lembra quetambém as tradições se marcam peladiversidade de origem e independem de suaantiguidadeouexclusividade. Assim, dificilmente será possívelencontrar os elementos culturais ou biológicos característicosmaisduradourosque foram capazes de atravessar os séculosaté os nossosdias, com os quais poderiam encontrar as coesõestemporaisentre o presenteobservado e o passado documental que foi gerado. Estudosgenéticosrecentes, que abordaram a linhagem mitocondrial da populaçãobrasileira, apontam para a uniformidade das linhagenscomorigensameríndia, africanasubsaariana e europeia na regiãosudeste (PENA, 2002), estabelecendo queumterço da populaçãoemfoco esteja genealogicamente associada às populações ameríndias precolombianas. Essa

constataçãopouco se altera ou talvez até se acentue se relacionada à regiãoamazônica e, portanto, também ao Estado de Rondônia. Se já é difícil, por exemplo, compreender uma identidadeindígenaemergenteemtemposatuais, mesmoquando rotulados comseus etnônimos e registrados emórgãosoficiais, o que se dirá daquelas quejamais pretenderam esses rótulos e registros?

Se a identidadeétnica se dá pelainteraçãofronteiriçaentregruposque se consideram diferentesentresi (BARTH, 1998), sobretudoem se tratando da fronteiracom a sociedadenacionalbrasileira (RIBEIRO, 1957, MELATI, 1983), é bemprovávelque essas diferenças sejam efetivamente manifestas no curso dessa interação. Nesse caso, o rótulo se consagra porexpressõescomo “caipira”, “caboclo”, “caiçara” e ‘índio’, sobretudo. Não seria difícillocalizar, neste últimocaso, referências diversas de suasrelações com o grupoquelhe faz fronteira.

As características culturais que marcam as diferenças e que podem atuarcomodiacríticos identificadores além e aquém de suas fronteiras têm materialidades várias, dentre as quais, as que interessam maisespecialmenteparaeste trabalho, são as linguísticas e o usoquedelas se faz. Vieira e Ferreira Netto (2008), porexemplo, verificaram que as narrativas de saci na regiãosudestebrasileira caracteriza os trêsmomentos culturais distintos: o local, o nacional e o globalizado. No âmbitolocal, emque as narrativas de sacisão predominantemente orais, a personagem caracteriza-se comoelementodiabólico de caráterreligioso e semforma fixa; no âmbitonacional, a personagem caracteriza-se comformadefinitiva, converte-se num *trickster,* umespertalhão, e perde os traçosdiabólicos; finalmente, no âmbito da globalização, a personagem torna-se uma figura brincalhona que protege as florestas e a natureza. Dessa maneira, é possível verificar-se que as narrativassão adaptadas tanto às necessidades de umcontextolocal/oral, nacional/escrito, que reproduz as noçõespropostaspor Gellner (1993), referentes, de umlado, ao queele refere como “culturas” e, de outro, ao queele refere como “estados”, ressaltando-se que a fixaçãoformal é um procedimento próprio do Estado.

6.3.1 Tradição oral e minorias

Nas palavras de Goody e Watt (2006, p. 14),

> a transmissão dos elementosverbais da culturapormeiooral pode ser visualizada como uma longacadeia de conversações conectadas entremembros de umgrupo. Dessa maneira, todas as crenças e valores, todas as formas de conhecimentosão comunicadas entreindivíduos no contato face-a-face; diferentemente do conteúdomaterial da tradição cultural, comopinturaemcavernasoumachadinha de mão, elessão armazenados apenas na memóriahumana.

Embora seja possívelcomparar essas sociedades a grupos minoritários, nemsempreisso tem de serverdadeiro. Entende-se que o critério de identificaçãoétnica, mesmoquenãoautóctone, pode sermaisprodutivo e a definição de grupos etnicamente diferenciados, como a de minorias, contacom uma amplabibliografia. Entretanto, há que se ressaltarque a noção de minorias tem sido vinculada a de preconceito. Essa vinculação, porsuavez, acarreta a indistinção quantitativaentre os grupos conflitantes. Facilmente se pode constatarque no Brasil há preconceito, explícitoou velado, emrelação a negros. No entanto, mesmoque a população de negros no Brasil seja numericamente menor do que a população de brancos trata-se de uma populaçãomuitonumerosa e distribuída por, praticamente, todas as regiões do territórionacional. A mesmaconstatação pode serfeitaemrelação ao preconceitocontra as mulheres. Todavia, ainda que haja preconceito contrapopulaçõesbem definidas não há como se interpretar essas populaçõescomo minoritárias. Não é esse o caso de populaçõesregionalmente localizadas e que se comportam comogrupos etnicamente diferenciados. Gruposnegrosdescendentes de quilombolas (como os remanescentes no vale do Guaporé/RO) que se caracterizam pelasuaprópria endogenia, sãogrupos minoritários justamenteporque se conservaram segregados nãosó da populaçãobrasileiraemgeral, mastambém da populaçãoregional de seu entorno. Muitos grupos indígenas de hoje podem também ser rotulados dessa forma, como é o caso dos Karitiana e dos Karipuna que habitam terras do município de Porto Velho. Trata-se de populações diminutas que atuam pelasuaprópria autossustentação, algumas delas monitoradas por órgãos estatais do governo brasileiro.

As populações minoritárias no Brasil podem terorigemsemelhante, como é caso das populações ribeirinhas do rioSão Francisco, no nordeste, e dos rios Guaporé, Mamoré e Madeira, no território Rondoniense, que derivaram da

expansão da pecuáriadurante o período colonial brasileiro, as primeiras, (ARAUJO, 1961, NEVES, 2006, entreoutros) e da construção da estrada de ferroMadeira/Mamoré (EFMM), da extração de borracha (e seusciclos), da cassiterita, do ouro e de diamantes na primeira cinquentena do século XX, as segundas (BORZACOV, 2007; FONSECA, 2007). É de se crerque essas populações tenham características culturais semelhantes, masnão se pode tomar esse fato aprioristicamente. Apesar de algunsgruposindígenas manterem-se coesos culturalmente, apesar de suadispersãogeográfica, essenão parece ser o comportamentomaiscomumentre os grupos. A divisão e o isolamento terminam porprovocar uma cisão cultural, gerando doisgruposétnicos, se bemquemuitosemelhantes. A proximidadeentregrupos minoritários, porsuavez, pode tercomo consequência a mescla de identidade, ou a própriaassunção da identidade de um pelo outro. Os Karitiana e os Karipuna, em particular, por *n* narrações, que não cabe aqui explicar, estão em processo vertiginoso de perda de identidade cultural.

6.3.2 Memória e narrativa

Não apenas as narrativas quando se referem ao passado, mas as construções discursivas que o indivíduo realiza no presente são produtos constitutivosda memória.Isso porque toda e qualquer percepção de mundo é também uma recapitulação e uma interrogação a respeito das experiências já vividas. É também, portanto, um exercício da consciência pretérita. Dessa forma as representações e considerações a respeito do mundo e da sociedade são permeadas pelas lembranças.É a memória que permite a ligação do passado com o presente e a constituição significativa desse último. A esse respeito, afirma Bosi (2007, p. 46)

> Aos dados imediatos e presentes dos nossos sentidos nós misturamos milhares de pormenores da nossa experiência passada. Quase sempre essas lembranças deslocam nossas percepções reais, das quais retemos então apenas algumas indicações, meros “signos” destinados a evocar antigas imagens.

Como se nota, a memória se revela não apenas no campo da consciência, mas na interação do indivíduo com o mundo e com a sociedade em que ele vive. Dessa forma, é possível afirmar que as regras, normas, fatos e situações vivenciadas no passado influenciam a visão de mundo do presente. A respeito das narrativas, conforme propõe Halbwachs (2006, p. 72), a memória pode ser classificada em Individual, Coletiva e Histórica. A primeira trata das relações diretas entre o indivíduo e os fatos; a segunda, se refere ao conjunto das memórias individuais; e a última é a memória contida em documentos com a intenção de registro permanente dos fatos. Nenhum desses conceitos, entretanto, é fixo e fronteiriço.A memória individual, por exemplo, é formada por um conjunto de outras memórias individuais pretéritas, uma vez que a memória de um indivíduo é a síntese de suas experiências socializadas e, portanto, advindas também do campo externo. Não há como desconsiderar, portanto, que toda narrativa é também um exercício de memória imaginada tanto coletivamente quanto individualmente.

> Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós. Não é preciso que outros estejam presentes, materialmente distintos de nós, porque sempre levamos conosco e em nós certa quantidade de pessoas que não se confundem. (HALBWACHS, p. 31.)

Ora, se há relação do passado com as concepções do presente e se as memórias individuais dos sujeitos são resultado de influências das memórias coletivas anteriores, então não há como negar que as lembranças estão ligadas a uma base socialmente construída chamada de cultura. A memória, seja ela individual, coletiva ou histórica, é então flexo e reflexo cultural.

Assim, indígenas ou não-indígenas, povos letrados ou ágrafos, todos, sem exceção, constroem seu mundo mnemônico a partir da leitura que fazem de sua realidade imediata, do que lhe diz ou ensina a sociedade de seu entorno, da experiência que adquirem na interação com as pessoas que as rodeiam e que lhes são passadas, essencialmente sob forma narrativa.

“A Saga Karipuna” é, pois, uma NOEP que reflete fragmentos não somente da alma do seu enunciador-narrador, mas de todo um agrupamento étnico, genuinamente amazônida.

CAPÍTULO II

O POVO KARIPUNA

1. Uma questão terminológica

De início é preciso registrar que o termo caripuna ou Karipuna[13] pode designar, de acordo com várias fontes consultadas, diferentes grupos étnicos, sem esclarecer, porém, a etimologia e o significado dessa palavra. Segundo a bibliografia disponível, são quatro os agrupamentos humanos que recebem a designação de Karipuna, três deles muito provavelmente sem parentesco linguístico algum: Karipuna de Rondônia, Karipuna do Amapá, Karipuna do Guaporé e Karipuna do Acre.

Os primeiros habitavam terras banhadas pelos rios Madeira, Mutum e Jacy-Paraná e seus tributários, concentrando-se no presente na aldeia Panorama no rio Jacy-Paraná De acordo com o informante da NOEP desta dissertação (q.v. capítulo IV e apêndiceA), os Karipuna (de Rondônia) ou *ahé*, receberam esse nome do "homem branco" no momento do primeiro contato ocorrido na década de 70 do século passado.

Segundo Leão, Azanha eMaretto (2004, p. 12),

> A audodenominação dos assim chamados Karipuna é ahé ("gente verdadeira")" desconhecendo-se "a origem da denominação "karipuna". Segundo esses autores, "Os primeiros relatos sobre esses índios os designavam como 'Bocas Pretas' devido a tatuagem permanente de jenipapo que ostentam ao redor da boca – item cultural também compartilhado com os Uru-Eu-Wau-Wau e outros grupos Tupi-Kawahabi.

Os segundos, os Karipuna do Amapá, afirmam ser esse nome uma autodenominação[14]; os terceiros, os Karipuna do Guaporé, provavelmente são os

---

[13] Grafado com "c" em algumas fontes, inclusive nos dicionários.

[14]Indica uma identidade de "índios misturados" ou "civilizados", que é tanto atribuída como assumida por eles. Eram "falantes da Língua Geral Tupi, fugitivos das missões do Cunani e Macari que migram para o Oiapoque no final do século XVIII, juntamente com índios *Aruãs*, após ter havido o despovoamento da região pelos portugueses [...]. Atualmente falam português e patois, que é a língua franca da região, mas que apresenta variações do *patois* falado por outros grupos indígenas e, principalmente, do patois de

Capivari da Terra Indígena (TI) Guaporé[15] e, portanto, da mesma etnia dos Karipuna do Jacy-Paraná. Não são, com certeza, os Karipuna de que fala Silva (1988, p. 16), que os considera da família linguística Pano.

Há, ainda, os Karipuna do Acre, estes, sim, da família Pano[16] e não os de Rondônia, como afirma Rodrigues (1986, p. 81).

Em relação aos Karipuna/*ahé*, vale lembrar que eles não reconhecem como seus parentes os Karipuna mencionados na literatura antes do contato ocorrido em meados da década de 70 do século passado. É possível que, dispersos durante ou após a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM), tenham perdido a memória étnica. Alegam, por exemplo que as fotografias de indígenas identificados como "caripunas" no livro de Neeleman & Neeleman (2011, p. 158) não são seus parentes. Na foto, os "caripunas" aparecem dentro de uma canoa ao lado de um cachorro, animal que, segundo os Karipuna/*ahé* só foram conhecer durante o primeiro contato.

A esse respeito, Meireles (1983, p. 108) aponta para uma explicação plausível.

> Os Karipuna foram, sem dúvida, os índios mais atingidos pela construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Na região de Mutum-Paraná, mantiveram contatos permanentes com os trabalhadores da ferrovia. Embora dados sobre esses encontros sejam esparsos e contraditórios, é provável que a grande depopulação do grupo tenha se iniciado nessas ocasião.

E acrescenta: "*Passada a época de maior movimentação, esses índios voltaram a se isolar, mantendo apenas contatos esporádicos com seringueiros, na maioria das vezes, hostis*" (MEIRELES, 1983, p. 109).

Caiena". In: KARIPUNA DO AMAPÁ. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-do-amapa>. Acesso em: 13 set. 2012.

[15] "O fato é que os atuais Karipuna fazem referência aos Capivari, mas àqueles cujos descendentes se encontram no Posto Indígena "Ricardo Franco" (hoje TI Guaporé)". (LEÃO et al. 2004, p. 15-6 e Azanha e Leão (2005).

[16] ERIKSON, P. Uma Singular Pluralidade: A Etno-História Pano. In: **História dos Índios no Brasil**. In: CUNHA. M. C. et alli (org.). São Paulo: Shwarcz, 1998 e Família Pano. Disponível em: <http://www.unucseh.ueg.br/gicli/familiapano.htm>. Acesso em 13 set. 2012.

2. Afiliação etnolinguística

Paiva (2000 e 2005), fazendo referência a trabalhos realizados por Nimuendaju (1924, 1925 e 1948), Steward (1948), Lévi-Strauss (1948 e 1981), Menéndez (1982, 1989), Cardoso (1989), Kracke (2005), afirma que a língua Karipuna de Rondônia pode ser classificada como pertencente ao grupo Tupi-Kawahib, da família linguística Tupi-Guarani, do tronco Tupi. Baseando-se mais especificamente na úlima fonte, Paiva (2005) afirma serem doze (sic) [17] as línguas do grupo Kawahiv (sic), podendo ser, por conta de suas características linguísticas e etnográficas, reunidasem dois subgrupos: a) Kagwahiv Setentrional (médio Madeira): Partintim, Tenharim, Juma, Apeirand'di, Pãe'i, Kutipãe'i, Jahui e Jutyp; b) Kagwahiv Meridional (mais ao Sul, no centro de Rondônia): Jupa'u (conhecidos como Uru-Eu-Wau-Wau), Amondava e Karipuna[18].

Segundo Paiva (2005, p. 41-2), fundamentado em Nimuendaju (1924) e em Steward (1948), a concentração da Cultura Tupi na Amazônia remonta milhares de anos e as notícias mais remotas que se coletou sobre os Tupi-Kawahib datam de 1797.

Essa informação também consta na monografia de Meireles (1983, p. 12-13) da seguinte forma:

> Também no final século XVIII, outros indígenas, habitantes da parte superior do rio Tapajós, começaram a ser conhecidos pelo colonizador: os Cabahiba. Uma das referências mais antigas a esse índios apareceu num manuscrito anônimo de 1857, situando-os abaixo dos índios Apiaká de Mato Grosso. Em 1884, Barão de Melgaço localizou-os no campo dos Parecis, entre os rios Arinos e Jurema. Cabahiba ou Kawahib, na verdade.

Segundo essa pesquisadora (1993, p. 14), "*A análise desses dados permite concluir que as migrações indígenas em Rondônia – contemporânea à penetração do colonizador – configura-se dentro de 4 roteiros básicos*", o terceiro dos quais diretamente relacionado aos Karipuna/*ahé* de Rondônia, que são objeto desta dissertação:

> 1. da costa para a foz do Madeira, caso dos Tupinambarana, século XVII; 2. do Tapajós para o Madeira e seus tributários, caso dos

[17] Na realidade, onze.
[18] Grifo da autora.

> Munduruku e dos Parintintin (Kawahib), século XVIII; 3. do Tapajós para o Ji-Paraná e seus tributários, caso dos outros grupos Tupi-Kawahib, século XVIII; 4. do alto e médio rio Blanco (Bolívia), para o Mamoré e seus tributários, caso dos Txapakura, século XVIII.

Já com base nos estudos de Kracke (2005), Paiva (2005, p. 42) afirma que a separação histórica dos dois subgrupos do grupo "Kagwahiv" marca "*o momento que deu origem a este sistema que diferencia o povo "Kagwahiv" de todas as outras tribos que falam línguas da família Tupi-Guarani*", ou seja, "*o sistema de metades exogâmicas*". Propõe, amparado no trabalho de Kracke (2005), que a ancestralidade "Kagwahib" (sic) provém das cabeceiras do rio Tapajós de onde partiu a grande migração ou dispersão Tupi-Guarani rumo ao Oeste.

3. Os Karipuna de Rondônia

Notícias sobre os Karipuna[19] constam, segundo Meireles (1983, p. 108), das mais antigas crônicas. "*No século XVIII* - afirma a antropóloga-*eram considerados muito numerosos e incursionavam pelas margens dos rios Madeira, Mutum-Paraná e Jaci-Paraná*".

São evidências disso as anotações de Ferreira (2008, p. 67 e 69) que tratam da presença do Estado brasileiro na região do rio Madeira e Mamoré (MM) para as primeiras providências que vão desencadear, anos mais tarde, na implantação da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré. Nessa ocasião, são registados alguns sinais de resistência por parte dos indígenas, em geral, e dos Karipuna, em particular.

> Pela portaria de 10 de outubro de 1867, o Ministro da Agricultura incumbiu os engenheiros José e Francisco Keller de estudarem uma estrada de ferro ao lado das cachoeiras do rio Madeira. [...]. No dia 9 de agosto, chegaram à cachoeira do Ribeirão, registrando os Keller: "Na passagem do terceiro (ponto da cachoeira), uma canoa pequena soltou-se do cabo e foi ao fundo, escapando o proeiro como por um milagre". E continua: "Foi perto desse último ponto que ao lado do pequeno ribeirão, donde deriva o nome da cachoeira, existiu há 30 anos um destacamento militar, cujo comandante por violência praticada contra os índios Caripunas foi assassinado por eles".

[19] Que não seriam os Karipuna ou os *Ahé*, segundo o informante desta dissertação.

Esse mesmo autor (2008, p. 268) insere em seu livro uma descrição que faz H. M. Tomlinson, um escritor/viajante inglês que esteve visitando o teatro da construção da EFMM em 1910, a respeito dos indígenas Karipuna. As impressões não são dele, mas de Hill, um americano do Texas que conheceu nessa ocasião. A par de confirmar a presença dos Karipuna na região que hoje os Karipuna/*ahé* habitam, as palavras do americano são interpretações pessoais e preconceituosas, até certo ponto compreensíveis para um estrangeiro em terras amazônicas no início do século XX.

> Os homens começaram a falar dos índios. Eles disseram que estávamos nas terras dos *caripunas*. "Você não os verá". Disse Hill. "Eu acho que eles nos estão observando agora", ele acrescentou, depois de uma pausa. Olhei com algum interesse a espectral vegetação, onde, diretamente à minha frente, a galharia, as folhas e os troncos batidos pelo luar formavam portais da noite. Eu não podia ver nenhum índio. "É engraçado como alguns deles vêm nos seguindo o dia todo", continuou Hill. "Eles nos observam, eles não podem nos expulsar. Os seringueiros disseram-nos que os *caripunas* iriam nos matar e nos comer. Eles com certeza matam os seringueiros, o que para os índios é um bom negócio, também. Agora eles só nos espreitam através da mata. Uma vez eu vi alguns deles. Foi no Jaciparaná.[20] Persuadi-os a levar a canoa deles até a margem. Não era nem canoa, era a coisa mais vagabunda que já vi, a popa e a proa afinavam-se, sendo amarradas com muita força. Eram uns sujeitos bem constituídos, morenos-claros, todos nus. O cabelo preto de alguns deles era encaracolado. Não é curioso? Mas contaram-me que no tempo da escravidão, os índios da floresta aprisionaram negros feridos, a fim de melhorar sua raça miserável. Os brasileiros sempre conservaram a tradição de que há uma raça de cabelos crespos no Rio Madeira. E aqui ela está.

Algumas páginas adiante, Ferreira (2008) descreve a reação dos Karipuna frente à presença da comissão de técnicos do governo federal, que aportam em Santo Antônio para dar continuidade aos trabalhos preparativos para a construção da EFMM.

> No dia 1º de fevereiro de 1873, seis meses após a chegada da expediçãoa Sto. Antonio, o Governo brasileiro designou uma comissão de técnicos para dirigir-se a esse local e medir as terras a que teria direito a Madeira – Mamoré Railway, [...]. No dia 10 de junho, informa o engenheiro Santos Sousa: '[...]. Por último, índios selvagens que se supõe ser os Caripunas vão fazendo correrias e o dano que podem'. (FERREIRA, 2008, p. 83)

[20] Grifo da autora.

Ferreira (2008, p. 240) faz nova referência à presença de "*diversas tribos de índios*" nas cachoeiras do rio Madeira no anos 1883 e 1884, citando nominalmente os Karipuna.

> Sempre existiram diversas tribos de índios junto às cachoeiras do rio Madeira, algumas até consideradas antropófagas pelos viajantes. A mais conhecida era a dos *caripunas*. O engenheiro Júlio Pinkas, que havia estado no rio Madeira em 1883 e 1884, em missão oficial do Governo brasileiro, a fim de fazer o primeiro projeto da estrada de ferro, conseguiu travar relações com os *caripunas*. (FERREIRA, 2008, p. 240)

Apropriando-se de um relatório de Júlio Pinkas de 1887, engenheiro que assumira a chefia da comissão para a construção da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM) no lugar do engenheiro Carlos Alberto Morsing[21], Ferreira (2008, p. 240-2), apresenta uma detalhada descrição dos Karipuna e seus costumes. Fala também da relação pacífica entre os construtores de ferrovia e os indígenas que vivem nas proximidades.

> [...] é uma tribo pacífica que gosta de ser brindada pelos viajantes a cujo encontro eles vêm, voluntariamente. Obedecem a um capitão (cacique), vivem em pequenos grupos entregues à caça e à pesca, plantam em vários pontos dos seus domínios, que anualmente percorrem, bananas e mandioca, sabem fazer uma farinha grosseira e conservar carne e peixe e produzem da farinha uma bebida fermentada (chicha) com que se embriagam em suas festas. Gostam do sal e pedem camisas e calças que só aceitam quando novas e nunca mais despem até cair aos pedaços.
>
> Os *caripunas*, na maioria, andam completamente nus. Furam o septo do nariz, que recebe um duplo buquê de penas encarnadas e ornam as orelhas com dentes de capivara ou de jacaré, grudando-os com cera. Vistos de longe parecem ter bigode vermelho. No pescoço, trazem colares de dentes de macaco ou coati, nos pulsos e pernas enrolam em forma de pulseiras um barbante engenhosamente coberto por talas de penas. Nos seus festejos ornam-se com uma coroa de penas de tucanos e mais enfeites de penas pretas, amarelas e vermelhas no corpo. As mulheres usam dos mesmos enfeites, andam completamente nuas até a idade da puberdade, quando recebem a tanga, pedaço de pano de 15 cm em quadrado ornado de penas e suspenso livremente sobre um cinturão de feitio igual às pulseiras. Homens e mulheres não têm vestígios de cabelos no corpo. Os cabelos pretos lhes caem incultos sobre os ombros e o peito, apenas aparados na fronte com a faca de conchas.
>
> Sabem fiar e fabricam redes de fibras vegetais. Seus arcos são direitos, têm dois metros de comprimento e são fabricados do pau da paxiúba. As

[21] Para maiores detalhes da crise que resultou na substituição do engenheiro Morsing pelo engenheiro Pinkas, q.v. Ferreira (2008, p. 136-162 e 163-181).

flechas são maiores ainda. A haste que cortam da cana-brava é enfeitada por penas de asas de mutum amarradas em espiral na parte inferior e unida à ponta de uma taboca mais grossa por um fio de algodão coberto com cera. Essa arma lhes serve na pesca, na caça e na guerra. Usam também da zarabatana e conhecem os estricnos. Falam a língua geral (tupi), fortemente viciada pelo idioma dos seus vizinhos do Madre de Dios e Beni, e alguns entre eles conhecem a significação de algumas palavras espanholas. Perguntam aos viajantes que encontram seus nomes, e aplicam-nos em si ou seus filhos.

Sofrem muito de constipações (gripes), de varíola e de febre intermitentes (malária). Parece ser costume entre esses índios abandonarem seus doentes ao acaso, sob o pretexto de se acharem debaixo da denominação de algum espírito mau, que se apodera também daqueles que do doente se aproximam. Numa de minhas viagens às cachoeiras encontrei na margem esquerda do rio uma índia que ao nos aproximarmos mostrou ter uma ferida enorme no joelho da perna direita, e achava-se incapaz de andar. Essa índia foi abandonada por seus companheiros, os pacaguaras, que se contentaram em armar junto dela uma rede e deixar-lhe uma cestinha com bananas.

Ainda em outros lugares, a comissão que dirigi teve encontros amistosos com índios e a segunda turma sentiu-se acompanhada e espiada por eles durante todo o tempo que esteve no mato. Entretanto, nunca se mostraram, nem molestaram os homens dessa turma, apesar de irem isolados buscar água.

Os *caripunas* localizavam-se na região do rio Mutumparaná, onde este desemboca no Madeira, à altura da cachoeira dos Três Irmãos. As turmas de exploração, depois as de locação e depois as de construção, ali passavam e ali permaneciam com muita cautela. Os engenheiros, médicos e trabalhadores observavam a mata, com cuidado, esperando, a cada momento, um ataque dos *caripunas*. Estes, por sua vez, deveriam, é claro, espreitar dia e noite aqueles.

Durante algum tempo não houve possibilidade de aproximação. Eis que, certo dia de manhã a turma da construção encontrou, no aterro, um índio abandonado pela tribo. Ele estava com grande úlcera na perna e não podia sequer levantar-se. Ao lado, uma cabaça com alimentos. Com toda a certeza, os *caripunas* abandonaram aquele membro da tribo, a fim de verificar o que o pessoal da construção lhe faria. Pois, se o quisessem fazer morrer à míngua, larga-lo-iam noutro local, e não ali. Repetia-se agora, o que há mais de vinte e cinco anos acontecera a Júlio Pinkas, quando encontrara uma índia nas mesmas condições. Não há dúvidas de que ambos, assim doentes, foram abandonados para serem encontrados pelos ádvenas. Com toda a certeza, o índio estava supondo que o matariam, sem piedade. Entretanto, o médico chefe do hospital de Candelária, Dr. Lovelace, em inspeção aos acampamentos de trabalhadores, encontrou-o e levou-o consigo. A úlcera, devido ao seu estado avançado, não podia mais ser tratada. E o Dr. Lovelace resolveu amputar a perna direita do índio. Depois, mandou vir dos Estados Unidos um aparelho ortopédico que a substituísse. E meses após, quando o índio já estava novamente na plenitude de sua energia física, fê-lo voltar à tribo. É de se imaginar o espanto dos *caripunas*. Dias após, ele voltou ao acampamento de trabalhadores, trazendo em sua companhia catorze índios. Estava estabelecida a amizade entre o pessoal da estrada e os *caripunas*. Mais tarde, foram tratados de peneumonia, no hospital de Cadelária. Com os *caripunas* estava selada a amizade.

4. O território dos Karipuna

Conforme mencionado no item 3 acima, a ocupação Karipuna na bacia do rio Jacy-Paraná remonta ao início do século XIX e, em fins desse século, "*parece ter ocorrido uma cisão no grupo, um deles rumando para leste e estabelecendo-se nas cabeceiras do rio Capivari e outro se fixando na bacia do rio Mutum-Paraná, ao norte*". (MEIRELES, 1983, p. 13)

Segundo Leão et. al. (2004, p. 13), no seu "*Diagnóstico final e avaliação de impactos nas terras indígenas Karitiana, Karipuna, Lage, Ribeirão e Uru-eu-wau-wau*" bem como Azanha e Leão (2005)[22], o território historicamente ocupado por este povo, segundo fontes históricas e relatos orais

> compreendia o rio Mutum-Paraná e seus afluentes da margem esquerda (a oeste), igarapé Contra e rio São Francisco (ao norte) e os rios Capivari, Formoso e Jacy-Paraná (ao sul e leste). Este território em parte convergia com a área de ocupação dos Uru-Eu-Wau-Wau e Amondawa (ao sul), Pakaá-Nova (a oeste) e Karitiana (ao norte e leste).

Presentemente, descrevem esses autores (2004, p. 13), a Terra Indígena (TI) Karipuna "*tem como limites naturais os rios Jacy-Paraná e seu afluente pela margem esquerda, o rio Formoso (a leste); os igarapés Fortaleza (ao norte), do Juiz e Água Azul (a oeste) e uma linha seca ao Sul, ligando este último igarapé às cabeceiras do Formoso*."

Essa configuração começou a ser desenhada em 1978 quando Benamour Fontes, de forma oficial, propõe à FUNAI a interdição de uma área com cerca de 202 mil hectares. Em 1981 é "*constituído um Grupo de Trabalho (Portarias nº 1.106/E de 15/09/81 e 1.141/E de 9/11/81) para identificar a demarcação da TI Karipuna proposta em 1978*", que, manteve os limites propostos em 1978 e, portanto, sem nenhuma alteração do que já havia sido proposto em 1978 (LEÃO et. al., 2004, p. 21; Azanha e Leão, 2005).

Em 1988, dez anos depois, "*a presidência do órgão indigenista oficial interdita uma área total de 195 mil hectares*". Mesmo assim, "*neste mesmoano tem início invasões no limite Sul da Terra Indígena Karipuna*" (LEÃO et. al., 2004, p. 21; Azanha e Leão, 2005).

---

[22] Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-de-rondonia/1336>. Acesso em: 14 set. 2012.

Em 1994, a FUNAI constituiu um Grupo Técnico para "*promover os estudos de identificação e delimitação da terra indígena Karipuna, que propõe uma área com 153 mil hectares, aproximadamente*". (LEÃO et. al., 2004, p. 21; Azanha e Leão, 2005)

Na verdade, acrescentam,

> os cerca de 40 mil hectares de diferença entre a proposta do GT e a área originalmente interditada pela FUNAI resultou de uma negociação entre este órgão, o INCRA e o governo de Rondônia para "liberar" a faixa do limite sul, já invadida por 184 colonos, a partir da estrada BR-421 (Ariquemes/Guajará-Mirim). Por este acordo – ao que tudo indica, nunca assinado formalmente – o INCRA se comprometeria a extrusar e reassentar colonos invasores das TIs Uru-Eu-Wau-Wau (Projeto de Assentamento Dirigido – PAD – do Burareiro) e Mekéns (já que o próprio Incra havia orientado e expedido os atestados de posses para os colonos invasores dessa TI), assim como adotar um zoneamento fundiário na área "liberada", a fim de orientar uma ocupação mais racional e com menor impacto sobre as TIs Karipuna e Lage. O Estado de Rondônia deveria financiar os custos com as extrusões e ainda manter fiscalização permanente destas TIs com soldados do batalhão da Polícia Florestal – além de se comprometer a suspender qualquer obra para prolongamento da BR-421.

Finalmente, em 1997,

> Apesar do não cumprimento desse acordo, a Terra Indígena Karipuna foi demarcada [...] com 152.930 hectares e se encontra homologada[23] e registrada nos cartórios de registro de imóveis de Guajará-Mirim e Porto Velho e assim permanece oficializada até os dias atuais. (LEÃO et. al. 2004, p. 22; Azanha e Leão, 2005)

5. Histórico de contato

O texto desta seção é resultado de pesquisa bibliográfica baseada, sobretudo, na monografia de Meireles (1983), que trata das "*Populações indígenas e a ocupação histórica de Rondônia*" e no trabalho de Leão *et. al.* (2004) [24] e de Azanha e Leão (2005), este disponível apenas na versão virtual[25]. Da produção de Leão *et* al., serão utilizadas apenas as informações contidas no item 1 da Introdução daquele estudo; de Azanha e Leão (2005), que retoma e às

[23] Decreto s/nº de 09/09/1998.
[24] Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-de-rondonia>. Acesso em: set. 2012.
[25] Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-de-rondonia/print>. Acesso em: set. 2012.

vezes amplia dados contidos em Leão *et al.,* a sua totalidade. Essas duas últimas obras fazem um apanhando geral da história documentada do povo Karipuna, incluindo excertos dos relatórios efetuados por Benamour Fontes e Francisco de Assis (1977, 1978, respectivamente), funcionários do SPI/Funai na época do contato.

5.1 Fins do séc. XIX e início do sec. XX

Confirmando as informações registradas por Ferreria (2008), os primeiros contatos dos Karipuna com segmentos da sociedade não-indígena, segundo Leão *et al.* (2004, p. 13) e Azanha e Leão (2005), ocorreram no final do século XIX e início do século XX como consequência da penetração das frentes de extração de borracha e a construção da EFMM acompanhados por constantes choques entre "índios bravos", seringueiros e trabalhadores dessa estrada.

> Os primeiros contatos dos Karipuna com segmentos da nossa sociedade ocorreram quando seringueiros começaram a penetrar os afluentes do alto rio Madeira, no primeiro *boom* da borracha, nas primeiras décadas do século XX. Não se tem registros de ataques ou "correrias" efetuadas por seringalistas a estes índios, tampouco os remanescentes mais velhos do grupo os mencionam. Mas quanto aos Karipuna há relatos de que invadiam "colocações" isoladas na região compreendida entre os rios Mutum-Paraná, Contra, Capivari e Jacy-Paraná para levar panelas, roupas e espingardas. (LEÃO *et al.*, 2004, p. 13)

5.2 Anos 40 do século XX

Esses dois fatores, "*A penetração das frentes de extração de borracha, crescente a partir de 1910, e a construção da Estrada de Ferro Madeira Mamoré (EFMM*)" (LEÃO *et al*. (2004, p. 13), obriga o extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI) a estabelecer uma série de Postos de Atração no antigo território federal do Guaporé, sobretudo na bacia do rio Madeira e ali permanecem entre os anos de 1947 a 1950.

Relatórios do Serviço de Proteção ao Índios (SPI) dos anos 1947-50, escrevem Leão *et al.* (2004, p. 13-4), dão conta que as relações entre os

Karipuna, os Postos e os seringueiros não são tão pacíficas como afirma Ferreira (2008). Em agosto de 1948, por exemplo,

> o auxiliar Paulo de Almeida Serra comunica ao Inspetor Álvaro (provavelmente o chefe da 9ª. Inspetoria) que em Mutum–Paraná [...] não há embarcação de espécie alguma que possa conduzir para o alto. Conversei com diversas pessoal que disseram que não existe nada aonde foi o posto [porque] os índios passaram e atearam fogo". Nós estamos sem novidade [e] acampados em uma barraca da EFMM.

Em novembro do mesmo ano,

> o funcionário Manoel Gonçalves, do posto do rio Mutum-Paraná, comunica que recebeu informações de um tal "Sr. Álvaro [...] que os índios estão quase sahindo (sic) no Posto, já aparecem pela beira do Contra, e é muito índio homem [ilegível] entre grande e pequeno tem uns 30 índios". (LEÃO *et al.* (2004, p. 14-5); Azanha e Leão, 2005)

Em 30 de setembro de 1950, constam também nos relatórios, segundo Leão et al. (2004) e Azanha e Leão (2005), o responsável pelo Posto "Cel. Tibúrcio" (no rio Capivari) informa que

> foi visto vestígio de índios no varadouro até bem perto do Posto. Aqui vieram 20 índios dos mais antigos que deram notícias dos outros que estão chegando. Os índios levaram farinha e resto dos terçados e espelhos. Deixaram caça e levaram anta.

Este mesmo funcionário, em documento datado do dia 30 de dezembro de 1950, relata que:

> Os índios do mês passado estiveram outra vez no posto e levaram farinha, sal, [ilegível] e apitos (!). Os índios bravos (sic) estiveram na roça antiga e quando voltavam entraram numa barraca de seringueiro distante 9 kilometros do Posto e carregaram objetos moradores [da casa] não deixando nem roupas nem alimentos. Deixaram uma flexa (sic) em sinal de amizade. Nós atendemos a família do seringueiro com alimento. O seringueiro compreende que os índios não atacaram por mal e que os caripunas já estão amigos do Posto e dos seringueiros. Não se verificou este ano nenhum ataque dos caripunas nestas terras e já se pode considerar que estes índios são amigos [...]". (LEÃO *et al.* (2004, p. 15); Azanha e Leão, 2005)

Pelo que informam esses pequenos fragmentos dos relatórios, escrevem Leão *et al.* (2004, p. 15-6) e Azanha e Leão (2005), pode-se

> inferir que, aparentemente, havia dois sub-grupos de “Boca Pretas”, um ocupando a região do rio Capivari (depois este sub-grupo seria conhecido como “Capivari”) e outro a região compreendida entre rio Mutum-Paraná e o igarapé Contra, citado nominalmente pelo servidor Manoel Gonçalves. Por outro lado, continuam os três autores, os relatos do funcionário responsável pelo Posto “Cel. Tibúrcio” (em 1950 ainda localizado no rio Capivari) indicam claramente que existiam índios em permanente contato com aquele posto e outros ainda “bravos” e que roubavam utensílios dos seringueiros estabelecidos no território Karipuna.

Em relação aos indígenas do subgrupo Karipuna do Capivari, informa o relatório da época, não há como saber

> se parte destes dois subgrupos ou parte do grupo do Capivari, acabou por se reunir mais tarde – em função da pressão crescente dos seringueiros no rio Capivari – ou se os Karipuna do Capivari sofrem muitas perdas depois do contato permanente com o Posto e [se] seus remanescentes foram levados para o posto Ricardo Franco – como era a prática do SPI à época. [...]. O fato é que os atuais Karipuna fazem referências aos “Capivari”, mas àqueles cujos descendentes se encontram no Posto Indígena Ricardo Franco (hoje Terra Indígena Guaporé). (LEÃO *et al.* (2004, p. 14-5); Azanha e Leão, 2005)

De qualquer forma, avaliam,

> a proximidade linguística entre estes dois subgrupos era grande, dado que o intérprete “oficial” da atração em 1976 era um índio chamado Pitanga Capivari, originário “[...] do grupo arredio do Rio Capivari, afluente do Jacy-Paraná” e que se encontrava entre os Karitiana, inclusive casado com uma mulher deste povo. (LEÃO et al., 2004, p. 17) e AZANHA e LEÃO, 2005)

De acordo com Leão *et al*. (2004, p. 16) e Azanha e Leão (2005), depois anos 1948 a 50, não foram mais encontradas informações acerca dos Karipuna nos arquivos do SPI de Porto Velho . É provável, afirmam,

> que a decadência da exploração da borracha e a diminuição do tráfego na EFMM resultaram em uma pressão menor sobre o território Karipuna

> e, dado que estes índios não eram agressivos, o SPI (e depois a Funai, como órgão sucessor) deve ter se retirado da região, priorizando, já no início dos anos 1970, outras áreas onde as "razões de Estado" exigiam atitudes mais enérgicas para liberar áreas onde os índios se mostravam mais agressivos para com o avanço das novas frentes de expansão, sobretudo no sul e leste de Rondônia, nas proximidades das atuais cidades de Vilhena e Ji-Paraná.

De concreto, afirmam, "*o que órgão indigenista da época obteve foi levar algumas famílias Karipuna do Capivari para o Posto Ricardo Franco e dispersar os "arredios" deste rio, que provavelmente se deslocaram para o norte*". (LEÃO et al. 2004, p. 16 e AZANHA e LEÃO, 2005)

5.3 Anos 70 do século XX

No início da década de 70, conforme consta no relatório de Leão *et al.* (2004, p. 16) e Azanha e Leão, (2005), começam a chegar aos órgãos do governo, "*denúncias sobre o rapto de mulheres brancas, crime reputado àqueles índios*", os Karipuna.

Em 1973, Meireles (1983, p. 109) menciona que: "*um topógrafo, fazendo um trabalho de demarcação no alto rio Formoso, encontrou uma aldeia* [Karipuna] *e comunicou o fato à FUNAI*".

Provavelmente por conta das denúncias e da informação do topógrafo, de acordo com Azanha e Leão (2005), em 1974 a Funai cria "*no papel, uma Frente de Atração para o Jacy-Paraná para contatar*" esses indígenas.

A primeira ação concreta desse órgão parece ter acontecido dois anos depois. Em 1976, segundo esses dois antropólogos,

> relatos tomados de Francisco Sales, (funcionário da Funai contratado como mateiro pelo Posto de Atração em 1976 e que ali se encontra até hoje[26] antes da realização de uma expedição liderada por Benamour Fontes para a região naquele mesmo ano, a Funai já havia localizado a maloca dos Karipuna por sobrevoo onde fizeram lançamento de arroz, ferramentas (facas, machados) e bonecas. (AZANHA E LEÃO, 2005).

[26] O EN da NOEP desta dissertação menciona esse fato em seu relato (q.v. item 4.2 do capítulo IV).

Com a localização via aérea da maloca, a Funai "*acabou realizando o primeiro encontro em agosto de 1976*." (MEIRELES, 1983, p. 109), fato confirmado no trabalho de Leão et al. (2004, p. 16):

> e finalmente, 1976, uma equipe daquele órgão chefiada por Benamour, é enviada ao Jacy-Paraná para estabelecer o contato com os Karipuna. [...]. O local escolhido para a base foia colocação denominada "Panorama", do seringueiro Sebastião Amora[27], localizada na margem esquerda daquele rio, a cerca de quatro horas de voadeira acima da boca do igarapé Fortaleza. Foi nessa localidade onde o primeiro grupo de Karipuna, estabelecidos ali próximos, no igarapé Contra, apareceu para ganhar brindes, em setembro de 1976.

Azanha e Leão (2005) dão mais detalhes a respeito desse primeiro contato histórico, inclusive em termos de ponto de vista já que, segundo dizem as fontes utilizadas por esses dois antropólogos, os indígenas não "*apareceram para ganhar brindes*", mas assim o fazem porque "*Pitanga chamou*".

> Fizeram base na colocação "Três Poças" nas proximidades da boca do igarapé Fortaleza. Depois de um dia de caminhada no rumo do igarapé Contra, chegaram a uma roça Karipuna. Pitanga[28] chamou e logo apareceram vários índios, amistosos[29]. Distribuíram brindes e cachorros. Os Karipuna usavam uma fita de palma de açaí onde amarravam o prepúcio; as mulheres não usavam nada para proteger o sexo. Na maloca habitavam 18 índios. Fixaram acampamento perto das roças e lá ficaram distribuindo brindes, por uma noite. Quando retornaram ao Panorama[30], oito Karipuna os acompanharam para conhecer o Posto.

5.4 Mudanças culturais (década de 70 do séc. XX)

A decisão do SPI/Funai em contatar os Karipuna e sua efetiva realização em meados da década de 70 do século XX gera consequências para os dois lados envolvidos nesse processo. Todavia, como a História Humana ensina, a

---

[27]O EN da NOEP desta dissertação menciona o nome desse seringueiro em seu relato (q.v. item 4.2 do capítulo IV).
[28]O EN da NOEP desta dissertação menciona o nome desse indígena em seu relato (q.v. item 4.2 do capítulo IV).
[29] Grifo da autora.
[30]O EN da NOEP desta dissertação menciona o nome dessa localidade em seu relato (q.v. item 4.2 do capítulo IV).

cultura dominante é quem vai ditar as regras de convivência ainda que, não necessariamente de forma coerciva como parece ter ocorrido com os Karipuna. Os efeitos desse evento não demoram a acontecer. Visitas desses indígenas ao Posto à procura de brindes, principalmente roupas, acontecem "*praticamente mês a mês*". Os relatórios dos anos de 1977 a 1978 dos funcionários Benamour Fontes e de seu auxiliar e substituto Francisco de Assis Silva citados por Leão *et. al.* (2004, p. 16-7) e Azanha e Leão (2005)[31] não deixam dúvidas quanto a isso. De início, registram que

> Os Karipuna do igarapé Contra[32] foram os primeiros a manter contato com os funcionários do Posto, que além de Benamour Fontes, contava com trabalhadores braçais recrutados entre os seringueiros do Jacy-Paraná e, logo depois, com Pitanga Capivari e sua mulher karitiana, assim como Pereira Karitiana, sua mulher e cinco filhos. (LEÃO *et. al.* 2004, p. 17; Azanha e Leão, 2005)

E seguida, descrevem as rápidas mudanças dos hábitos dos Karipuna entre as quais a obsessão por armas de fogo e a procura por roupas para escaparem das pragas dos piuns[33], mais até do que de por ferramentas agrícolas.

> Informo ainda que os índios não estão mais interessados em facão, panelas, facas etc. e somente pedem roupas e redes, inclusive das que presenteamos alguns disseram que levaram para a aldeia do Mutum Paraná[34] [...]. Todos os índios que nos visitam já vêm vestidos e continuam pedindo roupas. Deixaram de usar os laços nos braços e penas, como também o protetor [peniano]. (LEÃO *et. al.* 2004, p. 17; Azanha e Leão, 2005)

Se de um lado a supremacia do "homem branco" parece não ter sido imposta forma agressiva aos Karipuna, há registros de problemas de convivência entre indígenas e não-indígenas após o primeiro contato. Admoestações dos

---

[31] Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-de-rondonia/print>. Acesso em: set. 2012.
[32]O EN da NOEP desta dissertação menciona o nome desse igarapé em seu relato (q.v. item 4.2 do capítulo IV).
[33] Borrrachudo.
[34]O EN da NOEP desta dissertação menciona o nome dessa aldeia em seu relato (q.v. item 4.2 do capítulo IV).

funcionários da Funai para que os indígenas Karipuna não "*visitassem*" mais as colocações dos seringueiros por conta de incidentes eram comuns:

> Dia 13 de abril [de 1977] 18 índios saíram na localidade chamada 'São Sebastião', levando tudo de um seringueiro[35] que estava em seu barraco com sua mulher, inclusive três espingardas [...]. No dia 29 de maio atracou em nosso porto um motor informando que os índios estavam na localidade 'São Sebastião'; imediatamente nosso barco foi buscá-los e explicamos mais uma vez aos índios que não saíssem em outro local a não ser o nosso [...]. (LEÃO *et. al.* 2004, p. 17; Azanha e Leão, 2005)

Eles também manifestam preocupação com à da transferência dos Karipuna para o Posto de Atração da Funai. É provável que essa preocupação refira-se aos Karipuna do Mutum-Paraná, que se mostravam mais arredios e poderiam causar problemas se reunidos aos oriundos do igarapé Contra:

> Apesar das cautelas mantidas pelo chefe do Posto de Atração 'quanto à ideia dos Karipuna se transferirem para o nosso acampamento, no momento não estou de acordo, por motivo de falta de roças suficientes para os mesmos, doenças etc. e a não consolidação da atração'. (LEÃO *et. al.* 2004, p. 17; Azanha e Leão, 2005)

A esse respeito, conforme consta em Leão et. al. (2004, p. 18) e Azanha e Leão (2005),

> os Karipuna do igarapé Contra já frequentavam o Posto com uma frequência quase semanal. Repartiam os brindes, sobretudo roupas, com os da maloca do Mutum-Paraná. Pelo que se pode inferir desses relatórios, aquilo que os funcionários da Funai chamavam de 'consolidação da atração' era o contato permanente com os Karipuna do Mutum-Paraná.

De fato, prosseguem,

[35]O EN da NOEP desta dissertação menciona esse fato em seu relato (q.v. item 4.2 do capítulo IV).

> Benamour Fontes[36] visitou essa maloca por duas vezes em 1977 (não temos seu relatório sobre esta visita) e Francisco de Assis[37] a visitou em setembro de 1978, ressalvando que a mesma não era aquela onde Benamour esteve no ano anterior (já haviam mudado de local). Francisco, Pitanga e o índio Tiu[38] (que estava no Posto e convidou Assis para visitar a maloca do Mutum-Paraná) saíram no dia 04 de setembro e chegaram na maloca no dia 07. Essa maloca era habitada por quinze índios e nela encontrou sete sepulturas recentes (quatro delas dentro da maloca e três do lado de fora). O índio Tiu informou a Francisco "que nesta maloca existiam mais índios, que devido à um mal entendido, um grupo grande seguiu para outra, que são parentes; calculamos uns 4 dias de onde estivemos; dizem que o número de índios é muito grande". Informa ainda que havia trazido uma flecha de um grupo arredio inimigo dos Karipuna, produto de um ataque que estes haviam sofrido tempos atrás. Todos os índios desta maloca o acompanharam no seu retorno ao Posto (Assis, relatório de 19-09-1978: 1-2). (LEÃO *et. al.* 2004, p. 18; Azanha e Leão, 2005)

Os dados sobre esse período se esgotam por aqui. Antes, porém, há ainda uma nota referente à fase de aproximações entre os "índios bravos" e os funcionários da frente de contato, mostrando que os Karipuna do Mutum-Paraná ainda não foram integrados totalmente ao Posto Panorama. Leão et. al. (2004, p. 18) e Azanha e Leão (2005) assim relatam:

> Até a mudança definitiva do grupo para o Panorama (provavelmente em 1980-1), os Karipuna viviam em duas malocas grandes, uma no [igarapé] Contra e outra no [rio] Mutum-Paraná, mas somente esta última foi visitada pelos funcionários da FUNAI (por Benamour Fontes em 1977 e por Francisco de Assis em 1978)". A partir daí, "a maioria dos Karipuna já estava morando nas imediações do Posto. Apenas uma família do grupo do Mutum-Paraná teria ficado 'no mato', como dizem.

5.5 Uma tragédia epidemiológica

Há ainda uma última nota nos relatórios da Funai que não diz respeito a incidentes ou a mudanças cultura, mas a questões epidemiológicas. Contaminados pelo vírus da gripe trazido pelos não-indígenas, desprovidos de

---

[36]O EN da NOEP desta dissertação menciona diversas vezes o nome desse funcionário da Funai (q.v. item 4.2 do capítulo IV).
[37]O EN da NOEP desta dissertação menciona o nome desse funcionário da Funai em seu relato (q.v. item 4.2 do capítulo IV).
[38] Segundo Batiti, Tiu é seu irmão por parte de pai.

antígenos específicos, os Karipuna facilmente adoecem e grande maioria deles morre nos primeiros anos do contato[39].

> o Posto de Atração do Jacy-Paraná[40] encaminhou alguns índios para tratamento de saúde em Porto Velho (os relatórios indicam pelo menos três deles). Todos eles vieram a falecer, ou em Porto Velho ou na aldeia após o retorno.[41] Em relatório datado de julho de 1978, Francisco de Assis (já na qualidade de substituto de Benamour Fontes) informava que em 12 de junho recebeu a visita do índio Abaigai-ubá (do Mutum-Paraná, ao que tudo indica), que relatou ao intérprete Pitanga seis óbitos na sua maloca (cinco por "acidente"), e que um deles era o de um índio (de nome "Karipuna") que havia sido tratado em Porto Velho. Abaigai-ubá avisou ainda que na próxima "lua" ele traria para o Posto "todo o seu pessoal". E Francisco de Assis concluiu então que "a notícia desta visita em massa ao Posto de Atração nos deixou radiantes, pois isso prova que, mesmo com os casos de óbitos, eles não se mostram ressentidos conosco". É de se perguntar porque o funcionário considerava que os índios estariam ressentidos, se os óbitos foram ocasionados por acidente, como relata. (LEÃO *et. al.* 2004, p. 18; Azanha e Leão, 2005)

Os relatórios falam ainda em grande número de indígenas Karipuna, em torno de 55 diz um deles. Em meados da década de 90, porém, estão reduzidos a menos de uma dezena.

> Depois da fixação no Posto, começaram os óbitos em grande escala, originados por gripe e pneumonia. Os Karipuna, sem resistência natural, morriam rapidamente. A Funai chegou a abrir uma pista de pouso na margem direita do Jacy-Paraná para tentar prestar um atendimento mais rápido, mas não funcionou. Em 1996 tão somente seis Karipuna formavam o grupo que restou do contato; atualmente são quatro.

4.2 Os Karipuna na atualidade

De acordo com as informações prestadas no dia 25 de setembro de 2012 nas dependências da Funai de Porto Velho por Batiti (filho do EN) e Adriano (filho de Katiká), são 37 pessoas que residem atualmente na aldeia Karipuna, 17 delas

---

[39] Aripã fala disso na sua narrativa. (q.v. item 4.2 do capítulo IV)
[40] O EN da NOEP desta dissertação menciona o nome dessa localidade em seu relato (q.v. item 4.2 do capítulo IV).
[41] O EN da NOEP desta dissertação menciona essas mortes em seu relato (q.v. item 4.2 do capítulo IV).

consideradas etnicamente Karipuna e 20 acolhidas[42]; há, por outro lado, quatro Karipuna remanescentes do primeiro contato na década de 70 que não residem mais nessa aldeia[43]perfazendo um total de 40 indivíduos.

Grosso modo, o quadro demográfico atual da aldeia Panorama pode ser assim descrito:

4.2.1 Karipuna e não-Karipunaresidentes na aldeia Karipuna

a) Aripã Karipuna, pai de Batiti[c], atualmente casado com Rita Piripikura, indígena oriunda do Mato Grosso;

b) Katiká Karipuna, irmã de Aripã[a] e mãe de Adriano[d] e André[e], viúva de Abagajú Karipuna, atualmente é casada com Manuel Uru-Eu-Wau-Wau* com quem tem uma filha de nome Andressa; ao vir morar na aldeia Panorama, Manuel trouxe Maíra*, filha de uma união anterior;

d) Batiti Karipuna, foi casado com Leni*, mulher não-indígena, com quem tem dois filhos: Ericke e Railander; atualmente é casado com Aldaíza* (filha de Francisco Cipriano*[j] e irmã de Wanderlúcia[e]) com quem tem dois filhos: Wesley e Wilsa; reside com eles Richardis*, filho somente de Aldaíza*;

e) Adriano Tangare'i Karipuna, filho de Katiká[b], foi casado com uma mulher não-indígena com quem teve uma filha (ambas não residem mais na aldeia)[44]; atualmente é casado com Leni*[c] com quem tem três filhos: Nadson, Naianderson e Wescley; reside com eles Railander[c] (filho de Batiti[c] e Leni[c]) e sua noiva Sângela* (filha de José Mariano Monteiro Kashinawá[j], indígena oriundo do Acre);

---

[42] Na descrição abaixo são marcados com asterisco.

[43] São os seguintes os indígenas Karipuna que, juntamente com Aripã e Katiká, testemunharam os eventos imediatos e subsequentes do primeiro contato, e que não residem mais na aldeia Panorama: Elizângela Pirabejubí Karipuna, casada com Hélio (não-indígena) com quem tem três filhos (Ariane, Elisson e José Carlos), reside atualmente no bairro Jardim Eldorado, Porto Velho; Ângélica Paturi Karipuna, casada com José Arimateia (não-indígena) com quem tem dois filhos (Ezio e Raissa), reside atualmente em Itapuã do Oeste, Rondônia; Caipu Karipuna, irmão de Batiti por parte de mãe, casado com Maria Luiza Arara, com quem não tem filhos, reside na TI Arara, aldeia Iterápe, em Ji-Paraná.

[44] Conforme Leão *et al.* (2004, p. 27), "a primeira mulher "civilizada" de Adriano Tangare'i mora na cidade com sua filha e jamais voltou – ou voltará – para a aldeia"; Adriano nega veementemente essa informação.

f) André Karipuna, casado com Wanderlúcia* (filha de Francisco Cipriano*[j] e irmã de Aldaíza[c]) com quem tem uma filha de nome Ketlen;

g) Andressa Karipuna[b], filha de Katiká[b] e Manuel Uru-Eu-Wau-Wau*[b], é casada com Daniel (filho de José Mariano Monteiro Kashinawá[j]*) com quem tem uma filha de nome Kerlen; reside com eles Gislândia* (filha de José Mariano Monteiro[j], irmã de Sângela[d]* e Daniel[f]*);

h) Ericke[c] Karipuna, filho de Batiti[c], é casado com Ana Moser* (filha de Francisco Cipriano e irmã de Aldaíza), com quem tem um filho de nome Adriel;

i) José Carlos Karipuna[h], filho de Elizângela, reside atualmente na aldeia Karipuna, na casa de Katiká[b];

j) Francisco Cipriano* (não-indígena), foi casado com Luzia* (não-indígena já falecida) com quem teve as filhas Aldaíza*[c] (atual esposa de Batiti[c]), Wanderlúcia* (esposa de André[e]) e Ana Moser[g]* (esposa de Ericke[g]) e o filho Raimundo*; Francisco* atualmente é casado com Maíra[b]* (não-indígena?), com quem tem três filhos: Tangay*, Puré* e Morepi*;

k) José Mariano Monteiro Kashinawuá*, pai de Sângela[d], Gislândia[f] e Daniel[f], atualmente sem esposa, reside na aldeia Karipuna.

4.2.2 Karipunaresidentes fora da aldeia Karipuna

a) Caipu ou Kaipu Karipuna, irmão de Batiti por parte de mãe, casado com Maria Luiza Arara, com quem não tem filhos, reside na TI Arara, aldeia Iterápe, em Ji-Paraná;

b) Angélica Paturi Karipuna, casada com José Arimateia (não-indígena) com quem tem dois filhos (Ezio e Raissa), reside atualmente em Itapuã do Oeste/RO.

d) Elisângela Toberrinha, casada com Hélio (não-indígena) com quem tem três filhos (Ariane, Elisson e José Carlos), reside atualmente no bairro Jardim Eldorado, Porto Velho;

Desse contingente, são falantes nativos ativos da língua Karipuna somente Aripã e Katiká e falantes nativos Angélica Paturi, Elisângela Toberrinha e Caipu; seus descendentes compreendem a língua utilizada pelos pais, mas utilizam quase que exclusivamente a língua portuguesa para se comunicar; a terceira geração do povo apenas compreende frases de comando na língua Karipuna.

Presentemente, a cultura e rituais típicos do grupo fazem parte, muito provavelmente, apenas da memória dos Aripã e Katiká, ambos com mais de 60 anos.

CAPÍTULO III

APORTE TEÓRICO

1. Introdução

Em seu livro "*Tradição oral e produção de narrativas*" Ferreira Netto (2008, p. 39-52) apresenta alguns autores que elaboraram proposições de análise de narrativas entre os quais Vansina (1966, 1982), Bruner (1991), Malinowski (1988) e Labov (1997). Para a análise das narrativas do cotidiano, especificamente as "narrativas orais de experiência pessoal"[45], outros teóricos também são considerados em seu estudo tais como Linton (1981), Barth (1998), Goffman ([1959] 2005), Halbwachs (1990), McLuhan (1979).

Ao classificar as "formasfundamentais da tradiçãooral", escreve Ferreira Netto (2008, p. 59), Vansina (1983) as divide em conteúdo fixo e de livre escolha de palavras, ambas subdivididas em forma estabelecida em forma livre. O poema e a fórmula são, respectivamente, exemplos de forma estabelecida de conteúdo fixo e de forma livre; a epopeia e a narrativa são, respectivamente, exemplos de forma de conteúdo de livre escolha de palavras e de forma livre.

Essa classificação estabelece restrições específicas paracada uma das formas de "contação" de histórias, afirma Ferreira Netto (2008, p. 59). Ao optar pelas de conteúdofixo e forma estabelecida, prossegue esse autor, o narrador se sujeita à manutenção da narrativatalcomo tomou conhecimento dela. Nesse casoespecífico, pode-se imaginar a ausência das mudanças textuais. É possívelencontrar esse gênero de texto oral na forma de orações religiosas (como a festa do divino no Estado de Rondônia e, maispontualmente, no vale do rio Guaporé, Mamoré e Madeira), porexemplo, emqueumgrupo pode produzi-las simultaneamente. Pode-se pensar tratar-se de uma consequência da documentaçãoescrita, que permite manterimutáveisporlongoprazo uma forma e umconteúdo. No entanto, a presençaconstante de rituaiscomoraçõesperfeitamente idênticas num contextoiletrado, sobretudoemcomunidadesemque a há a predominância de analfabetos, permite

[45] Daqui por diante NOEP.

tratar do fato, no mínimo, comoreminiscência da tradição oral na sociedadebrasileira. Essas formas estabelecidas de conteúdofixo encontram-se de maneiramais frequente nas comunidadesemque há o predomínioquaseabsoluto da tradição oral.

As narrativas de forma estabelecida e livreescolha de palavrassão, via de regra, caracterizadas pelamétrica, pelarima, pelasucessão de partes, dentre outras possibilidades. Formaslivres e conteúdo fixo, afirma Ferreira Netto (2008, p. 60), são as mais difíceis de serem localizadas. Caracterizam-se geralmentepelabrevidade de suaexpressãotalcomosãopiadas, adivinhas, ditos, frasesfeitas, metáforas cristalizadas, dentrealguns.

Ao contrário disso, as narrativascomformalivre e comlivreescolha de palavras — as narrativas propriamente ditas propostaspor Vansina (1982) são as que mostram maiordifusão. Espalham-se portodos os lados, afirma Ferreira Netto (2008, p. 60) e são reproduzidas diretamente às crianças e aos adultos. Subdividem-se facilmente em inúmeros outrosgêneros entre os quais são exemplos notáveis as lendas, os casos ou causos e contos. Malinowski (1988), a esse respeito, propôs uma tripartição constituída de contos, lendas e mitos. Embora esse autor estabeleça uma hierarquia de importânciaentre essas trêscategorias, é possível tomá-las todas a partir do mesmoponto de vista.

Conforme Ferreira Netto (2008. p. 59), Bruner (1991), ao se voltar mais especificamente para a análise do pensamentohumano, que considera um ser narrativo, estabelece para as narrativas características de nível baixo (particularidades, referencialidade, genericidade, sensibilidade ao contexto e negociabilidade, e acréscimo narrativo) e de nível alto (diacronicidade, vínculo de estados emocionais, composicionalidade hermenêutica, canocidade e violação, normatividade) A par das narrativas históricas, da memória histórica, e as narrativas orais da memória coletiva, confundirem-se mutuamente nas narrativas pessoais, Labov (1997) desenvolve suametodologia de análisemais especificamente para estas últimas, propondo as seguintescategorias:

> Experiência pessoal; Organização temporal: junturatemporal, sentença sequencial, narrativamínima, sentençanarrativa e modo realis; Tipos temporais de sentençasnarrativas: raio de ação da sentençanarrativa, sentençalivre, sentençapresa; Tipos estruturais de sentençasnarrativas: resumo, orientação, complicadora e coda; Avaliação: sentença avaliadora, modo irrealis; Relatabilidade: evento relatável, eventomais

> relatável, reatribuição de turno; Credibilidade: paradoxo da credibilidade; Causalidade: teoriapessoal da causalidade; Atribuição do elogio e da culpa; Ponto de vista: narrador, contador, não-*flashback*; Objetividade: eventoobjetivo, eventosubjetivo; Resolução: marca de finalização (LABOV, 1997, p. 3-16).

A proposição de Bruner contempla aspectos narrativos um pouco diferentes da proposta de Labov (1997). Bruner volta-se para uma análise de função e de conteúdo e a de Labov (1997) para uma análise linguística e textual da narrativa, complementando-se uma à outra. A aplicação desses modelos de análisepara as narrativas de maneirageral, associada à noçãoque Goody e Watt (2006), mostram que elas são ‘mapas’ das instituiçõessociaispresentes e nãodocumentoshistóricos do passadoporque operam com uma tradição oral e nãocomo uma tradiçãoescrita, podendo ser automaticamente ajustadas às relaçõessociais existentes.

Essa aplicação pode serfeita de maneira comparada entre as tradições de narrativas, interpretadas na forma de estemas oulinhagens, talcomo propôs Vansina (1966). Desse modo, as mudanças sociais reportadas nas narrativas apresentam-se contrastivas para as diferentesversõesque se coletar numa mesmatradiçãonarrativa. Pode-se preverque, desse ponto de vista, haverá alguma correlaçãonãosó na sequência local, nacional, globalcom as transformações de meiooralescrito, mastambémcom as transformações de conteúdo,que envolvem umprocesso de “assepsiasemântica” na tradiçãoque elimina eventos narrativos política e socialmente inadequados parasuaexpansão às maisdiferentes localidades (FERREIRA NETTO, 2008).

1.1 Foco teórico

Todavia, para os objetivos de análise do corpus desta dissertação, as atenções serão concentradas, sobretudo, no trabalho de Labov e Waletzky (1967, p. 1-35), no ensaio de Labov (1997, p. 1-18) e, subsidiariamente, na obra de Ferreira Netto (2008, p. 39-52), no artigo de Vieria (2001, p. 599-608) e no de Hanke (2003, p. 117-126).

2. Organização temporal da narrativa

Labov (1997, p. 1-18) propõe suametodologia de análise das narrativas em 11 categorias. No início do seu denso ensaio, um complemento de outro publicado por ele em pareceria com Waletzky (1967, p. 16) denominado "*Análise da Narrativa*", Labov esclarece que seu objeto de estudo diz respeito a um tipo especial de narrativa, que ele denomina de NOEP, aquela em que o narrador é efetivamente o protagonista do relato, ou seja, o enunciador-narrador. Para explicar esse seu recorte metodológico, Labov & Waletzky (1967, p. 2, 9, 11, 16-7, 20) e Labov (1997, p. 4-6, 13, 17-8, 21) estabelecem os conceitos de juntura temporal, sentença sequencial, livre e presa, e de narrativa mínima.[46]

A juntura temporal ocorre quando se estabelece vínculo entre duas sentenças de tal modo que a inversão de sua ordem na sequência dos eventos descritos resultaria na mudança de sentido. Em outros termos, a juntura temporal é a perfeita correlação entre a ordem das sentenças e a ordem cronológica dos fatos relatados.

As sentenças sequenciais são as que se vinculam numa juntura temporal e formam uma sentença narrativa. Todavia, para as sentenças sequenciais serem consideradas numa juntura temporal, precisam preencher alguns requisitos: o narrador e o enunciador têm de ser o mesmo indivíduo, os verbos devem estar no tempo *realis*, ou seja, o presente (com função de passado) e passado perfeito ou imperfeito, e os fatos devem ser apresentados objetivamente (prioridade para os substantivos), isto é, como se efetivamente estivessem ocorrendo.

Em sua proposta, Labov (1997, p. 5) também inclui o conceito de "raio de ação", considerando o conjunto de todo o relato. Por esse conceito, a narrativa precisa conter pelo menos uma narrativa mínima, ou seja, duas sentenças sequenciais vinculadas a uma juntura temporal por meio do raio de ação. Se não estiverem vinculadas numa juntura temporal serão consideradas sentenças livres e podem ser inseridas entre as sequenciais, independentemente, para completar alguma informação. Neste caso, seu valor de verdade será mantido durante todo o desenvolvimento da sentença narrativa. Já aquelas cujo raio de ação é zero

[46] Ferreira Netto (2008, p. 41) e Hanke (2003, p. 119) também fazem referências a esses elementos narrativos.

serão definidas como presas. Assim, todas as sentenças que formam uma narrativa são presas a uma sentença precedente e a uma subsequente, com exceção da primeira (grau zero em relação à precedente) e da última (grau zero em relação a subsequente). À primeira, Labov define como sentença restritiva ou cabeça já que dela depende o sucesso da sentença narrativa. A todas as outras, excetuando as livres, são contidas pelo raio de ação e, portanto, são todas consideradas sentenças sequenciais presas. Em síntese, para Labov (1997, p. 5) bem como para Ferreira Netto (2008, p. 42-9), uma narrativa é um conjunto de sentenças restritivas, livres e presas.

3. A estrutura de uma NOEP

3.1 Aspectos formais

Conforme Labov & Waletzky (1967, p. 18, 23-32) e Labov (1997, p. 6) e Ferreira Netto (2008, p. 42-3), uma narrativa é constituída dos seguintes componentes:

3.1.1 Resumo (facultativo)

É um texto introdutório que, em geral, resume o que vai ser tratado; é, geralmente, a sentença inicial, que relata uma sequência de eventos da narrativa e, portanto, se constitui numa sentença livre. Pode ser chamado também de "*síntese ou abstract, do que se trata?, que resume a narrativa e indica a natureza do seu conteúdo*" (HANKE, p. 120).

3.1.2 Orientação

Contém informações acerca do tempo, da identidade dos participantes e seu comportamento inicial e dos lugares em que o evento ocorreu e, assim como o resumo, é uma sentença livre (LABOV & WALETZKY, 1967, p. 22; LABOV, 1997, p. 6; FERREIRA NETTO, 2008, p. 43). De acordo com Vieira (2001, p. 602), "*é o local da narrativa onde são definidas as situações de espaço, tempo e*

características das personagens"; segundo Hanke (2003, p. 120), a orientação dá respostas às questões "*quem?, quando? o quê, onde?*" e, portanto, faz referência ao local, à hora, à cena e às pessoas envolvidas no enredo narrativo.

3.1.3 Complicação ou ação complicadora

De acordo com Labov & Waletzky (1967, p. 22 e 25), Labov (1997, p. 6) e Ferreira Netto (2008, p. 43 e 50), é basicamente o conteúdo da narrativa e descreve os fatos ocorridos; é a sentença sequencial que relata um evento seguinte como resposta a uma questão potencial ("*E [então] o que aconteceu?*"); são praticamente todas as sentenças que fazem o encadeamento narrativo por meio de junturas temporais, com exceção da primeira e da última. Desse modo, todas as sentenças sequenciais contêm ações complicadoras e vice-versa e são classificadas como sentenças presas. Segundo Vieira (2001, p. 602), na complicação ocorre "*uma ação que visa modificar o estado inicial e que dá início à narrativa propriamente dita*"; de acordo com Hanke (2003, p. 120), neste componente narrativo estão inclusos "*os episódios inesperados"*.

3.1.5 Resolução ou solução

Também chamada de desfecho, era entendida por Labov & Walezky (1967, p. 30) como o fim ou a consequência final dos eventos relatados. Com a introdução da característica do "*evento mais relatável*" feita por Labov (1997, p. 6, 8-12, 16), porém, a sua compreensão ganhou novos contornos. Segundo esse autor, a resolução de uma NOEP "*é o conjunto de ações complicadoras que seguem o evento mais relatável*" (LABOV, 1997,p. 16). Diferentemente da coda, como proposto por Labov e Waletzky (1967, p. 30-2), a resolução não encerra em definitivo a narrativa, mas deixa para ouvinte ou interlocutor-ouvinte (IO) a alternativa de considerar o evento aceitável ou não. Todavia, se a resolução da narrativa deixar a impressão de que ainda está incompleta, deve conter pistas que permitam o IO fazer inferências de que a narrativa caminha para um final, isto é, para a solução do conflito da narrativa. Segundo Vieira (2001, p. 602), é o momento da narrativa em que é "*estabelecido um novo estado, diferente do*

estado inicial da estória"; de acordo com Hanke (2003, p. 120-1), a resolução é o "desfecho" do enredo narrativo.

3.1.6 Coda

Encerra a narrativa, retornando o IO ao momento da enunciação. Em outros termos, é a sentença final, que retorna a narrativa ao tempo do falante, impedindo uma questão potencial como "*E [então] o que aconteceu*?" (LABOV, 1987, P. 6). Pela posição que ocupa na narrativa, é uma sentença sequencial presa com juntura temporal somente em relação à antecedente, mas pode ser também livre, sem juntura temporal, na medida em que não precisa mais manter correlação temporal própria das sentenças sequenciais. E, em geral, a solução para o conflito da narrativa. Segundo Vieira (2001, p. 602), é o fim da narrativa, o "*momento em que é elaborada uma Moral, a partir das consequências da estória*".

3.2 Aspectos semânticos

Ao tratar desses aspectos, Labov (1997) faz referência às seguintes categorias: avaliação (p. 6-8), relatabilidade (p. 8-10), credibilidade (p. 10-1), causalidade (p. 11-2), atribuição de elogio/culpa (p. 12-3), ponto de vista (p. 13-4), objetividade (p. 14-5).

3.2.1 Avaliação

Já no trabalho realizado por Labov em parceria com Waletzky (1967, p. 23-8), há indicação de que a avaliação é fundamentalmente uma categoria semântica de uma NOEP. Segundo esses dois autores, a estrutura de uma NOEP revela a atitude do EN em relação aos eventos relatados e enfatiza a importância e as consequências de algumas unidades da narrativa em relação a outras. Tradicionalmente, a avaliação se realiza através de SLs, aquelas que não estão vinculadas numa juntura temporal, e "*está presente de forma contínua e*

diversificada no desenrolar da narrativa" (LABOV, 1972, apud HANKE, 2003, p. 120), mas se localiza, preferivelmente, no intervalo de uma complicação e uma resolução ou antes do "ponto" da narrativa. Pode aparecer também fundida com o resultado como meio, por exemplo, de mostrar o risco de vida que o EN está correndo. É a avaliação a responsável pelos desvios ou suspensão da ordem da sequência principal da narrativa e está costumeiramente relacionadas à função de origem da narrativa. Por esta razão, ponderam os autores, a definição fundamental da avaliação é semântica apesar de suas implicações estruturais formais. Ela pode ser realizada por uma variedade de meios semanticamente definidos como uma declaração direta, intensificadores lexicais, repetição, ações simbólicas, julgamento de terceiras pessoas ou mesmo do próprio EN. Em nível das sentenças, a avaliação de um evento narrativo se realiza quando se registra uma informação sobre "*as consequências desse evento para as necessidades e para os desejos humanos*" (LABOV, 1997, p. 7). Apresenta-se no modo *irrealis* (o subjuntivo no português, mas também o indicativo: imperfeito, condicional, futuro), sob a forma de ênfases, estruturas paralelas, negativos e comparativos, ou seja, um evento alternativo, que de fato não aconteceu na história de vida do narrador. O modo *irrealis* é mais utilizado por ENs mais experientes, que já possuem habilidades para avaliar suas experiências (FERREIRA NETO, 2008, p. 46-50). Pelos princípios da "*conectividade dos atos da fala*", pondera Labov (1997, p. 8), objetivamente seria necessário atingir o nível mais abstrato da ação; contudo, afirma, é no nível da gramática das sentenças que se pode encontrar pistas mais diretas para a avaliação. Assim, se um ator de uma narrativa estiver disposto a falar, não importa qual o assunto ou para que tipo de destinatário, isso por si só o capacita para a avaliação, e o uso que fizer de negativas, comparativos e futuros devem ser entendidos como uma forma de avaliação.Segundo Labov (1972), "*a avaliação deixa de ser um gesto isolado, feito num instante exato e único da narrativa, para estar presente de forma contínua e diversificada no desenrolar da narrativa*". Segundo Vieira (2001, p. 602), a avaliação "*indica as reações do sujeito do enunciado*"; de acordo com Hanke (2003, p. 120), a avaliação responde à questão "*qual a reação?, que está ligado ao foco central*" da narrativa.

3.2.2 Relatabilidade

Esta categoria, segundo Labov (1997, p. 8-10), diz respeito à necessidade que tem o EN de ocupar um espaço social maior durante todo o desenrolar do relato ou, dito de outra forma, de manter para si por mais tempo possível o turno da conversação. Para alcançar esse objetivo, o EN precisa produzir uma narrativa que produza muito interesse no(s) IO(s). Se por um lado Labov (1997, p. 8) reconhece que é muito difícil mensurar o interesse sobre os propósitos de uma narrativa, por outro, assegura, a noção de "evento mais relatável" é central para a sua estrutura organizadora. Para esclarecer melhor essa questão, Labov (1997, p. 8) recorre à abordagem apresentada por Sacks (1992), que versa sobre a inserção de uma narrativa numa conversa. Segundo esse autor, não se trata de "manter o turno por mais tempo" (*to hold the floor longer*), mas sim como controlar a atribuição de falante. Uma narrativa, segundo Sacks, é raramente feita por meio de um simples turno de fala uma vez que sinais de retorno do destinatário são considerados turnos de fala. Assim, numa conversa espontânea, os interlocutores não têm controle sobre a atribuição no segundo ou terceiro turno seguintes à sua fala, mas a qualidade da narrativa exige efetivamente o retorno dessa atribuição ao protagonista até que o relato seja completado. Esse princípio, segundo Sacks (1992), gera comprometimentos: a) em função de que uma narrativa exige manutenção do turno por mais tempo do que numa conversação normal, a sua qualidade vai depender de reatribuições automáticas do papel de falante ao narrador logo após o turno seguinte de uma fala, se o relato não estiver completo naquele turno; b) uma narrativa precisa ser introduzida por um ato de fala que informe ao IO a necessidade de reatribuição de turno ao narrador se o relato não for completado na sequência daquela fala; c) os IOs precisam ter um meio seguro de reconhecer o final de uma narrativa; d) para ser um ato social aceitável, uma narrativa precisa ser aceita como justificativa para reatribuição automática de turno ao narrador. Isso será alcançado, assegura Labov (1997), se uma NOEP contiver pelo menos um evento relatável, ou mais relatável, que poderá variar em função da idade, da experiência, dos padrões culturais do falante e, mais importante que isso, do contexto social imediato com suas propostas competindo por uma reatribuição do papel de falante ao EN. Na prática, isso ocorre quando o EN produz uma sentença que desperta o interesse ou a curiosidade dos IOs de

tal forma que lhe seja assegurada, por meio de um acordo *ad hoc*, a concessão de turno por mais tempo que os demais enquanto a narrativa não for concluída. Que tipo de assunto, porém, provocaria esse grande interesse e curiosidade entre IOs potenciais? As pesquisas realizadas por Labov (1997, p. 9) asseguram que o narrador, normalmente, prefere aqueles que lhe são mais imediatamente relevantes e, portanto, os eventos mais relatáveis de sua biografia, entre os quais "*morte, sexo e indignação social*". Suas pesquisas também mostram que são esses os temas que cativam a atenção maior dos IOs. Fora desses parâmetros só haverá relatabilidade se houver alto grau de contextualização e se os IOs estiverem intimamente familiarizados com a situação social envolvida no relato. De fato, um evento relatável, um evento único, é a promessa de um evento mais relatável, aquele que vai assegurar a relatabilidade entre o EN e sua audiência e é, por isso, uma das principais características da proposta de Labov (1997, p.9). Na superfície do relato, o evento relatável ocorre normalmente no início, na sentença restritiva, aquela que encabeça a sentença narrativa.

3.2.3 Credibilidade

O primeiro requisito para a busca da credibilidade em uma narrativa oral, afirma Labov (1997, p. 10-1), é ela conter uma experiência pessoal do EN, um evento que foi experienciado pelo próprio autor da narrativa. Somente nesse caso é que, além do interesse a ser justificado pelo evento mais relatável, os interlocutores aceitarão retribuir-lhe o turno. Todavia, isso por si só não garante a credibilidade já que, quanto mais fantástico for o evento relatável menos confiabilidade lhe será atribuída pelos IOs. Labov (1997, p. 10) rotula essa contradição como o "*Paradoxo da relatabilidade*" para o qual estabelece o seguinte teorema: "*A possibilidade de ser relatável é inversamente proporcional à credibilidade*". Assim, mesmo em face ao mais relatável dos eventos de uma narrativa, o narrador deve devotar o maior esforço possível para dar-lhe credibilidade.

3.2.4 Causalidade

Para alcançar esse objetivo, Labov (1997, p. 11-2) propõe a correlação temporal dos eventos apresentados e as sequências sentenciais, que precisam ser complementados por uma teoria da causalidade elaborada pelo próprio EN nesta ordem: a) seleção do evento mais relatável a partir do qual a narrativa vai se desenvolver; b) seleção do primeiro evento a ser relatado, que deve corresponder à resposta imediata a seguinte questão: "*Como isso aconteceu*" (LABOV, 1997, p. 11); c) sequência de respostas recursivas à questão anterior até que um evento final encerre a contento dos IOs a narrativa. Essas "*relações causais apresentadas formam a coesão entre eventos e orações, determinada especialmente pelo conhecimento partilhado entre o enunciador-narrador e seus interlocutores-ouvintes*", afirma Ferreira Netto (2008, p. 46). Não é tão simples assim, afirma Labov (1997, p. 12), reduzir uma narrativa a uma relação causal, mas essencialmente ela deve conter uma cadeia de eventos que vão se orientando para culminar no evento mais relatável. Na organização temporal da narrativa (seção 6.2.1 acima) isso é realizado através de sentenças livres e na estrutura da narrativa (seção 6.2.2 acima) por meio da seleção da orientação, uma opção crucial para a interpretação da sequência de eventos e uma etapa necessária para a atribuição do elogio e da culpa numa NOEP.

3.2.5 Atribuição do elogio/culpa

Ferreira Netto (2008, p. 46-7), interpretando esta seção do ensaio de Labov (1997 p. 12-3), afirma que as relações causais, que vêm acompanhadas do conhecimento partilhado suposto entre o EN e IO, são suplementadas pela definição de funções das personagens como protagonistas e antagonistas, atribuindo-lhes elogio e culpa em relação às ações que praticam por meio dos mais diferentes recursos linguísticos disponíveis e conhecidos. Nessa atividade, o que o EN busca, como descrito acima, é convencer o IO de que há correlação perfeita entre a ordem cronológica dos fatos e as sentenças sequenciais apresentadas, de que os eventos relatados são realmente parte de sua biografia, de que eles de fato ocorreram e em conformidade com a postura moral do

narrador no momento em que foram vivenciados. Não se trata, todavia, de uma informação que conscientemente o EN transmite a seus IOs, mas sim de uma estrutura ideológica implícita a partir da qual os eventos são assimilados e relatados. É esse ponto de vista exclusivo, o único experimentado pelo próprio EN, que lhe garante a credibilidade e reatribuição do turno; por meio dessa complexa estrutura narrativa, o narrador pode levar os IOs a ver o mundo através do seu olhar ou de seu ponto de vista.

3.2.6 Ponto de vista

Como a experiência do narrador é transferida para os IOs numa NOEP? Entre os traços mais característicos desse tipo de narrativa, sustenta Labov (1997, p. 13-4), está o ponto de vista a partir do qual a ação é vista. Diferente do que ocorre na narrativa literária, não há a possibilidade do expediente do *flashback* (LABOV, 1997, p. 14) uma vez que os eventos são vistos unicamente pelo olhar do narrador e o relato segue a linearidade temporal, ou seja, são descritos exatamente na mesma ordem em que se tornaramconhecidos pelo EN.

3.2.7 Objetividade

Labov (1997, p. p. 14-5) assegura que a narrativa que provoca "*grande impacto sobre os ouvintes [...], as que prendem a atenção dos ouvintes e permitem-lhes compartilhar a experiência do narrador, são as que usam os meios de expressão mais objetivos*". Um evento é considerado objetivo, prossegue, quando "*se torna conhecido do narrador por meio da experiência dos sentidos*" e subjetivo quando o narrador "*é informado, através da memória, da reação emocional ou da sensação interna*". Por conta disso, pondera Labov (1997, p. 14), os IOs tomam-se mais conscientes de que um evento é de fato uma experiência do EN e conferem à narrativa maior credibilidade à proporção que o EN acrescenta informações subjetivas provenientes de suas emoções à descrição de um evento objetivo. Assim, escreve Labov (1997, p. 15), "*A objetividade da descrição de um evento é uma condição necessária para a transferência da experiência*" numa NOEP. Há mais do que um paradoxo nisso, acrescenta Labov

(1997, p. 15), ou seja, "*A transferência da experiência é um fenômeno subjetivo, que não é fácil de observar e medir, mas se obtém essa experiência subjetiva por meio da apresentação objetiva dos eventos*". Ferreira Netto (2008, p. 47), a esse respeito, afirma:

> a narrativa terá maior credibilidade quanto mais descritiva for dos eventos que apresentar. As interferências do enunciador-narrador no sentido de conduzir a interpretação dos fatos pelos interlocutores-ouvintes, por meio da inserção de reflexões ou da explicação das intenções ou das emoções das personagens, atuam, segundo Labov (1997), no sentido oposto do aumento da credibilidade.

3.2.8 Conclusão

Ao final do ensaio, Labov faz um retrospecto das ideias nele contidas. Relembra, de início, que a definição de narrativa como uma técnica de relatar eventos passados por meio de juntura temporal foi introduzida na análise de Labov & Waletzky (1967). Como ele próprio define, a NOEP é a maneira mais simples, mais conveniente, não-marcada, de recontar o passado e estabelecer uma base para a compreensão da organização temporal e para a avaliação, cujas pistas mais diretas se encontram no nível da gramática do texto relatado. Em seguida, explora o conceito de "relatabilidade", argumentando que o "evento relatável" é um eixo semântico e estrutural a partir do qual a narrativa se organiza. Alerta, que há uma relação inicial inversa entre "credibilidade e relatabilidade" e observa que os narradores que comandam a atenção e o interesse de seus IOs normalmente maximizam a credibilidade através do relato objetivo de eventos. A partir da segunda metade de sua contribuição, Labov focaliza as atenções sobre a capacidade de uma narrativa transferir a experiência do narrador aos IOs. Essa capacidade, afirma, depende da propriedade única e definitiva de que a NOEP contenha eventos que foram experimentados da mesma maneira que eles foram incialmente conhecidos pelo narrador. Labov propõe que a transferência da experiência de um evento aos IOs ocorre à proporção que eles se tornam conscientes dela, como se ela fosse a sua própria experiência. Isso somente é possível se o EN reporta os eventos como experiências objetivas e, portanto, sem manifestar reações emocionais. Por fim, propõe também Labov que uma

narrativa pode ser vista como uma “teoria das causas do evento mais relatável”; o ato interpretativo decisivo é a posição da “orientação”, como a situação que não precisa de uma causa explícita. A cadeia de um “*evento casual*” apresentado na narrativa, finaliza, está intimamente ligada à atribuição de “elogio e da culpa” para as ações relatadas.

CAPÍTULO IV

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS e CORPUS de ANÁLISE

1. O método

O método utilizado no desenvolvimento desta dissertação foi o da "pesquisa exploratória" (GIL, 1996, p. 45), envolvendo, portanto, "*levantamento bibliográfico, documental e entrevista não-padronizada [...].*" (GIL, 1995, p. 44).

2. As técnicas

2.1 O levantamento bibliográfico e documental

Quanto aos procedimentos técnicos, o do levantamento bibliográfico e documental (GIL, 1996, p. 48-51), foram realizadas leituras seletivas e analíticas progressivas em livros, artigos científicos, monografias, dissertações e teses bem como consultas a *sites* disponibilizados na *World Wide Web*. A partir desse levantamento, optou-se por fazer um estudo linguístico de uma NOEP, protagonizada por um indígena Karipuna, nos moldes apresentados e sugeridos, principalmente, por Labov e Waletzky (1967), Labov (1997) e Ferreira Netto (2008) conforme consta no capítulo III. Todavia, como essa decisão pressupunha conhecimentos históricos, geográficos e culturais desse povo, o levantamento bibliográfico e documental voltou-se também para a busca de informações a respeito do termo "cultura". pesquisado, sobretudo, em Silva (1998) e Laraia (2000). Em seguida, foi aberto um novo capítulo fundamentado especialmente nos estudos de Paiva (2005), Leão *et al.* (2004) e Azanha e Leão (2005) e Ferreira (2008) para tratar especificamente do grupo étnico a que pertence o EN.

2.2 A observação

Por se tratar de uma pesquisa essencialmente qualitativa, foi grandemente útil durante todo o processo da pesquisa de campo a técnica da “observação”, aquela que, segundo Alves-Mazzotti e Gewandsznajder (1999, p. 164),

> [...]: a) independe do nível de conhecimento ou da capacidade verbal dos sujeitos; b) permite ‘checar’, na prática, a sinceridade de certas respostas que, às vezes, são dadas só para ‘causar boa impressão”, c) permite identificar comportamentos não-intencionais ou inconscientes e explorar tópicos que os informantes não se sentem à vontade para discutir; e d) permite o registro do comportamento em seu contexto temporal-espacial. [...]. (ALVES-MAZZOTTI e GEWANDSZNAJDER, 1998, p. 164).

2.3 A “pesquisa *ex-post-facto*”

Paralelamente às técnicas acima descritas, também fez parte do conjunto dos procedimentos utilizados a “pesquisa *ex-post-facto*” (GIL, 1996, p. 55-6) na medida em que foi necessário reentrevistar tanto o EN quanto o ET e até outros membros do grupo indígena do informante no intuito de dirimir dúvidas, retirar ou acrescentar informações, refinar os dados, enfim. Essa foi uma alternativa importante e necessária uma vez que a leitura da transcrição da narrativa trouxe a certeza de que o contato “homem-indígena Karipuna” x “homem não-indígena” ocorrido em meados da década de 70 redesenhou verticalmente a estrutura social (GIL, 1996, p. 56) e demográfica do povo Karipuna. Só assim, tinha-se consciência na ocasião, é que a descrição, a interpretação e a análise da NOEP do EN poderia ser mais adequadamente realizada.

2.4 A pesquisa participante

Outra técnica utilizada foi a da “pesquisa participante” visto que antes, durante e após a gravação houve “*interação entre pesquisador e membros das situações investigadas*” (GIL, 1996, p. 61) entre os quais o EN, ao ET e a alguns membros da etnia Karipuna, a quem foram solicitadas “*informações [...] acerca do problema estudado*” (GIL, 1996, p. 56).

2.5 A “entrevista não-padronizada”

O quinto e o mais importante procedimento técnico utilizado foi o da “entrevista não padronizada”, do tipo informal (GIL, 1995, p. 113-122), a que mais adequadamente se prestou para auferir os resultados esperados na recolha de informações pormenorizadas a respeito da “Saga Karipuna” desde os momentos cruciais do primeiro contato com os não-indígenas ocorrido na década de 70 do século passado até a fixação definitiva desse grupo na aldeia Panorama, em Jacy-Paraná, município de Porto Velho. (LEÃO *et. al.*, 2004, P. 16-7; AZANHA e LEÃO, 2005).

Segundo Gil (1995, p. 113), a entrevista é uma técnica em que “*o investigador se apresenta frente ao investigado e lhe formula perguntas, com o objetivo de obtenção dos dados que interessam*” e é, portanto, “*uma forma de interação social. [...], uma forma de diálogo assimétrico, em que uma das partes busca coletar dados e a outra se apresenta como fonte de informação*”. Por meio dessa técnica, segundo Selltiz *et. al*. (apud GIL, 1995, p. 113), pode-se obter

> informações acerca do que as pessoas sabem, creem, esperam, sentem ou desejam, pretendem fazer, fazem ou fizeram, bem como acerca das suas explicações ou razões a respeito das coisas precedentes. Além disso, a “entrevista” apresenta muitas vantagens e poucas desvantagens se comparada a outras técnicas que poderiam ser empregadas para o mesmo fim, como, por exemplo, o “questionário.

Assim, a entrevista do tipo “informal” (GIL, 1995, p. 116), também chamada de “aberta” por Minayo (1993, apud BONI e QUARESMA, 2005, p. 74), é precisamente a mais recomendada em estudos “exploratórios” como é o caso do método utilizado nesta pesquisa.

3. Os informantes e a entrevista

3.1 Confidencialidade e destino dos dados coletados

Antes de serem entrevistados, cada informante voluntário foi informado do "*caráter estritamente confidencial*" (GIL, 1995, p. 119) da pesquisa, de que seus nomes, se assim o desejassem, permaneceriam "*no anonimato*" (GIL, 1995, p. 119) e que a pesquisa tinha por objetivo a coleta de dados que retratassem a história do contato do povo Karipuna com os não-indígenas ocorrido na década de 70 até a fixação desse povo na aldeia Panorama em Jacy-Paraná. Além disso, foi-lhes deixado claro que o estudo a ser realizado com base nessas informações seria analisado pela pesquisadora e se transformaria na sua dissertação, requisito parcial para a obtenção do título de Mestre do Mestrado em Letras da Universidade Federal de Rondônia e em artigos científicos a serem publicados posteriormente. Também lhes foi prometido e garantido que cópia de todos esses trabalhos serão passadas às mãos do representante ou o cacique do povo Karipuna e ao chefe da Funai de Porto Velho e que um exemplar da dissertação será arquivado na biblioteca da Unir, campus de Porto Velho. Além disso, os informantes, principalmente o EN, foram informados de que os dados primários da pesquisa ficarão à sua disposição nos arquivos do computador pessoal da pesquisadora e, por segurança, também em CD.

3.1 As limitações e os condicionantes de análise

Trata-se, este trabalho, de um estudo eminentemente hermenêutico e, portanto, com as limitações impostas pelas idiossincrasias do corpus de análise e pela capacidade de sua interpretadora. Assim, as considerações ou talvez as conclusões que serão apontadas ao seu final, não têm pretensão de provar ou demonstrar alguma verdade indiscutível, mas apenas apresentar uma interpretação possível para uma realidade linguística que foi posta. Em ambos os casos, o estudo segue os mesmos princípios apresentados por Labov (1997, p. 1), ou seja:

> A discussão da narrativa e de outros eventos da fala no nível do discurso muito raramente permitem-nos provar alguma coisa. É um estudo essencialmente hermenêutico, em que a associação contínua com o discurso, tal como ele foi mostrado, alcança a perspectiva do falante e de seu ouvinte, dando curso à transferência da informação e da experiência de uma maneira que aprofunda nossa própria compreensão do que são aproximadamente a linguagem e a vida social.

A respeito das narrativas coletadas durante seu trabalho de campo, Labov (1991, p. 1) assim se refere:

> O dado mais importante que eu recolhi sobre a narrativa não foi escolhido da observação da produção de fala nem de experimentos controlados, mas da reação dos ouvintes das narrativas quando eu lhas repassava. De uma maneira regular e predizível, algumas narrativas produziam nos ouvintes uma grande atenção que criava um silêncio e uma imobilidade ininterruptas, um efeito que continua muito tempo depois de seu término.

Algo semelhante ocorre com a autora desta dissertação quando, na condição de Interlocutora-Ouvinte (IO), gravao relato dos eventos da "Saga Karipuna". São os eventos dramáticos que o EN vai relatando que produzem nela a um "*silêncio e uma imobilidade ininterruptas*". Também para ela, como ocorreu com Labov (1997, p. 1)[47], o relato de Aripã vai lhe exigir um esforço muito grande para "*compreender o poder irresistível*" dessa extraordinária narrativa de "*experiência pessoal*".

Todavia, se de um lado o palco onde ocorreu esta pesquisa se assemelha aquele(s) de que fala Labov (1997, p. 1), ou seja, "*um método de trabalho de campo*", neste caso aplicado nas dependências da Funai de Porto Velho, de outro, difere bastante quanto à motivação. No estudo de Labov, por conta do "paradoxo do observador", o objetivo foi estimular a "produção de narrativas orais de experiência pessoal", que se mostraram, na avaliação dele, mais eficazes; neste, a investigação teve um propósito pontual: "ouvir a voz" de um representante da etnia Karipuna.

3.2 O Enunciador-Narrador (EN)

Desde o início da pesquisa, ficou claro para esta pesquisadora que o indígena Aripã seria o principal foco dos estudos porque, das conversas mantidas com ele e seus parentes, ficou evidente que ele, hoje na faixa etária dos 60 para 70 anos, foi e é a testemunha viva da "Saga Karipuna" [48], um dos poucos

---

[47] "É o esforço para compreender o poder irresistível de tais narrativas que me trouxe ao ensaio atual, um resumo de um tratamento estendido das narrativas de experiência pessoais de *follow*".
[48] Os nomes das outras testemunhas podem ser conferidos no item 4.2 do capítulo II.

remanescentes do primeiro contato ocorrido na década de 70 do século passado, provavelmente o mais emblemático entre eles, um patriarca, aquele que mais de perto viveu a experiência trágica, que mudou para sempre e radicalmente a sua vida e a de seu povo.[49] De fato, foi ele quem assistiu e participou ativamente dos eventos ocorridos naquele momento histórico e é ele primariamente o indígena que pode narrar e interpretar aqueles acontecimentos. Neste caso, a pergunta disparadora "como aconteceu o contato do povo Karipuna com os não-indígenas" teve um endereço certo e não aleatório, não teve por objetivo ouvir e gravar uma NOEP qualquer, mas "a" narrativa, a que relatasse uma "experiência pessoal", sim, mas a que fizesse menção explícita à "Saga Karipuna", fecunda em incidentes ocorridos no momento do primeiro contato com a sociedade não-indígena, a que relembrasse os momentos cruciais e imediatamente subsequentes vividos pelo próprio EN e seu povo a partir do dia em que os "brancos" passaram a lhes ditar regras de convivência; a narrativa que relatasse os eventos que marcaram indelevelmente a sua alma e a dos "*ahé*"[50], o povo Karipuna da aldeia Panorama, hoje aldeia Karipunalocalizada no distrito de Jacy-Paraná, município de Porto Velho. Aripã é, pois, mesmopermanentemente coadjuvado por seu sobrinho André, o grande protagonista, o principal locutor ou EN dos acontecimentos contidos no objeto ou na peça narrativa deste trabalho. Para se comunicar, Aripã utiliza apenas a tradição oral preferencialmente no seu idioma nativo e, esporadicamente, uma variedade do português, que se aproxima daquela empregada pelo homem do campo, o chamado português brasileiro rural. Ele e sua irmã Katiká, porém, são exceções nesse pormenor já que a maioria esmagadora entre os demais membros do grupo emprega apenas o português para se comunicar. Na atualidade, a par da utilização de práticas letradas incipientes por alguns dos Karipuna que vivem na aldeia Panorama, a tradição oral é a forma privilegiada para a transmissão da herança cultural, que a cada dia é menos "Karipuna" face ao processo vertiginoso de transformação social por que passa essa etnia. Assim, pode-se dizer que a sociedade Karipuna mantém-se como comunidade essencialmente de tradição oral haja vista que, muito embora a

[49] O Termo de Consentimento Livre e Eslarecido (TCLE) foi assinado pelo Batiti, cacique da aldeia, conforme consta no anexo.
[50] "Nós" na língua karipuna.

aldeia Panorama seja provida de uma escola, as crianças em idade escolar não estão sendo alfabetizadas por falta de professor.

3.2 O Enunciador-Tradutor (ET)

Nas observações realizadas antes da entrevista propriamente dita, constatou-se que o Aripã utilizava o seu idioma nativo como forma privilegiada de comunicação verbal e nas vezes que o substitui pelo português não apresentava fluência que permitisse uma compreensão razoável do seu discurso. Em vista disso, e por conta da pesquisadora não ter domínio algum da língua nativa[51] do informante, prestou assessoria voluntária seu sobrinho André Karipuna, filho de Katiká, irmã de Aripã, fazendo o papel ao mesmo tempo de ET e de intérprete todas as vezes que o EN preferiu seu idioma nativo ou o mesclou à variedade do português, que utiliza. Num segundo momento, também prestaram assessoria voluntária seu filho Batiti e seu sobrinho Adriano, irmão mais de velho de André[52].

3.3 Local da pesquisa e destino dos dados

O trabalho de coleta de dados ocorreu durante longas conversas parcialmente dirigidas (roteiro de diálogo) com o protagonista principal da “Saga Karipuna”, mas também, como já mencionado, com o ET e outros membros do grupo, que voluntariamente aceitaram prestar essa gentileza.[53] Não foi necessário a utilização do recurso da “pesquisa por pautas”, “*uma relação de pontos de interesse que o entrevistador vai explorando ao longo de seu curso*” (GIL, 1995, p. 116-7) dada a boa relação entrevistador/entrevistado previamente construída ao longo dos últimos dois anos.A gravação da entrevista foi realizada na sala destinada à “*Associacão Akot Pytim Adnipa - do Povo Indigena Karitiana*”, situada nas dependências da Funai de Porto Velho, à rua Rui Barbosa, 1407, Bairro Arigolândia - Porto Velho - RO. Durante o processo de gravação, estavam presentes Katiká e André, respectivamente irmã e sobrinho do informante. Concluído essa etapa, a narrativa apresentada em português foi transferida para

[51] Para maiores informações sobre a língua Karipuna, q.v. o capítulo II.
[52] Para maiores informações acerca do grau de parentesco, q.v. item 4.2 do capítulo II.
[53] Ver o TCLE no anexo 4.

o computador da pesquisadora e submetida a uma transcrição não-fonética, preservadas, porém, as idiossincrasias linguísticas tanto do EN quanto do ET. Assim, o diálogo que ambos travaram durante a gravação ou quando o EN utilizou sua língua nativa para falar está assinalado na transcrição em português apenas por meio do diacrítico [*] (q.v. apêndiceA).

4. A constituição do corpus de análise

4.1 Alguns ajustes

A par disso e para não perder, em momento algum, o foco principal da pesquisa, ou seja, um estudo de uma NOEP, assim que a transcrição foi concluída foram realizados alguns ajustes na transcrição original a fim de preservar o idioleto do português brasileiro empregado, principalmente, pelo protagonista, e, por consequência, conferir ao depoimento as características efetivas de uma NOEP. Para isso, no texto final para a análise (item 4.2, capítulo IV), a fala do ET foi transferida para a do EN, sofrendo, para tanto, alguns pequenos ajustes ou normalizações ou substituições como detalhados abaixo:

a) substituição do pronome “ele”, quando o ET se refere à fala do EN por “eu” ou por “nóis” ou por “parente” ou ainda por “Karipuna”;

b) apagamento da consoante final dos verbos no infinitivo e de alguns substantivos: andá, muié;

c) apagamento da segunda vogal dos ditongos “ei” como na palavra “seringueiro”: seringuero;

d) apagamento da primeira vogal do ditongo “ou” da palavra trouxe: truce;

e) apagamento da consoante “d” do gerúndio: andano;

f) apagamento de todos artigos;

g) apagamento do “b” da palavra “também”: tamém;

h) apagamento do “s” da palavra “mesmo”: memo;

i) substituição do “lh” da palavra “palha” e mulher por “i”: paia, muié;

j) deslocamento da descrição da morte da mãe de Batiti para o momento cronológico dos fatos reais;

k) apagamento das pequenas intervenções do IO[54].

[54] Sem descartá-las na etapa da análise.

4.2 O corpus: “A saga Karipuna”

A maloca ancestral (I)

001 002	SR	Karipuna morô lá na maloca *Nhã, Nhãumohúwa*[55]*,* muito tempo, né, [...], primera maloca.
003 004 005	SL	nome lá na maloca antigamente, lá onde Karipuna morô chama *Nhãumohúwa*, barro, muito barro em português, *Nhãumohúwa* na nossa língua, primera maloca.

Purakehúwa: nasce Aripã (II)

006	SS	Daí os Karipuna mudô pra ôtra maloca, onde nasci,
007	SL	não nasci na primera maloca. É muito tempo, né,
008	SS	daí nóis mudô pra ôtra maloca.
009 010	SL	Primera maloca chama *Nhãumohúwa* porque tinha muito barro, por isso que os parente colocô nome *Nhãumohúwa*, muito barro. Isso é história.
011 012 013	SS	Daí já nóis mudô pra otra maloca, otro rio, otro igarapé. Tinha pexe elétrico, que tinha muito pexe lá. Aí quando chegô já colocô nome pexe elétrico, *puraké*[56], *Purakehúwa*, muito pexe elétrico.

Ogohába: casamento e filhos (III)

014	SS	Aí já se mudô pra otra maloca,
015	SL	já é tercera, tercera maloca.
016	SS	Aí nóis plantô cará, batata, milho, mandioca.
017	SL	Não vi porque era criança.
018	SL	Na tercera maloca, eu chega ouvi história, era pequeno, eu *curumim* ainda.
019	SL	Aí branco matô minha tia, nessa maloca, matô meu tio, menina, *cunhã*.
020	SS	Aí nóis vem descenu,
021	SS	aí passô três, cinco dia andanu, nóis sai desse lugá, do pexe elétrico,
022	SS	ia passanu dias, aí vem descenu, passô cinco, três dias
023	SL	mais ou meno, não me lembro né, quantidade. Aí durmia, aí vinha descenu,
024 025	SS	aí chegô num lugá muito baxo, aí chegô num lugá muito baxo, baixão, um lago, um rio,
026	SS	que nóis chamô *Ogohába*[57]*,*
027	SS	aí lá nóis ficô.
028 029	SL	Hoje pessoal de lá, de Jaci, chama Contra, rio Contra, lá em cima, rio Contra, botô nome rio Contra.
030	SS	Eu já tava grande, já rapaz já. Aí casei já,
031	SL	nessa maloca agora, terceira maloca.

[55] Local com muita argila, com muito barro próprio para fazer potes ou vasilhas, a maloca ancestral.

[56] Puraké ou Peixe Elétrico, a segunda aldeia, onde Aripã e Katiká (pronunciado [KatΣi◡ká]) nasceram.

[57] A terceira maloca, localizada no igarapé do Contra (q.v. mapa, anexo 1).

032 033	SS	Daí né, nasceu primero filho, que morreu, o primero filho. Daí tamém nasceu Batiti[58], né, e teve otro que morreu,
034	SL	era para ser dois filho[59], né.
035	SS	Aí nóis plantô, nóis colheu nessa maloca, nóis ficô nessa maloca.

Ogohába:*Terahúwa*(IV)

036	SS	Aí veio um branco lá olhá, passanu ali perto,
037	SL	não sabia se tinha índio,
038	SS	chegô lá e viu. Aí chegô o branco assim e olhô, chegô um branco e olhô.
039	SS	Aí passô tempo, aí começô rodá avião, *terahúwa*[60]
040 041	SL	que nóis chama, *terahúwa*, *terahúwa*, zuada grande, barulho forte, barulhão.
042	SS	Aí jogô boneca,
043	SL	o pessoal da Funai.
044	SS	Aí veio gente olhá, seringuero,
045	SS	e veio gente praqui[61], falanu que tinha índio lá.
046 047	SS	E a Funai, daí mandô, mandô que naquele tempo, mandô avião, alicópiteru tamém. Jogô faca,
048 049	SL	mais nóis não conhecia, não sabia. Hoje nóis sabe que é isso aí, mas ainda não conhecia.
050	SS	Começô jogá faca, começô batê foto
051	SS	e nóis fica com medo, né, se esconde tudo, entra debaxo da maloca,
052	SL	tudo, por causa do medo.
053	SS	Aí jogô boneca, jogô faca, jogô panela.
054	SS	Nóis pega só depois que avião foi embora.
055	SS	Era muita gente e nóis briga pelas coisa, porque não sabia,
056	SS	quem chegô primeiro pegô.
057	SL	Era muito índio.
058	SS	Deu que, que deu uma briga lá, né,
059	SL	porque todo mundo qué pegá.
060	SL	Nóis não sabia que era boneca, né.
061	SS	Aí nóis olha assim,
062	SL	a faca nóis conhecia.
063	SL	Aí acho que eles chegô aqui[62], falô prum chefe, algum chefe, aqui, né
064	SL	foi assim memu,
065	SL	tem índio memu.
066	SL	Aí botô nome Karipuna, eles que botô nome Karipuna ni nóis.[63]

Ogohába: 1º contato (V)

[58] Pronunciado [batΣI∪tΣı], seu filho, atual cacique dos Karipuna. Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo III.
[59] O terceiro filho, gerado de outra mulher Karipuna; atualmente reside em Ji-Paraná. Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo II.
[60] Avião a serviço da Funai.
[61] Porto Velho.
[62] Porto Velho.
[63] Os Karipuna se autodenominam "*ahé*" (nós).

067	SS	Aí já se passô tempo.
068 069	SL	Depois que avião foi lá aí já tem mais ou menu, passô, já era julho mais ou menu,
070	SS	chegô inverno de novo.
071 072	SL	Não, era mais ou menu no inverno que pessoal jogô essa boneca, essas coisa,
073	SS	aí passô.
074	SL	No verão, ali mais ou menu agosto, julho,
075	SS	aí nóis levantô, nóis foi tirá batata, eu, cunhado mais minha mãe.
076	SS	Minha mãe aí ficô catando, aí olhô pelo caminho, aí ela olhô.
077	SS	Aí ela viu aquele monte de pessoal assim,
078	SL	ela tava de cabeça baxa, que tava catanu piolho, né, matanu.
079	SS	Aí olhô, aí viu pessoa andanu no caminho, era branco, branco.
080	SS	Nóis fica assustado, né,
081	SS	nóis pegá flecha.
082	SS	Aí ficô os branco fazenu gesto, não qué machucá ninguém.
083 084 085	SS	Só mostranu, né, levantanu e balançanu chapéu assim, faca, só mostranu, né, levantanu e balançanu chapéu assim, faca, eles ficô lá, amostranu pro alto assim, pegô só mostranu.
086	SS	Daí Pitanga[64] fala “não mata”, Pitanga fala, Pitanga falô “não mata, não”,
087	SL	na língua,
088	SS	e daí Penanbu[65] falô “não, não mata não senão vai sê pió, né”,
089 090 091	SL	delegado né, nome dele, né, delegado daqui[66], né, Apueno[67], que agora bandido matô ele, naquele tempo era Apueno, que era chefão, chefe da Funai, Penanbu, finado Penanbu, tudo eles era da Funai, né.
092 093	SL	Tudo que tava na mira da flecha, tudo tava armado, não queria machucá senão eles já tinha matado índio, já.
094 095	SS	Aí ele falô, saiu, que foi embora, que foi embora, o pessoal da Funai, aí foi tudo os branco.
096	SS	Aí eles recuô.

Ogohába: 2º contato (VI)

097 098	SS	Depois de muito tempo aí tamém tem[68] os índio Pakanova[69] em Guajará, tudo pakanova, pra falá nossa língua,

[64] Indígena originário *“[...] do grupo arredio do Rio Capivari, afluente do Jacy-Paraná”* e que se encontrava entre os Karitiana, inclusive casado com uma mulher deste povo. (LEÃO et al., 2004, p. 17) e AZANHA e LEÃO, 2005).

[65] Benamour Fontes, funcionário da Funai na época dos fatos. Para maiores detalhes, q.v. capítulo II.

[66] Porto Velho.

[67] Presidente da Funai na época dos fatos.

[68] Apoena Meirelles, presidente da Funai depois de Benamour Fontes, assassinado no dia 10 de outubro de 2004 com três tiros em Porto Velho, Rondônia, quando deixava um posto do Banco do Brasil. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI400598-EI306,00-Expresidente+da+Funai+e+assassinado+em+Rondonia.html>. Acesso em: 10 set. 2012.

[69] São os indígenas Wari' muitas vezes designados como Pakaa Nova por terem sido avistados pela primeira vez no rio homônimo, afluente da margem direita do Mamoré, no estado de

099 100	SL	é, na segunda veiz já, naquela veiz das flecha branco tava sozinho, recuô e voltô pra cá[70], foram embora
101	SL	eles ficô com medo tamém,
102	SS	aí tirô a ropa, tudinho, mostrô que não tinha nada,
103	SS	Aí chamô índio Pakanova
104	SS	aí nóis tava lá tomano chicha[71]
105	SS	e daí às cinco horas, aí chegô lá, voltô de novo,
106	SS	aí começô a tê mais contato tamém.
107 108	SS	Aí os índio fala na língua, mas nóis não entende, só Pitanga, só dele nóis entende que fala,
109 110	SL	só um que, que levô um bucado de índio pakanova, e só um Capivari, que até hoje o capivari fala mesma nossa língua.
111 112 113 114	SL	Todos otro fala nóis não entende. Só um que nóis entende, Pitanga, que fala Karipuna, Karipuna. Tem muito tempo que ele era Karipuna, que daí ele sumiu. Agora com esse otro, fala, fala, nóis sabi que era índio, mas só que não entende. Aí só dele que nóis entende,
115	SS	aí já começô fazê paiz,
116	SL	tudo entendeu, né.
117	SS	Muito, ropa, panela, facão, tudo que ia mandanu, Penanbú que ia mandanu.
118	SS	Daí Capivari, aí ele falô “tantos dias nóis vai voltá”.
119 120	SL	Aí contô, diz que quatro dias pra nóis entendê, contô assim, final desse ano. E assim nóis entendeu, assim e aí tá bom.
121	SS	Aí foi embora. Aí nóis ficô lá.
122	SS	Aí começô a tê, não muito, não tê muita carne.

Ogohába: 3º contato – acampamento e japoneses (VII)

123	SS	Aí depois eles foi lá[72] de novo, facão, panela, iaponeis[73],
124	SS	na otra, na otra levô panela, ropa, facão”,
125 126	SS	na otra viage levô iaponeis, Tikinambá[74], Karitiana[75] né, dois Karitiana conhecê maloca, dois Karitiana e Pitanga, Tikinambá[76],

Rondônia. Mas é como Wari', palavra que em sua língua significa "gente", "nós", que gostam de ser chamados, e é dessa forma que são conhecidos pelos "civilizados" (assim designam os brancos em português) que mantêm com eles um convívio mais estreito. Vivem hoje aldeados em torno de sete Postos da Funai administrados pela Ajudância de Guajará-Mirim, Rondônia, e na Área Indígena Sagarana, na confluência dos rios Mamoré e Guaporé, administrada pela Diocese de Guajará-Mirim. Os Wari' constituem um dos poucos remanescentes da família linguística Txapakura, dado que a maior parte dos falantes de línguas dessa família encontrava-se extinta já no início de nosso século. Disponível em: <http::www.pakaas.net[ind.htm>. Acesso em: 25 jul. 2012.

[70] Os não-indígenas do primeiro contato retornaram a Porto Velho para informar o pessoal da Funai da presença de indígenas na área que visitaram.

[71] Bebida alcoólica, geralmente feita com mandioca, mel e água, mas também com milho ou frutas fermentados. (GRUBITS, DARRAULT-HARRIS e PEDROSO, p. 369).

[72] Na maloca dos Karipuna.

[73] Fotógrafos de origem japonesa que acompanharam os funcionários da Funai numa das primeiras expedições de contato. As películas produzidas na ocasião encontram-se no Museu do Índio no Rio de Janeiro: Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/>. Acesso em: 23 ago. 2012.

127		Karitiana dois, e iaponeis tudo iaponeis.
128 129 130 131 132 133 134	SL	Na segunda veiz levô dois Karitiana, foi Pitanga[77] e foi finado Eduardo, só que ele já faleceu, faleceu esse ano. Finado Eduardo Tikinambá[78], que falava mesma nossa língua só que não era nossa língua, índio Tikinambá, nossa língua, né, que não é Pitanga, Pitanga é ôtro, nóis entende, Tikinambá nóis entende e Pitanga Capivari tamém. Na segunda viage que eles foi, eles já foi com Tikinambá, que fala, o resto nóis não fala, só esses dois, japonês nóis não entende.
135	SS	Daí já foi embora iaponês,
136	SL	fingiu que foi. Daí fez que foi, mas ficô lá, no acampamento.
137	SL	Nóis não sabia, eles falô que foi embora.
138 139	SS	Aí minha mãe foi tirá castanha, aí viu rede pendurada andanu no caminho, aí chegô lá viu aquela rede.
140	SL	No caminho, quando minha mãe foi colhê castanha, só viu aquela rede
141	SS	daí se assustô e falô “uma rede amarrada no caminho?”
142	SS	Aí foi lá e olhô e viu que tinha ropa dobradinha, viu rôpa lá dentro da rede,
143	SS	aí ia flechá,
144	SL	aí viu, tinha ropa, um bocado de ropa,
145	SS	mirô flecha,
146	SL	pensô que tinha gente né porque tava tipo gente, né, ali,
147	SS	aí tava lá e foi lá e viu, não tinha ninguém.
148	SS	Pegô, desatô a rede e aí levô, minha mãe.
149 150	SL	Aí os karitianu que tava ali, tava ali só escondido, né, que tava junto da Funai, né,
151	SL	que Funai já tinha mandado eles pra vê se nóis tava mais manso.
152	SS	Daí minha mãe levô pru pessoal da maloca,
153 154	SS	daí pegô os índio, nossos parente, meus parente, foi e voltô pra vê, pra vê se tinha panela, se tinha mais alguma coisa pra levá.
155	SS	Aí nóis foi lá, tinha igarapé, aí foi,
156	SS	aí sim que nóis viu assim, que tinha acampamento, tinha casinha,
157	SL	que na primera viage não chegô a vê, né,

[74] André fala na tradução que o Tupinambá “*falava a mesma nossa língua só que não era da nossa língua*”. De fato, o tupinambá era uma língua da família linguística tupi-guarani [como o é a língua Karipuna]. O Era chamada 'língua brasílica' no sXVII, e 'língua geral' quando falada pela população não indígena; foi-se transformando ao longo dos séculos, resultando no que hoje se conhece como *nheengatu.* (cf. DICIONÁRIO HOUAISS).

[75]Os Karitiana constituem um dos muitos grupos do estado de Rondônia ainda pouco estudados pela Antropologia. Nos últimos anos, suas principais batalhas em nome de sua reprodução física e sociocultural têm sido a reivindicação de ampliação de sua Terra Indígena e o investimento na educação escolar, como forma de reforçar o ensino da língua karitiana – a única remanescente da família linguística Arikém –, bem como de valorização dos costumes e histórias que os particularizam como povo. Para maiores detalhes, q.v. o site: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karitiana>.

[76] Eduardo Tupinambá, indígena que acompanhou o pessoal da Funai, incluindo Pitanga Capivari, durante o primeiro contato.

[77] Pitanga Capivari, falante da língua dos Karipuna.

[78] Eduardo Tupinambá.

158	SS	mas nóis chegô lá, e viu gente.
159	SS	Aí Pitanga gritô, ele viu nóis, meus parente.
160 161 162 163	SL	Minha mãe foi, nóis foi lá pra vê se tinha mais coisa, nóis foi lá e nóis viu que não tinha nada. Aí depois, afastado da rede, porque na rede não tinha mais nada, nóis foi lá pra vê se tinha panela, alguma coisa, aí nóis olhô não tinha nada.
164	SS	Aí nóis olhô e tinha aquele monte de acampamento.
165	SL	Era branco, não era índio, muito iaponeis, muito iaponeis,
166	SL	muito iaponeis, muito iaponeis,
167	SL	eles que deu gripe, iaponeis que matô nóis.
168	SS	Pitanga Capivari viu nóis
169	SL	e como não era muito, né, e tava lá olhanu, né,
170	SS	ele chamô, né.
171	SS	Aí nóis começô a corrê,
172	SS	aí meu primo já pegô muié de branco e já saiu correnu.
173	SS	Nóis saiu correnu,
174	SS	ele avisô pra não mexê,
175	SS	nóis pegô panela.
176 177 178 179	SL	Tinha Pitanga, né, Karitiana, Pitanga, Tikinambá, só três índio, resto tudo iaponeis, tudo iaponeis. Falava palavra, nóis não entendia, Pitanga nóis entendia. Daí tinha um que fala português, daí dizia pro Pitanga, que o Pitanga era que falava na língua.
180	SS	Aí ficô lá. Aí já tava tarde, tava no mato, nóis deixô lá,
181 182	SS	aí nóis voltô desse acampamento, com panela que nóis pegô, e chegô na maloca.
183	SS	Notro dia cedo nóis foi lá, todos lá, cedo vê iaponeis e Pitanga,
184 185	SS	aí Pitanga falô na língua pra nóis, né, aí foi embora, mas falô que ia ficá sempre visitando.
186	SL	Aí índio, só o Pitanga nóis entendia,
187	SL	Pitanga falô que não era pra, que essa ropa era pra todo mundo.
188	SS	Aí eles foi embora.
189	SS	Daí nóis ficô lá, ia lá, levá coisa.
190	SS	Aí passô tempão e nóis ficô sem contato.

Nova maloca: desencontro/reencontro (VIII)

191 192	SS	Então nóis mudô pertinho, não foi longe, não, perto dali, andanu, andanu e já atravessô pro otro lado do igarapé.
193	SS	Aí foi, aí quando nóis chegô nessa maloca[79], descenu, descenu, descenu.
194 195 196	SL	Aí chegô pessoal[80] e não avistô nóis, chegô nessa maloca véia[81], nóis já tinha mudado já. Aí Pitanga gritô, né, aípitanga gritô e daí foi embora, né, foi embora, pra aqui[82].
197 198	SS	Aí passô tempo né, nóis viu que não vinha ninguém e tamém mudamu, nóis atravessô igarapé, né, não muito longe, nóis foi.

[79] A quarta maloca, inominada pelo EN, mesmo durante o processo de revisão da narrativa.
[80] da Funai.
[81] Na maloca *Ogahába*, no igarapé do Contra. (q.v. mapa, anexo 1).
[82] Porto Velho.

199 200	SL	Aí quando branco chegô nessa mema maloca[83] matô tucum, gambá e dexô lá.
201 202	SS	e depois nóis quando nóis foi lá vê, né, tava lá cheio de coisa, aqueles urubu.
203	SS	Nóis chegô lá não tinha ninguém, nóis pensô que eles foi embora.
204	SL	Daí eles voltô de novo pessoal da Funai, não conseguiu encontrá nóis, não.
205 206	SS	Daí notra viagem, eles veio, foi lá de novo e encontrô essa maloca nova[84], chamô, aí nóis veio.
207	SL	Era tudo iaponeis, tudo iaponeis, bandera grande.

Posto Panorama: tensão na chegada (IX)

208	SL	Aí aquele material muito pesado,
209	SS	aí nóis deixô panela grande, faca, ia tudo junto com eles, né, ia embora.
210 211	SS	Aí nóis dormiu num, tinha um certo lugá, muito longe, muuuuuito longe, né,
212	SS	andô, andô, andô, né, dormiu de novo, aí dormiu,
213 214	SS	aí chegô num certo lugá, nóis dormiu sem comê nada, aí chegô num certo lugá, nóis dormiu sem comê nada,
215	SL	era muito longe, não tinha igarapé.
216	SS	Nóis veio com eles, eles chamô tamém, daí nóis veio,
217	SL	os iaponeis não, a Funai, que era só num grupo,
218	SS	tá vindo, tá vindo, pra onde que nóis tá agora[85], Jacy. Aí nóis vem, vem,
219	SL	que era mais ou meno umas oito hora,
220	SS	e nóis chega na Panorama,
221	SL	nome de Panorama[86],
222	SS	tinha muito galinha lá[87], galinha tinha muito.
223 224 225	SL	Aí nóis chegô onde nóis tá hoje, é última veiz que falô vamimbora, levô até onde nóis tá agora, que hoje é rio Jacy[88], nome do rio, Jacy-Paraná, que é nome da cidade.
226	SS	Aí nóis chegô lá tinha dois branco moranu lá, tinha homem e filho dele,
227	SL	era oito horas mais ou meno, era seringuero,
228 229	SS	tinha galinha, tinha muita galinha, cantava. Aí tinha cachorro, tinha cachorro branco, daí ele gritô, latiu
230	SS	e nóis grita tamém, né, aí nóis grita tamém, aí gritanu tamém, né,
231	SL	nóis ficô com medo daquele bicho, que não conhecia,
232	SS	aí quando nóis gritô dono da casa olhô assim, Inácio[89],
233	SL	já faleceu, seringuero, bem gordo, aleijado, mancanu.

[83] A maloca *Ogahába*.
[84] A quarta maloca, inominada pelo EN, mesmo durante o processo de revisão da narrativa.
[85] No posto de atração Panorama, antigo seringal, no Distrito de Jacy-Paraná, aldeia onde os Karipuna residem atualmente.
[86] Posto de atração Panorama, antigo seringal, em Jacy-Paraná, aldeia onde os Karipuna residem atualmente.
[87] Na aldeia Panorama, hoje aldeia Karipuna, onde residem atualmente.
[88] Rio Jacy-Paraná.
[89] Seringueiro Inácio, já falecido.

234	SS	A gente chegô tamém sem problema, né,
235	SL	que já tinha conhecimento né, que já tinha conhecimento,
236	SS	chegô, bateu nas costa.
237 238	SL	Eram muuuuuuuuuuuuito índio Karipuna, não muito poco, não, vixe, era mais, óh, cinquenta, muito, muito mais, cinco malocas.
239 240 241 242	SL	Funai, eles chamô Karipuna, nóis memo veio, Karipuna memo vem. Quando eles chamô memo tamém nóis não foi, depois a gente foi atrás, veio seguinu. Eles chamô aí tamém não foi naquela mema hora que chamô, não, a gente falô que não, não, aí nóis viu caminho.
243	SS	Aí homem veio olhá, aí olhô.
244	SS	Aí nóis pegô flecha, bucado de coisa tamém.
245 246	SS	Aí eles tirô a ropa, meu pai[90] tirô a ropa dele, tirô a ropa dele assim, pra vê se tinha, é porque não sabia, né, se tinha.
247	SL	é porque não sabia, né, se tinha.
248	SL	Só que branco não entende meu pai,
249	SS	meu pai diz tira pra mim, tira pra mim.
250	SS	Foi, foi até que entendeu e tirô.
251	SL	Era muito, muito Karipuna lá, por isso que ele tá com medo lá.
252 253	SS	Tem muito panela, né, aí otro diz “pega aí”, otro pega. Já pegô já, era muito,
254	SS	aí nóis tamém ficô com medo.

1º retorno à maloca: sintomas de gripe (X)

255	SS	Daí que nóis chegô lá, nóis voltô.
256	SL	Aí depois branco tamém veio pra cá[91],
257 258 259	SL	que pegô índio, contô, viu Karipuna, chegô na beira da rio, que viu índio, que índio levô “minhas rede, panela, tudo, minhas coisa, tudo, rede, não tem nada de rede”.
260 261	SS	Nóis pegô tudo memu, panela, nóis memu pego e levô tudo dele, do seringuero.
262 263	SS	Aí nóis voltô levanu panela, levanu farinha, aí no meio da viage nóis dormiu de novo,
264	SL	tá longe, né,
265	SS	aí nóis chega na maloca”[92],
266	SL	quatro dia, cinco dia.
267 268	SS	Aí nóis ficô, chegô lá, voltô lá. Aí pegô doença, gripe iaponeis, do iaponeis, do contato.
269 270	SL	Pitanga contô pra nóis lá, foi iaponeis, Pitanga contô, de muito tempo, daquele contato com iaponeis, depois com seringuero.
271	SS	Aí nóis chegô e monte de gente começô pegá gripe,
272	SL	depois que teve contato com iaponeis mais seringuero, no caminho memu.
273	SS	Aí nóis voltô de novo pra esse local[93], bora voltá lá.

1º retorno ao Posto Panorama: flechadas e tiros (XI)

274	SS	Daí tinha ôtro seringuero que tava lá, otro seringuero[94] foi embora”,

[90] Paranaiú Karipuna.
[91] Porto Velho.
[92] Na quarta maloca, não nominada por Aripã.
[93] Panorama, posto da Funai no rio Jacy.

275		que já tinha falado já, nome dele Amora[95],
276	SL	hoje ainda é vivo, tá em Jaci[96]
277 278	SS	e Auridis[97], eram dois, Auridis e Amora e Chico[98], né, filho deles carreganu paia, né,
279	SS	nóis atira seta, aí correu, né, aí correu, chegô índio, índio.
280	SS	Tava lá cobrinu casa, tava carreganu paia,
281	SS	nóis chegô lá correnu e tomô paia dele.
282	SS	Aí foi lá e gritô "índio, índio",
283 284	SS	aí nóis gritanu, aí meu irmão[99] cortô rede com facão, pegô miquitério[100], cortanu, peganu, aí gritanu pelo ôtro lado, cortanu rede, aí pegô e carregô.
285	SS	Aí seringuero Amora atirô muito,
286	SS	aí meu irmão e meu primo qué matá eles.
287	SS	Quando meu irmão cortô, aí Amora puxô revolve, né, e atirô pra cima.
288	SS	Aí nóis ficô bravo, chegô lá,
289	SS	eles[101] tava lá em cima, então atirô pra cima.
290	SS	AíParanaiú[102], meu irmão qué matá, né,
291	SL	Amora não, aí é que tava venu Amora, né.
292	SS	Aí nóis foi lá pra bera do rio,
293	SL	tinha muito barco, né,
294 295	SS	daí nóis pegô barco, pegô machado, aí tamém pegô espingarda do seringuero.
296	SS	E nóis bora, pegô coisa e voltô, bora, voltô pra lá, pra maloca.

<u>2º retorno ao Posto Panorama:</u> recepção amistosa (XII)

297	SS	Daí depois, bora tudo pra lá, lá pra quele seringuero, todo mundo daí,
298	SL	já tercera veiz.
299	SS	Aí já Penanbu[103], aí já tava Funai lá já, no seringal[104],
300	SL	seringuero veio aqui[105] e falô.
301 302	SL	Aí já tinha mais gente já lá, aí já tinha muito seringuero, tinha muito seringuero
303	SS	e Funai lá, dava tudo, já levô daí comida pra nóis, arroz,
304 305	SL	nóis não conhecia arroz, açúcar tamém nóis não conhecia, nóis não conhecia, não sabia comê, farinha nóis olha e come, sal tamém joga,

[94] Seringueiro Inácio.
[95] Sebastião Amora, ex-seringueiro, atualmente comerciante em Jacy-Paraná, distrito de Porto Velho.
[96] Jacy-Paraná, distrito de Porto Velho.
[97] Seringueiro Eurides, hoje reside em Jacy-Paraná.
[98] Francisco Sales, sobrinho de Eurides.
[99] "Aquele que, em relação a outrem, é filho do mesmo pai e/ou da mesma mãe" (cf. DICIONÁRIO HOUAISS), ou seja, não necessariamente do mesmo pai e mãe, algo muito comum entre os Karipuna naquele momento histórico dos eventos narrados.
[100] Mosquiteiro.
[101] Sebastião Amora e os outros seringueiros.
[102] Pai de Aripã.
[103] Benamour Fontes, funcionário da Funai.
[104] No posto de atração Panorama.
[105] Em Porto Velho

306		tudo que dava, nóis olha e joga fora.
307 308 309 310	SS	Aí nóis ficô lá, no seringuero, e os parente começô ficá doente, meu irmão e meu pai ficô doente. Aí começô ficá doente, mãe de Batiti começô ficá doente do contato, que fez eles adoecê. Aí minha muié já ficô doente, por causa do contato, né,
311	SL	não tinha remédio,
312 313 314	SS	aí morreu mãe de Batiti, faiz tempo, Batiti djóra muito meu Deus, minha muié morreu, eu djóra muito, né, eu, né, eu djóra muito, Batiti djóra muito, né, qué mamá, não tem mamá, né, eu não tem mamá, né.
315	SS	Daí tinha mais cinco parente doente, não qué fica.

Último retorno à maloca: doença e mortes (XIII)

316	SS	Bóra pro mato, pra nossa maloca,
317	SL	mata fechada, maloca véia,
318	SS	bora, bora de novo de veiz, né. Daí bora voltá de volta.
319 320	SS	Aí vai andanu, carreganu meu cunhado, mãe de Paturi[106] muito doente morre no caminho,
321	SL	não guentô chegá
322 323	SS	meu pai morreu, meu irmão morreu, meu tio morreu na viage, aí já morreu minha mãe, morreu minha tia, né,
324	SL	irmã dela, que é minha tia.
325	SS	Aí nóis chegô na maloca,
326	SL	esses que não morreu por enquano,
327 328	SS	aí cheganu na maloca, morreu meu outro irmão, morreu minha outra tia, morreu minha sobrinha, morreu minha cunhada.
329	SS	Aí nóis voltô de novo[107], tava poquinho[108],
330 331	SL	não tinha mais condição, tinha poco parente, morreu um monte de gente, meu irmão[109] tava vivo ainda, minha mãe tava viva.
332 333	SS	morreu um monte de gente, meu irmão[110] tava vivo ainda, minha mãe tava viva.

Retorno definitivo ao Posto Panorama: submissão bio-sócio-cultural (XIV)

334	SS	Aí bora voltá, aí nóis voltô e ficô lá, chegô lá e ficô lá.
335 336	SL	Aí quando nóis vem vindo, aí bora voltá, tinha muito seringuero matanu tucunaré[111].
337	SS	Aí quando nóis chegô tinha Funai, Penambu[112] lá, Penanbu tava lá,
338	SL	Penambu, faleceu já, careca né, carecão, baxinho, ele manda índio,

[106] Paturí Kuirandi ou Angélica, hoje reside em Porto Velho. Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo II.
[107] Para a maloca.
[108] Na época, sobreviveram Aripã, Katiká, Batiti, Caipu ou Kaipu (irmão de Batiti por parte de mãe, reside atualmente em Ji-Paraná), Angélica Paturi, Elisângela Toberrinha e Diun'ga (um dos irmãos de Aripã, que atualmente reside no Estado de Mato Grosso).
[109] Um dos irmãos.
[110] Um dos irmãos.
[111]Peixe teleósteo, perciforme, da fam. dos ciclídeos (*Cichlaocellaris*), do rio Amazonas e afluentes, com até 60 cm de comprimento e 4 kg de peso, corpo prateado com três faixas transversais acima da linha lateral e um ocelo na base da nadadeira caudal. [...]. (Cf. DICIONÁRIO HOUAISS)
[112] Benamour Fontes, funcionário da Funai.

339		manda lá, dá farinha, ele cuida nóis, tipo um pai pra nóis.
340 341	SS	Aí depois que nóis chegô, aí minha irmã, meu irmão, tudo pegô pereba né, minha irmã, tudo curumin, depois pegá gripe. Tava tudo lá,
342	SL	aí memo quem ficô doente ficô lá[113].
343	SS	Aí Penanbu tava lá[114] né, passô rádio, chamô Tikinambá[115],
344	SL	motorista, né, Tikinambá trabaia motorista.
345 346	SS	Aí troce minha irmã, meu primo e tio, né, minha prima, e meu irmão, otro meu irmão veio pra cá[116] tamém.
347 348	SL	Penambu viu que tava doente e troce pra cá[117] pra trata né, que tava doente, tudo de motorista, pro hospital, né.
349 350	SS	Morreu, morreu meu irmão, morreu meu tio, morreu aqui[118] e morreu muito mais.
351	SS	Aí nóis fica aqui[119] né,
352	SL	eu tá vivo ainda,
353	SS	troce Batiti,
354	SL	esse tamanho assim, maiorzinho,
355	SS	nóis fica aqui[120],
356	SL	tem comida, banana, carne, carne galinha.
357	SS	Aí começô tê mais contato,
358 359	SL	agora tá aí, até hoje tá aí, Osman Brasil[121], até hoje trabaia ali do lado[122] aí, cabeço branco, ele conheceu índio bravo.
360	SS	Aí quando chegô aqui[123] nóis viu que não era como nóis pensô.
361	SR	Aí nóis voltô pra lá[124], aí ficô lá, voltô pra a maloca do Jacy.

[113] Posto Panorama, hoje aldeia Karipuna.
[114] Posto Panorama, hoje aldeia Karipuna.
[115] Eduardo Tupinambá.
[116] Porto Velho.
[117] Porto Velho.
[118] Porto Velho.
[119] Porto Velho.
[120] Porto Velho.
[121] Osman Ribeiro Brasil, funcionário da Funai de Porto Velho.
[122] Na sede da Funai de Porto Velho.
[123] Porto Velho.
[124] Posto Panorama, hoje aldeia Panorama em Jacy-Paraná.

CAPÍTULO V

ANÁLISE LINGUÍSTICA

1. A organização da NOEP

1.1 Preâmbulo

O enredo da NOEP da “Saga Karipuna” é constituído de catorze grandes eventos, que, de forma linear, mostram a progressão ou a sucessão dos acontecimentos que vão culminar, ao final com, praticamente, o desmantelamento de mais um grupo étnico da hileia brasileira. Esses catorze eventos, que correspondem às respostas dadas à pergunta disparadora “*Como aconteceu o contato dos Karipuna com a sociedade não-indígena*” feita ao EN por ocasião da gravação da narrativa, foram etiquetados na transcrição do relato (q. v. item 4.2 do capítulo IV) da seguinte forma:

I - A maloca ancestral (I: 001-5)
II - *Purakehúwa*: nasce Aripã (II: 006-13)
III - *Ogohába*: casamento e filhos (III: 014-35)
IV - *Ogohába*:*Terahúwa* (IV: 036-66)
V - *Ogohába*: 1º contato (V: 67-96)
VI - *Ogohába*: 2º contato (VI: 097-122)
VII - *Ogohába*: 3º contato/acampamento e japoneses (VII: 123-190)
VIII - Nova maloca: desencontro/reencontro (VIII: 191-207)
IX - Posto Panorama: tensão na chegada (IX: 208-254)
X - 1º retorno à maloca: sintomas de gripe (X: 255-273)
XI - 1º retorno ao Posto Panorama: flechadas e tiros (XI: 274-296)
XII - 2º retorno ao Posto Panorama: recepção amistosa (XII: 297-315)
XIII - Último retorno à maloca: doença e mortes (XIII: 316-333)
XIV - Retorno definitivo ao Posto Panorama: submissão bio-sócio-cultural(XIV: 334-361)

Como proposto na introdução, o objetivo principal desta dissertação é o de analisar, sob uma ótica eminentemente laboviana (LABOV e WALETXKY, 1967; LABOV, 1997, FERREIRA NETTO, 2008), a NOEP apresentada por um EN da etnia Karipuna, ele próprio, além de experimentador dos eventos relatados, um dos principais protagonistas, talvez o maior deles, dos acontecimentos, que

compõem o grande cenário da “Saga Karipuna”. Com exceção das primeiras linhas, que retratam brevemente a rotina da vida dos *ahé* em meio à floresta amazônica antes do nascimento do Aripã, todo o restante do relato, quase uma catarse, é constituído da sequência de eventos vivenciados pelo EN desde o seu nascimento até a fixação definitiva dos remanescentes do seu povo no Posto Panorama localizado no interior do distrito de Jacy-Paraná, hoje aldeia Panorama da TI Karipuna.

Em relação à tipologia do corpusportanto, tanto a sua forma quanto o seu conteúdo, são indubitavelmente caracterizadosa uma NOEP clássica, tal como aquelas descritas no ensaio de Labov (1997).

O método empregado para elaboração desta dissertação e, portanto, para a obtenção e análise da NOEP, como apontado no capítulo IV, foi o da pesquisa exploratória (GIL, 1996, p. 45) com o auxílio das técnicas do levantamento bibliográfico e documental (q.v. capítulo I, II e III) e da entrevista não-padronizada (GIL, 1995, p. 44; q.v. capítulo IV). O olhar analítico a seguir repousa, sobretudo, nos trabalhos de Labov & Waletzky (1967) e no ensaio de Labov (1997), e, subsidiariamente, no estudo de FERREIRA NETTO (2008) dos quais serão hauridas as luzes que iluminarão a interpretação do conteúdo linguístico do corpus.

Como visto no embasamento teórico (q. v. capítulo III), Labov & Waletzky (1967, p. 23-32) propõem os seguintes elementos estruturais formais de uma NOEP: Resumo ou Síntese (do que se trata?/facultativo), Orientação (quem?, quando?, o quê?, onde?), Complicação (o que aconteceu?), Resolução (qual o desfecho?), Avaliação (qual a reação) e Coda (o retorno IO tempo presente). Mais tarde, Labov (1997, p. 1-18) retoma essas categorias formais e lhes acrescenta a outras de cunho semântico às quais inclui a Avaliação: Relatabilidade, Credibilidade, Causalidade, Atribuição do elogio/culpa, Ponto de vista e Objetividade. Do cotejamento entre essas duas propostas (complementares) e a estrutura geral da NOEP da “Saga Karipuna” é possível inferir a análise que segue.

1.2. Eixo formal

1.2.1 Resumo ou Síntese (do que se trata?)

O primeiro elemento de uma NOEP previsto por Labov & Waletzky (1967) e explicitamente por Labov (1997, p. 6) não aparece na transcrição do corpus de análise (q.v. item 4.2 do capítulo IV). Na realidade, as informações a respeito do tema da pesquisa foram debatidas com o EN antes do início da gravação propriamente dita, que ocorreu durante as conversas que antecederam o trabalho. De qualquer forma, como registram os estudos realizados por esses autores, o resumo ou síntese é um elemento facultativo de uma NOEP e, portanto, como é o caso em tela, não faz parte do corpo da "Saga Karipuna".

1.2.2 Orientação (quem?, quando?, o quê?, onde?)

Em razão da ausência do resumo, a NOEP em análise tem início na orientação, o segundo elemento preconizado por Labov & Waletzky (1967, p. 23) e Labov (1997, p. 6, 11 e 12) para a estrutura de uma narrativa. Esse elemento tem, tradicionalmente, a função de definir a situação de espaço e tempo e as características das personagens envolvidas. Isso se observa, parcialmente, nas primeiras linhas da narrativa quando são efetuadas referências acerca do <u>tempo</u> (l. 001 e 003: muito tempo; antigamente), da <u>identidade dos participantes</u> (l. 001 e 003: Karipuna), do seu comportamento inicial e dos <u>lugares em que os eventos relatados tiveram início</u> (l. 001; 003-5: maloca *Nhãumohúwa*; chama *Nhãumohúwa*). Ou seja, a fala do EN orienta o IO quanto ao "quem" (l. 001 e 003), ao "quando" (l. 001 e 003), ao "o quê" (l. 001-5) e ao "onde" (l. 001-5) em relação aos eventos que, a partir daí, serão apresentados.

I - <u>A maloca ancestral</u> (I: 001-5)

001 002	SR	Karipuna morô lá na maloca *Nhã, Nhãumohúwa*[125], muito tempo, né, [...], primera maloca.
003	SL	nome lá na maloca antigamente, lá onde karipuna morô chama

[125] Local com muita argila, com muito barro próprio para fazer potes ou vasilhas, a maloca ancestral.

004 005		*Nhãumohúwa*, barro, muito barro em português, *Nhãumohúwa* na nossa língua, primera maloca.

Todavia, como se trata de um relato denso e extenso, nem todos os componentes previstos por Labov & Waletzky (1967) para a orientação estão presentes neste momento da NOEP, mas vão aparecer diluídos ao longo da sequência narrativa.

Assim, por exemplo, os não-indígenas ou "o branco", que segundo o EN são os personagens que vão desencadear os eventos mais dramáticos da narrativa, só serão mencionados na NOEP a partir da linha 036: "*Aí veio um branco lá olhá, passanu ali perto*". O próprio EN surge efetivamente como protagonista da narrativa, mas ainda de forma parcial, somente nas l. 014, 16-20-2, 25-7, 30, 32-3:

014	SS	Aí já se mudô pra otra maloca,
016	SS	Aí nóis plantô cará, batata, milho, mandioca.
020	SS	Aí nóis vem descenu,
021	SS	aí passô três, cinco dia andanu, nóis sai desse lugá, do pexe elétrico,
022	SS	ia passanu dias, aí vem descenu, passô cinco, três dias
024 025	SS	aí chegô num lugá muito baxo, aí chegô num lugá muito baxo, baixão, um lago, um rio,
026	SS	que nóis chamô *Ogohába*[126]*,*
027	SS	aí lá nóis ficô.
030	SS	Eu já tava grande, já rapaz já. Aí casei já,
032 033	SS	Daí né, nasceu primero filho, que morreu, o primero filho. Daí tamém nasceu Batiti[127], né, e teve otro que morreu,

Genérica e resumidamente, os quatro componentes da orientação da narrativa assim se apresentam na sequência temporal da narrativa:

a) Quem

Os atores mencionados pelo EN e que desempenham papel relevante, direta ou indiretamente, no percurso da Saga Karipuna, além do próprio EN como

[126] A terceira maloca, localizada no igarapé do Contra (q.v. anexo 1).
[127] Pronunciado [batΣI⌣tΣı], seu filho, atual cacique dos Karipuna. Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo IV.

protagonista dos eventos relatados, são os seguintes[128]: Paranaiú (l. 290)[129], Pitanga Capivari (l. 086, 118, 132, 159, 168, 176, 269)[130], Eduardo Tupinambá, Tikinambá para o EN (l. 125, 126, 129, 130, 131, 133, 343, 344)[131], Benamour Fontes, Penambu para o EN (l. 088, 117, 299, 337, 338, 343, 347)[132], Apoena, Apueno para o EN (089-0)[133], Inácio (l. 232); Eurides, Auridis para o EN (l. 277); Amora (l. 277, 285, 287, 291), Chico (l. 277)[134], Osman Brasil (l. 358)[135,] Indígenas Pakaas-Novos (l. 097, 098, 103, 109), Karitiana (125, 126, 128, 176) e Uru-Eu-Wau-Waw (l. xx), dois japoneses (l. 127, 177, 184, 186, 187, 207)[136] e parentes do EN: mãe (l. 075-6, 138, 140, 148, 152, 160), esposa (l. 309, 313), filhos (l. 032, 034), irmãos (l. 283, 286, 290), tios (l. 019, 322, 345, 349), primos (l. 172, 286, 345), cunhado (l. 075, 319).

b) Quando

Os eventos contidos na NOEP tem início ainda antes do nascimento do EN no formato de SL já que ele os resgata da memória coletiva (FERREIRA NETTO, 2008, p. 19-27; 29-38) do seu grupo étnico, do que ouviu falar (l. 001-013). Através de seus parentes começa a tomar consciência da realidade de seu entorno e a ganhar identidade própria. É nesse contexto que ele nasce (l. 007: *Daí os Karipuna mudô ôtra maloca* [*Purakehúwa*]*, onde nasci*), fica sabendo que os Karipuna "*morô lá na maloca Nhã, Nhãumohúwa*[137]*,muito tempo, né*, [...], *primera maloca*" (l. 001-2) e que "*daí nóis mudô pra ôtra maloca*" (l. 008) "*que nóis chamô Ogohába*" (l.026). É quando ele fica sabendo de um massacre praticado

[128] Não estão sendo levados em conta a ordem em que esses atores são mencionados o grau de importância do papel que desempenham em relação aos eventos relatados.
[129] Pai do EN.
[130] Indígena que há muito tempo havia deixado de conviver com os Karipuna e que serviu de intérprete entre os funcionários da Funai e os Karipuna durante o processo de contato.
[131] Indígena requisitado pela Funai para servir como intérprete.
[132] Chefe da Funai na época dos fatos relatados.
[133] Apoena Meirelles, presidente da Funai depois de Benamour Fontes, assassinado no dia 10 de outubro de 2004 com três tiros em Porto Velho, Rondônia, quando deixava um posto do Banco do Brasil. Disponível em:<http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI400598-EI306,00-Expresidente+da+Funai+e+assassinado+em+Rondonia.html>. Acesso em: 10 set. 2012.
[134] Seringueiros na época dos fatos relatados.
[135] Funcionário do quadro atual da Funai de Porto Velho.
[136] Fotógrafos convidados pela Funai para registrar os fatos relacionados ao primeiro contato cujas fotos se encontram arquivadas no Museu do Índio no Rio de Janeiro.
[137] Local com muita argila, com muito barro próprio para fazer potes ou vasilhas, a maloca ancestral.

pelo “branco” (019), casa (l. 030) e tem filhos (032). É nesse tempo e em sua sucessão que ele e seus parentes notam vestígios de não-indígenas nos arredores da aldeia ou da maloca (l. 036 e 038), que surge no céu um “*Terahúwa*” ou avião[138] (l. 039), que ocorre o primeiro, o segundo e o terceiro contato com o pessoal da Funai e dois japoneses (l. 075-190), que migram para uma nova maloca, perdem e recuperam o contato com o pessoal da Funai (l. 191-207), que são levados pela Funai para o Posto Panorama (l. 208-254), que, a partir daí, voltam à maloca retornam ao Posto por diversas vezes, ficam doentes, são reduzidos a um pequeno grupo e, finalmente, se fixam definitivamente no Posto Panorama ou aldeia Karipuna, onde se encontram até hoje (l. 208-254; 255-273; 297-315; 316-333; 334-361)

c) O Quê

A NOEP do EN é o relato dos eventos vividos e guardados em sua memória, principalmente aqueles que envolvem sentimentos e emoções das primícias de sua existência e, sobretudo, aqueles relacionados à presença dos não-indígenas em sua vida e na de seu povo e as consequências irreversíveis que isso lhe/lhes acarretou (l. 036-361).

d) Onde

Na maloca *Nhãumohúwa*, que menciona por evocação do que ouviu falar, e aqueles lugares que recorda da experiência vivida na maloca *Purakehuwa* (l. 006-013), na maloca *Ogohába* (l. 014-190), na nova maloca cujo nome não menciona (l. 191-207; 255-272), nos rios e/ou igarapés de suas terras (l. 011-013; 025; 028-9; 024; 257; 292) e mata fechada da floresta amazônica (l. 317) e que culminam com a chegada e, posteriormente, com a permanência definitiva no Posto Panorama que é mencionado diretamente (l. 220-1) ou através do dêitico “lá” (l.028, 222, 226, 251, 254, 267, 273-4, 281-2, 288, 292, 297, 299, 301, 303, 307, 334, 337, 339, 341-3, 361). No final do relato, há referência à cidade de

[138] Os relatórios da Funai, inseridos nas obras de Leão et al. (2004) e Azanha & Leão(2005), informam que o sobrevoo do avião sobre a aldeia Karipuna ocorreu em 1976. Para maiores detalhes, q.v. o capítulo II.

Porto Velho através do dêitico “aqui” ou “aí” já que é o local onde ocorre a gravação da NOEP (l. 045, 351, 355, 360). Hoje se sabe que as malocas e o posto que o EN menciona fazem parte da TI Karipuna e estão localizados no interior de Jacy-Paraná, distrito de Porto Velho e o Posto Panorama hoje é conhecido como aldeia Karipuna.

1.2.3 Complicação (o que aconteceu?) e Resolução (qual o desfecho?)

“*E então o que aconteceu?*” Na longa narrativa, objeto desta dissertação, a complicação ou ação complicadora, na realidade, ocorre durante todo o relato porque são diversos os eventos que se sucedem no percurso espacial e temporal da “Saga Karipuna”. A cada evento narrado sucede outro na trajetória que vai da maloca “*Purakehúwa*”, onde nasce o EN (l. 006-013), até o retorno definitivo ao “Posto Panorama”, onde os Karipuna residem até hoje (l. 329-361), uma resolução ou uma solução forçada, neste caso específico, que encerra definitivamente um ciclo étnico do povo Karipuna. Todavia, se por um lado é neste componente da estrutura da sentença narrativa que se encontra o seu corpo principal (LABOV & WALETZKY, 1967, p. 23-4; LABOV, 1997, p. 6, 16), compreendendo, neste caso em análise, uma longa sequência de catorze grandes eventos[139], que são constituídos, por sua vez, de vários ciclos de eventos com muitas seções de complicações, por outro, como se pode observar, cada complicação ao longo da sequência narrativa gera uma resolução ou uma nova solução (LABOV& WALETZKY, 1967, p. 30; LABOV, 1997, p. 6, 15-6). A complicação e a resolução, nesta NOEP, pelo menos, são duas faces de uma mesma moeda e separá-las para efeitos de análise poderia, salvo melhor juízo, quebrar a homologia da dicotomia “causa/consequência”, que esses dois componentes da narrativa mantêm entre si.

Por conta disso, a ortodoxia da afirmação de Labov & Waletzky (1967, p. 16) de que a resolução “*é aquela parte da sequência narrativa que segue a avaliação*” parece não fazer sentido na textura que se apresenta esta NOEP, muito provavelmente, por ser tratar de uma narrativa mais induzida que

[139] Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo IV e item 1.1 acima.

espontânea, como foi esclarecido no capítulo IV e, sobretudo, por se constituir numa relato muito longo. Nesse formato de sequência narrativa, o fim de cada complicação dos eventos sequenciais, numa espécie de efeito dominó, requer uma resolução, que, por sua vez, gera nova ação complicadora e outra nova resolução. A coda, a resolução ou a solução final da narrativa, por exemplo, somente vai ocorrer entre as l. 334-361, quando os aproximadamente cinquenta[140] Karipuna, vitimados por gripe e pneumonia e reduzidos a menos de uma dezena de indivíduos, desistem de retornar à mata fechada e se fixam em definitivo no Posto Panorama por questões de sobrevivência.

Nessas bases, a discussão que segue contempla concomitantemente esses dois componentes da estrutura de uma narrativa ou do encadeamento narrativo das junturas temporais que se dá à medida que vão se sucedendo os catorze principais eventos relatados. Ao final, a resolução passa a receber o nome de coda (LABOV & WALETZKY, 1967, p. 30-2; LABOV, 1997, p. 6 e 16).

No seu todo, a NOEP contém 361 linhas e 265 SN, como mostra a transcrição postada no item 4.2 do capítulo IV). As SN são, por sua vez, constituídas de duas SR (l. 001-2, a inicial, e l. 361, a final), de 162 SS e de 101 SL.

II - *Purakehúwa*: nasce Aripã (II: 006-13)

É na "*Purakehúwa*" (l. 006-13) da "Saga Karipuna" que a narrativa tem início, embora somente a partir da l. 20 da NOEP (*Ogohába*": casamento e filhos, l. 014-35), ao que parece, é que o EN toma de fatoconsciência dos eventos que relata e ganha identidade.

020	SS	Aí nóis vem descenu,
024 025	SS	aí chegô num lugá muito baxo, aí chegô num lugá muito baxo, baixão, um lago, um rio,
026	SS	que nóis chamô *Ogohába*[141]*,*
027	SS	aí lá nóis ficô.
030	SS	Eu já tava grande, já rapaz já. Aí casei já,
032 033	SS	Daí né, nasceu primero filho, que morreu, o primero filho. Daí tamém nasceu Batiti[142], né, e teve otro que morreu,

[140] Para maiores detalhes, q.v. o capítulo II.
[141] A terceira maloca, localizada no igarapé do Contra (q.v. mapa, anexo 1).
[142] Pronunciado [batΣI◡tΣı], seu filho, atual cacique dos Karipuna. Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo III.

Em outros termos, é a partir dessa sequência narrativa que o informante deixa de ser apenas narrador de uma história da qual ouviu falar para se tornar o EN, ou seja, o protagonista dos eventos relatados, a testemunha viva da "Saga Karipuna". Assim, descontadas as cinco linhas que antecedem o relato de seu nascimento ou descontadas as 19 linhas que antecedem o relato de sua efetiva experiência pessoal, a NOEP passa a ter, respectivamente, 356 linhas, uma SR (l. 361), 162 SS, entrecortadas por 100 SL ou 342 linhas, uma SR (l. 361), 157 SS, entrortadas por 93 SL.

No primeiro caso, depois do nascimento do NE, registrado pela SL "Daí os Karipuna mudô pra ôtra maloca, onde nasci", (l. 006), seu povo muda de domicílio, uma resolução, possivelmente em consequência dos problemas causados pelo mecanismo de defesa do poraquê ou do peixe-elétrico[143] (*Puraquehúwa*, l. 006-013), a complicação que parece ter motivado a resolução.

011 012 013	SS	Daí já nóis mudô pra otra maloca, otro rio, otro igarapé. Tinha pexe elétrico, que tinha muito pexe lá. Aí quando chegô já colocô nome pexe elétrico, *puraké*[144], *Purakehúwa*, muito pexe elétrico.
014	SS	Aí já se mudô pra otra maloca,

III - *Ogohába*: casamento e filhos (l. 014-35)

Na maloca seguinte (*Ogohába*, l. 014-035), a vida segue seu rumo sem grandes incidentes já que o massacre promovido pelos "branco" de que trata a l. 019 faz parte do acervo memorial, mas não experiencial do EN. Ali os Karipuna plantam, colhem, caçam, ali o EN casa e tem filhos.

016	SS	Aí nóis plantô cará, batata, milho, mandioca.
019	SS	Aí branco matô minha tia, nessa maloca, matô meu tio, menina, *cunhã*.
027	SS	aí lá nóis ficô.
030	SS	Eu já tava grande, já rapaz já. Aí casei já,
032 033	SS	Daí né, nasceu primero filho, que morreu, o primero filho. Daí tamém nasceu Batiti[145], né, e teve otro que morreu,
035	SS	Aí nóis plantô, nóis colheu nessa maloca, nóis ficô nessa maloca.

[143] Peixe que tem a capacidade de produzir uma forte descarga elétrica como mecanismo de defesa e para atordoar ou até matar suas presas. (cf. DICIONÁRIO HOUAISS eletrônico).

[144] Puraké ou Peixe Elétrico, a segunda aldeia, onde Aripã e Katiká (pronunciado [KatΣi◡ká]) nasceram.

[145] Pronunciado [batΣI◡tΣι], seu filho, atual cacique dos Karipuna. Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo IV.

IV - *Ogohába*:*Terahúwa* (l. 036-66)

Como, porém, a dinâmica da vida nem sempre segue a rotina esperada, logo surge um fato (uma complicação) que vai exigir uma tomada de posição (uma resolução). É quando os Karipuna avistam no céu um "*Terahúwa*" (*Ogohába: Terahúwa*, l. 036-066), um evento determinante e crucial para os *ahé* até então acostumados a uma vida sem grandes sobressaltos na tranquila "*Ogohába*". Desse elemento desconhecido e estranho visto no céu vão cair objetos (uma complicação) que vão gerar consequências imediatas (resolução) para esse povo: brigas pelos objetos caídos ou jogados do "*Terahúwa*" e mudança de denominação. É que a partir desse dia, vão saber os *ahé* mais tarde, serão chamados pelos não-indígenas de Karipuna.

046 047	SS	E a Funai, daí mandô, mandô que naquele tempo, mandô avião, alicópiteru tamém. Jogô faca,
050	SS	Começô jogá faca, começô batê foto
053	SS	Aí jogô boneca, jogô faca, jogô panela.
054	SS	Nóis pega só depois que avião foi embora.
055	SS	Era muita gente e nóis briga pelas coisa, porque não sabia,
056	SS	quem chegô primeiro pegô.
058	SS	Deu que, que deu uma briga lá, né,
066	SL	Aí botô nome Karipuna, eles que botô nome Karipuna ni nóis.

V - *Ogohába*: 1º contato (V: 67-96)

Novo complicador, nova resolução: quando a maloca "*Ogohába*" acabava de retomar a sua tranquilidade, surge novo complicador, que requer nova resolução (*Ogohába*: 1º contato, l. 067-096). A mãe do EN e, provavelmente ele também que a acompanhava, avista, por entre as árvores, a presença de "brancos" e isso provoca (uma complicação) medo e revolta entre eles. A resolução desse impasse vem por meio de Pitanga Capivari[146] e Benamour Fontes[147], que medeiam o impasse, apaziguam os ânimos dos indígenas e faz a expedição da Funai estrategicamente recuar.

[146] Indígena que há muito tempo havia deixado de conviver com os Karipuna e que serviu de intérprete entre os funcionários da Funai e os Karipuna durante o processo de contato.

[147] Benamour Fontes, funcionário da Funai na época dos fatos. Para maiores detalhes, q.v. capítulo II.

076	SS	Minha mãe aí ficô catando, aí olhô pelo caminho, aí ela olhô.
079	SS	Aí olhô, aí viu pessoa andanu no caminho, era branco, branco.
080	SS	Nóis fica assustado, né,
081	SS	nóis pegá flecha.
082	SS	Aí ficô os branco fazenu gesto, não qué machucá ninguém.
086	SS	Daí Pitanga fala “não mata”, Pitanga fala, Pitanga falô “não mata, não”,
088	SS	e daí Penanbu[148] falô “não, não mata não senão vai sê pió, né”,

VI - *Ogohába*: 2º contato (VI: 097-122)

Depois de algum tempo, os não-indígenas, novamente acompanhados de alguns indígenas Pakaas-Novos e de Pitanga Capivari, retornam à maloca “*Ogohába*” (*Ogohába*: 2º contato, l. 097-122) e estabelecem um novo complicador. Como da primeira vez, a resolução vem por meio da presença do indígena Pitanga Capivari, que, servindo de intérprete, oferece mais presentes (roupas, panela, facão etc.) e renova os votos de paz e novamente se retiram (uma resolução).

103	SS	Aí chamô índio Pakanova
107 108	SS	Aí os índio fala na língua, mas nóis não entende, só Pitanga, só dele nóis entende que fala,
109 110	SL	só um que, que levô um bucado de índio pakanova, e só um Capivari, que até hoje o capivari fala mesma nossa língua.
115	SS	aí já começô fazê paiz,
117	SS	Muito, ropa, panela, facão, tudo que ia mandanu, Penanbú que ia mandanu.
118	SS	Daí Capivari, aí ele falô “tantos dias nóis vai voltá”.
122	SS	Aí começô a tê, não muito, não tê muita carne.

VII - *Ogohába*: 3º contato/acampamento e japoneses (VII: 123-190)

Dias depois, nova complicação. A mãe doEN,enquanto colhia castanha, divisou por entre as árvores muitos acampamentos (3º contato: acampamentos e japones, l. 123-190). Seus parentes são chamados, aproximam-se das barracas, começam a examiná-las detalhadamente, pegam objetos que lá encontram e saem correndo enquanto Pitanga Capivari, aos gritos, pede para não mexer. Estavam ali acampados, além de Pitanga Capivari, o pessoal da Funai, Eduardo Tupinambá, indígena que também compreendia a língua dos Karipuna, dois Karitiana e dois japoneses. O conflito toma proporções dramáticas quando um

[148] Benamour Fontes, funcionário da Funai.

Karipuna rapta uma mulher da expedição. No dia seguinte, quando os Karipuna retornam ao acampamento da expedição da Funai, são bem recebidos, Pitanga Capivari apazigua os ânimos, oferece presentes, principalmente, roupas e reestabelece a paz (uma resolução).

125 126 127	SS	na otra viage levô iaponeis, Tikinambá, Karitiana né, dois Karitiana conhecê maloca, dois Karitiana e Pitanga, Tikinambá, Karitiana dois, e iaponeis tudo iaponeis.
138 139	SS	Aí minha mãe foi tirá castanha, aí viu rede pendurada andanu no caminho, aí chegô lá viu aquela rede.
153 154	SS	daí pegô os índio, nossos parente, meus parente, foi e voltô pra vê, pra vê se tinha panela, se tinha mais alguma coisa pra levá.
159	SS	Aí Pitanga gritô, ele viu nóis, meus parente.
164	SS	Aí nóis olhô e tinha aquele monte de acampamento.
170	SS	ele chamô, né.
171	SS	Aí nóis começô a corrê,
172	SS	aí meu primo já pegô muié de branco e já saiu correnu.
174	SS	ele avisô pra não mexê,
175	SS	nóis pegô panela.
181 182	SS	aí nóis voltô desse acampamento, com panela que nóis pegô, e chegô na maloca.
183	SS	Notro dia cedo nóis foi lá, todos lá, cedo vê iaponeis e Pitanga,
184 185	SS	aí Pitanga falô na língua pra nóis, né, aí foi embora, mas falô que ia ficá sempre visitando.
188	SS	Aí eles foi embora.
190	SS	Aí passô tempão e nóis ficô sem contato.

VIII - Nova maloca: desencontro/reencontro (l. 191-207)

Depois disso, como ninguém da Funai reaparecia, os Karipuna retomam sua rotina de migrações, atravessam um igarapé muito próximo da maloca *Ogohába* e lá se instalam. (Nova Maloca: desencontro/reencontro, l. 191-207). Como a presença dos não-indígenas já lhes fazia falta, retornam, por curiosidade, à maloca antiga e observam vestígios recentes da presença do “branco”, um complicador. Tempos depois, porém, o pessoal da Funai e os japoneses chamam por eles e o contato é reestabelecido (uma resolução).

191 192	SS	Então nóis mudô pertinho, não foi longe, não, perto dali, andanu, andanu e já atravessô pro otro lado do igarapé.
203	SS	Nóis chegô lá não tinha ninguém, nóis pensô que eles foi embora.
204	SL	Daí eles voltô de novo pessoal da Funai, não conseguiu encontrá nóis, não.

205 206	SS	Daí notra viagem, eles veio, foi lá de novo e encontrô essa maloca nova[149], chamô, aí nóis veio.
207	SL	Era tudo iaponeis, tudo iaponeis, bandera grande.

IX - Posto Panorama: tensão na chegada (l. 208-254)

A partir daí, osfuncionários da Funai decidem levar os Karipuna para o "Posto Panorama", bem longe do local que se encontram (um novo complicador) (Posto Panorama: tensão na chegada e 2º retorno à maloca, l. 208-255 - IX). Isso demanda uma longa caminhada pela mata fechada que vai durar alguns dias. Quando chegam ao destino (uma resolução), surge um novo complicador que ganha proporções quase incontroláveis. De um lado, eles se surpreendem com as galinhas e se assustam com a presença de cachorros, aves e animal que desconheciam; de outro, ao ver um não-indígena desconhecido, o seringueiro Inácio, ficam com medo, exigem que tire a roupa para ter certeza de que não está armado, se armam de flechas, pegam panelas, farinha e retornam à maloca na mata fechada (uma resolução).

212	SS	andô, andô, andô, né, dormiu de novo, aí dormiu,
213 214	SS	aí chegô num certo lugá, nóis dormiu sem comê nada, aí chegô num certo lugá, nóis dormiu sem comê nada,
216	SS	Nóis veio com eles, eles chamô tamém, daí nóis veio,
220	SS	e nóis chega na Panorama,
226	SS	Aí nóis chegô lá tinha dois branco moranu lá, tinha homem e filho dele,
228 229	SS	tinha galinha, tinha muita galinha, cantava. Aí tinha cachorro, tinha cachorro branco, daí ele gritô, latiu
230	SS	e nóis grita tamém, né, aí nóis grita tamém, aí gritanu tamém, né,
232	SS	aí quando nóis gritô dono da casa olhô assim, Inácio[150],
244	SS	Aí nóis pegô flecha, bucado de coisa tamém.
245 246	SS	Aí eles tirô a ropa, meu pai[151] tirô a ropa dele, tirô a ropa dele assim, pra vê se tinha, é porque não sabia, né, se tinha.
251	SL	Era muito, muito Karipuna lá, por isso que ele tá com medo lá.
252 253	SS	Tem muito panela, né, aí otro diz "pega aí", otro pega. Já pego já, era muito,
254	SS	aí nóis tamém ficô com medo.

[149] A quarta maloca, inominada pelo EN, mesmo durante o processo de revisão da narrativa.
[150] Seringueiro Inácio, já falecido.
[151] Paranaiú Karipuna.

X - 1º retorno à maloca: sintomas de gripe (l. 255-273)

Já durante o percurso de retorno, surge o pior dos complicadores para o povo Karipuna. Sem imunidade contra doenças dos não-indígenas, especialmente dos japoneses e seringueiros, segundo informação do Pitanga Capivari, os *ahé* ficam doentes (1º retorno à maloca: sintomas de gripe l. 256-273). A resolução, ainda que paliativa, ocorre quando decidem retornar de imediato ao Posto Panorama.

255	SS	Daí que nóis chegô lá, nóis voltô.
267 268	SS	Aí nóis ficô, chegô lá, voltô lá. Aí pegô doença, gripe iaponeis, do iaponeis, do contato.
269 270	SL	Pitanga contô pra nóis lá, foi iaponeis, Pitanga contô, de muito tempo, daquele contato com iaponeis, depois com seringuero.
271	SS	Aí nóis chegô e monte de gente começô pegá gripe,
272	SL	depois que teve contato com iaponeis mais seringuero, no caminho memu.
273	SS	Aí nóis voltô de novo pra esse local[152], bora voltá lá.

XI - 1º retorno ao Posto Panorama: flechadas e tiros (l. 274-296)

Assim que chegam ao posto, (1º retorno ao Posto Panorama: tiros e mais tensão, l. 274-296), surge um novo complicador: eram outros os seringueiros que lá estavam. Sebastião Amora, Eurides e Chico se atinham ao serviço de cobrir com palha uma casa. Com medo deles, os Karipuna reagem intempestivamente (uma resolução): tomam a palha das mãos dos seringueiros, cortam as redes e os mosquiteiros. A partir daí, uma cadeia de reações (ou resoluções e complicações) tomam corpo, tanto por parte dos indígenas como dos seringueiros. Amora saca do revólver e atira para alto; Paranaiú, irmão do NE, então, ameaça matar o seringueiro, mas recua, pega, com a ajuda de seus parentes, machado, espingarda e um barco que havia na beira do rio e fogem para a mata fechada.

274 275	SS	Daí tinha ôtro seringuero que tava lá, otro seringuero[153] foi embora", que já tinha falado já, nome dele Amora[154],
277 278	SS	e Auridis[155], eram dois, Auridis e Amora e Chico[156], né, filho deles carreganu paia, né,

[152] Panorama, posto da Funai no rio Jacy.
[153] Seringueiro Inácio.
[154] Sebastião Amora, ex-seringueiro, atualmente comerciante em Jacy-Paraná, distrito de Porto Velho.
[155] Seringueiro Eurides, hoje reside em Jacy-Paraná.

279	SS	nóis atira seta, aí correu, né, aí correu, chegô índio, índio.
280	SS	Tava lá cobrinu casa, tava carreganu paia,
281	SS	nóis chegô lá correnu e tomô paia dele.
282	SS	Aí foi lá e gritô “índio, índio”,
283 284	SS	aí nóis gritanu, aí meu irmão[157] cortô rede com facão, pegô miquitério[158], cortanu, peganu, aí gritanu pelo ôtro lado, cortanu rede, aí pegô e carregô.
285	SS	Aí seringuero Amora atirô muito,
286	SS	aí meu irmão e meu primo qué matá eles.
287	SS	Quando meu irmão cortô, aí Amora puxô revolve, né, e atirô pra cima.
289	SS	eles[159] tava lá em cima, então atirô pra cima.
290	SS	AíParanaiú[160], meu irmão qué matá, né,
294 295	SS	daí nóis pegô barco, pegô machado, aí tamém pegô espingarda do seringuero.
296	SS	E nóis bora, pegô coisa e voltô, bora, voltô pra lá, pra maloca.

XII - 2º retorno ao Posto Panorama: recepção amistosa (l. 297-315)

Assim que chegam à maloca, com certeza famintos e doentes (um complicador), decidem (uma resolução) retornar ao Posto Panorama (2º retorno ao Posto Panorama: recepção amistosa, l. 297-315) apesar da presença de seringueiros. Ao chegarem, porém, essa apreensão ganha contornos de segurança (uma resolução) porque lá estava Banamour Fontes, funcionário da Funai e chefe da expedição que resultou no primeiro contato nos tempos da maloca *Ogohába*. Recebidos de braços abertos, ganham presentes, comida como arroz, açúcar, farinha, sal, grande parte delas desconhecida. Apesar desse cenário amistoso, recrudesce um complicador de dimensões vitais para o grupo Karipuna. A gripe e a pneumonia reaparecem avassaladoras e muitos deles adoecem gravemente, outros morrem ali mesmo, entre os quais a esposa doEN. A situação fica dramática para ele na medida em que a sua mulher deixa um filho ainda na fase de aleitação.

297	SS	Daí depois, bora tudo pra lá, lá pra quele seringuero, todo mundo daí,
299	SS	Aí já Penanbu[161], aí já tava Funai lá já, no seringal[162],

[156] Francisco Sales, sobrinho de Eurides.
[157] “Aquele que, em relação a outrem, é filho do mesmo pai e/ou da mesma mãe”, ou seja, não necessariamente do mesmo pai e mãe como ocorre muito entre os Karipuna.
[158] Mosquiteiro.
[159] Sebastião Amora e os outros seringueiros.
[160] Pai de Aripã.
[161] Benamour Fontes, funcionário da Funai.
[162] No posto de atração Panorama.

303	SS	e Funai lá, dava tudo, já levô daí comida pra nóis, arroz,
304 305 306	SL	nóis não conhecia arroz, açúcar tamém nóis não conhecia, nóis não conhecia, não sabia comê, farinha nóis olha e come, sal tamém joga, tudo que dava, nóis olha e joga fora.
307 308 309 310	SS	Aí nóis ficô lá, no seringuero, e os parente começô ficá doente, meu irmão e meu pai ficô doente. Aí começô ficá doente, mãe de Batiti começô ficá doente do contato, que fez eles adoecê. Aí minha muié já ficô doente, por causa do contato, né,
312 313 314	SS	aí morreu mãe de Batiti, faiz tempo, Batiti djóra muito meu Deus, minha muié morreu, eu djóra muito, né, eu, né, eu djóra muito, Batiti djóra muito, né, qué mamá, não tem mamá, né, eu não tem mamá, né.
315	SS	Daí tinha mais cinco parente doente, não qué fica.

XIII - Retorno definitivo ao Posto Panorama:
submissão biológica, cultural e social (l. 334-361)

Abatidos pelas mortes (um complicador), os Karipuna esquecem a farta comida resolvem retornar à maloca na mata fechada (uma resolução) (Último retorno à maloca, l. 316-328). Todavia, a epidemia gripal não dá folga e muitos morrem a caminho e outros mais quando lá chegam (uma complicação), o que vai lhes exigir uma drástica decisão (resolução): abandonar em definitivo seus *habitat*, deixar para trás suas tradições e costumes e retornar ao Posto Panorama em nome da sobrevivência.

316	SS	Bóra pro mato, pra nossa maloca,
317	SL	mata fechada, maloca véia,
318	SS	bora, bora de novo de veiz, né. Daí bora voltá de volta.
319 320	SS	Aí vai andanu, carreganu meu cunhado, mãe de Paturi[163] muito doente morre no caminho,
321	SL	não guentô chegá
322 323	SS	meu pai morreu, meu irmão morreu, meu tio morreu na viage, aí já morreu minha mãe, morreu minha tia, né,
324	SL	irmã dela, que é minha tia.
325	SS	Aí nóis chegô na maloca,
327 328	SS	aí cheganu na maloca, morreu meu outro irmão, morreu minha outra tia, morreu minha sobrinha, morreu minha cunhada.
329	SS	Aí nóis voltô de novo[164], tava poquinho[165],
330	SL	não tinha mais condição, tinha poco parente, morreu um monte de

[163] Paturí Kuirandi ou Angélica, hoje reside em Porto Velho. Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo II.
[164] Para a maloca.
[165] Na época, sobreviveram Aripã, Katiká, Batiti, Caipu ou Kaipu (irmão de Batiti por parte de mãe, reside atualmente em Ji-Paraná), Angélica Paturi, Elisângela Toberrinha e Diun'ga (um dos irmãos de Aripã, que atualmente reside no Estado de Mato Grosso).

331		gente, meu irmão[166] tava vivo ainda, minha mãe tava viva.
332 333	SS	morreu um monte de gente, meu irmão[167] tava vivo ainda, minha mãe tava viva.

Extremamente reduzidos (de uma população de mais de cinquenta já não passam de uma dezena), os Karipuna, rendidos biologicamente pelas leis da natureza e socialmente submetidos às regras do dominador (um complicador), retornam definitivamente para o Posto Panorama na esperança de sobreviver (um resolução) (Retorno definitivo ao Posto Panorama, l. 329-361).

329	SS	Aí nóis voltô de novo, tava poquinho,
330 331	SL	não tinha mais condição, tinha poco parente, morreu um monte de gente, meu irmão tava vivo ainda, minha mãe tava viva.
334	SS	Aí bora voltá, aí nóis voltô e ficô lá, chegô lá e ficô lá.

De fato, ao chegarem, Benamour Fontes os recebe, mais uma vez, de braços abertos e, impressionado pelo avanço do quadro epidemiológico entre os Karipuna, viabiliza transporte para levar os doentes (um complicador) a Porto Velho numa última tentativa de salvar os poucos sobreviventes. (uma resolução).

343	SS	Aí Penanbu tava lá né, passô rádio, chamô Tikinambá,
345 346	SS	Aí troce minha irmã, meu primo e tio, né, minha prima, e meu irmão, otro meu irmão veio pra cá [Porto Velho] tamém.
347 348	SL	Penambu viu que tava doente e troce pra cá [Porto Velho] pra trata né, que tava doente, tudo de motorista, pro hospital, né.

Para muitos foi uma decisão tardia (um complicador) já que mais Karipuna, homens e mulheres, acabam morrendo na capital de Rondônia.

349 350	SS	Morreu, morreu meu irmão, morreu meu tio, morreu aqui [em Porto Velho] e morreu muito mais.

[166] Um dos irmãos.
[167] Um dos irmãos.

1.2.4 Coda (retorno ao tempo presente)

A SS acima retrata o último dado complicador do relato uma vez que, com o evento resolutivo que o segue, denominado coda, a narrativa retorna ao tempo do falante, impedindo que o IO faça uma pergunta do tipo "*E então o que aconteceu?*" (LABOV & WALETZKY, 1967, p. 30-2). Como afirma Labov (1997, p. 5-6, 8), pela posição que ocupa, a última sentença narrativa é uma sentença sequencial presa (SP) com juntura temporal somente em relação a antecedente, ou seja, é uma SR (LABOV & WALETZKY, p. 13-18; LABOV, 1997, p. 5-6, 8). A coda desta NOEP, como geralmente ocorre, foi a solução derradeira para a pergunta disparadora da IO lançada do início da conversa: "*Como se deu o contato dos Karipuna com a sociedade não-indígena?*" O final da sequência de eventos relatados, a maioria deles conflitosos, retrata a dramática "Saga Karipuna" rumo à submissão sócio-culturalimposta, sobretudo, por razões biológicas, de mais um povo da floresta amazônica brasileira aos caprichos da sociedade dominante.

351	SS	Aí nóis fica aqui, né,
352	SL	eu tá vivo ainda,
353	SS	troce Batiti,
355	SS	nóis fica aqui,
356	SL	tem comida, banana, carne, galinha.
357	SS	Aí começô tê mais contato,
361	SR	Aí nóis voltô pra lá, aí ficô lá, voltô pra a maloca do Jacy [Posto Panorama].

1.3 Eixo semântico

Trinta anos depois da publicação da “Análise Narrativa”, trabalho de Labov e Waletzky (1967, p. 1-35), Labov (1997, p. 1-18) publica “Alguns passos iniciais para a análise da narrativa” agregando à aquela proposta novas alternativas e novas categorias para a análise de NOEPs. Se no trabalho de 1967 as atenções diziam respeito mais aos aspectos formais de uma narrativa, o de 1997 leva mais em conta o eixo semântico da relação sócio-emocional comunicativa que é estabelecida entre um EN e um ou mais IO(s). O foco de interesse de Labov (1997, p. 1) agora é tentar “*compreender o poder irresistível*” que uma narrativa exerce no ouvinte. Por isso e para isso, o eixo formal passa a desempenhar uma função subsidiária no trabalho interpretativo de uma NOEP já que, por esse novo viés, a análise de um relato deixa de ser tão somente uma questão sintática das relações formais que interligam os seus constituintes para se transformar num

> estudo eminentemente hermenêutico em que a associação contínua com o discurso alcança a perspectiva do falante e de seu ouvinte, dando curso à transferência da informação e da experiência de uma maneira que aprofunda a compreensão do que são aproximadamente a linguagem e a vida social dos personagens envolvidos no evento narrativo. [...] (LABOV, 1997, p. 1).

Como guia desse trabalho, Labov propõe alguns conceitos que, segundo ele, são partes intrínsecas da relação sócio-emocional comunicativa entre o EN e o IO, como mostrado no aporte teórico (q.v. capítulo III: Avaliação, Relatabilidade, Credibilidade, Causalidade, Atribuição do elogio/culpa, Ponto de vista e Objetividade (LABOV, 1997, p. 8-11).

1.3.1 Avaliação

Já no trabalho de 1967, há indicação de que a avaliação é fundamentalmente uma categoria semântica de uma NOEP, apesar de suas implicações estruturais formais (LABOV & WALETZKY, 1967, p. 28; LABOV, 1997, p. 2, 6, 7-10). Segundo esses autores, a categoria “avaliação” revela a atitude do EN em relação aos eventos relatados. São evidências disso o consentimento incontinente do EN para responder por meio de um relato à

pergunta disparadora da pesquisadora: “Como aconteceu o contato dos Karipuna com os não-indígenas?” Depois disso, quer nas conversas que antecedem à gravação quer durante todo a entrevista, o EN mantém sempre a postura de protagonista dos acontecimentos, excetuando-se aqueles poucos em que, por não ser de sua experiência de vida, resgata da memória coletiva de seu grupo étnico. Observa-se esse detalhe dicotômico logo no início da narrativa através de uma SR (l. 001-2), de cinco SLs (003-5; 007, 017-8) e de quatro SSs (006, 008, 014, 016):

A maloca ancestral (I)

001 002	SR	Karipuna morô lá na maloca *Nhã, Nhãumohúwa*[168], muito tempo, né, [...], primera maloca.
003 004 005	SL	nome lá na maloca antigamente, lá onde Karipuna morô chama *Nhãumohúwa*, barro, muito barro em português, *Nhãumohúwa* na nossa língua, primera maloca.

Purakehúwa: nasce Aripã (II)

006	SS	Daí os Karipuna mudô pra ôtra maloca, onde nasci,
007	SL	não nasci na primera maloca. É muito tempo, né,
008	SS	daí nóis mudô pra ôtra maloca.
014	SS	Aí já se mudô pra otra maloca,
016	SS	Aí nóis plantô cará, batata, milho, mandioca.
017	SL	Não vi porque era criança.
018	SL	Na tercera maloca, eu chega ouvi história, era pequeno, eu *curumim* ainda.

A estrutura da NOEP também contém várias manifestações avaliativas a respeito da importância dos eventos relatados para o entendimento da configuração atual do povo Karipuna. São exemplos disso ênfases, repetições, estruturas paralelas e comparativas (LABOV, 1997, p. 6, 7-10) que o EN emprega em algumas unidades da narrativa. Ilustram esse fenômeno as SN abaixo agrupadas pelos rótulos “ameaças” (l. 081-6, 088, 092-3, 099, 100, 279, 287), “doenças” (l. 307-0, 315, 340-1), “japoneses” (l. 123, 125-7, 165-7, 176-9, 183, 207, 217, 267-0), “língua” (l 097-8, 107-14, 128-34, 1786-9, 184-5), “medo” (051-2, 080, 101-2, 231, 245-6, 251, 254), “morte” (032-3, 312-4, 319-0, 322, 326-8, 330-3, 349-0), “presentes” (042, 050, 053, 117, 124, 187, 303, 356) ilustram esse tipo de fenômeno:

[168] Local com muita argila, com muito barro próprio para fazer potes ou vasilhas, a maloca ancestral.

a) Ameaças

081	SS	nóis pegá flecha.
082	SS	Aí ficô os branco fazenu gesto, não qué machucá ninguém.
083 084 085	SS	Só mostranu, né, levantanu e balançanu chapéu assim, faca, só mostranu, né, levantanu e balançanu chapéu assim, faca, eles ficô lá, amostranu pro alto assim, pegô só mostranu.
086	SS	Daí Pitanga[169] fala “não mata”, Pitanga fala, Pitanga falô “não mata, não”,
088	SS	e daí Penanbu[170] falô “não, não mata não senão vai sê pió, né”,
092 093	SL	Tudo que tava na mira da flecha, tudo tava armado, não queria machucá senão eles já tinha matado índio, já.
099 100	SL	é, na segunda veiz já, naquela veiz das flecha branco tava sozinho, recuô e voltô pra cá[171], foram embora
279	SS	nóis atira seta, aí correu, né, aí correu, chegô índio, índio.
287	SS	Quando meu irmão cortô, aí Amora puxô revolve, né, e atirô pra cima.

b) Doenças

307 308 309 310	SS	Aí nóis ficô lá, no seringuero, e os parente começô ficá doente, meu irmão e meu pai ficô doente. Aí começô ficá doente, mãe de Batiti começô ficá doente do contato, que fez eles adoecê. Aí minha muié já ficô doente, por causa do contato, né,
315	SS	Daí tinha mais cinco parente doente, não qué fica.
340 341	SS	Aí depois que nóis chegô, aí minha irmã, meu irmão, tudo pegô pereba né, minha irmã, tudo curumin, depois pegá gripe. Tava tudo lá,

c) Japoneses

123	SS	Aí depois eles foi lá[172] de novo, facão, panela, iaponeis[173],

[169] Indígena originário *“[...] do grupo arredio do Rio Capivari, afluente do Jacy-Paraná*” e que se encontrava entre os Karitiana, inclusive casado com uma mulher deste povo. (LEÃO et al., 2004, p. 17) e AZANHA e LEÃO, 2005)

[170] Benamour Fontes, funcionário da Funai na época dos fatos. Para maiores detalhes, q.v. capítulo II.

[171] Os não-indígenas do primeiro contato retornaram a Porto Velho para informar o pessoal da Funai da presença de indígenas na área que visitaram.

[172] Na maloca dos Karipuna.

[173] Fotógrafos de origem japonesa que acompanharam os funcionários da Funai numa das primeiras expedições de contato. As películas produzidas na ocasião encontram-se no Museu do Índio no Rio de Janeiro: Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/>. Acesso em: 23 ago. 2012.

125 126 127	SS	na otra viage levô iaponeis, Tikinambá[174], Karitiana[175] né, dois Karitiana conhecê maloca, dois Karitiana e Pitanga, Tikinambá[176], Karitiana dois, e iaponeis tudo iaponeis.
165	SL	Era branco, não era índio, muito iaponeis, muito iaponeis,
166	SL	muito iaponeis, muito iaponeis,
167	SL	eles que deu gripe, iaponeis que matô nóis.
176 177 178 179	SL	Tinha Pitanga, né, Karitiana, Pitanga, Tikinambá, só três índio, resto tudo iaponeis, tudo iaponeis. Falava palavra, nóis não entendia, Pitanga nóis entendia. Daí tinha um que fala português, daí dizia pro Pitanga, que o Pitanga era que falava na língua.
183	SS	Notro dia cedo nóis foi lá, todos lá, cedo vê iaponeis e Pitanga,
207	SL	Era tudo iaponeis, tudo iaponeis, bandera grande.
217	SL	os iaponeis não, a Funai, que era só num grupo,
267 268	SS	Aí nóis ficô, chegô lá, voltô lá. Aí pegô doença, gripe iaponeis, do iaponeis, do contato.
269 270	SL	Pitanga contô pra nóis lá, foi iaponeis, Pitanga contô, de muito tempo, daquele contato com iaponeis, depois com seringuero.

d) Língua

097 098	SS	Depois de muito tempo aí tamém tem[177] os índio Pakanova[178] em Guajará, tudo pakanova, pra falá nossa língua,

[174] André fala na tradução que o Tupinambá "*falava a mesma nossa língua só que não era da nossa língua*". De fato, o tupinambá era uma língua da família linguística tupi-guarani [como o é a língua Karipuna]. Era chamada 'língua brasílica' no sXVII, e 'língua geral' quando falada pela população não indígena; foi-se transformando ao longo dos séculos, resultando no que hoje se conhece como *nheengatu.* (cf. DICIONÁRIO HOUAISS).

[175] Os Karitiana constituem um dos muitos grupos do estado de Rondônia ainda pouco estudados pela Antropologia. Nos últimos anos, suas principais batalhas em nome de sua reprodução física e sociocultural têm sido a reivindicação de ampliação de sua Terra Indígena e o investimento na educação escolar, como forma de reforçar o ensino da língua karitiana – a única remanescente da família linguística Arikém –, bem como de valorização dos costumes e histórias que os particularizam como povo. Para maiores detalhes, q.v. o site: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karitiana>.

[176] Eduardo Tupinambá, indígena que acompanhou o pessoal da Funai, incluindo Pitanga Capivari, durante o primeiro contato.

[177] Apoena Meirelles, presidente da Funai depois de Benamour Fontes, assassinado no dia 10 de outubro de 2004 com três tiros em Porto Velho, Rondônia, quando deixava um posto do Banco do Brasil. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/0,,OI400598-EI306,00-Expresidente+da+Funai+e+assassinado+em+Rondonia.html>. Acesso em: 10 set. 2012.

[178] São os indígenas Wari' muitas vezes designados como Pakaa Nova por terem sido avistados pela primeira vez no rio homônimo, afluente da margem direita do Mamoré, no estado de Rondônia. Mas é como Wari', palavra que em sua língua significa "gente", "nós", que gostam de ser chamados, e é dessa forma que são conhecidos pelos "civilizados" (assim designam os brancos em português) que mantêm com eles um convívio mais estreito. Vivem hoje aldeados em torno de sete Postos da Funai administrados pela Ajudância de Guajará-Mirim, Rondônia, e na Área Indígena Sagarana, na confluência dos rios Mamoré e Guaporé, administrada pela Diocese de Guajará-Mirim. Os Wari' constituem um dos poucos remanescentes da família linguística Txapakura, dado que a maior parte dos falantes de línguas dessa família encontrava-se extinta já

107 108	SS	Aí os índio fala na língua, mas nóis não entende, só Pitanga, só dele nóis entende que fala,
109 110	SL	só um que, que levô um bucado de índio pakanova, e só um Capivari, que até hoje o capivari fala mesma nossa língua.
111 112 113 114	SL	Todos otro fala nóis não entende. Só um que nóis entende, Pitanga, que fala Karipuna, Karipuna. Tem muito tempo que ele era Karipuna, que daí ele sumiu. Agora com esse otro, fala, fala, nóis sabi que era índio, mas só que não entende. Aí só dele que nóis entende,
128 129 130 131 132 133 134	SL	Na segunda veiz levô dois Karitiana, foi Pitanga[179] e foi finado Eduardo, só que ele já faleceu, faleceu esse ano. Finado Eduardo Tikinambá[180], que falava mesma nossa língua só que não era nossa língua, índio Tikinambá, nossa língua, né, que não é Pitanga, Pitanga é ôtro, nóis entende, Tikinambá nóis entende e Pitanga Capivari tamém. Na segunda viage que eles foi, eles já foi com Tikinambá, que fala, o resto nóis não fala, só esses dois, japonês nóis não entende.
176 177 178 179	SL	Tinha Pitanga, né, Karitiana, Pitanga, Tikinambá, só três índio, resto tudo iaponeis, tudo iaponeis. Falava palavra, nóis não entendia, Pitanga nóis entendia. Daí tinha um que fala português, daí dizia pro Pitanga, que o Pitanga era que falava na língua.
184 185	SS	aí Pitanga falô na língua pra nóis, né, aí foi embora, mas falô que ia ficá sempre visitando.

e) Medo

051	SS	e nóis fica com medo, né, se esconde tudo, entra debaxo da maloca,
052	SL	tudo, por causa do medo.
080	SS	Nóis fica assustado, né,
101	SL	eles ficô com medo tamém,
102	SS	aí tirô a ropa, tudinho, mostrô que não tinha nada,
231	SL	nóis ficô com medo daquele bicho, que não conhecia,
251	SL	Era muito, muito Karipuna lá, por isso que ele tá com medo lá.
254	SS	aí nóis tamém ficô com medo.
245 246	SS	Aí eles tirô a ropa, meu pai[181] tirô a ropa dele, tirô a ropa dele assim, pra vê se tinha, é porque não sabia, né, se tinha.

f) Morte

no início de nosso século. Disponível em: <http::www.pakaas.net[ind.htm>. Acesso em: 25 jul. 2012.

[179] Pitanga Capivari, falante da língua dos Karipuna.
[180] Eduardo Tupinambá.
[181] Paranaiú Karipuna.

032 033	SS	Daí né, nasceu primero filho, que morreu, o primero filho. Daí tamém nasceu Batiti[182], né, e teve otro que morreu,
312 313 314	SS	aí morreu mãe de Batiti, faiz tempo, Batiti djóra muito meu Deus, minha muié morreu, eu djóra muito, né, eu, né, eu djóra muito, Batiti djóra muito, né, qué mamá, não tem mamá, né, eu não tem mamá, né.
319 320	SS	Aí vai andanu, carreganu meu cunhado, mãe de Paturi[183] muito doente morre no caminho,
322 323	SS	meu pai morreu, meu irmão morreu, meu tio morreu na viage, aí já morreu minha mãe, morreu minha tia, né,
326	SL	esses que não morreu por enquano,
327 328	SS	aí cheganu na maloca, morreu meu outro irmão, morreu minha outra tia, morreu minha sobrinha, morreu minha cunhada.
330 331	SL	não tinha mais condição, tinha poco parente, morreu um monte de gente, meu irmão[184] tava vivo ainda, minha mãe tava viva.
332 333	SS	morreu um monte de gente, meu irmão[185] tava vivo ainda, minha mãe tava viva.
349 350	SS	Morreu, morreu meu irmão, morreu meu tio, morreu aqui[186] e morreu muito mais.

g) Presentes

042	SS	Aí jogô boneca,
050	SS	Começô jogá faca, começô batê foto
053	SS	Aí jogô boneca, jogô faca, jogô panela.
117	SS	Muito, ropa, panela, facão, tudo que ia mandanu, Penanbú que ia mandanu.
124	SS	na otra, na otra levô panela, ropa, facão”,
187	SL	Pitanga falô que não era pra, que essa ropa era pra todo mundo.
303	SS	e Funai lá, dava tudo, já levô daí comida pra nóis, arroz,
356	SS	tem comida, banana, carne, carne galinha.

A categoria “avaliação” pode também exercer outras funções dentro de uma NOEP como aparecer imbricada à seção do(s) resultado(s) (LABOV & WALETZKY, p. 23, 25) aqui sintetizado(s) pela “coda” (l. 351-361), que é a

[182] Pronunciado [batΣI⌣tΣι], seu filho, atual cacique dos Karipuna. Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo III.
[183] Paturí Kuirandi ou Angélica, hoje reside em Porto Velho. Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo II.
[184] Um dos irmãos.
[185] Um dos irmãos.
[186] Porto Velho.

categoria narrativa que resume“o que aconteceu” com os Karipuna em razão do contato com os não-indígenas.

351	SS	Aí nóis fica aqui[187] né,
352	SL	eu tá vivo ainda,
353	SS	troce Batiti,
354	SL	esse tamanho assim, maaorzinho,
355	SS	nóis fica aqui[188],
356	SL	tem comida, banana, carne, carne galinha.
357	SS	Aí começô tê mais contato,
358 359	SL	agora tá aí, até hoje tá aí, Osman Brasil[189], até hoje trabaia ali do lado[190] aí, cabeço branco, ele conheceu índio bravo.
360	SS	Aí quando chegô aqui[191] nóis viu que não era como nóis pensô.
361	SR	Aí nóis voltô pra lá[192], aí ficô lá, voltô pra a maloca do Jacy.

As SNs avaliativas, como já mencionado na seção 3.2.1 do capítulo III, complementam informações já contidas nos eventos relatados e têm por finalidade mostrar à IO, como é o caso deste corpus, a importância, as implicações ou o caráter dramático dos eventos relatados. Em suma, a “avaliação” numa NOEP está relacionada ao foco central da narrativa e manifesta-se de forma contínua e diversificada no desenrolar de toda a narrativa (LABOV, 1972, apud HANKE, 2003, p. 120; LABOV, 1997, p. 7).

1.3.2 A Relatabilidade

1.3.2.1 Um evento bem formado

Ao se estabelecer um cotejamento entre a NOEP da “Saga Karipuna” e o conceito de “relatabilidade” proposto no ensaio de Labov (1997) observa-se, de início, que aquela contém algumas peculiaridades que fogem ligeiramente do padrão estabelecido pelo sociolinguista no que se refere, principalmente, às

[187] Porto Velho.
[188] Porto Velho.
[189] Osman Ribeiro Brasil, funcionário da Funai de Porto Velho.
[190] Na sede da Funai de Porto Velho.
[191] Porto Velho.
[192] Posto Panorama, hoje aldeia Karipuna, em Jacy-Paraná.

motivações que geram o relato. Assim, por exemplo, o EN não se oferece espontaneamente, embora voluntariamente[193], para relatar a história de contato entre os Karipuna e os "não indígenas", mas essa motivação é construída ao longo das visitas que se sucedem ao primeiro encontro da IO com o cacique Batiti ocorrido em 2009 nas dependências da Funai de Porto Velho, ocasião em que também esteve presente o linguista indigenista Dr. Aryon D. Rodrigues, professor da UnB[194]. Além disso, como a IO não domina o idioma nativo dos EN, que domina parcialmente o português, um seu sobrinho prestou serviço voluntário para traduzir e interpretar (ET) a fala original do seu tio.[195] Por tudo isso, a "Saga Karipuna" não pode ser entendida como uma "*narrativa banal da vida cotidiana*" (LABOV, 1997, p. 1) *strito sensu*; todavia, a partir da assinatura do consentimento livre e esclarecido[196], o desenrolar da história, como visto na análise formal da narrativa[197] apresenta todas as características de um "*evento de fala bem formado*" (LABOV, 1997, p. 1). A par disso, o enredo da "Saga Karipuna" é, sem dúvida nenhuma, um dos eventos mais relevantes, se não o maior, da biografia de vida do EN (LABOV, 1997, p. 10), ainda que a maior justificativa para a atribuição automática de turno do papel de falante cabe à IO, que secundariamente também participa da narrativa. É ela que, fascinada pela história e ansiosa por obter explicações circunstanciadas dos eventos relatados, a toda hora solicita detalhes pormenorizados ou estimula o EN a prosseguir até o desfecho final da NOEP.

0007	IO	Muito bem. Que mais... Como é que é o nome da aldeia onde vcs moram?
0035	IO	Certo.
0062	IO	Certo, ok.
0088	IO	Então vai.
0095	IO	Claro, certo!
0109	IO	Certo.
0112	IO	No baixão, certo.
0331	IO	Ah claro, certo.
0351	IO	Ahhh, certo, olha aí, p ver se tavam mais mansos, certo..
0355	IO	Ok, agora chegamos ali, beleza, vamos adiante, vai...

[193]Para maiores detalhes, q.v. anexo 4.
[194] Para maiores detalhes, q.v. capítulo IV.
[195] Para maiores detalhes, q.v. capítulo IV.
[196] Para maiores detalhes, q.v. anexo 4.
[197] Item 1.2 acima.

0372	IO	Certo, foi mais adiante.
0385	IO	Tá, vamos lá.
0407	IO	Certo. Ok. Vamos adiante.
0431	IO	Ah, tá. E aí.
0444	IO	Ok, vamos lá e aí..
0463	IO	Certo.
0480	IO	Certo.
0491	IO	Certo.
0539	IO	Certo.
0543	IO	Certo, vamos lá.
0623	IO	Beleza, agora quero ver como é que vai essa história, pelo amor de Deus.
0633	IO	Ah, sim, claro.
0658	IO	Tá. E aí?
0662	IO	Certo.
0675	IO	Certo e daí?
0701	IO	Ok, vamos lá, agora tá ficando feia a coisa.
0733	IO	Certo.
0738	IO	Certo.
0744	IO	Ah tá.
0753	IO	Certo.
0767	IO	Certo, voltaram lá pra quinta aldeia.
0770	IO	Certo, daí foram morrendo pela estrada.
0781	IO	Certo.
0791	IO	Ok.
0832	IO	Tá, e aí.
0900	IO	Exato.
1027	IO	Certo. E agora?
1084	IO	Ahhhh...

A NOEP que consta no apêndiceAdesta dissertação bem como, e principalmente, aquela reorganizada e disposta no item 4.2 do capítulo IV não deixam dúvidas também quanto ao papel do EN como protagonista da história, uma prerrogativa que ele mantém sob controle do início e até o final do relato. Assim, a par das intervenções do ET e da IO, é o EN quem ocupa de forma absoluta o espaço maior de tempo do turno durante toda a NOEP por meio de um total de duas SR, 162 SS e 101 SL, contendo sucessivos eventos relatáveis e mais relatáveis que justificam a reatribuição automática de turno a cada interrupção. É essa a estratégia, ao lado da situação social que ocupa como testemunha viva dos eventos relatados e do contexto social imediato que circunda a pesquisa naquele momento, que lhe permite o controle da atribuição de falante até o final do relato (SACKS, 1992).

1.3.2.2 Eventos mais relatáveis

Respeitada a linearidade dos acontecimentos vivenciados pelo EN, os eventos mais relevantes ao longo de toda a narrativa são aqueles apresentados no início desta análise (seção 1.2.3 acima), excetuando-se o primeiro delas pelas razões lá descritas.

II -*Purakehúwa*: nasce Aripã (l. 006-13); III -*Ogohába*: casamento e filhos (l. 014-35); IV -*Ogohába*:*Terahúwa* (l. 036-66); V -*Ogohába*: 1º contato (l. 67-96); VI -*Ogohába*: 2º contato (l. 097-122); VII -*Ogohába*: 3º contato/acampamento e japoneses (l. 123-190) VIII -Nova maloca: desencontro/reencontro (l. 191-207); IX -Posto Panorama: tensão na chegada (l. 208-254); X -1º retorno à maloca: sintomas de gripe (l. 255-273); XI -2º retorno ao Posto Panorama: flechadas e tiros (l. 274-296); XII –3º retorno ao Posto Panorama: recepção amistosa (l. 297-315); XIII -Último retorno à maloca: doença e mortes (l. 316-333); XIV - Retorno definitivo ao Posto Panorama: submissão biológica e social (l. 334-361)

São muitos, pois, os eventos relatáveis e os mais relatáveis contidos no relato da “Saga Karipuna” como, por exemplo, o frenesi que os objetos lançados do *Terahúwa* provocaram entre os Karipuna da maloca *Ogohába*. Todavia, para os objetivos hermenêuticos deste trabalho, receberão maior atenção aqueles eventos que envolvem temas como morte, sexo, indignação social porque, segundo Labov (1997, p. 2, 8-10, 16), são mais relevantes e, portanto, apresentam maior índice de relatabilidade. Na narrativa da “Saga Karipuna”, se de um lado o tema sexo aparece apenas indiretamente quando do rapto de uma mulher não-indígena (l. 172),

172	SS	aí meu primo já pegô muié de branco e já saiu correnu.

de outro, a indignação social ganha papel cardinal e contornos dramáticos em muitos encontros “homem indígena x homem não-indígena”. Nessas ocasiões, os Karipuna:

a) Espiam (l. 076-7),

077	SS	Aí ela viu aquele monte de pessoal assim,
079	SS	Aí olhô, aí viu pessoa andanu no caminho, era branco, branco.
138 139	SS	Aí minha mãe foi tirá castanha, aí viu rede pendurada andanu no caminho, aí chegô lá viu aquela rede.
140	SL	No caminho, quando minha mãe foi colhê castanha, só viu aquela rede
141	SS	daí se assustô e falô “uma rede amarrada no caminho?”
142	SS	Aí foi lá e olhô e viu que tinha ropa dobradinha, viu rôpa lá dentro da rede,
144	SL	aí viu, tinha ropa, um bocado de ropa,
146	SL	pensô que tinha gente né porque tava tipo gente, né, ali,
147	SS	aí tava lá e foi lá e viu, não tinha ninguém.
156	SS	aí sim que nóis viu assim, que tinha acampamento, tinha casinha,

b) Pegam objetos (l. 148, 153-4, 160- 3, 283-4, 292-5),

148	SS	Pegô, desatô a rede e aí levô, minha mãe.
153 154	SS	daí pegô os índio, nossos parente, meus parente, foi e voltô pra vê, pra vê se tinha panela, se tinha mais alguma coisa pra levá.
244	SS	Aí nóis pegô flecha, bucado de coisa tamém.
160 161 162 163	SL	Minha mãe foi, nóis foi lá pra vê se tinha mais coisa, nóis foi lá e nóis viu que não tinha nada. Aí depois, afastado da rede, porque na rede não tinha mais nada, nóis foi lá pra vê se tinha panela, alguma coisa, aí nóis olhô não tinha nada.
283 284	SS	aí nóis gritanu, aí meu irmão[198] cortô rede com facão, pegô miquitério[199], cortanu, peganu, aí gritanu pelo ôtro lado, cortanu rede, aí pegô e carregô.
292	SS	Aí nóis foi lá pra bera do rio,
294 295	SS	daí nóis pegô barco, pegô machado, aí tamém pegô espingarda do seringuero.

[198] “*Aquele que, em relação a outrem, é filho do mesmo pai e/ou da mesma mãe*” (cf. DICIONÁRIO HOUAIS), ou seja, não necessariamente do mesmo pai e mãe, algo muito comum entre os Karipuna até então.
[199] Mosquiteiro.

c) Saem correndo (l. 170-2, 173, 279, 296, 316-8),

170	SS	ele chamô, né.
171	SS	Aí nóis começô a corrê,
173	SS	Nóis saiu correnu,
279	SS	nóis atira seta, aí correu, né, aí correu, chegô índio, índio.
296	SS	E nóis bora, pegô coisa e voltô, bora, voltô pra lá, pra maloca.
316	SS	Bóra pro mato, pra nossa maloca,
317	SL	mata fechada, maloca véia,
318	SS	bora, bora de novo de veiz, né. Daí bora voltá de volta.

d) Retesam seus arcos, apontam e lançam suas fechas (l. 081, 092-3, 099-0, 145, 244)

081	SS	nóis pegá flecha.
092 093	SL	Tudo que tava na mira da flecha, tudo tava armado, não queria machucá senão eles já tinha matado índio, já.
145	SS	mirô flecha,
244	SS	Aí nóis pegô flecha, bucado de coisa tamém.
279	SS	nóis atira seta, aí correu, né, aí correu, chegô índio, índio.

e) Amedrontam-se,

051	SS	e nóis fica com medo, né, se esconde tudo, entra debaxo da maloca,
052	SL	tudo, por causa do medo.
231	SL	nóis ficô com medo daquele bicho, que não conhecia,
254	SS	aí nóis tamém ficô com medo.
285	SS	Aí seringuero Amora atirô muito,
287	SS	Quando meu irmão cortô, aí Amora puxô revolve, né, e atirô pra cima.
289	SS	eles[200] tava lá em cima, então atirô pra cima.

f) Adoecem,

307 308	SS	Aí nóis ficô lá, no seringuero, e os parente começô ficá doente, meu irmão e meu pai ficô doente. Aí começô ficá doente, mãe de Batiti

[200] Sebastião Amora e os outros seringueiros.

309 310		começô ficá doente do contato, que fez eles adoecê. Aí minha muié já ficô doente, por causa do contato, né,
311	SL	não tinha remédio,
315	SS	Daí tinha mais cinco parente doente, não qué fica.
340 341	SS	Aí depois que nóis chegô, aí minha irmã, meu irmão, tudo pegô pereba né, minha irmã, tudo curumin, depois pegá gripe. Tava tudo lá,
319 320	SS	Aí vai andanu, carreganu meu cunhado, mãe de Paturi[201] muito doente morre no caminho,
342	SL	aí memo quem ficô doente ficô lá.

g) Morrem,

Contudo, dentre todos os eventos, a morte é o que contém a maior carga semântica de relatabilidade. A par de sua probabilidade, é sempre ela um evento imprevisível para os humanos, aquele que provoca maior impacto, o que acarreta maiores consequências, o que contém maior informação, o mais relatável dos eventos relatáveis. E a morte é tema recorrente ao longo de toda a "Saga Karipuna", evento que mais profundamente marcou a história de vida do EN como mostram as SS e a SL abaixo.

032 033	SS	Daí né, nasceu primero filho, que morreu, o primero filho. Daí tamém nasceu Batiti[202], né, e teve otro que morreu,
322 323	SS	meu pai morreu, meu irmão morreu, meu tio morreu na viage, aí já morreu minha mãe, morreu minha tia, né,
327 328	SS	aí cheganu na maloca, morreu meu outro irmão, morreu minha outra tia, morreu minha sobrinha, morreu minha cunhada.
329	SS	Aí nóis voltô de novo[203], tava poquinho[204],
330 331	SL	não tinha mais condição, tinha poco parente, morreu um monte de gente, meu irmão[205] tava vivo ainda, minha mãe tava viva.
332 333	SS	morreu um monte de gente, meu irmão[206] tava vivo ainda, minha mãe tava viva.

[201] Paturí Kuirandi ou Angélica, hoje reside em Porto Velho. Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo II.
[202] Pronunciado [batΣI∪tΣı], seu filho, atual cacique dos Karipuna. Para maiores detalhes, q.v. item 4.2 do capítulo II.
[203] Para a maloca.
[204] Na época, sobreviveram Aripã, Katiká, Batiti, Caipu ou Kaipu (irmão de Batiti por parte de mãe, reside atualmente em Ji-Paraná), Angélica Paturi, Elisângela Toberrinha e Diun'ga (um dos irmãos de Aripã, que atualmente reside no Estado de Mato Grosso).
[205] Um dos irmãos.
[206] Um dos irmãos.

349 350	SS	Morreu, morreu meu irmão, morreu meu tio, morreu aqui[207] e morreu muito mais.

h) Choram.

Contudo, de todos os eventos que envolvem morte, o ainda mais relatável dentre os mais relatáveis acima apresentados é aquele que retrata a morte da esposa do EN e as consequências imediatas para o filho do casal. Sob o prisma das impressões subjetivas da IO, este foi o momento de maior impacto comunicativoproporcionado pelo relato do EN, quando a relação sócio-emocional atingiu um momento ímpar.

307 308 309 310	SS	Aí nóis ficô lá, no seringuero, e os parente começô ficá doente, meu irmão e meu pai ficô doente. Aí começô ficá doente, mãe de Batiti começô ficá doente do contato, que fez eles adoecê. Aí minha muié já ficô doente, por causa do contato, né,
311	SL	não tinha remédio,
312 313 314	SS	aí morreu mãe de Batiti, faiz tempo, Batiti djóra muito meu Deus, minha muié morreu, eu djóra muito, né, eu, né, eu djóra muito, Batiti djóra muito, né, qué mamá, não tem mamá, né, eu não tem mamá, né.

1.3.2.3 Reconhecimento do final da narrativa

Já em relação ao “reconhecimento do final da narrativa” (LABOV, p. 6, 9, 16), por parte da IO, outro índice de relatabilidade, concorrem três fatores simultâneos e complementares. De um lado, o desfiar das SS dos eventos relatados mostram de forma cada vez mais evidente para a IO que a população indígena Karipuna, vitimada pela força avassaladora da epidemia gripal, está em franca e vertiginosa diminuição; de outro, como consequência, é cada vez maior a dependência dos remanescentes da proteção dos funcionários da Funai hospedados no Posto Panorama.

[207] Porto Velho.

334	SS	Aí bora voltá, aí nóis voltô e ficô lá, chegô lá e ficô lá.
337	SS	Aí quando nóis chegô tinha Funai, Penambu[208] lá, Penanbu tava lá,
342	SL	aí memo quem ficô doente ficô lá.

Além disso, o conhecimento pregresso da história dos Karipuna permite à IO reconhecer que a sequência numerosa de óbitos que está ocorrendo e a condução de alguns doentes a Porto Velho são indícios de que os eventos relacionados à NOEP da “Saga Karipuna” está chegando ao seu final.

343	SS	Aí Penanbu tava lá né, passô rádio, chamô Tikinambá[209],
344	SL	motorista, né, Tikinambá trabaia motorista.
345 346	SS	Aí troce minha irmã, meu primo e tio, né, minha prima, e meu irmão, otro meu irmão veio pra cá[210] tamém.
347 348	SL	Penambu viu que tava doente e troce pra cá[211] pra trata né, que tava doente, tudo de motorista, pro hospital, né.
349 350	SS	Morreu, morreu meu irmão, morreu meu tio, morreu aqui[212] e morreu muito mais.
351	SS	Aí nóis fica aqui né,
352	SL	eu tá vivo ainda,
353	SS	troce Batiti,
355	SS	nóis fica aqui,
357	SS	Aí começô tê mais contato,
360	SS	Aí quando chegô aqui[213] nóis viu que não era como nóis pensô.
361	SR	Aí nóis voltô pra lá[214], aí ficô lá, voltô pra a maloca do Jacy.

Com a SR 361, denominada “Coda” por Labov & Waletzky (1967, p. 30-23), o relato retorna ao tempo presente e a NOEP se encerra.

1.3.2.4 Evento único

[208] Benamour Fontes, funcionário da Funai.
[209] Eduardo Tupinambá.
[210] Porto Velho.
[211] Porto Velho.
[212] Porto Velho.
[213] Porto Velho.
[214] Posto Panorama, hoje aldeia Karipuna, em Jacy-Paraná.

Outro índice, que confere à NOEP alto grau de relatabilidade, ainda que composta de um enredo extenso e denso de informações e de eventos, ainda que relativamente similar àquela preconizada por Labov (1997, p.), são as plausíveis evidências de que se trata de um evento único na história de vida no EN, com começo, meio e fim, em que sobram indignação social, raptos, medo, doenças, mortes e submissão: da maloca *Purakehúwa*, onde nasce (l. 006-13), migra para a maloca *Ogohába,* onde casa e tem filhos (l. 014-35), avista o *Terahúwa* (l.036-66), ocorre o primeiro, o segundo e o terceiro contato (l. 67-96; l. 097-122; l. 123-190), migra para a nova maloca (l. 191-207), junto com seus parentes são conduzidos pelo pessoal da Funai para o Posto Panorama (l. 208-254), voltam e retornam ao posto por diversas vezes (l. 255-273; l. 274-296; l. 297-315; l. 316-333) e se fixam definitivamente no Posto Panorama, em Jacy-Paraná, interior do município de Porto (l. 334-361). Permeando toda essa saga, muito medo, muita tensão, ameaças de ambos os lados, flechadas e tiros e, sobretudo muita doença. Vitimados por uma epidemia gripal trazida pelos não indígenas, sobretudo pelos "iaponeis" (l. 167, 267-70), conforme disse Pitanga ao EN,

167	SL	eles que deu gripe, iaponeis que matô nóis.
267 268	SS	Aí nóis ficô, chegô lá, voltô lá. Aí pegô doença, gripe iaponeis, do iaponeis, do contato.
269 270	SL	Pitanga contô pra nóis lá, foi iaponeis, Pitanga contô, de muito tempo, daquele contato com iaponeis, depois com seringuero.

de um total aproximado de cinquenta indivíduos que veem e ouvem no céu da floresta amazônica um "*Terahúwa*" em 1976,

237 238	SL	Eram muuuuuuuuuuuuito índio Karipuna, não muito poco, não, vixe, era mais, óh, cinquenta, muito, muito mais, cinco malocas.

nesse mesmo ano, por conta da epidemia não passam de uma dezena.

Se não bastasse isso, hoje os "*ahé*" não cultivam praticamente mais nenhuma tradição dos seus antepassados e, embora tenham suas terras

devidamente demarcadas, vivem mais na Funai de Porto Velho que em suas terras ancestrais.[215]

1.3.3 Credibilidade

A credibilidade, como descrito no capítulo III, "*é a extensão em que os ouvintes acreditam que os eventos descritos tenham ocorrido de fato na forma descrita pelo narrador*" porque estão convencidos de que, de fato, fazem parte da biografia de vida do EN (LABOV, 1997, p. 10). Os fatos relatados na "Saga Karipuna" não deixam dúvidas quanto a isso, não somente porque é essa a impressão da IO, mas também porque grande parte desses fatos são confirmados nos relatórios da Funai.[216] Além disso, a estrutura que o EN utiliza para exposição de sua narrativa (Orientação, Complicação, Resolução e Coda) e a veemência com que relata e detalha os eventos experimentados conferem alta credibilidade àquilo que está narrando. Destacam-se, nessa perspectiva, os impactos que causam na IO os acontecimentos imprevisíveis da "Saga Karipuna" que são descritos pelo EN como se vivenciados naquele momento da entrevista. São evidências disso as diversas expressões verbais exclamativas e de estímulo ao prosseguimento da sequência narrativa proferida pela IO, registradas na transcrição original[217] (l. 7, 35, 62, 88, 95, 109, 112, 331, 351, 355, 372, 285, 407, 431, 444, 463, 480, 539, 543, 623, 633, 658, 662, 675, 701, 733, 738, 744, 753, 767, 770, 781, 791, 832, 900, 1027, 1084) e resumidamente apresentadas a seguir.

0007	IO	Muito bem. Que mais... Como é que é o nome da aldeia onde vocês moram?
0035	IO	Certo.
0062	IO	Certo, ok.
0088	IO	Então vai.
0095	IO	Claro, certo!

[215] Para maiores detalhes, q.v. capítulo II.
[216] Para maiores detalhes, q.v. capítulo II.
[217] Para maiores detalhes, q.v. apêndice A.

0109	IO	Certo.
0112	IO	No baixão, certo.
0331	IO	Ah claro, certo.
0351	IO	Ahhh, certo, olha aí, pra ver se tavam mais mansos, certo..
0355	IO	Ok, agora chegamos ali, beleza, vamos adiante, vai...
0372	IO	Certo, foi mais adiante.
0385	IO	Tá, vamos lá.
0407	IO	Certo. Ok. Vamos adiante.
0431	IO	Ah, tá. E aí.
0444	IO	Ok, vamos lá e aí..
0463	IO	Certo.
0480	IO	Certo.
0491	IO	Certo.
0539	IO	Certo.
0543	IO	Certo, vamos lá.
0623	IO	Beleza, agora quero ver como é que vai essa história, pelo amor de Deus.
0633	IO	Ah, sim, claro.
0658	IO	Tá. E aí?
0662	IO	Certo.
0675	IO	Certo e daí?
0701	IO	Ok, vamos lá, agora tá ficando feia a coisa.
0733	IO	Certo.
0738	IO	Certo.
0744	IO	Ah tá.
0753	IO	Certo.
0767	IO	Certo, voltaram lá pra quinta aldeia.
0770	IO	Certo, daí foram morrendo pela estrada.
0781	IO	Certo.
0791	IO	Ok.
0832	IO	Tá, e aí.
0900	IO	Exato.
1027	IO	Certo. E agora?
1084	IO	Ahhhh...

Todavia, para a categoria “relatabilidade” e “credibilidade” de uma NOEP alcançar maior consistência carece de outros artifícios linguísticos entre os quais a causalidade, como vão mostrar as próximas seções.

1.3.4 Causalidade

A seleção do evento mais relatável a partir do qual a NOEP em questão se desenvolve, como já lembrado, surge de estímulo externo proveniente da pergunta disparadora "*como isso aconteceu*" (LAVOB, 1997, p. 11) feita ao EN pela IO.[218] Motivado por esse estímulo, o EN, na qualidade de protagonista, busca em sua memória os vários eventos mais relevantes da densa e extensa "Saga Karipuna" para a construção de sua teoria causal (LAVOB, 1997, p. 11). A NOEP, que tem início com a primeira tomada de consciência do EN como ser humano etnicamente caracterizado como Karipuna e habitante da floresta[219], e só termina com outra e nova tomada de consciência, a da drástica redução demográfica de seu povo e da fixação resignada dos remanescentes no Posto Panorama, interior do distrito de Jacy-Paraná, município de Porto Velho. A sequência de respostas recursivas à questão inicial "como aconteceu" (LAVOB, 1997, p. 11) contêm uma cadeia de eventos relatáveis (l. 006, 030), que vão se orientando para culminar no evento mais relatável final (329, 330-1, 351-3, 355, 361) da NOEP da "Saga Karipuna".

006	SS	Daí os Karipuna mudô pra ôtra maloca, onde nasci,
030	SS	Eu já tava grande, já rapaz já. Aí casei já,
329	SS	Aí nóis voltô de novo[220], tava poquinho[221],
330 331	SL	não tinha mais condição, tinha poco parente, morreu um monte de gente, meu irmão[222] tava vivo ainda, minha mãe tava viva.
334	SS	Aí bora voltá, aí nóis voltô e ficô lá, chegô lá e ficô lá.
349 350	SS	Morreu, morreu meu irmão, morreu meu tio, morreu aqui[223] e morreu muito mais.
351	SS	Aí nóis fica aqui[224] né,
352	SL	eu tá vivo ainda,
353	SS	troce Batiti,
355	SS	nóis fica aqui[225],

[218] Para maiores detalhes, q.v. o capítulo IV.
[219] Para maiores detalhes, q.v. o capítulo II.
[220] Para a maloca.
[221] Na época, sobreviveram Aripã, Katiká, Batiti, Caipu ou Kaipu (irmão de Batiti por parte de mãe, reside atualmente em Ji-Paraná), Angélica Paturi, Elisângela Toberrinha e Diun'ga (um dos irmãos de Aripã, que atualmente reside no Estado de Mato Grosso).
[222] Um dos irmãos.
[223] Porto Velho.
[224] Porto Velho.

361	SR	Aí nóis voltô pra lá[226], aí ficô lá, voltô pra a maloca do Jacy.

A causa inicial, o motivo maior que desencadeia esse desfecho final da NOEP, porém, não se dá com o nascimento do EN, mas pontualmente ocorre quando o olhar de um "branco" é divisado próximo da maloca "*Ogohába*" (l. 036-8), quando, logo depois, surge um "*Terahúwa*" nos céus da floresta (l. 039, 040-2) e, principalmente, quando dias mais tarde a mãe do EN observa por entre as folhas das árvores o pessoal da Funai muito próximo da maloca "*Ogohába*" (l. 067, 076-7).

036	SS	Aí veio um branco lá olhá, passanu ali perto,
037	SL	não sabia se tinha índio,
038	SS	chegô lá e viu. Aí chegô o branco assim e olhô, chegô um branco e olhô.
039	SS	Aí passô tempo, aí começô rodá avião, *terahúwa*[227]
040 041	SL	que nóis chama, *terahúwa*, *terahúwa*, zuada grande, barulho forte, barulhão.
042	SS	Aí jogô boneca,
067	SS	Aí já se passô tempo.
076	SS	Minha mãe aí ficô catando, aí olhô pelo caminho, aí ela olhô.
077	SS	Aí ela viu aquele monte de pessoal assim,

Nessa ocasião, invisível e silenciosamente, tem origem o fator causal mais determinante para a redução demográfica e a submissão dos Karipuna. Contaminados pelo vírus da gripe trazido pelos não-indígenas, os Karipuna vão paulatinamente adoecendo e morrendo (l. 167, 267-72).

167	SL	eles que deu gripe, iaponeis que matô nóis.
267 268	SS	Aí nóis ficô, chegô lá, voltô lá. Aí pegô doença, gripe iaponeis, do iaponeis, do contato.
269	SL	Pitanga contô pra nóis lá, foi iaponeis, Pitanga contô, de muito tempo,

[225] Porto Velho.
[226] Posto Panorama, hoje aldeia Panorama em Jacy-Paraná.
[227] Avião a serviço da Funai.

270		daquele contato com iaponeis, depois com seringuero.
271	SS	Aí nóis chegô e monte de gente começô pegá gripe,
272	SL	depois que teve contato com iaponeis mais seringuero, no caminho memu.

É é assim que através das muitas relações causais, que utiliza durante ao longo da narrativa que o EN constrói a sua teoria da causalidade e responde a pergunta inicial feita pela IO: "*Então, como aconteceu o contato do povo Karipuna com os não-indígenas?*"

1.3.5 Atribuição do elogio/culpa e Ponto de vista

Na explicação de um conflito, afirma Labov (1997, p. 12)entre atores humanos, ou o esforço dos atores humanos contra forças naturais, "*o narrador e os ouvintes inevitavelmente atribuem elogio e culpa aos atores envolvidos nas ações*".

167	SL	eles que deu gripe, iaponeis que matô nóis.
267 268	SS	Aí nóis ficô, chegô lá, voltô lá. Aí pegô doença, gripe iaponeis, do iaponeis, do contato.
271	SS	Aí nóis chegô e monte de gente começô pegá gripe,
272	SL	depois que teve contato com iaponeis mais seringuero, no caminho memu.

Todavia, se de um lado as narrativas podem ser polarizadas entre bem e mal em que o antagonista "*é visto como violando maximamente as normas sociais, e o protagonista conformando-se maximamente a elas*" (LABOV, 1997, p. 12), de outro, essa atribuição do elogio e da culpa reflete, normalmente de forma inconsciente, o ponto de vista do narrador. Portanto, da NOEP em análise é possível extrair a estrutura ideológica ou a postura moral do EN a partir da qual os eventos são vistos.

285	SS	Aí seringuero Amora atirô muito,
286	SS	aí meu irmão e meu primo qué matá eles.
287	SS	Quando meu irmão cortô, aí Amora puxô revolve, né, e atirô pra cima.
288	SS	Aí nóis ficô bravo, chegô lá,
289	SS	eles[228] tava lá em cima, então atirô pra cima.
290	SS	AíParanaiú[229], meu irmão qué matá, né,

Assim, aqueles que comungam a mesma moral assumida pelo narrador tendem a ficar mais impressionados pela narrativa do que aqueles que discordam e, consequentemente, encontram maior credibilidade e maior interesse e engajamento no fato relatado. É de se perguntar qual teria sido o engajamento da IO durante o relato da “Saga Karipuna” caso o EN fosse um não-indígena, um dos japoneses, por exemplo? De um jeito ou de outro, portanto, se o EN agrega para si grau de credibilidade, leva o/a IO a ver o mundo através do seu olhar ou de seu ponto de vista como mostram as SS (l. 0694-0702, apêndiceA).

0694 0695 0696	ET	Quando o irmão dele cortou (a rede) aí ele puxou o revólver né e atirou pra cima. Aí eles ficaram bravo. Chegaram lá ele tava lá encima, então atiraram pra cima... ***
0698	IO	O revólver ele atirou pra cima, mas os Karipuna ficaram com as flechas
0699	ET	É mas não jogaram.
0700	EN	Não. Não joga, não.
0701	IO	Ok, vamos lá, agora tá ficando feia a coisa.
0702	EN	Aí Paranauiu meu irmão ele queria matá né, Amora, não!

Em relação ao ponto de vista especificamente da NOEP em discussão, os eventos relatados seguem a linearidade do tempo e são descritos exatamente na mesma ordem em que o EN se tomou conhecimento deles. O emprego do modo *realis* (presente e pretérito) é uma tônica do começo ao fim da narrativa como demonstramas SS (l. 014, 016 e 020, item 4.2 do capítulo VI) para ficar apenas a três exemplos.

[228] Sebastião Amora e os outros seringueiros.
[229] Pai de Aripã.

014	SS	Aí já se mudô pra otra maloca,
016	SS	Aí nóis plantô cará, batata, milho, mandioca.
020	SS	Aí nóis vem descenu,

E, apesar da extensão e da densidade do relato, são muito raros os momentos em que o EN faz referência a fatos passados ou a eventos em que não teve participação ativa. São exemplos disso as SN abaixo (l. 001-2 e 017-8) retiradas do corpus de análise (item 4.2 do capítulo IV).

001 002	SR	Karipuna morô lá na maloca *Nhã, Nhãumohúwa*[230]*,* muito tempo, né, [...], primera maloca.
017	SL	Não vi porque era criança.
018	SL	Na tercera maloca, eu chega ouvi história, era pequeno, eu *curumim* ainda.

1.3.6 Objetividade

Assim como as outras categorias semânticas acima analisadas, a objetividade tem papel importante na estrutura de uma NOEP, pois agrega valor à relatabilidade. Eventos mais objetivos, a priori, alcançam maior impacto junto ao IO porque passam a ser sentidos como de sua própria experiência. Não deixa de ser, porém, um processo limitado já que as transferência da experiência é um fenômeno subjetivo, linguisticamente, inclusive, dado que uma expressão verbal dá conta somente de frações das sensações sentidas por um narrador (LABOV, 1997, P. 15-6). Evidentemente, que são muitos os eventos objetivos carregados de subjetividade contidos no *corpus* linguístico desta dissertação. Contudo, dois eventos já mencionados são exemplos lapidares, o segundo mais do que o primeiro, desse fenômeno porque estão entre os mais impressionantes e, por conta disso, podem ser entendidos como os mais relatáveis da “Saga Karipuna”.

[230] Local com muita argila, com muito barro próprio para fazer potes ou vasilhas, a maloca ancestral.

Ambos ocorrem no Posto Panorama, no primeiro (l. 277-296) e segundo retorno dos Karipuna (l. 297-315), respectivamente.

O primeiro descreve a tensão, permeada de flechas e tiros, que se estabelece entre os seringueiros que ali se encontram e os Karipuna que ali chegam.

1º retorno ao Posto Panorama: flechadas e tiros (XI)

277 278	SS	e Auridis[231], eram dois, Auridis e Amora e Chico[232], né, filho deles carreganu paia, né,
279	SS	nóis atira seta, aí correu, né, aí correu, chegô índio, índio.
280	SS	Tava lá cobrinu casa, tava carreganu paia,
281	SS	nóis chegô lá correnu e tomô paia dele.
282	SS	Aí foi lá e gritô “índio, índio”,
283 284	SS	aí nóis gritanu, aí meu irmão[233] cortô rede com facão, pegô miquitério[234], cortanu, peganu, aí gritanu pelo ôtro lado, cortanu rede, aí pegô e carregô.
285	SS	Aí seringuero Amora atirô muito,
286	SS	aí meu irmão e meu primo qué matá eles.
287	SS	Quando meu irmão cortô, aí Amora puxô revolve, né, e atirô pra cima.
288	SS	Aí nóis ficô bravo, chegô lá,
289	SS	eles[235] tava lá em cima, então atirô pra cima.
290	SS	AíParanaiú[236], meu irmão qué matá, né,
291	SL	Amora não, aí é que tava venu Amora, né.
292	SS	Aí nóis foi lá pra bera do rio,
293	SL	tinha muito barco, né,
294 295	SS	daí nóis pegô barco, pegô machado, aí tamém pegô espingarda do seringuero.
296	SS	E nóis bora, pegô coisa e voltô, bora, voltô pra lá, pra maloca.

O segundo relata a morte da esposa do EN e a emoção que isso causa tanto nele quanto na criança faminta.

2º retorno ao Posto Panorama: recepção amistosa (XII)

297	SS	Daí depois, bora tudo pra lá, lá pra quele seringuero, todo mundo daí,

[231] Seringueiro Eurides, hoje reside em Jacy-Paraná.
[232] Francisco Sales, sobrinho de Eurides.
[233]“Aquele que, em relação a outrem, é filho do mesmo pai e/ou da mesma mãe” (cf. DICIONÁRIO HOUAISS), ou seja, não necessariamente do mesmo pai e mãe, algo muito comum entre os Karipuna na época dos eventos relatados.
[234] Mosquiteiro.
[235] Sebastião Amora e os outros seringueiros.
[236] Pai de Aripã.

298	SL	já tercera veiz.
299	SS	Aí já Penanbu[237], aí já tava Funai lá já, no seringal[238],
300	SL	seringuero veio aqui[239] e falô.
301 302	SL	Aí já tinha mais gente já lá, aí já tinha muito seringuero, tinha muito seringuero
303	SS	e Funai lá, dava tudo, já levô daí comida pra nóis, arroz,
307 308 309 310	SS	Aí nóis ficô lá, no seringuero, e os parente começô ficá doente, meu irmão e meu pai ficô doente. Aí começô ficá doente, mãe de Batiti começô ficá doente do contato, que fez eles adoecê. Aí minha muié já ficô doente, por causa do contato, né,
311	SL	não tinha remédio,
312 313 314	SS	aí morreu mãe de Batiti, faiz tempo, Batiti djóra muito meu Deus, minha muié morreu, eu djóra muito, né, eu, né, eu djóra muito, Batiti djóra muito, né, qué mamá, não tem mamá, né, eu não tem mamá, né.

[237] Benamour Fontes, funcionário da Funai.
[238] No posto de atração Panorama.
[239] Em Porto Velho

RETOMANDO E CONCLUINDO

Este trabalho dissertativo, que hora se encerra, teve como objetivo realizar um estudo hermenêutico – em bases formais e semânticas e sob uma ótica eminentemente laboviana - de uma NOEP apresentada por um indígena da etnia Karipuna. Para isso, foram estabelecidos como objetivos específicos verificar, num primeiro momento, as categorias formais da narrativa entre as quais as do resumo, da orientação, da complicação, da resolução e da coda e, num segundo, investigar as categorias semânticas presentes na narrativa tais como a avaliação, a relatabilidade, a credibilidade, a causalidade, a atribuição de elogio/culpa, o ponto de vista e a objetividade.

Esses objetivos foram buscados por meio do método da pesquisa exploratória coadjuvada pelas técnicas do levantamento bibliográfico e documental, da observação, da "pesquisa *ex-post-facto*", da pesquisa participante e da "entrevista não-padronizada".

Assim é que, analisando as noções do capítulo I com aquelas contidas no capítulo II e no item 4.2 do capítulo IV (corpus de análise), é possível concluir que grande parte dos "símbolos" cultivados pela sociedade Karipuna até meados da década de 70 do século passado são, paulatinamente, relegados ao passado de tal forma que no presente pouco resta dessa genuína cultura indígena. Se não bastasse isso, contaminados pelo vírus da gripe trazido pelos não-indígenas, os Karipuna adoecem e morrem em grande quantidade, restando, pouco tempo depois do contato, menos de dez indivíduos.

Em relação ao cotejamento entre a teoria laboviana, alcançada no levantamento bibliográfico, e os dados de análise, obtidos durante a entrevista, os resultados são, sinteticamente, os que seguem:

1. As 1.158 linhas da transcrição ampla, que inclui as enunciações do informante principal, o indígena Aripã Karipuna, do tradutor/intérprete, seu sobrinho André, e as interlocuções da pesquisadora (q.v. apêndice A) e as 361 linhas da versão reduzida do corpus, em que são excluídas a participação do ET e da IO (q.v. item 4.2 do capítulo IV) contêm, esta última, sobretudo, uma NOEP

detalhada da história do contato do povo Karipuna com a sociedade não-indígena a partir de meados dos anos 70 do século XX. Dada a fecundidade de incidentes, convencionou-se chamá-la de “Saga Karipuna”.

2. As categorias propostas como “*metodologia de análise*” por Labov (q.v. capítulo III) confrontadas, sobretudo, à NOEP reduzida (q.v. item 4.2 do capítulo IV) foram alisadas sob dois eixos: o formal e o semântico.

2.1 O eixo formal

A NOEP é constituída de 265 SN, subdivididas, por sua vez, em duas SR, a primeira e a última, de 162 SS/SP e de 101 SL; a categoria “resumo” não está presente na narrativa, algo previsível na teoria laboviana; todas as outras categorias previstas para esse eixo estão comprovadamente presentes e disseminadas ao longo da narrativa.

2.1.1 Orientação

a) Quem? - Os atores mencionados pelo EN e que desempenham papel relevante, direta ou indiretamente, no percurso da Saga Karipuna, além do próprio EN como protagonista dos eventos relatados, são os seguintes: Paranaiú Pitanga Capivari, Eduardo Tupinambá, Benamour Fontes, Apoena, Eurides, Amora, Chico, Osman Brasil, Indígenas Pakaas-Novos, Karitiana e Uru-Eu-Wau-Waw, japoneses e parentes do EN: mãe, esposa, filhos, tios, primos e cunhado;

b) Quando? - Os eventos contidos na NOEP tem início ainda antes do nascimento do EN no formato de SL já que ele os resgata da memória coletiva do seu grupo étnico, do que ouviu falar: aldeia ancestral, nascimento, maloca *Purakehúwa*; depois, por experiência própria, narra os eventos ocorridos na maloca *Ogohábɨ*a como o *Terahúwa,* oscontatos com o pessoal da Funai e dois japoneses, a nova maloca, as idas vindasao Posto Panorama, a doença, as mortes e a fixação definitiva no Posto Panorama, a atual aldeia Karipuna;

c) O quê? - A presença dos não-indígenas na sua vida e na de seu povotrazem consequências trágicas irreversíveis;

d) Onde? - Na maloca *Nhãumohúwa*, na maloca *Purakehúwa*, na maloca *Ogohába*, na nova maloca, nos rios e/ou igarapés de suas terras, na mata fechada da floresta amazônica, no Posto Panorama, em Porto Velho, e novamente no Posto Panorama, hoje aldeia Karipuna.

2.1.2 Complicação/Resolução – Às dozes principais complicações apresentadas correspondem outras doze resoluções:

Complicação	Resolução
"*Purakehúwa*"	Migração: "*Ogohába*"
"*Ogohába*"	"*Terahúwa*": medo
"*Ogohába*": 1º contato	Pitanga Capivari e Benamour Fontes
"*Ogohába*": 2º contato	Pitanga Capivari e presentes
"*Ogohába*": 3º contato, rapto de mulher não indígena, impasse	Pitanga Capivari
Nova maloca e desencontro com o pessoal da Funai	Reencontro com o pessoal da Funai
Posto Panorama: impasse na chegada	Fuga
Retorno à maloca e sintomas de gripe	Retorno ao Posto Panorama
Impasse na chegada ao Posto Panorama	Nova fuga
Novo retorno ao Posto Panorama	Benamour Fontes, funcionário da Funai
Gripe, pneumonia e mortes	Retorno à maloca
Mais mortes	Retorno definitivo ao Posto Panorama

2.1.3 Coda – No encerramento da NOEP verifica-se a submissão biológica, cultural e social do povo "*ahé*" e a fixação de moradia na aldeia Karipuna, outrora Posto Panorama, em Jacy-Paraná.

2.2 O eixo semântico

2.2.1 A categoria "Avaliação" pode ser detectada através de:

a) Consentimento do EN em revelar a sua experiência pessoal em relação a história de seu povo (atitude do narrador);

b) Postura de protagonista dos acontecimentos assumida no decorrer de todo o relato;

c) O uso de ênfases, repetições, sobretudo, que o EN utiliza para descrever as ameaças que a presença dos não-indígenas representam para seu povo; as doenças que surgem do contato, atribuídasprincipalmente aos japoneses que acompanham o pessoal da Funai; os problemas de comunicação; o medo a que são acometidos por ocasião de diversos eventos; as mortes dos parentes, da sua esposa, sobretudo; os presentes e os alimentos que recebem como forma de atração;

d) O amálgama ou o imbricamento das resoluções que vão ocorrendo ao longo do relato, sobretudo, na coda narrativa.

2.2.2 A categoria “relatabilidade” revela-se nos seguintes aspectos:

a) Trata-se de um evento único e bem formado, com começo, meio e fim;

b) O enredo de toda a NOEP não deixa dúvidas de que se trata de um dos eventos mais relevantes, se não o maior, da biografia de vida do EN;

c) O EN ocupa de forma absoluta o espaço maior de tempo do turno durante toda a narrativa, que contém sucessivos eventos relatáveis e mais relatáveis, justificando a reatribuição automática de turno a cada interrupção;

d) A NOEP segue a ordem cronológico dos eventos vivenciados:*Purakehúwa*: nasce Aripã >*Ogohába*: casamento e filhos >*Ogohába*:*Terahúwa* > *Ogohába*: 1º contato >*Ogohába*: 2º contato >*Ogohába*: 3º contato/acampamento e japoneses > Nova maloca: desencontro/reencontro > Posto Panorama: tensão na chegada > 1º retorno à maloca: sintomas de gripe > 1º retorno ao Posto Panorama: flechadas e tiros > 2º retorno ao Posto Panorama: recepção amistosa > Último retorno à maloca: doença e mortes > Retorno definitivo ao Posto Panorama: submissão biológica e social;

e) Os eventos relatáveis e os mais relatáveis envolvem, ora mais ora menos, morte e indignação: roubos, correrias, arcos retesos, tiro, medo, doença, morte, choro;

f) A disseminação da gripe, as mortes e a dependência cada vez maior dos remanescentes aos cuidados dos funcionários da Funai deixam claro que a narrativa se aproxima de seu final.

2.2.3 A categoria da “credibilidade se manifesta por meio da veemência com que os eventos são relatados (expressões verbais), grande parte deles confirmados nos relatórios da Funai (q.v. capítulo III); isso não deixa dúvidas, portanto, de que fazem parte do histórico de vida do EN.

2.2.4 A categoria “causalidade” ocorre do começo ao fim da narrativa. O “*terahúwa*” gera uma expedição patrocinada pela Funai, que estabelece o primeiro contato com os Karipuna. A partir daí, os desfiar de causas/consequências, complicações/resoluções, medo, indignação e mortes não cessam até que os poucos remanescentes, abatidos e resignados, fixam moradia no Posto Panorama, a atual aldeia Karipuna do distrito de Jacy-Paraná.

2.2.5 A categoria “atribuição do elogia/culpa” revela-se na posição assumida pelo EN. Os eventos são relatados a partir do seu ponto de vista e, nessa condição, os não-indígenas são vistos como antagonistas, aqueles que violam as normas sociais. Essa relação sócio-emocional comunicativa estabelecida entre o EN e a IO aufere à narrativa alto grau de credibilidade.

2.2.6 A categoria “objetividade” ocorre em diversos eventos da narrativa. Para efeitos de síntese, pode-se dizer que dois deles são os mais significativos. O primeiro acontece no primeiro retorno dos Karipuna ao Posto Panorama quando a tensão toma conta de todos, e setas e tiros são desferidos de um lado para outro;
O segundo,no segundo retorno ao Posto Panorama quando morre a esposa do EN, deixando seu filho ainda na fase de amamentação. Com certeza, a dramaticidade com que esses eventos são descritos, alcançam forte repercussão psicológica no IO.

A NOEP do indígena Karipuna, em síntese, tem características muitíssimas comuns ao que ocorreu com os indígenas em geral desde a chegada dos portugueses no século XVI e é, lamentavelmente, um retrato fiel da dissolução

bio-sócio-cultural de mais um povo da floresta amazônica brasileira. Como disse Oliveira (1972)[240]

> "[...] ante as evidências dos fatos (doenças, insegurança, desaparecimento da autoestima, apropriação territorial etc. dos povos indígenas em geral), é indispensável reconhecer que a sociologia do Brasil indígena é uma sociologia da espoliação e da destruição".

***

Por fim, os resultados acima apresentados vão causar alguma ou muitas controvérsias porque, como disse Labov (1997, p. 12), "*sem dúvida, haverá grandes variações em tais atos de interpretação*". Mas essa parece ser uma alternativa esperada, afinal é muito raro que uma só pessoa seja capaz de iluminar toda a verdade. De qualquer forma, ao estudar a NOEP do indígena AripãKaripuna foi possível entender melhor o foco de interesse de Labov expresso na primeira página de seu ensaio de 1997: "*É o esforço para compreender o poder irresistível de tais narrativas que me trouxe ao ensaio atual*".

De fato, o relato de Aripã foi, do começo ao fim, uma obra de arte da literatura oral brasileira, uma experiência inesquecível, um aprendizado inapagável. Não fossem os diversos eventos trágicos de que é constituída a "Saga Karipuna", carregados todos de forte empatia, o desejo desta pesquisadora seria permanecer ouvindo indefinidamente a narrativa do Aripã porque suas palavras eram retratos vivos de sua experiência pessoal, evocando na mente do ouvinte imagens épicas de um roteiro cinematográfico.

A narrativa de Aripãrevela fragmentos de sua visão de mundo e deixa transparecer a vida que os Karipuna levavam antes e logo após o contato com a socidade dominante e, de quebra,deixa emergir riquezas culturais de um povo, sobretudo o sentido de pertença claramente notado como quando Aripã relata: "*elis mata nóis*" e não "*elis mata meus parentes*", realizando uma escolha discursiva que o insere na cena de dizimado, ainda que ele, como indivíduo, estivesse fisicamente vivo. De fato, os "iaponeis" ou os outros expedicionários da Funai, consciente ou inconscientemente, mataram naquele momento histórico um povo da floresta, o sentido de seu pertencimento, suas elaborações existenciais,

[240] Para maiores detalhes, q.v. capítulo I.

seus amores e seus ódios, suas diversas memórias, sua língua e, por conseguinte, sua cultura genuína e original.

REFERÊNCIAS

APOENA MEIRELLES. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/noticias/>.Acesso em: 10 set. 2012.

ARAÚJO, A. M. *Populações ribeirinhas do baixoSão Francisco*. Salvador: SAI – Serviço de informaçãoagrícola. 1961.

ARISTÓTELES. **Arte poética**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2003.

AZANHA, G.; LEÃO, M. A. C. de Sá. Karipuna de Rondônia. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/Karipuna-de-rondonia/print>. Acesso em: 2009. 2010, 2011, 2012.

BARTH, F. *Ethnic groups and boundaries*. The social organization of culture difference. Illinois: Waveland Press, 1998.

BONI, V.; QUARESMA, J. Aprendendo a entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais. *Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC*, Vol. 2 nº 1 (3), janeiro-julho/2005, p. 68-80. Disponível em: <ww.emtese.ufsc.br/3_art5.pdf >. Acesso em: out. 2012.

BORZACOV, Yêda Pinheiro. *PortoVelho - 100 anos de história***:** 1907-2007. PortoVelho: Instituto de Estudos e Pesquisa Ary Tupinambá Penna Pinheiro :InstitutoHistórico e Geográfico de Rondônia : Academia de Letras de Rondônia, 2007.

BRASIL - Decreto s/nº de 09/09/1998 – Demarcação da TI Karipuna.

BRUNER, J. The narrative com sctruction of reality. Critical Inquiry, [S.l.], 8.1, p. 1-21, 1991.

CARDOSO, Maria Lúcia Macedo. *Parecer Antropológico sobre os limites territoriais da área indígena Uru-Eu-Wau-Wau.* Porto Velho, RO 1989.

DICIONÁRIO HOUAISS. Versão eletrônica.

ERIKSON, P. Uma Singular Pluralidade: A Etno-História Pano. In: História dos Índios no Brasil. In: CUNHA. M. C. et alli (org.). São Paulo: Shwarcz, 1998 e Família Pano. Disponível em: <http://www.unucseh.ueg.br/gicli/familiapano.htm>. Acesso em 13 set. 2012.

FERREIRA NETTO, W. *Tradição oral e produção de narrativas*. São Paulo: Paulistana, 2008.

FERREIRA, Manoel Rodrigues*. A ferrovia do diabo*. São Paulo: Melhoramentos, 2008.

FONSECA, D. *Estudos de História da amazônia.*PortoVelho: Gráfica e EditoraMaia, 2007.

FONTES, Benamour. Relatórios ao SPI. Rio de Janeiro : Museu do Índio, 1976/1978.

GELLNER, Ernest. *Nações e nacionalismo*. Lisboa: Gradiva, 1993.

GEWANDSZNAJDER, Fernando. *ALVES-MAZZOTTI, Alda Judith. O método na Ciências Sociais. Pesquisa quantitativa e qualitativa.* São Paulo: Pioneira, 1999.

GIL, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 1996.

GIL, A.C. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. São Paulo: Atlas, 1995.
GOFFMAN, E. *A representação do eu na vida cotidiana*. São Paulo: Vozes, [1959] 2005.

GOODY, J. & WATT, I. *As consequências do letramento*. São Paulo: Paulistana, 2006.

GRUBITS, S.; DARRAULT-HARRIS, I.; PEDROSO, M. **Mulheres indígenas**: poder e tradição. **Psicologia em estudo**, Maringá, v. 10, n. 3, p. 363-372.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

HANKE, M.Narrativas orais: formas e funções. *Contracampo*, v. 9 n. 0, 2003, p. 117-126.

HISTÓRIA DOS ÍNDIOS NO BRASIL. - Família Pano. Disponível em: <http://www.unucseh.ueg.br/gicli/familiapano.htm>. Acesso em 13 set. 2012.

JUNQUEIRA, C. Antropologia indígena: uma introdução. São Paulo: EDUC, 1999.

KARIPUNA DE RONDÔNIA. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-de-rondonia>. Acesso em: set. 2009, 2010, 2011, 2012.

KARIPUNA DO AMAPÁ. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-do-amapa>. Acesso em: 13 set. 2012.

KARITIANA – POVO INDÍGENA KARITIANA. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karitiana. Acesso em: set. 2012.

KRACKE, Waud. *A posição histórica dos Parintintin na evolução das culturas Tupi-Guarani*. Encontro Internacional sobre Línguas e Culturas de Povos Tupi. Laboratório de Línguas Indígenas, Instituto Linguístico, UNB em 6/10/2004. Brasília, 2005.

LABOV, W. *The Social Stratification of English in New York City*. Washington D.C.: Center for Applied Linguistics, 1966.

LABOV, W. *Language in the Inner City*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press,1972

LABOV, W.; WALETZKY, J. *Narrative analysis*: oral versions of personal experiencie. In: J. Helm (Org.). *Essays onthe Verbal and Visual Arts*. (p. 12-44). Seattle: University of Washington Press, 1967.

LABOV, W. *Some further steps in narrative analysis*. To appear in special issue of *The Journal of Narrative and Life History* v. 7, n. 1-4, 1997

LAFETÁ, João Luís. A *Dimensão da Noite e outros ensaios*. São Paulo: Duas Cidades, 2004.

LARAIA, Roque de Barros. Cultura um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

LEÃO, A. C.; AZANHA, G.; MARETTO, L. C. *Estudo socioeconômico sobre as terras e pvos indígenas situados na área de influência dos empreendimentos do rio Madeira (UHEs JIRAU e SANTO ANTONIO*. Brasília, 2004.

LEÃO, M. A. C. S.; AZANHA, G.; MARETTO, L. C.. Diagnóstico final e avaliação de impacto nas terras indígenas karitiana, karipuna, lage, ribeirão e Uru-Eu-Wau-Wau. Brasília, 2004. Disponível em: http://www.kaninde.org.br/upload/2011/07/estudos_jirau_e_santo_antanio_cti_2004_13. Acesso em: jul. 2012.

LEÃO, Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão; AZANHA, Gilberto. Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-de-rondonia/print. Acesso em: 10 jun. 2011.

LEVI STRAUSS, C. The Tupy Kawahib In: STWERD, J. *Handbook of South American Indians,* III: 228-305. Washington, Bureau of American Ethnology, Bulletin, 143, 1948.

LEVI STRAUSS, CLAUDE. *Mito e Significado*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

LEVI STRAUSS, CLAUDE. *Tristres Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962.

LÉVI-STRAUSS, C. *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962.

LINTON, R. *O homem*: uma introdução à Antropologia. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Mito, ciência e religião.* trad. Maria Georgina Segurado. Lisboa: Edições 70, 1988.

MAPA DO ESTADO DE RONDÔNIA – Político, Turístico, Rodoviário. São Paulo: Cartomapas Editora e Comércio de Materiais Didáticos Ltda, 2010.

MAPA DO ESTADO DE RONDÔNIA – Político, Rodoviário, Turístico, Estatístico. São Paulo: Multimapas, 2010.

MCLUHAN, M. *Os meios de comunicação como extensão do homem*. São Paulo: Cultrix, 1979.

MEIRELES, Denise Maldi. *Populações indígenas e a ocupação de Rondônia*. Cuibá: UFMT, 1983 (dissertação de mestrado)

MEIRELES, Denise Maldi. *Populações indígenas e a ocupação histórica de Rondônia*. Cuiabá : UFMT, 1983 (dissertação de mestrado).

MELATTI, Júlio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1983.

MENÉNDEZ, M. *Chronica dos povos gentios que habitavam e habitam dilatados sertões entre rio Madeira e Tapajoz*. Dissertação de mestrado – FFLCH – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1981.

MENÉNDEZ, M. *Os Kawahiba*: uma contribuição para o estudos dos Tupi centrais. Tese de doutorado em Antropologia Social – FFLCH – Universidade de São Paulo. São Paulo, 1989.

MESTRADO EM LETRAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA. Disponível em: <http://www.mestradoemletras.unir.br/>.Acesso em: 23 ago. 2012.

MUSEU DO ÍNDIO - RIO DE JANEIRO. Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/>. Acesso em: 23 ago. 2012.

NEELEMAN, R.; NEELEMAN, G. *Trilhos na selva*: o dia a dia dos trabalhadores da ferrovia Madeira-Mamoré. São Paulo: BEι) Comunicação, 2011.

NEVES, Z. *Na carreira do rioSão Francisco*. BeloHorizonte: Itatiaia, 2006.

NIMUENDAJU, C. “As tribos do alto rio Maddeira”. In: *Journal de La Societé des Américanistes, n.s. XVII: 13 7-172.* Paris, 1925.

NIMUENDAJU, C. “Os Índios Parintintin do Rio Madeira”. In: *Nimuendaju, Curt, Textos Indígenas*. São Paulo: Loyola, [1924] 1982.

NIMUENDAJU, C. “The Kawahib, Parintintin, and Their Neighgors”. In: *SATEWARD, J., Handbook of South American Indians*, III: 283-297, Washinton, Bureau of American Ethnology, 1948.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Ensaiosemantropologiahistórica.*Rio de Janeiro: UFRJ, 1999.

OLIVEIRA, R. C. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: GB, 1972.

OLIVEIRA, R. C. *Do índio ao bugre*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

PAIVA, J. O. *Rupigwara*: o índio Kawahib e o conhecimento ativo nas diversas áreas da consciência. São Paulo: USP, 2005. Tese de doutoramento.

PENA, Sérgio D.J. Retrato molecular do Brasil, versão 2001. *In*: ———. (org.). *Homo brasilis*. Aspectosgenéticos, lingüísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povobrasileiro. RibeirãoPreto: FUNPEC-SP. pp. 11-28, 2002.

PENA, Sérgio D.J. Retrato molecular do Brasil, versão 2001. *In*: ———. (org.). *Homo brasilis.*Aspectosgenéticos, lingüísticos, históricos e socioantropológicos da formação do povobrasileiro. RibeirãoPreto: FUNPEC-SP. pp. 11-28, 2002.

POVO KARIPUNA. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/karipuna-de-rondonia>. Acesso em: set. 2012.

RIBEIRO, Darcy. Culturas e línguasindígenas do Brasil. *Educação e ciênciassociais*, II(6), pp. 1-102, 1957.

RODRIGUES, A. D. Línguas brasileiras. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

SACKS, Harvey. *Lectures on Conversation*. Volume I and II. Edited by Gail Jefferson.Cambridge: Blackwell, 1992.

SILVA, A. L. *Índios*. São Paulo: Ática, 1988.

STEWARD, H. J. *Handbook of South American Indians*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1940-1947, 1948.

TAPIRAPÉ – POVO INDÍGENA. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapirape>. Acesso em: 23 out. 2012.

TERENA - POVO INDÍGENA. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/terena. Acesso em: 23 out. 2013).

TERRA INDÍGENA KARIPUNA – Demarcação. Decreto s/nº de 09/09/1998.

VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*. São Paulo: Ática, 1982.

VANSINA, J. *La tradición oral*. Barcelona: Labor, 1966.

VIEIRA, A. G. *Do conceito de estrutura narrativa à sua crítica*. Revista *Psicologia*: reflexão e crítica, 14(3), p. 599-608, 2001.

VIEIRA, Maressa de F.; FERREIRA NETTO, Waldemar. *O saci da tradiçãolocal no contexto da mundialização e da diversidade cultural.*Trabalho apresentado no I EncontroNacional de Linguagem e Identidade, na Unicamp. Campinas, 2008.

WARI – POVO INDÍGENA WARI ou PAKAA NOVA. Disponível em: <http::www.pakaas.net[ind.htm>. Acesso em: 25 jul. 2012.

WEBER, Max. *A éticaprotestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1996

ANEXO 01

A SAGA KARIPUNA: uma narrativa oral de experiência pessoal

0001 0002 0003	A0	Nós estamos hoje aqui na Funai Porto Velho, hoje é dia 21 de dezembro de 2010, estamos fazendo uma visita e uma gravação com dois indígenas Karipuna. O nome dele...
0004	EN	Aripã!
0005	AO	E o nome dela:
0006	ET	Katiká Karipuna!
0007	AO	Muito bem. Que mais... Como é que é o nome da aldeia onde vcs moram?
0008	EN	Lá na aldeia aí... nã... nã....
0009 0010	AO	Não faz assim, o senhor responda na sua língua (karipuna) e ele (André) traduz pra gente!
0011	ET	Na língua!
0012	EN	*
0013	AO	Ok. Agora o que q ele disse.
0014	EN	*
0015	AO	Certo! O que q ele disse?
0016 0017 0018 0019 0020 0021 0022 0023 0024	ET	Tá falando q onde q ele morava. - Senta aqui! Senão a sua tradução não vai sair. Fala. Tá falando q onde q ele morava há muito tempo né? Castanhal, castanhal, o nome lá na aldeia antigamente(...) o nome da aldeia, lá onde ele morava era chamado Castanhal em português! Inhã na nossa língua, castanha. Na 1ª aldeia. Daí ele mudou p outra aldeia. Lá q ele nasceu, ele não nasceu na aldeia q eu falei. Na primeira aldeia. É muito tempo né q ele não nasceu lá, daí ele mudou p outra aldeia. Em português . -**** Primeira aldeia, porque tinha tipo um barco redondo tipo uma boia, por isso q eles colocaram o nome de (nhãm), castanha grande...
0025	AO	Certo.. Ele não nasceu lá na Castanha?
0026	EN	Não.
0027	ET	Isso é a história.
0028	AO	Isso é a história.
0029	EN	Aí depois *******
0030	AO	Tá o que que ele disse agora?
0031	ET	Daí já se mudaram p outra aldeia.
0032	AO	Outro rio.
0033 0034	ET	Outro igarapé. Tinha peixe elétrico q tinha muito peixe lá, aí quando chegaram já colocaram o nome.
0035	AO	Certo.
0036	ET	Peixe elétrico: Puraké né?
0037	AO	Como é q é? Puraké?
0038	EN	É, purakeúwa!
0039	ET	Muitu peixe elétrico!
0040	EN	Aí...*

0041	AO	Muito bem, agora deixa ele traduzir.
0042	ET	Aí já se mudaram p outra aldeia.
0043	AO	Já é a terceira.
0044	EN	*
0045 0046	ET	Terceira aldeia. Plantaram cará ele tá falando. Batata, milho... Mandioca... Isso mesmo.
0047	EN	*
0048	ET	Mas eles não nasceram ainda, isso é só história do outro povo né?
0049	AO	Eles não nasceram ainda...
0050	ET	Ele é mais velho do q ela.
0051	AO	Certo. Ele deve ter uns 60 anos e ela quanto tem?
0052	ET	Rapaz daí eu não sei.
0053 0054 0055	AO	Ela deve ter uns 54, 55. Muito bem! Primeiro tinha uma aldeia, depois passaram p outra, depois passaram p outra, mas o Sr. ainda não tinha nascido.
0056	EN	Não. Eu já nasceu.
0057 0058 0059	ET	Não essa história ele não chegou a ver porque ele era criança, mas ele já tinha nascido, mas ele não chegou a ver porque ele era criança. Na segunda aldeia q eu falei ele já tinha nascido, ele nasceu.
0060	AO	Ah, na segunda ele nasceu.
0061	ET	Na terceira ele chegou a ouvir a história. Mas ele era pequeno.
0062	AO	Certo, ok.
0063 0064	EN	* Eu pequeno, eu curumim ainda.* Branco matá. Ele matá minha tia, matá meu irmã, meu irmão, dois criança... matá *
0065	AO	Agora deixa ele traduzir p depois o Sr. retomar.
0066	EN	Nessa aldeia quando ele tava pequeno... Quando ele tava pequeno daí matô...
0067	AO	Houve um massacre.
0068 0069	ET	Aí mataram, ele já tava rapaz, os branco mataram a tia dele, nessa aldeia q eu falei p você, mataram o tio dele e uma menina, era menina ou menino?
0070	EN	Cunhã.
0071	ET	E uma menina.
0072	ET	Isso era o terceiro.
0073	AO	O massacre foi no terceiro igarapé. Certo. Qual é o nome do igarapé?
0074	EN	* Peixe elétrico.
0075 0076 0077	AO	Só pra eu entender, porque depois na hora de eu escrever... Vai ser complicado. O primeiro, primeira... que ele tem, aldeia, q ele ouviu falar, q tinha lá a castanha grande, era no igarapé do peixe elétrico?
0078	ET	Não era outra.
0079	AO	Outro igarapé.
0080 0081 0082	ET	Primeira aldeia, dum barro, barro, tipo uma bola. Foi a primeira aldeia né. Na segunda que ele já nasceu. Na terceira q ele já tava maior, que daí é a do peixe elétrico, esse era o nome.
0083 0084	AO	Certo. Porque é fazer o seguinte, vai demorar isso aqui... Continuando...

0085	EN	*
0086	AO	Se tu achar que deve parar...
0087	ET	Não.
0088	AO	Então vai.
0089	EN	*
0090 0091 0092 0093 0094	ET	Aí... Na 3ª aldeia mataram a tia dele, que nem eu falei agorinha... Aí vieram descendo, aí passaram três, cinco dias, saíram desse lugar que nem eu falei q chamaram peixe elétrico, ia passando os dias, aí vinham descendo, passava cinco, três dias mais ou menos, que ele não lembra né? Quantidade...
0095	AO	Claro, certo!
0096 0097	ET	Tô falando assim né? Aí durmia... Aí vinha descendo... Aí chegaram num lugar... Num tal de... ****
0098	EN	*
0099	ET	Baixão. Chamado Baixo. Um lago. Um rio, ...
0100	ET	É rio é?
0101	EN	*
0102	ET	É! É rio.
0103	EN	*
0104	ET	Aí colocaram baixão. Aí lá ficaram.
0105	EN	*
0106 0107 0108	ET	Pois é... Aí... Na aldeia do baixão ele já tava grande, já rapaz já. Aí ela já tinha nascido... ele não sabe quando, não lembra não. Aí nessa segunda aldeia ela já tinha nascido. Aí foi passando ele já tava rapaz já.
0109	AO	Certo.
0110 0111	ET	Aí ele já se casou já, nessa aldeia agora, terceira aldeia. (contando a partir do nascimento de Aripã)
0112	AO	No baixão, certo.
0113 0114 0115	ET	É. Daí também o pai dela né... O meu tio: Teve o primeiro filho q é o da minha mãe né? Teve o primeiro filho, que morreu o primeiro filho meu irmão né? Daí também ele já casou lá né.
0116	EN	Daí *... Batiti*
0117	ET	Daí ele teve o Batiti né e teve outro que morreu. Era pra ser dois filhos dele.
0118	EN	*
0119	ET	Plantou, colheu nessa aldeia...
0120	EN	*
0121 0122	ET	Ele tá falando que ficaram nessa aldeia... Aí veio um branco lá... Olhá.... Passando ali por perto, não sabia se tinha índio... por lá... Chegou lá e viu.
0123	EN	*
0124	AO	Vamos traduzir agora, porque tá muito longo..
0125 0126 0127	ET	Aí chegou o branco assim e olhou. Na impressão dele. Chegou um branco e olhou. Aí passou uns tempo, aí começou a rodar avião, teraúma que nóis chama teraúma...
0128	AO	Como é que é na sua língua?

0129	EN	Teraúma
0130	AO	O que significa, o que seria na língua você sabe?
0131	ET	É zuada grande!
0132	AO	Ah... Zuada grande!... Barulho forte!
0133 0134 0135 0136	ET	Aí jogaram uma boneca! Jogaram o pessoal da FUNAI, aí veio gente olha eles, seringueiro, aqui de Porto Velho. E veio gente praqui falando que tinha índio lá. E a FUNAI daí mandaram... Mandou que naquele tempo, mandaram avião...
0137	EN	Alicóptero tamém!
0138 0139 0140 0141 0142	ET	Jogaram Faca... Mas eles não conheciam não sabiam! Hoje eles sabem que é isso aí, mas eles não conheciam. Começaram a jogar faca, começaram a bater foto e eles ficaram com medo né. Eles ficavam, se escondia tudo.. Entrava debaixo da maloca... Tudo, por causa do medo. Aí jogaram a boneca, jogaram a faca, jogaram panela. E eles lá.
0143	EN	*
0144 0145	AO	Pergunta pra ele se ele lembra quando jogaram a boneca (por exemplo) as pessoas o que falaram, como foi.
0146	ET	*
0147	EN	*
0148 0149 0150	ET	Pegaram! Pegaram depois que o avião foi embora! Era muita gente eles brigaram, porque ele não sabia quem, quem chegou primeiro pegou. Era muito indígena.
0151	ET	Deu quase que deu uma briga lá né... porque todo mundo queria.
0152	EN	É.
0153	ET	Mas não sabiam que era uma boneca né?
0154	ET	Aí eles olhavam assim. A faca eles conheciam.
0155 0156	AO	E outra pergunta, quantos anos + ou – ele tinha na ocasião em q passou esse barulho aí.
0157	ET	Ele já era casado já.
0158 0159	AO	Uma outra pergunta, eu queria consegui localizar na minha cabeça onde que é essa aldeia.
0160	ET	Hoje pessoal de lá, Jaci, chama contra.
0161	EN	Contra.
0162	ET	Rio contra.
0163 0164 0165 0166	AO	Tá, vamos continuando, vamos chegar até hoje aqui. Então tamos na aldeia... Jogaram boneca, depois deu uma briga entre eles q queriam boneca... Faca já perceberam praque que era, talvez conheciam, certo, jogaram mais alguma coisa?
0167	EN	Aí * Lá encima rio contra, botaram nome rio contra...*
0168	ET	Aí ele acha q chegaram aqui falaram prum chefe, algum chefe... Aqui né.
0169	AO	Porque eles jogaram a boneca e depois eles voltaram...
0170	ET	Foi assim mesmo é!
0171	AO	Sim claro.
0172	ET	Voltaram praqui ele acha q falaram prum chefe: lá tem índio mesmo.
0173	EN	Aí botaram o nome Karipuna, elis qui botá nomi ni nóis.

0174	ET	Karipuna.
0175	AO	Tá e aí?
0176	EN	Aí *
0177 0178 0179 0180 0181 0182 0183	ET	Pois é. Aí já se passou um tempo. Depois q o avião foi lá. Aí já tem mais ou menos, passou já era julho mais ou menos, chegou o inverno de novo. Não era mais ou menos no inverno que o pessoal jogaram essas boneca, essas coisa, aí passaram. Só q não ia esquece, aí também eles começaram: Tem branco... Tem branco.... Aí passou. No verão, ali mais ou menos agosto... julho, aí diz que levantaram, tirar batata.. Cunhado dele que tirou mais minha vó.
0184	EN	*
0185 0186 0187	ET	Minha vó aí fico catando, aí olhou pelo caminho, aí olho.. Aí viu aquele monte de pessoal assim, tava de cabeça baixa que tava catando piolho né. Matando. Aí olhava aí viu a pessoas andando no caminho.
0188	AO	Andando, não era mais de barulhão.
0189	ET	Não era andando
0190	AO	oohhh
0191	AO	E era branco.
0192 0193	ET	Era. Aí chegaram lá e olharam. – Olhe branco, Branco ficaram assustado, né.
0194	ET	Pegaram flecha
0195 0196 0197	ET	Pegaram flecha. Aí ficaram fazendo gesto, não queriam machucar ninguém. Só mostrando né. Levantando e balançando com chapéu assim. Faca, ficaram lá, amostrando assim, pegaram só mostrando ...
0198	EN	Batiti era pequenininho.
0199	AO	E alguém queria mata ele?
0200	EN	Não só * queria matá ele. * falô: - Não, não mata não!
0201	ET	É daí falô: Não não mata ele não senão vai ser pior né!
0202 0203	EN	Daí delegado né.. Penanbu é o nome dele né. Delegado daqui né* Apuena que agora bandido matô ele, Baldi.*
0204	AO	Como é que é esses nomes que ele diz aí..
0205 0206	ET	Ele tá falando q naquele tempo era o Apueno q era chefão, diretor da Funai.
0207	EN	Penanbu.... Finado Penanbu, Tudo era da Funai né.
0208	EN	*
0209	AO	Todos que estavam na mira da flecha!
0210 0211 0212	ET	É. Todos que tavam armado, mas não queria machucar. Senão eles já tinha matado os índios já. Naquele tempo era o Apueno que já faleceu, também o Penanbu que também já faleceu já.
0213	EN	*
0214 0215	ET	Aí ele falô saiu, q foi embora o pessoal da Funai... Aí foram todos os branco.. Aí diz que...
0216	AO	Ah eles recuaram!
0217	ET	Depois de muito tempo...
0218	ET	Aí ele diz que tem os índios Pakanovas em Guajará hoje...

0219	AO	Certo.
0220	EN	Karitiano não...
0221	AO	Uru-ew?
0222	ET	Não só os índios Pakanovas.
0223	EN	Tudo Pakanova!
0224	ET	Pra falá a nossa língua.
0225	AO	Ah tá, foram junto p tenta falar.
0226	ET	É. Na segunda vez já.
0227	AO	Com a Funai junto?
0228	ET	É!
0229	ET	Naquela vez das flechas os branco...
0230	EN	Tava sozinho.
0231	AO	Recuaram!
0232	ET	É, recuaram e voltaram p FUNAI.
0233	AO	Foram embora!
0234	ET	É foram embora.
0235	AO	Não deram presente nada?
0236	EN	É, deram panela...
0237	ET	É eles ficaram com medo também.
0238	EN	Aí tirando a roupa, tirando a camisa... só cueca...
0239	ET	Aí tiraram a roupa..
0240	EN	Tudinho!
0241	ET	Mostraram que não tinha nada.. Aí chamaram o índio Pakanovas...
0242	EN	*
0243	ET	Aí eles tavam lá tomando Chicha e daí as cinco horas...
0244	EN	*
0245 0246 0247	ET	Aí chegaram lá, voltaram de novo, aí começaram a ter mais contato também. Aí os índio falavam na língua, mas eles não entendia. Porque não era a língua deles.
0248	AO	Mas eles viram que eram índios?!
0249	ET	É eles viram que eram índios.
0250	EN	Só Pitanga.
0251	ET	Tinha um que foi, só dele eles entendiam o que que falava.
0252	AO	Certo. Já entendi a estratégia da FUNAI.
0253	AO	Só um que o quê?
0254	ET	Só um que. Que levaram um bucado de índio..
0255	EN	Pakanova.
0256 0257	ET	E só um Kapivari. Que até hoje o Kapivari fala a mesma nossa língua. Todos os outros falavam e não entendia. Só um que a gente entendia.
0258	AO	Como que é o nome dele, diz de novo?
0259	ET	Pitanga Kapivari.
0260	AO	Ele falava Karipuna?
0261	EN	Karipuna, Karipuna.
0262	ET	Tem muito tempo, tempo que ele era Karipuna que daí ele sumiu.
0263	AO	Certo, com esse conseguiram se entender.

0264 0265	ET	É, agora com esses outros, falavam, falavam, sabiam que era índio mas só q não entendia...
0266	AO	Mas tu é muito querido, tu tá explicando direitinho cara!
0267 0268	ET	Aí só dele que entenderam, aí já começaram a fazer as pazes..tudo.. entenderam né,..
0269	AO	E eles trouxeram alguma coisa? O que que eles trouxeram?
0270 0271	EN	Muito. ropa, panela, facão... Tudo que ia mandando, Penanbu que ia mandano...
0272	AO	De novo quero saber que eles já tinha... Batiti tava com que tamanho?
0273	ET	Tava maiorzinho já.
0274	AO	Quantos anos que o Batiti tem hoje?
0275	ET	30.
0276	AO	30. Então devia ter uns 15. Faz 15 anos atrás mais ou menos.
0277	ET	É por aí.
0278	AO	É por aí. Maravilha rapaz. Vamos adiante!
0279	EN	*
0280	AO	Que que ele falou?
0281 0282 0283 0284 0285 0286	ET	Daí ele falou que o esse capivari, q ele conversava mais com ele, não falava mais com os outros porque não entendia, aí ele falou: - Tantos dias nóis vamos vir. Aí contou... diz que quatro dias. Pra eles entende contou assim, final desse ano. E assim entenderam, diz que ele contou assim... e aí tá bom. Aí foram embora. Aí eles ficaram lá. Aí começaram a ter, não muito... não ter muita carne..
0287	AO	Já não...
0288	ET	Só eles. (os outros foram embora)
0289	EN	Pitanga fala não matá, pitanga fala.
0290	ET	Pitanga: não mata não..
0291	AO	Ah, o Pitanga falou
0292	ET	É na língua.
0293	AO	Ah tá, certo!
0294	EN	*
0295	ET	Aí depois foram lá de novo, facão, panela...
0296	EN	* iaponeis *
0297	ET	Aí diz q na outra...
0298	AO	Na outra levaram panela, roupa facão..
0299 0300	ET	Não é que é isso, e na outra viagem levaram japonês, aí ele parou deixa só ele ...
0301 0302	EN	* iaponêis, nome dele é tupinambá....* aí karitiana, uma karitiana né... não duas karitiana.. conheceno a aldeia..
0303	ET	Dois Karitiana...
0304	AO	Segunda vez já
0305	EN	Só uma, só Pitanga,tupinambá, karitiana dois, e iaponêis tudo iaponêis...
0306 0307 0308	ET	Aí ele falou já q na segunda vez levaram dois karitiana, foi o Pitanga e foi o finado Eduardo só q ele já faleceu, faleceu esse ano. Finado Eduardo, e o tupinambá, que falava a mesma nossa língua só que não era da nossa

0309		língua.
0310	EN	Índio Tupinambá nossa língua né que não é o Pitanga, Pitanga otro.
0311	AO	Mas assim oh, quando fala tupinambá vocês conseguem entender?
0312	EN	Nóis intende.
0313	ET	Tupinambá nós entendemos ...
0314	EN	Pitanga.
0315 0316 0317	ET	E Kapivari. Na segunda viagem que eles foram, eles já foi com Tupinanbá, que falava com ele e o resto eles não falava. Só com esses dois. Aí já foi com Japonês..
0318	AO	Japonês? Mas da onde esses japonês? Mas que Japonês?
0319	EN	Então.. Aí..
0320	AO	São aqueles que tinha o olhinho assim?
0321	ET	Ahã!
0322	EN	*
0323	AO	Não sabe o nome?
0324	EN	Não eles fala* nóis não intende. *
0325	ET	Daí já foram embora os japonês, fingiram que foram.
0326	EN	*
0327	ET	Daí fizeram que foram mas ficaram lá.
0328	EN	Campamento.
0329	AO	Ficaram morando perto da aldeia.
0330	ET	É ficaram. Mas eles também não sabiam.
0331	AO	Ah claro, certo.
0332 0333	ET	Eles não sabiam porque falaram que foram embora mas daí ficaram próximo deles. Aí eles foram ***
0334	EN	*
0335 0336 0337 0338	ET	Aí a vó dele foi, minha vó, foi tirar castanha, aí viu uma rede pendurada, andando pelo caminho, aí chegou lá e viu aquela rede. No caminho quando minha vó foi colher castanha, só viu aquela rede daí se assustou. Uma rede? Amarrada no caminho? Aí foi lá e olhou...
0339	EN	Tinha ropa dobradinha...
0340 0341 0342	ET	Viu roupa lá dentro da rede, aí ia flechá... Aí viu, tinha coberta, um bucado de coberta... Mirou a flecha, pensou que tinha gente né. Por que tava tipo gente né ali.. Aí tava lá e foi lá e viu, não tinha ninguém
0343	AO	Pegaram a roupa
0344 0345	ET	Pego, desatou a rede e aí levou. Minha vó. Aí os Karitiano que tavam ali, tavam ali só... escondido né.
0346	AO	Eram os Karitiano?
0347	ET	Ahã, eram aqueles q tavam junto da FUNAI né.
0348	AO	Ah, não eram os brancos.
0349	EN	Não eram da Funai.
0350	ET	É que a FUNAI já tinham mandado eles. Pra ver se tavam mais mansos...
0351	AO	Ahhh, certo, olha aí, p ver se tavam mais mansos, certo..
0352	AO	Não, não foi a FUNAI foram os karitiana...
0353	ET	Sim mas a mando da Funai!

0354	AO	Ah.
0355	AO	Ok, agora chegamos ali, beleza, vamos adiante, vai:
0356	EN	*
0357	ET	Aí foram lá e viram um igarapé...
0358	AO	Peraí,deixa eu entender: então ela pegou a rede e voltou p aldeia dela.
0359 0360	ET	Não. Quer dizer é, levou p pessoal da aldeia. Daí pegaram os índios, nossos parentes, meus parentes, foram e voltaram pra ver...
0361	AO	Pra ver o quê?
0362	ET	Pra ver se tinha panela, se tinha mais alguma coisa pra levar.
0363	EN	*
0364 0365 0366	ET	Aí foram lá, tinha o igarapé, aí foram mais adiante, aí sim que viram assim, tinha acampamento, tinha casinha, e casinha... que na primeira viagem não chegou a ver né, mas chegou lá.. Ele que viu a gente!
0367	EN	Aí Pitanga grito.
0368	AO	Eles viram a tua vó?
0369 0370 0371	ET	Eles viram a gente, os parentes. Minha vó foi eles foram lá pra ver se tinha mais coisa, foram lá e viram q não tinha nada, aí mais adiante, afastado da rede, porque na rede não tinha mais nada..
0372	AO	Certo, foi mais adiante.
0373 0374 0375	ET	Os parentes foram lá p ver se tinha panela alguma coisa, aí olharam mais adiante não viram nada, depois olharam mais adiante e viram aquele monte acampamento. Não era branco não era índio.
0376	EN	Muito iaponeis!
0377	EN	*
0378	AO	Aí o Pitanga.
0379 0380	ET	Pitanga viu a gente! Como não era muito né. E tava lá olhando né, ele percebeu e chamou né.
0381	AO	Era Karitiana?
0382	ET	Não Capivari né.
0383	AO	Mas ele tava ali agora?
0384	ET	Tava.
0385	AO	Tá, vamos lá.
0386	EN	* tudo iaponêis, muuuuuito iaponêis.
0387	ET	Aí começaram a correr, aí outro já pegou a mulher e já saiu correndo..
0388	EN	Muito ijaponêis. Eles que nos deram a gripe, iaponêis qué matá nóis.
0389 0390 0391	AO	Mas peraí então vamos repetir pra ver se eu pego. Então eles foram lá, viram que tinha um roçado limpo, aí eles entraram, viram panela, viram paca...
0392	EN	E o Pitanga tava lá.
0393	ET	Tava, eles saíram correndo e ele aviso p não mexe, pegaram panela...
0394	AO	Certo ele avisou mas pegaram mesmo assim.
0395	ET	É.
0396	AO	E nesse acampamento tinha japonês e índio..?
0397	ET	Tinha o Pitanga né?
0398	EN	Karitiana, Pitanga, Pirandobira, só três índio***

0399	ET	Três índios só, o resto era tudo japonês.
0400	EN	*
0401	ET	Tudo japonês. Japonês falaram uma palavra daí eles não entenderam.
0402	EN	*
0403	ET	Daí o Pitanga eles entendiam.
0404	EN	*
0405 0406	ET	Daí tinha um que falava português, daí dizia pro Pitanga que o Pitanga era que falava na língua.
0407	AO	Certo. Ok. Vamos adiante.
0408	EN	*
0409	ET	Aí eles ficaram lá.
0410	EN	*
0411	ET	Aí já tava tarde, eles tavam no mato, deixaram lá.
0412	EN	*
0413	AO	Que que tão dizendo agora?
0414	ET	Ele fala uma coisa e ela tá falando de outra.
0415	EN	Ela não sabe não, só eu! o mais velho, só eu. *
0416	ET	Aí eles voltaram desse..
0417	EN	Acampamento *
0418 0419	ET	Aí eles voltaram, voltaram com as panelas q eles tinham pego e tal, e aí.. E conseguiram entender alguma coisa porque o Karitiana..
0420	EN	Pitanga!
0421	AO	O Pitanga traduzia! Traduzia Karipuna é?
0422	ET	É tinha um que falava brasileiro e daí o Pitanga...
0423	AO	Mas ele falou que não era pra pegar, mesmo assim eles pegaram.
0424	EN	É! Minha irmã levô.
0425	AO	Aí tá, voltaram pra casa com tudo o que tinham pego, correram e aí...
0426	ET	Chego na maloca
0427	EN	Chegaram na maloca*
0428	ET	Noutro dia cedo foram lá, todos lá, cedo!
0429	AO	Voltaram lá.
0430	ET	Não! Os japoneses e o Pitanga!
0431	AO	Ah, tá. E aí.
0432	EN	*
0433 0434	ET	Os japoneses mais os três índios, todo dia ia lá na maloca deles. E aí levaram roupa, machado etc.
0435	EN	Ahã. * Aí foram embora!
0436 0437	ET	Aí Pitanga falou na língua pra eles né, aí foram embora. Mas falou que iam ficar sempre visitando vocês.
0438	EN	Ele traiz ropa...
0439	EN	*
0440	AO	Que que ela disse?
0441	ET	Ganhou muita roupa!!
0442	ET	Aí o índio falou que não era pra.. que essa roupa era pra todo mundo...
0443	EN	Só o Pitanga nóis entende.

0444	AO	Ok vamos lá e aí..
0445	ET	Aí eles foram embora!
0446	EN	*
0447 0448	ET	Daí ficaram lá, e eles iam lá, levaram coisa, aí passou um tempão e eles ficaram sem contato.
0449	EN	*
0450	ET	Então eles mudaram!
0451	AO	Ah, mudaram foram pra quinta aldeia.
0452	EN	Mudanu pertinhu.
0453	ET	Não foram longe não, mudaram perto dali, andaram, andaram e já...
0454	AO	Já acamparam de novo.
0455	ET	Ahã. Atravessaram pro outro lado do igarapé.
0456	EN	*
0457	ET	Aí eles foram, aí quando eles chegaram nessa aldeia ****
0458	AO	Não mas peraí, eles saíram da quarta aldeia, atravessaram o rio...
0459	ET	Desceram, desceram desceram...
0460	AO	Aí chegaram e desceram.
0461	AO	Não é longe não?
0462	EN	* não*
0463	AO	Certo.
0464	ET	Aí chegaram os pessoal não avistaram eles, chegaram nessa aldeia velha,
0465	AO	O Pitanga e os japonês, chegaram na aldeia velha e não tinha ninguém.
0466	ET	É nós já tinha mudado já.
0467 0468	EN	Aí Pitanga gritou, né. Aí Pitanga gritou e daí foi embora, né, foi embora. Aí *
0469	ET	Os karipuna desceram
0470	EN	É.
0471	ET	E o Pitanga e os outros também.
0472	AO	Não não vieram pra cá, vieram pra Porto Velho.
0473 0474 0475 0476 0477	ET	Aí passaram... tempo né... Aí os índios nossos parentes viram que não vinha ninguém também... se mudaram! Atravessaram o igarapé né, não muito longe mas foram. Aí quando, enquanto, eles chegaram nessa mesma aldeia e mataram “tucum”, gambá... Daí deixaram lá. Deixaram lá e depois os índios quando foram lá vê né. Tava lá. Cheio de coisa, aqueles urubu..
0478	EN	*
0479	ET	Chegaram lá não viram ninguém e pensaram que tinha ido embora.
0480	AO	Certo.
0481	EN	*
0482	ET	Daí voltaram de novo o pessoal.
0483	AO	Pessoal que tu diz daqui de...
0484	ET	Da FUNAI, não conseguiram encontrar gente não.
0485	AO	Mas naquela mesma viagem, não? Noutra?
0486 0487	ET	Noutra viagem, vieram, foram lá de novo e encontraram essa aldeia nova, chamaram, aí eles vieram.

0488	EN	Tudo iaponêis, tudo iaponêis. *
0489	AO	Eram japonês de novo.
0490	ET	Ahã.
0491	AO	Certo.
0492	EN	Aí *
0493	ET	Acamparam...
0494	EN	Bandera grande...*
0495 0496	ET	Aí aqueles material muito pesado, aí eles deixavam, panela grande... faca... Não tinha necessidade, ia tudo junto com eles né. Iam embora.
0497	EN	*
0498 0499 0500	ET	Aí levaram eles junto com eles. Aí dormiram num, tinha um certo lugar.. Muito longe, muuuuuito longe né. Andaram, andaram, andaram né. Dormiram de novo.
0501	EN	*
0502	ET	Eles vieram...
0503	EN	*
0504	AO	Tá sempre falando que vieram eles né?
0505	ET	Ahã!
0506	EN	*
0507 0508 0509 0510	ET	Aí dormiram, aí chegou num certo lugar, dormiram sem comer nada. Era muito longe. Não tinha igarapé. Aí dormiram tanto dia, andaram, andaram, andaram não encontraram mais igarapé. Só vinha dormindo, sem comer sem nada. Vinha com eles, chamaram também daí eles vieram.
0511	AO	Ah eles tavam seguindo..
0512	ET	É!
0513	AO	Os japonês ..
0514	ET	Os japonês não que era só num grupo..
0515	AO	A Funai!
0516	ET	É!
0517	EN	*
0518 0519	ET	Tá falando tá vindo, tá vindo... Pra cá não (Porto Velho), pra onde que nós estamos agora (Jaci)
0520	AO	O povo todo.
0521	ET	Isso.
0522	EN	*
0523	ET	Aí vem, vem, que era mais ou menos umas oito horas
0524 0525	EN	Chega na Panorama, nome di panorama, tinha muito galinha lá, galinha tinha muito *
0526	ET	Aí chegaram onde nós estamos hoje, é a última vez que..
0527 0528	AO	Certo, mas assim oh: só pra entender essas andanças todas, que passava a noite, passava as noite, tinha algum branco chamando?
0529	ET	Tinha?
0530	EN	Tinha*
0531 0532	ET	Tinha falando vamos embora.. Levou até onde nós estamos agora. Que hoje é o Rio Jaci Paraná.

0533	AO	Tá, ali no Rio Jaci Paraná, não é a cidadezinha de Jaci Paraná?
0534	ET	Não. Rio Jaci é o nome do rio. E Jaci Paraná que é o nome da cidade.
0535	AO	Mas onde que nasce o rio
0536	ET	É um braço do Madeira
0537 0538	ET	Aí chegaram lá tinha dois branco morando lá. Tinha um homem e o filho dele.
0539	AO	Certo.
0540	ET	Era umas oito horas mais ou menos.
0541	EN	Sirinhero.
0542	ET	Era seringueiro.
0543	AO	Certo, vamos lá.
0544	EN	Galinha, tinha muita galinha*
0545	ET	Cantava.
0546	EN	* Gritô!!!*
0547	ET	Aí tinha um cachorro, tinha um cachorro branco...
0548	EN	Daí ei grito *
0549	ET	Latiu. Aí eles gritava também né.
0550	EN	Aí nóis grita tamém ..
0551 0552 0553	ET	Aí gritaram também né, ficaram com medo daquele bicho, que não conhecia, aí quando eles gritaram o dono da casa olhou assim, Inácio, ele já faleceu..
0554	AO	Que era o castanheiro.
0555	ET	Seringueiro! Bem gordo. Aleijado, mancando....
0556	EN	*
0557 0558	ET	Chegaram também sem problemas né que já tinha conhecimento, chegaram...
0559	EN	*
0560	ET	Chegaram, bateram nas costas...
0561	AO	É..rsrs..
0562	EN	*
0563	AO	E nessa época como é que tava o Batiti?
0564	ET	Batiti já tava maior, tava um rapaizinho já.
0565	AO	15, 14 anos...
0566	ET	É por aí assim.
0567	AO	Uns 10..
0568	ET	É porque ele lembra né?
0569	AO	Só uma pergunta: quantos indígenas tinham, quantos?
0570	ET	***?
0571	EN	Muuuuuuuuuuuuito, não muito poco não!
0572	EN	***
0573	AO	Os japonês mata tudo? Péra lá, eu sei que vai chega lá mas peraí!!
0574	AO	Peraí, tinha muitos mais ou menos 100, 200..?
0575	ET	Vixi, era mais oh!
0576	EN	50! Muito, muito mais...!!
0577	AO	Esses brancos trouxeram todos?

0578 0579	EN	Da Funai, todos, eles chamaram karipuna! Mas nóis memu vem, karipuna memo vem!
0580 0581 0582 0583	ET	Quando eles chamaram mesmo também nós não fomos, depois nós mesmo fomos atrás depois viemos seguindo. Eles chamaram aí também não foram naquela mesma hora que chamaram não, falaram que não, não, aí viram o caminho...
0584	AO	150, 200 pessoas! Não, não dá mais do que isso!
0585	AO	Dá mais, era cinco.
0586	AO	Imagina, cinco aldeias!
0587	ET	Cinco aldeias, isso.
0588	AO	Muito bem, chegaram ali, viram a galinha, viram o cachorro...
0589	EN	*
0590	ET	Aí o homem veio olhar, aí olharam...
0591	EN	*
0592	ET	Aí pegaram a flecha, um bucado de coisa também...
0593	EN	Aí tiraram ropa, meu pai tira ropa dei (dele).
0594	AO	Teu pai tirou a roupa dele?
0595	EN	*
0596 0597	ET	Tirou a roupa dele assim, pra vê se tinha..... É porque não sabia né se tinha...
0598	AO	Não, sim podia ter uma arma escondida.
0599 0600	EN	É, só qui branco naum intende minha pai. minha pai diz – tira pra mim, tira pra mim *.
0601 0602	ET	Foi, foi até que entenderam e tiraram.. Ficaram com medo das flechas, até que ele falou e entenderam..
0603	AO	Claro Tire a calça!
0604 0605	EN	rsrs... Muitu, mutu karipuna lá, por isso que tá cum medo lá. Tem muito panela né... Aí otro diz: pega aí. Otro pega...*
0606	ET	*** já tirava já. Era muito aí eles ficavam com medo.
0607	AO	Eu tirava até a cueca!
0608	EN	rsrs.. oiavam..
0609	AO	Pode continuar, pode continuar.
0610	EN	*
0611	ET	Daí chegaram lá...
0612	AO	Ah, não ficaram ali?
0613	ET	Não, voltaram.
0614 0615	EN	Aí depois homi tamém veio pra cá daí, que pegaram índio... Contaram viram karipuna chegaram na bera da rio*
0616 0617	ET	Depois o seringueiro veio pra cá, pra FUNAI e disse que vieram os índios, levaram minhas redes, panela, tudo as minhas coisas...
0618 0619	EN	Tudo rede, não tem nada di rede! Nóis pega tudo memo, panela, nóis memo pega.
0620	ET	Levaram tudo deles.
0621	AO	Do seringueiro levaram tudo?
0622	ET	Do seringueiro.

0623	AO	Beleza, agora quero ver como é que vai essa história, pelo amor de Deus.
0624	EN	*
0625	AO	Como é que é agora?
0626	ET	Aí eles voltaram! Levando panela...
0627	ET	Aí no meio da viagem, leva farinha, leva ***
0628 0629	EN	Aí no meio da viagi, nóis dormiu di novo, tá longe né.. Aí nóis chega maloca..
0630	ET	Quatro dias, cinco dias...
0631	AO	Que era a quinta aldeia.
0632	ET	É. Aí ficaram*** só cuidando, cinco pra sete ***
0633	AO	Ah, sim, claro.
0634	EN	Tu conhece a Sueli? * Telefona pra mim...
0635	ET	Aí chegaram lá, voltaram lá..
0636	EN	Aí pega doença..
0637	ET	Aí pegaram doença.
0638	EN	Gripe.. * iaponeis *.
0639	ET	Ele tá falando que essa visita dos japonês do contato..
0640	EN	Pitanga conta pra nóis lá, foi iaponêis Pitanga contanu... *.
0641 0642	ET	Que depois agora que ele, de muito tempo daquele contato com os japonês...
0643	AO	Depois com os seringueiro
0644	ET	Depois com o seringueiro,...
0645	AO	Mas só vocês e o Pitanga ele não ficou doente?
0646	ET	Primeiro depois primeiro Pitanga pegou mais..
0647	AO	Pois é o Pitanga tava junto com os japonês ele não morreu..
0648	ET	Pois é pra ele naum..
0649	EN	Nóis bravo ainda, matô Pitanga não...*
0650	ET	Aí chegaram...
0651	AO	Chegaram doentes...
0652	ET	Um monte de gente começaram a pegar gripe!
0653	AO	É mas pegaram do seringueiro!
0654 0655	ET	É por isso que tá falando, depois que teve o contato com os japonês mais o seringueiro...
0656 0657	ET	Voltaram pra aldeia.. No caminho mesmo... Tanto é que até hoje fala né.. da gripe... até hoje...
0658	AO	Tá. E aí?
0659	ET	Arupi?
0660	EN	*
0661	ET	Aí voltaram de novo pra esse local.
0662	AO	Certo.
0663	AO	Já que eles tem tanta coisa, tem galinha tem carvão, tem...
0664	ET	Bora voltar lá! é!
0665	AO	Vamos lá ver se eles tem cura pra nossa doença.
0666	ET	Ahã.
0667	EN	Daí otro seringuero, otro*

0668	ET	Daí tinha outro seringueiro que tava lá.
0669	EN	Otro seringuero: Vai embora!
0670	ET	Que já tinham falado já.
0671	EN	Nome dele Amora é...*.
0672	ET	Amora, hoje ainda é vivo.
0673	EN	Tá em Jaci, Auridis, Auridis e Amora *.
0674	ET	Eram dois: Aurides e Amora. Eurides e Amora.
0675	AO	Certo e daí?
0678	EN	*Chico né...
0679	ET	O filho deles
0680 0681	EN	* Carrega paia né... Nóis atira seta... aí correram né.. aí correram... Chegam na...índio, índio!!!!
0682 0683	ET	Tavam lá cobrindo a casa, tavam carregando palha, chegaram lá correndo e tomaram a palha...
0684	EN	*
0685	ET	Foi lá e gritou: índio, índio!!!
0686 0687 0688	EN	Tinha muito índio, né, e foi lá e gritô lá * aí chagô * aí nóis gritanu, aí meu irmão * cortano facão rede, pega miquitero, cortano, pegano...
0689	AO	Espera um pouquinho.
0690 0691	ET	Aí eles gritaram, aí foram pelo outro lado, cortando a rede aí pegou e carregou.
0692 0693	EN	Aí, aí seringuero Amora atira muito, aí meu irmão e minha prima, queria matá elis...
0694 0695 0696	ET	Quando o irmão dele cortou (a rede) aí ele puxou o revólver né e atirou pra cima. Aí eles ficaram bravo. Chegaram lá ele tava lá encima, então atiraram pra cima... ***
0697	EN	*
0698	AO	O revólver ele atirou pra cima, mas os Karipuna ficaram com as flechas
0699	ET	É mas não jogaram.
0700	EN	Não. Não joga, não.
0701	AO	Ok, vamos lá, agora tá ficando feia a coisa.
0702	EN	Aí Paranauiu meu irmão ele queria matá né, Amora, não!
0703	ET	Aí é que tavam vendo o Amora né. Foram lá pra beira do rio e..
0704	EN	Tinha muito barco, né.
0705	ET	E daí pegaram barco. Pegaram machado.
0706	EN	*
0707	AO	Aí voltaram de novo.
0708	ET	Aí eles também pegaram a espingarda e também foram embora.
0709	AO	Mas eles tinham espingarda?
0710	ET	Pegou do seringueiro.
0711	AO	Mas sabia usar?
0712	ET	Não, não sabiam não.
0713	EN	* Carregaram minha muié*
0714	AO	Tá agora uma pergunta, lá daquela época que pegaram gripe morreram

0715		muitos?
0716	ET	Morreram!
0717	EN	* Morreu minha mãi, pai, irmão...
0718	AO	Já tinham alguns doentes e nessa ida aí que morreu mais ainda..
0719	ET	É. Dessa vez voltaram, pegaram as coisas e voltaram embora.
0720	EN	*
0721	ET	Aí voltaram pra lá...
0722	EN	Não depois nóis vai tudo!
0723 0724	ET	Daí voltaram, foram pra aldeia daí depois: - Bora tudo pra lá! Lá praquele seringueiro.
0725	AO	Ahã, vamos voltar lá.
0726	ET	Todo mundo daí. Já na terceira vez.
0727	EN	* Aí já Penanbu... Nauriji... Tiquinatraia*
0728	ET	Aí já tava o pessoal da FUNAI lá já.
0729	AO	Lá na seringa.
0730	ET	Lá no seringal é.
0731	AO	Provavelmente o seringueiro foi lá e...
0732	ET	Veio aqui (pvh) e falou. Aí já tinha mais gente já lá.
0733	AO	Certo.
0734	EN	* Aí já tinha muitu seringueiro *.
0735	ET	Aí tinha muito seringueiro e mais o pessoal da FunaiI lá...
0736	EN	*- Aí mandano * ropa, panela,...
0737	ET	Aí tinha o pessoal da Funai, eles dava tudo..
0738	AO	Certo.
0739	AO	Ah tá a FUNAI já levou daí comida pra...
0740	EN	*- Ahã * Nóis não conheci arroz.
0741	ET	Eles não conheciam arroz...
0742	EN	*- Açúca tamém nóis não conheci, jogano *
0743	ET	Eles davam pra eles e eles jogavam (fora)
0744	AO	Ah tá.
0745	EN	* Nóis não conhece, não sabi comê, parinha nóis come.
0746	ET	Farinha eles olharam e comiam.
0747	AO	Pois é mas e a loucura de experimentar e morrer.
0748	ET	Não eles conheciam farinha, agora arroz, eles só olhavam e jogavam.
0749	AO	É porque o arroz sem cozinhar não tem graça.
0750	ET	Sal.
0751	EN	* Sal tamém jogamo.
0752	ET	Tudo que davam pra eles que assim eles olhavam e jogavam.
0753	AO	Certo.
0754	EN	*
0755	ET	Aí ficaram lá.
0756	EN	* Minha irmã *e minha pai* ficô doente.
0757	ET	Aí começou ficarem doentes lá..
0758 0759	EN	E minha pai morrenu, e minha irmão morrenu, e minha tio tamém morrenu e minha tio..

0760	ET	Olhou o pai e já tava morto. Outro tio dele também...
0761	EN	* Vamo imbora pro mato!
0762 0763 0764	ET	Aí viram que tinha mais cinco pessoas ficaram doentes e falaram: Bora, bora de novo de vez! Vamos embora né. Chegaram lá naquele local ficaram doente e daí borá voltar de volta.
0765	EN	*Aí vai andanu, carreganu minha cunhado, carreganu mãe de Patuí..
0766	ET	Daí levaram os doentes..
0767	AO	Certo, voltaram lá pra quinta aldeia.
0768 0769	ET	É, que chegaram lá naquele local, nos seringueiro e o pessoal começaram a ficar doente daí borá embora, mas os doentes também não queriam ficar
0770	AO	Certo, daí foram morrendo pela estrada.
0771	EN	*
0772	ET	Foram andando, andando..
0773 0774	EN	* Maloca*morreu pelo caminho, não aguenta chegá, naum aguenta*
0775	ET	Irmão dele morreu
0778	EN	Meu tio!
0779	EN	* Morre di viagi.
0780	ET	Morreu na viagem.
0781	AO	Certo.
0782	EN	* Aí minha tio cheganu, minha pai cheganu duenti*.
0783	ET	Aí chegaram na aldeia esses que não morreu por enquanto
0784	EN	*
0785 0786	ET	Aí já morreu a mãe da minha irmã, que meu pai era... Só por parte de pai. Morreu a minha tia né? A irmã dela. Que é a minha tia, morreu.
0787	AO	Mas não tem o Adriano que diz que tinha veneno?
0788	EN	* E minha cunhado tamém.
0789	ET	Ok, vai chegar lá.
0790	AO	Veneno? Ainda não!
0791	AO	Ok.
0792	ET	Aí chegaram na aldeia.
0793 0794	EN	* Morre minha mãe, morre minha irmão, morreu minha tia, morreu minha sobrinha, morre minha cunhada.
0795	ET	Aí já morreu a irmã dele, o tio dele.....
0796	EN	* Aí nóis voltô de novu.
0797	ET	Aí voltaram de novo.
0798	AO	Lá pro seringueiro.
0799	ET	É.
0800	AO	Pro seringueiro de novo?
0801	ET	É.
0802	EN	*Pukinhu.
0803	ET	É, tavam pouquinhos e não tinha mais condição era..
0804	AO	Ah tá tinha poucos já.
0805	ET	Tinha poucos é.

0806	EN	* irmão meu tava vivo ainda*
0807 0808	ET	Tinha morrido um monte de gente mas o irmão dele tava vivo ainda, minha vó tava viva..
0809	EN	*
0810	ET	Aí ficaram lá. Chegaram lá e ficaram lá.
0811	EN	*Aí quanu noi vem vindo*.
0812	ET	Aí borá voltar!
0813	EN	* que tinha muitu seringuero matanu tucunaré.
0814	ET	Aí quando eles chegaram tinha o pessoal da Funai.
0815	EN	*Penambu lá*
0816	ET	Penanbu tava lá..
0817	AO	Como é o nome do chefe?
0818	ET	Penambu, faleceu já...
0819	EN	*- Careca né, carecão* baxina*.
0820	ET	Baixinhu...
0821	EN	*Carecão, ele qui manda índio *.
0822	ET	Era ele que mandava lá.
0823	EN	*
0824	ET	Dava farinha..
0825	EN	*Eli cuida nóis.
0826	ET	Aí cuida deles. Tipo um pai pra eles.
0827	AO	Esse Penanbu.
0828	ET	Ahã.
0829	EN	*
0830	AO	Apuena era chefe e Penanbu era funcionário.
0831	ET	É.
0832	AO	Tá, e aí.
0833	EN	*Aí depois nóis viemo pra cá, aí minha irmã, tudo minha irmão.
0834	ET	Tinha o irmão dele...
0835	EN	*Aí peganu pereba, né.
0836	ET	Começaram a pegar tudo pereba!
0837	EN	* Minha irmã, tudu curumin*
0838	ET	Aí tinha o irmão dele começou a pegar pereba...
0839	EN	*Aí despois pega gripi.
0840	ET	Aí depois pegou gripe..
0841	AO	Aqui mesmo?
0842	EN	* Naum lá.
0843	ET	Aí tavam tudo lá, aí mesmo que ficaram doente ficaram lá.
0844	EN	* Aí Penanbu tava lá, né. Tikinamdá telefona *
0845	ET	Aí Penanbu telefonou e chamaram Tikinambá...
0846	EN	* Motorista né. Tikinambá trabaia motorista.
0847	ET	Era o motorista.
0848 0849 0850	EN	* Aí truti minha mãe, pra cá né, minha mãe, truti minha irmã, minha primo i tio né, i minha prima mueu, i minha irmão, otro minha irmão vem pra cá tamém,...

0851 0852	ET	Aí o Penanbu viu que tavam doente e trouxeram pra cá pra se tratar, quem tava doente.
0853	EN	* Tratá né.
0854	ET	Tudo de motorista.
0855	EN	* Primero não *
0856 0857	ET	Primeiro não levaram pro hospital, trouxeram pra cá pra Funai. Aí trouxeram...
0858	EN	* Aí depois não tinha remédio aqui só nu hospital.
0859	ET	Aí levaram só que morreram..
0860	EN	* Morreu.
0861	AO	Todos que vieram, morreram todos?
0862	EN	* Morreu minha irmão..
0863	ET	Morreu o irmão dele.
0864	EN	* Morreu na...minha tio... morreu aqui im Porto Velho.
0865	ET	Tio dele, morreu aqui.
0866	EN	*
0867	ET	E morreu muito mais.
0868	EN	* Aí nóis fica aqui né, eu tá vivo ainda *
0869	ET	Aí chamaram e (***?) Aí ele veio também né e ele ficou aqui.
0870	AO	Mas ele trouxe o Batiti?
0871	EN	* Truti... Batiti* esse tamanho assim.
0872	ET	Aí ele já tava maiorzinho.
0873	EN	*
0874 0875 0876	AO	Aí pelo que eu entendi vocês chegaram ali onde é que houve o estouro, do seringueiro né. Na verdade a história tá errada porque, ali vocês pegaram dengue mas daí vocês não migraram mais. Vieram pra cá pra se tratar..
0877	ET	Exatamente, daí ele veio.
0878	EN	* É.
0879	AO	O dia que o Penambu viu que tavam doente trouxe eles pra cá.
0880	ET	É, ele veio também e o Batiti.
0881	AO	Tá e daí ele nunca mais voltou pra lá?
0882	ET	Voltou. A gente já chega lá. Vai.
0883	EN	* Aí nóis fica aqui, aí*.
0884	ET	Aí ficaram aqui...
0885	EN	* Aí *
0886	ET	Aí eles comiam banana, carne, comida..
0887	EN	* Tudu cumida.
0888	AO	Banana vocês não tinham?
0889	EN	* Tem! *.
0890 0891	ET	O Penambu quando veio pra cá ele trouxe carne, trouxe banana, era demais!!
0892	AO	Ah tá. Mas lá na mata..
0893	EN	* Tem, tinha!
0894	ET	Só que aqui que não tinha... Que o Penanbu trouxe bastante..
0895	EN	* É carne.. carne!

0896	EN	* Galinha..
0897	ET	Galinha.
0898 0899	ET	Aí que eles começaram a ser, ter mais contato daí quando eles chegaram aqui que eles perceberam que não era daquela forma que eles pensavam.
0900	AO	Exato.
0901	ET	É isso aí.
0902	AO	Ah.
0903	EN	* Agora * tá aí.
0904	ET	Tá até hoje aí.
0905	EN	* Foi tempo *.
0906	AO	Que que ele disse?
0907	ET	O irmão Brasil tá até hoje, trabalha aí do lado aí.
0908	EN	* Cabeço branco, eli conhece índio bravo, ele que *.
0909	AO	Aí tá, aí morreram e tal. Aí eles voltaram pra aldeia?
0910	ET	Ahã. Aí voltaram.
0911	AO	Tá só pra saber a história é muito longa ainda ou...
0912	EN	* Aí depois cheganu, né.
0913	AO	A história que ele tá contando tá chegando ao fim?
0914	ET	* Tá, né!
0915	EN	* Ahã.
0916 0917 0918	ET	Tá começando a chegar. É muito “tarde”, essa história é de quando do contato quando chegaram na maloca, fora as outras histórias que nós temos a das árvores, do passarinho....
0919	AO	Não, essa nós vamos deixar pra outro dia.
0920	EN	* Aí *.
0921	ET	Voltaram pra lá, aí ficaram lá.
0922	EN	*.
0923	ET	Mãe dele né.
0924	EN	*.
0925	ET	Agora, a partir de agora já sabemos voltaram para a aldeia do Jaci.
0926	AO	Ahã, a do Jaci.
0927	EN	* Aí foi cheganu, né, aí minha mãe, né *.
0928	ET	Aí voltaram lá...
0929	EN	* Aí Batiti, mai dei duente, né.
0930 0931 0932	ET	Aí começou a fica doente, mãe do Batiti começou a ficar doente... Quando eles chegaram aqui porque eles precisavam porque o contato também que fez eles adoecer.. aí conta aí, agora na aldeia né...
0933	AO	Jaci Paraná ou Jaci?
0934	EN	* Jaci Paraná memo*.
0935	ET	Aí a mulher dele já ficou doente, por causa do contato né.
0936	EN	* Naum tinha remédio*.
0937	ET	Não tinha remédio.
0938	AO	Não tinha remédio.
0939	EN	* Aí morreu mai di Batiti.
0940	AO	Faz tempo?

0941	EN	* Faiz tempo. Batiti djóra muito meu deus*.
0942	AO	Como é que é?
0943	ET	Tinha um assim e um assim além de Batiti.. (filhos)
0944	EN	* Queria, né*.
0945	ET	Irmã dela (Katiká) morreu né.
0946	ET	A irmã dela (Katiká)que é a mãe do Batiti, ela é a tia do Batiti.
0947	AO	E o nome dela?
0948	EN	* Katiká.
0949	AO	Katiká.
0950	EN	* Katiká Karipuna.
0951 0952	EN	* Aí depois minha muié morreu.*. Aí eu djóra muito, né.. Eu né, eu djóra muito.*.
0953	EN	*.
0954	AO	Ah tinha um neném?
0955 0956	EN	* Tem né, djóra muito, né, qué mamá. Naum tem mamá, né! i eu naum tem mamá né...
0957	ET	A esposa dele.
0958	AO	O índio Batiti foi criado por ela.
0959	ET	É.
0960	EN	*.
0961	ET	Ele chamava ela de mamãe.
0962	AO	O Batiti que chamava?
0963	ET	É.
0964	AO	Então o Batiti era criança.
0965	EN	* Aí minha mai *.
0966	ET	Aí chegaram lá, chegaram lá na aldeia, borá vê a nossa maloca antiga?
0967	EN	* mata fechada.*.
0968	ET	Maloca velha...
0969	EN	*.
0970	AO	Mas o que que ele tá contando agora?
0971	ET	Aí ele foi lá..
0972	AO	Sim, porque eu tenho a impressão de que a história agora já tá contada.
0973 0974	ET	Daí voltaram, foram lá voltar, há muito tempo, muito tempo fazia já, -bora vê a antiga maloca. Foram andando pelo meio do caminho aí viram..
0975 0976	AO	Tá mas aí só pra eu entender, por diante, o que que ele vai contar agora por diante.. Que que ele vai contar ainda é a história?
0977	EN	*.
0978	EN	* É di karipuna, karipuna. *.
0979	ET	Aí ele tá falando... O irmão dele... Tava morto já..
0980	EN	* Tava * pelo caminho.
0981	ET	Já tinha morrido já.
0982	EN	* Enterrano na maloca.
0983 0984 0985	ET	Aí quando ele morreu, quando ele morreu ninguém enterrou ele. foi e enterraram ele. Que quando eles voltaram lá, maloca, eles viram aquele monte de coisa lá, horrível...

0986	EN	*.
0987	ET	*chama urubu, aí enterraram ele. Já morreu, já tinha passado tempo.
0988	EN	*.
0989	ET	Já tinha passado muito tempo já.
0990 0991	EN	* Aí nóis cheganu tudu duente in maloca. I minha pai, i minha tio, i minha cunhado, minha primo i minha subrinha, tudu duenti.
0992 0993	ET	Aí quando chegaram de novo, de volta, aí ficaram tudo doentes, estavam tudo doentes.
0994	AO	Ah, voltaram pra Jaci Paraná e depois todos doentes. Beleza.
0995	ET	Quando eles saíram tava todo mundo bem.
0996	AO	Certo.
0997	AO	Eles foram olhar pra...
0998	ET	Na antiga maloca quando retornaram tavam todo mundo doente.
0999	EN	*Aí*** tudu doenti, primeiro mãe di Patuí morreu.
1000	ET	Já morreu a irmã dela já.
1001	EN	* Aí depois minha cunhado.
1002	ET	Depois morreu o cunhado, aí foi morrendo mais gente...
1003	EN	* Morreu minha mai, morreu minha pai.
1004	ET	Aí morreram muitos, todos de uma vez.
1005	AO	Meu Deus.
1006	EN	* Morreu minha tio...
1007	ET	Ainda sobrou muito do tanto que morreu.
1008 1009	EN	* Aí fica lá *** Caipu, meu fio, minha cunhado, que ainda tá vivu * Agora tem poquinhu, pokinhu da gentxi.
1010	AO	Tá o que que ele tá dizendo?
1011	ET	Aí ficaram só pouquinho já.
1012	AO	Certo, mas pouquinho aonde?
1013	EN	* Em Jaci.
1014	ET	Em Jaci mesmo é!
1015	AO	Dali um tempo foram pra onde?
1016	ET	Não.
1017	AO	Ah, ficaram pouquinhas pessoas!! Beleza.
1018	EN	Aí nóis vultô, né? Agora.*. na beira da rio*.
1019 1020	ET	Não ele diz que foram, ficaram doentes, aí depois viram resolveram voltar de novo.
1021	AO	Pra onde?
1022	EN	Pro Jaci.
1023 1024	ET	Que eles tavam antes na antiga maloca, daí não deu certo, ficaram pesteados.
1025	AO	Ah, durante a viagem ficaram..
1026	ET	Daí : - borá voltar de novo!
1027	AO	Certo. E agora?
1028	EN	*Aí *.
1029	ET	O funcionário da FUNAI já tava lá na aldeia.
1030	EN	* Ahã. Aí * índio Karipuna * Pitanga, né * meu pai gosta muito

1031		*.
1032	ET	Aí já ficaram lá.
1033	EN	* Pitanga *.
1034	ET	Diz que chego e falou que tavam morrendo.
1035	EN	* Aí Atílio*.
1036	AO	Como era o nome dele?
1037	EN	* Atílio. É Iperri nome dele, Iperri.
1038	AO	Que que eram, eram indígenas?
1039	ET	Não da FUNAI.
1040	ET	Apelido dele, não sei se, que os índios colocaram. Não sei quem foi.
1041	EN	* Apelido deli é Atílio, né. Eli memo. O nome deli Atílio, né.
1042	AO	Esse Atílio é o que ficou no lugar daquele careca.
1043	ET	É.
1044	EN	* Não careca, não, careca ingual eli.
1045	ET	* Não *.
1046	AO	Ãh?
1047	ET	*
1048	EN	*Penanbu aqui, aqui, Penanbu Bahia*longi.
1049	ET	Ele era da FUNAI.
1050	EN	* Aí mandô otra pessoa.
1051	AO	Esse Atílio tá vivo?
1052	EN	* Não, já morreu já. Só mulher deli.
1053	AO	Tá o Apuena tá vivo?
1054	EN	* Apuena matô, morreu.
1055	AO	Benamur tá vivo???
1056	ET	Tudo morreu?
1057	EN	* Anatali morreu na *.
1058	AO	Tá os branco todos morreram?
1059	ET	Esse sabe dessa história toda?
1060	EN	* Não, ele não. Ele conhece nós aqui! Não sabe, não.
1061	AO	Do contato com os japoneses..
1062	EN	* Não, não.
1063	AO	Ele é o que aqui?
1064	ET	Agora eu não sei não.
1065	AO	Ele é o chefe?
1066	ET	Não sei, não tenho certeza não.
1067	AO	Ele é funcionário da Funai?
1068	ET	É só funcionário só.
1069	EN	* AÍ*.
1070 1071	AO	Tá eu tô preocupada por causa da hora. Porque pelo visto tem muita história ainda.
1072	EN	* Muuuuuuuuuita história, tem muita.
1073	AO	Aí vai complicar porque ele tem que jantar. E tem compromissos...
1074	EN	* Não, eu cómi naum..
1075	AO	hahahahaha...

1076	AO	Tá vamos lá. ..hahaha.
1077	EN	* Aí depois * Pitanga fala *.
1078	AO	Que que ele tá falando de novo?
1079	EN	Pitanga é Karipuna, eli conheci.
1080 1081	AO	Tá mas eu quero fazer uma pergunta: quem chamou vocês de Karipuna? Foram os brancos?
1082 1083	EN	* Branco bóta nóis. Iaripunamorreu,né, iaripuna*puriçu ki botaram.
1084	AO	Ahhhh...
1085	EN	* Aí purissu ki botaram Karipuna.
1086	ET	Muito tempo que aconteceu essa história.
1087	EN	Aí Karipuna, por isso que botaram.
1088	AO	Os brancos.
1089	ET	É.
1090	AO	Uiaripuna? Karipuna?
1091	EN	* Karipuna. Agora Karipuna ki botaram.
1092 1093	ET	De primeiro... Primeiro, não tem nada a ver com essa história que estamos contando.
1094	AO	Quando no começo?
1095	ET	Não não tem nada a ver com isso não. Iaripuna é o primeiro, o primeiro.
1096	EN	* Nome deli, né.
1097	AO	Como é que é? Fala.
1098	EN	* Iaripuna.
1099	AO	Iaripuna.
1100	ET	Ia.
1101	AO	Ia.
1102	EN	*Aí purisso que bota nomi Karipuna.
1103	AO	Ah, entenderam Karipuna.
1104	ET	É que nem não tinha Porto*** Daí ficou Porto Velho, então assim.
1105	AO	Certo. Tá. Iaripuna virou Karipuna.
1106	ET	É.
1107	AO	Os brancos não entenderam né.
1108	ET	Ahã.
1109 1110 1111	AO	Certo. Tá. E como é que vocês se diziam, que era o nome d´um cacique, que os brancos não entenderam iaripuna e botaram karipuna, mas vocês o que que vocês diziam de vocês?
1112	ET	*.
1113	EN	*.
1114	ET	Karipuna mesmo*vocês diziam?
1115	EN	Naum, nóis naum.*.
1116	ET	Não eles não sabiam, não diziam nada
1117	EN	Naum sabi nomi. Nóis não sabi nome nãum.
1118	ET	Eles não diziam, não sabiam só sabia que eram índio.
1119	AO	Beleza, vamos fechar parênteses, vamos adiante.
1120	ET	Vai.

1121	EN	* Aí *.
1122	ET	*.
1123	EN	* Aí Pitanga, Alcides, Peí... Chegano na Panorama, premero *.
1124	AO	Como é que é agora?
1125	ET	Depois daqui, que eles tavam lá agora, *
1126	EN	*.
1127	AO	O que que ele vai contar agora? Essa é a história do veneno?
1128 1129	AO	Porque a outra vez que a gente veio aqui falaram que colocava veneno na comida vocês comiam, passavam mal e morria. Tinha alguns que vomitavam.
1130	ET	Quando?
1131	EN	Raimunda. *.
1132	ET	Diz que era uma mulher, Raimunda. ***?
1133	EN	Morreu Elia.*.
1134 1135 1136 1137	ET	Diz que quando que começou isso a acontecer era quem tinha raiva de nós...no feijão, pegava misturava e aí comia. E aí começava a passar mal e morria. E isso aconteceu mesmo porque hoje quando eles faiz não tem aquele gosto amargo que tinha.
1138	AO	O que o Adriano é que
1139	ET	É isso.
1140 1141	AO	É que tem uma agrotóxico colocado pra não pegar bicho que não foi lavado direito e daí...
1142	ET	Não, não era proposital.
1143 1144 1145	ET	Sabe porque, porque eles misturava com veneno, quando pegava. Hoje, hoje mesmo que nós faz, eu faço feijão e não tem aquele gosto amargo. E aí começava a... Porque hoje feijão não dá dor de barriga...
1146 1147	AO	Eu quero saber agora em que época que aconteceu essa história. Vocês já moravam em Jaci?
1148	ET	Já.
1149	AO	E vocês... Como é que era o nome do indivíduo que mandava comer?
1150	ET	Raimunda.
1151	EN	Era Karitiana.
1152	AO	É mas isso eu não posso escrever.
1153	ET	É. Fala baixo.
1154	EN	Tá, então assim,óh.
1155	AO	Acho que deu esse negócio.
1156	AO	É deixa pra outra hora. Tem muita história. ----------
1157	AO	Por que eu queria saber se ele sabe, assim oh, outra história mas não real.
1158	EN	Ih, tem muita. Meu nome é Araukã, branco bóta nome Aripã.

ANEXO 02

AUTORIZAÇÃO DA FUNAI

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA
FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO
COORDENAÇÃO REGIONAL DE JÍ-PARANÁ - RO
COORDENAÇÃO TÉCNICA LOCAL DE PORTO VELHO - RO

MEMO. N° 031/CTL/PROMOÇÃO/FUNAIPVH Porto Velho 17 de Maio de 2012.

DA: Coordenação Técnica Local/PVH/RO
Para: Coordenação Geral de Estudos e Pesquisa – FUNAI- Brasília- DF

Assunto: Autorização para entrada em Terra indígena

Senhor Coordenador,

Ao cumprimentar Vossa Senhoria, informo que em consulta com os indígenas Karipunas e pesquisadores e Coordenador Local da FUNAI- PVH- RO, os mesmos concordam com o ingresso dos pesquisadores Rebecca Louize da Silva, da Instituição: Universidade Federal de Rondônia- UNIR (centro único) e Valdir Vegini RG- 1182419 SSP/RO, e os mesmos pretende ingressar no dia 01/07/2012 à 01/08/2012, encaminho em anexo conforme solicitações anteriores,

Atenciosamente,

Reginilson Jacob de Oliveira
Chefe da Coord. Técnica FUNAI/PVH/RO
Decreto 7.056 Pres. de 28/12/2009
Port. Pres. nº 790 de 13/08/2002

ANEXO 03

ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDIGENAS KARIPUNA
ABYTUCU APOIKA

DECLARAÇÃO

Declaro para os devidos fins que:

a) Sou líder (cacique) da comunidade indígena karipuna;
b) Sou falante nativo da língua karipuna;
c) Sou fluente em língua portuguesa, minha segunda língua;
d) Sou professor de Escola Básica na aldeia karipuna;
e) Conheço a professora Rebecca Louize da Silva e o professor Valdir Vegini desde 2010 quando, acompanhados do Prof. Dr. Aryon Dall'Igna Rodrigues/UnB e da Drª Ana Suelly Arruda Câmara Cabral/UnB, fizeram uma visita aos karipuna hospedados nas dependências da sede da FUNAI em Porto Velho e eu estava presente;
f) Depois dessa visita, a professora Rebecca Louize da Silva e o professor Valdir Vegini estiveram, por diversas vezes, na sede da FUNAI em Porto Velho conversando com indígenas karipuna a respeito de sua cultura (costumes, língua, mitos e lendas);
g) Por conta do conhecimento que adquiri desses dois professores, concordo em autorizar a entrada de ambos na Terra Indígena Karipuna para desenvolver o projeto de pesquisa da professora Rebecca Louize da Silva intitulado "*A saga karipuna: veículo de manutenção e de divulgação de sua identidade étnica*", que inclui gravações sonoras e visuais de minha cultura (história, geografia, hidrografia, fauna e flora e habitações);
h) Concordo em autorizar esses dois professores a entrevistarem (gravarem, filmarem e fotografarem) membros do povo karipuna, especialmente os irmãos Aripã e Katiká, ambos testemunhas vivas dos primeiros contatos com os não-indígenas na década de 60 do século passado, quer em minha aldeia, quer nas dependências da FUNAI em Porto Velho, sempre em cumprimento ao que reza o projeto de pesquisa mencionado acima;
i) Concordo, finalmente, em ser intérprete dos irmãos Aripã (meu pai) e Katiká (minha tia) e/ou autorizar meus parentes Adriano e André a exerceram essa função já que meu pai e minha tia falam a língua portuguesa, mas sem fluência plena.

Porto Velho, 29 de setembro de 2011.

Batiti Karipuna

Batiti Karipuna

ANEXO 04

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Prezado informante:

Este é um convite para você participar da pesquisa denominada: "A SAGA KARIPUNA: VEÍCULO DE MANUTENÇÃO E DE DIVULGAÇÃO DE IDENTIDADE ÉTNICA" de responsabilidade da pesquisadora Rebecca Louize da Silva, que subscreve esse TCLE.

Sua participação é voluntária, o que significa que você poderá desistir a qualquer momento, retirando sua permissão para participação, sem que isso traga nenhum prejuízo para você.

Com a sua colaboração e de outros membros de sua família, pretendo recolher narrativas e informações históricas de cunho mítico ou não para estudá-las, elaborar um relatório em que serão descritos os costumes, as crenças, as festas, as histórias, enfim, as características ou a identidade étnica dos karipuna.

Esse material será obtido por meio de conversas que manterei com você e com todos os seus parentes, que aceitarem deixar registrar suas falas em um gravador de voz.

Lembro ainda que em qualquer momento do desenvolvimento da pesquisa você terá o direito de obter esclarecimentos sobre todos os procedimentos utilizados e as formas de divulgação dos resultados encontrados. Você poderá fazer isso diretamente com a pesquisadora.

A par da possibilidade de danos à dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual do ser humano em qualquer fase de uma pesquisa e dela decorrente (Res. CNS 196/96, item V), os riscos da presença da pesquisadora em sua aldeia serão mínimos dadas as características do trabalho a ser desenvolvido e a metodologia a ser empregada, bem como em termos de sua saúde já que ela, conforme consta no laudo médico e nos comprovantes das vacinas a que foi submetida por recomendação do Ministério da Saúde, apresenta boa disposição física e psíquica.Ainda assim, caso ocorra algum dano ou complicação decorrentes de sua participação no estudo que ela irá empreender, ela mesma se responsabilizará por acompanhar e/ou buscar assessoria médica e espiritual integral de imediato ou mesmo formas de indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa.

Ao contrário de tudo isso, o que se espera mesmo da realização do projeto são, a médio e longo prazos, muitos benefícios entre os quais o da socialização interna e externa de sua cultura, a constituição de um acervo bibliográfico das narrativas gravadas, a preservação material de seus costumes, a maior visibilidade da cultura karipuna entre seus próprios membros e a sociedade rondoniense, entre outros tantos benefícios.

Conforme sua vontade, seu nome não será identificado em nenhum momento da pesquisa. Os dados serão guardados em local seguro e a divulgação dos resultados será feita de forma a não identificá-lo. Você não terá nenhum tipo de gasto por participar da pesquisa. Assim, também não será pago a você nenhum dinheiro ou será oferecido algum tipo de serviço em troca de sua participação.

Você ficará com uma cópia deste Termo e toda a dúvida que você tiver a respeito desta pesquisa, poderá procurar a pesquisadora Rebecca Louize da Silva pelos telefones 69-21822173 (fixo), 69- 84625912

ou 69-84144419 (celulares) ou ainda no seu endereço residencial: rua Festejos, Nº 3513 (em frente ao Hospital de Base), Edifício Orquídea, Aptº. 302, Bairro Costa e Silva na cidade de Porto Velho, CEP: 76803-596 . Dúvidas a respeito da ética dessa pesquisa poderão ser questionadas ao Comitê de Ética em Pesquisa da UNIR pelo telefone 69- 21822100 e situado na sala anexa ao Núcleo de Saúde, BR 364, Km 9,5, Campus UNIR, Porto Velho, CEP: 76808-659.

Consentimento Livre e Esclarecido:
Declaro que compreendi os objetivos desta pesquisa, como ela será realizada, os riscos e benefícios envolvidos e concordo em participar voluntariamente da pesquisa

28 de julho de 2011

Pesquisadora

Participante

CACIQUE

Digital

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Prezado informante:

Este é um convite para você participar da pesquisa denominada: "A SAGA KARIPUNA: VEÍCULO DE MANUTENÇÃO E DE DIVULGAÇÃO DE IDENTIDADE ÉTNICA" de responsabilidade da pesquisadora Rebecca Louize da Silva, que subscreve esse TCLE.

Sua participação é voluntária, o que significa que você poderá desistir a qualquer momento, retirando sua permissão para participação, sem que isso traga nenhum prejuízo para você.

Com a sua colaboração e de outros membros de sua família, pretendo recolher narrativas e informações históricas de cunho mítico ou não para estudá-las, elaborar um relatório em que serão descritos os costumes, as crenças, as festas, as histórias, enfim, as características ou a identidade étnica dos karipuna.

Esse material será obtido por meio de conversas que manterei com você e com todos os seus parentes, que aceitarem deixar registrar suas falas em um gravador de voz.

Lembro ainda que em qualquer momento do desenvolvimento da pesquisa você terá o direito de obter esclarecimentos sobre todos os procedimentos utilizados e as formas de divulgação dos resultados encontrados. Você poderá fazer isso diretamente com a pesquisadora.

A par da possibilidade de danos à dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual do ser humano em qualquer fase de uma pesquisa e dela decorrente (Res. CNS 196/96, item V), os riscos da presença da pesquisadora em sua aldeia serão mínimos dadas as características do trabalho a ser desenvolvido e a metodologia a ser empregada, bem como em termos de sua saúde já que ela, conforme consta no laudo médico e nos comprovantes das vacinas a que foi submetida por recomendação do Ministério da Saúde, apresenta boa disposição física e psíquica.Ainda assim, caso ocorra algum dano ou complicação decorrentes de sua participação no estudo que ela irá empreender, ela mesma se responsabilizará por acompanhar e/ou buscar assessoria médica e espiritual integral de imediato ou mesmo formas de indenização diante de eventuais danos decorrentes da pesquisa.

Ao contrário de tudo isso, o que se espera mesmo da realização do projeto são, a médio e longo prazos, muitos benefícios entre os quais o da socialização interna e externa de sua cultura, a constituição de um acervo bibliográfico das narrativas gravadas, a preservação material de seus costumes, a maior visibilidade da cultura karipuna entre seus próprios membros e a sociedade rondoniense, entre outros tantos benefícios.

Conforme sua vontade, seu nome não será identificado em nenhum momento da pesquisa. Os dados serão guardados em local seguro e a divulgação dos resultados será feita de forma a não identificá-lo. Você não terá nenhum tipo de gasto por participar da pesquisa. Assim, também não será pago a você nenhum dinheiro ou será oferecido algum tipo de serviço em troca de sua participação.

Você ficará com uma cópia deste Termo e toda a dúvida que você tiver a respeito desta pesquisa, poderá procurar a pesquisadora Rebecca Louize da Silva pelos telefones 69-21822173 (fixo), 69- 84625912 ou 69-84144419 (celulares) ou ainda no seu endereço residencial: rua Festejos, Nº 3513 (em frente ao Hospital de Base), Edifício Orquídea, Aptº. 302, Bairro Costa e Silva na cidade de Porto Velho, CEP: 76803-596 . Dúvidas a respeito da ética dessa pesquisa poderão ser questionadas ao Comitê de Ética em Pesquisa

da UNIR pelo telefone 69- 21822100 e situado na sala anexa ao Núcleo de Saúde, BR 364, Km 9,5, Campus UNIR, Porto Velho, CEP: 76808-659.

Consentimento Livre e Esclarecido:
Declaro que compreendi os objetivos desta pesquisa, como ela será realizada, os riscos e benefícios envolvidos e concordo em participar voluntariamente da pesquisa

____ de _____de _____

Rebecca Louize
Pesquisadora

André Luiz Karipuna
Participante

Digital